

TOŻSAMOŚĆ WSPÓLNOT MNIEJSZOŚCIOWYCH



Marcela Kościańczuk

TOŻSAMOŚĆ WSPÓLNOT MNIEJSZOŚCIOWYCH

**KULTUROZNAWCZA ANALIZA TOŻSAMOŚCI
CZŁONKÓW WSPÓLNOT ŻYDÓW MESJAŃSKICH**



Poznań 2012

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
Prof. dr hab. Elżbieta Czykwin

PROJEKT OKŁADKI
Iwona Jaskot

REDAKCJA
Adriana Staniszevska

KOREKTA
Adriana Staniszevska
Michał Staniszevska

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2012

Publikacja finansowana przez Instytut Kulturoznawstwa UAM

ISBN 978-83-62243-96-9

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ I	
Wspólnoty mesjańskie – historia i współczesność	19
1. Rys historyczny	19
2. Wizerunek wspólnoty	39
2.1. Wspólnota mesjańska a Kościół ewangelikalny	40
2.2. Wspólnoty Żydów mesjańskich w relacji do chrześcijan	43
2.3. Żydzi mesjańscy a Kościół rzymskokatolicki – wzajemna relacja	44
2.4. Wspólnoty mesjańskie w relacji do judaizmu ortodoksyjnego	47
2.5. Arabscy członkowie wspólnot	48
3. Odniesienie do Innego. Perspektywa sąsiedztwa i współzależności ..	50
4. Język/języki jako pole budowania tożsamości	52
5. Percepcja wspólnot mesjańskich	61
5.1. Pomiędzy tradycją a sekularyzmem	67
5.2. Pomiędzy religią a społeczeństwem	71
5.3. Żyd mesjański jako obywatel w inkluzywnej wizji izraelskości	74
ROZDZIAŁ II	
Tożsamości etniczne w ruchu Żydów mesjańskich	79
1. Polskie i izraelskie społeczności – podobieństwa i odmienności	79
2. Autoidentyfikacja badanych a rozstrzygnięcia badawcze	84
3. Miasto/lokalność jako czynnik identyfikacyjny	87

4. Tożsamość żydowska jako nierespektowana tożsamość wyboru	91
5. Tożsamość etniczna ruchu mesjańskiego	96
6. Społeczna aktywność członków ruchu mesjańskiego	104
7. Tożsamość pogranicza	107
8. Kształtowanie tożsamości w obliczu Szoah i antysemickich uprzedzeń	110
9. Perspektywy polityczne	118
 ROZDZIAŁ III	
Tożsamość Żydów mesjańskich z perspektywy kulturoznawczej	121
1. Tożsamość w perspektywie kulturowej	121
2. Wpisywanie się ruchu mesjańskiego we wzorzec nowego ruchu religijnego	124
3. Ruch mesjański jako nowy ruch religijny	130
4. Wspólnoty mesjańskie we współczesnym krajobrazie dialogu kultur	142
5. Przestrzeń miejska w budowaniu wspólnotowej tożsamości	144
6. Konflikt i zewnętrzna konfrontacja w procesach tożsamościowych ..	151
7. <i>Locus</i> wspólnoty	155
8. Metaforyzacja i mitologizacja wspólnoty jako czynniki kształtujące tożsamość	157
 ROZDZIAŁ IV	
Tożsamości indywidualne Żydów mesjańskich	171
1. Indywidualizm	171
2. Perspektywy tożsamościowe w późnej nowoczesności	179
3. Rekontekstualizacje tradycji i relacji z otoczeniem	187
4. Modelowanie relacji wewnątrz ruchu	192
5. Projekty narracyjne	197
6. Narracja modlitewna jako wyraz identyfikacji	201
KONKLUZJE	207
BIBLIOGRAFIA	215

WSTĘP

Książka *Tożsamość wspólnot mniejszościowych. Kulturoznawcza analiza tożsamości członków wspólnot Żydów mesjańskich*¹ stanowi opracowanie badań i interpretacji przedstawionych w pracy doktorskiej *Tożsamość członków wspólnot Żydów mesjańskich w perspektywie jednostkowej i zbiorowej*. Tytuł tomu wymaga pewnego dopowiedzenia, czytelnik może bowiem zastanawiać się, dlaczego wykorzystałam termin „tożsamość”, a nie „tożsamości”. Wybór ten nie wynika z przekonania, że wszystkie wspólnoty mniejszościowe mają jedną, esencjalnie określoną tożsamość, przeciwnie – praca jest z założenia antyesencjalistyczna. Użyłam w tytule liczby pojedynczej, by skupić się na jedności w różnorodności, jaką przejawiają bardzo odmienne grupy czy wspólnoty Żydów mesjańskich, z którymi spotykałam się podczas badań prowadzonych w Izraelu i w Polsce. Użycie liczby mnogiej (wspólnoty mniejszościowe) dotyczy natomiast wielości wspólnot mesjańskich, a zarazem możliwości porównania analiz dokonanych na podstawie obserwacji tych grup z szerszą perspektywą kulturoznawczą, odnoszącą się także do innych mniejszości religijnych i/lub etnicznych.

Problematyka pracy jest związana z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o kształt jednostkowej i zbiorowej tożsamości wspólnot Żydów mesjańskich, a więc grupy osób uznających się za Żydów, a zarazem przyjmujących postać Jezusa jako Mesjasza. Kolejnym problemem badawczym jest kwestia żydowskiego lub chrześcijańskiego charakteru ruchu. Ważne jest także postawienie pytania o wspólnoty mesjańskie jako przykład nowego ruchu religijnego, podjęcie kwestii umiejscowienia tych grup we współczesnych dyskursach dotyczących grup religijnych oraz wyjaśnienie sytuacji mniejszościowej wspólnoty religijnej (i kulturowej) w kontekście współczesnych wyzwań,

¹ Reguły ortograficzne nakazują użycie wielkiej litery, gdy słowo Żyd odnosi się do przedstawiciela narodu, natomiast gdy jest określeniem religii – używa się małej litery. Ponieważ rozpatruję grupy Żydów mesjańskich jako wspólnotę religijną i kulturową, odwołującą się w ścisły sposób do kwestii narodowych, postanowiłam używać wielkiej litery przy określaniu członków wspólnot.

którymi są przekraczanie dualizmów i konfliktu wartości reprezentujących perspektywy: lokalne/globalne, tradycyjne/nowatorskie, etniczne/kosmopolityczne. W rozważaniach nad jednostkową tożsamością członków wspólnot mesjańskich istotne są także zależności między poszczególnymi identyfikacjami kulturowymi jednostki (rodzinną, religijną, sąsiedzką, zawodową) oraz wpływ trajektorii biograficznych² i otoczenia społeczno-kulturowego na autoidentyfikację jednostki i określenie przez nią znaczenia uczestnictwa w ruchu mesjańskim.

Zagadnienia te składają się na analizę zjawiska ruchu Żydów mesjańskich jako projektu jednoczącego indywidualizacyjne tendencje we współczesnej kulturze zachodniej z wyrażaną przez badanych potrzebą wspólnoty. Wiele teorii związanych z problematyką tożsamościową wyraźnie przeciwstawia jednostkową identyfikację perspektywie zbiorowej³. Staram się pokazać interpretacje zmierzające do częściowego przełamania tej dwoistości na rzecz indywidualnych projektów, które stają się podstawą myśli wspólnotowej, o wymiarze lokalnym, ale także szerszym, wpisującym się w perspektywę globalną.

Praca opiera się na konfrontacji rozważań teoretycznych z obserwacjami oraz wywiadami pogłębionymi, przeprowadzonymi w pięciu kongregacjach jerozolimskich (22 wywiady) i dwóch kongregacjach polskich (15 wywiadów). Wywiady zostały przeprowadzone metodą biograficzną, która należy do grupy badań jakościowych; została ona przejęta z badań socjologicznych i jest często wykorzystywana w opracowywaniu problematyki projektów tożsamościowych⁴. Respondentami były osoby, które identyfikowały się z ruchem mesjańskim. Byli wśród nich członkowie kongregacji oraz ich goście (deklarujący przynależność do innych kongregacji), a także osoby zaangażowane w ruch mesjański jako członkowie organizacji społecznych (pozarządowych, charytatywnych), prowadzonych przez Żydów mesjańskich. Przeprowadziłam także kilka wywiadów z osobami, które nie identyfikują się z żadną kongregacją, ale deklarują przynależność do ruchu Żydów mesjańskich. Wśród respondentów znajdowały się osoby o różnym pochodzeniu etnicznym i kul-

² Terminy „trajektoria biograficzna” i „trajektoria kolektywna” zostały zaczerpnięte z tradycji badań biografistycznych Fritza Schützego. Przez trajektorię biograficzną rozumiem strukturę indywidualnej interpretacji wydarzeń biograficznych, tworzącą uspoijnioną narrację tożsamościową. Por. P. Chamberlayne, J. Bornat, T. Wengraf, *The turn to biographical methods in social sciences. Comparative issues and examples*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2000.

³ Interakcjonizm symboliczny ukazywał rolę relacji między praktykami społecznymi, w które wchodzi jednostka, ale oddzielał ją od szerszego kontekstu społecznego czy kulturowego. Por. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 22.

⁴ Por. J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, PWN, Warszawa – Poznań 1990; M. Melchior, *Spółeczna tożsamość jednostki (w świetle wywiadów z Polakami pochodzenia żydowskiego urodzonymi w latach 1944-1955)*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.

turowym (przedstawiciele rosyjskich, polskich, amerykańskich i etiopskich Żydów mesjańskich). Wybór zróżnicowanej grupy respondentów miał na celu ukazanie mozaiki postaw tożsamościowych w ruchu mesjańskim.

Za każdym razem respondenci byli informowani o prowadzonych przeze mnie badaniach i proszeni o zgodę na nagranie; otrzymali także zapewnienie o anonimowości wywiadów. W wielu przypadkach nie udzielono zgody i część wywiadów nie została zarejestrowana audialnie, a jedynie odtworzona z dokładnych notatek sporządzonych po zakończeniu wywiadu. Moi respondenci to osoby wybrane losowo spośród członków kongregacji lub polecane przez innych badanych. Dzięki pomocy i uprzejmości Caspari Center, współpracującego z przedstawicielami wielu kongregacji i organizacji Żydów mesjańskich, pozyskałam również kontakty z organizacjami związanymi z badanymi grupami lub przez nie prowadzonymi.

Oprócz obserwacji i wywiadów wykorzystałam materiały dotyczące ruchu mesjańskiego (publikacje będące świadectwami autoidentyfikacji kongregacji i te, które przedstawiają ich wizerunek w świetle innych ruchów) oraz materiały prasowe, które z zewnątrz pokazują obraz wspólnot. Przeprowadziłam też kilka rozmów z osobami nieidentyfikującymi się z grupami mesjańskimi, które zechciały przekazać mi informacje na temat postrzegania wspólnot w Izraelu. Ze względów bezpieczeństwa nie rozmawiałam natomiast z przedstawicielami najbardziej radykalnych przeciwników wspólnot mesjańskich, wykorzystałam jedynie dostępne materiały rozpowszechniane przez te organizacje.

Istnieje niewiele publikacji dotyczących Żydów mesjańskich mieszkających w Europie i w Izraelu. Nie spotkałam się dotąd z żadną publikacją naukową eksplorującą tematykę wspólnot mesjańskich w Polsce⁵. Istnieje natomiast stosunkowo obszerna i zróżnicowana literatura dotycząca kongregacji amerykańskich. W publikacji wykorzystuję te dane, a także informacje prasowe i materiały zebrane w Caspari Center (Media Review), które zajmuje się popularyzacją wiedzy na temat chrześcijaństwa i Żydów mesjańskich w Izraelu.

W dyspozycjach do wywiadu zostały zawarte pytania dotyczące przynależności do wspólnoty. Wszyscy badani zostali członkami wspólnot Żydów mesjańskich w wyniku osobistego wyboru. Pewien wpływ miały również uwarunkowania społeczno-kulturowe. Zdecydowana większość członków badanych grup urodziła się w rodzinach żydowskich, chrześcijańskich lub zsekularyzowanych. Jedynie najmłodsi członkowie wspólnot wywodzą się z rodzin Żydów mesjańskich, co wynika z krótkiej historii tego ruchu. Mimo że pierwsze kongregacje zaczęły powstawać w XIX stuleciu, prawdziwy ich rozkwit przypadł na lata 60. XX wieku. W związku z tym wspólnoty Ży-

⁵ Istnieją publikacje dotyczące pojedynczych przypadków konwersji na chrześcijaństwo lub przyjęcia mesjańskiej roli Jezusa.

dów mesjańskich można zaliczyć do nowych ruchów religijnych⁶. Specyfika tożsamości członków badanych grup polega na jednoczesnym zerwaniu i identyfikacji z porzuconymi denominacjami. Dla otoczenia jednostek, które wybrały przynależność do wspólnoty, ich decyzja jest często całkowitym przekreśleniem dawnego życia, a nawet zdradą dawnej wspólnoty religijnej⁷, rodzinnej i narodowej. Wybór wspólnoty mesjańskiej dokonywany przez osoby pochodzenia żydowskiego rozpoczyna więc proces reidentyfikacji tożsamościowej. Proces ten obejmuje nie tylko badanych, ale także członków ich rodzin, którzy są konfrontowani z ważnymi pytaniami egzystencjalnymi, religijnymi i społecznymi. Początkowe odrzucenie członków wspólnot jest stopniowo zastępowane przez zgodne współistnienie lub przyjęcie proponowanych przez nich idei.

Otwarte pytania zadawane członkom wspólnot i osobom identyfikującym się z ruchem mesjańskim miały pokazać wpływ poszczególnych praktyk społecznych i kulturowych na wybór wspólnoty i trwanie w niej, a także sposób, w jaki poszczególne jednostki odbierają tożsamość wspólnoty (jej specyfikę i punkty styczne z innymi wspólnotami). Poprzez obserwację spotkań wspólnoty i wywiady pogłębione starałam się odnaleźć zasadnicze cechy tożsamości jednostek i wspólnot na tle współczesnych debat dotyczących problemów multikulturalizmu, zmieniającej się tożsamości jednostek i grup (także religijnych), kwestii związanych z globalizacją, która staje się wyzwaniem, ale także zagrożeniem dla wielu grup mniejszościowych.

Badania przeprowadzono w dwóch odmiennych kręgach kulturowych, by zaobserwować wpływ środowiska na zmianę postrzegania swej roli przez członków wspólnoty. Ważnym czynnikiem różnicującym było otoczenie innych grup religijnych, a także liczebność grup Żydów mesjańskich. W Polsce jest jedynie kilkuset członków wspólnot, w Izraelu – 5 tys. według Richarda Harveya⁸, a według moich rozmówców – od 7 do 10 tys. Dane te mogą być jednak nieścisłe, ponieważ wiele osób identyfikujących się z ruchem ukrywa swą tożsamość w obawie przed represjami ze strony innych grup religijnych⁹.

Porównanie dwóch środowisk pozwala odkryć specyfikę kongregacji wyrastających na gruncie wielokulturowym (USA, Izrael) oraz grup stanowiących mniejszość we względnie monolitycznym krajobrazie kulturowym

⁶ Klasyfikacja jest zasadna, gdyby wyznacznikiem nowego ruchu religijnego był czas powstania. Jakościowe wyróżniki nowych ruchów religijnych zostaną przedstawione w dalszej części pracy.

⁷ Niezależnie od tego, że często już wcześniej identyfikacja z dawną wspólnotą religijną była nikła.

⁸ R. Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology. A Constructive Approach*, University of Wales, Lampeter 2007, s. 1 (korzystałam z maszynopisu ze zbiorów Caspari Center w Jerozolimie, książka została wydana w 2009 r. przez wydawnictwo Paternoster).

⁹ Wspólnoty Żydów mesjańskich były kilkakrotnie obiektami ataków ze strony fundamentalistycznych grup ortodoksyjnych Żydów.

(Polska, Europa¹⁰). Ważną rolę odgrywa także pamięć zbiorowa, inna u Żydów mesjańskich oraz u ich sąsiadów, krewnych czy znajomych żyjących w Izraelu i w Polsce. Oprócz relacji grup mesjańskich z ich otoczeniem skupiam się też na wskazaniu wewnętrznego zróżnicowania wspólnot, do których należą osoby wywodzące się z różnych kręgów kulturowych. Mimo że członkowie wspólnot deklarują brak różnic między nimi, z wielu rozmów wyłaniała się linia podziału na osoby identyfikujące się z ruchem mesjańskim pochodzące z rodzin żydowskich i chrześcijańskich (w wywiadach mówiono o pochodzeniu typu *jew* i *gentile*, tj. o pochodzeniu żydowskim i „pogańskim” – nieżydowskim¹¹).

Niektórzy badani nie odczuwają w pełni tożsamości wspólnotowej z powodu nieżydowskiego pochodzenia. Przeważają jednak osoby, które opierając się na doświadczeniu i opisie biblijnym¹², wskazywały, że ważniejszą rolę odgrywa jednostkowy wybór tożsamości niż pochodzenie. Wielu moich rozmówców zwróciło uwagę na to, że we wspólnotach mesjańskich istnieją podziały czy konflikty bazujące na odmienności pochodzenia. Choć na poziomie deklaracji wszyscy członkowie kongregacji mają takie same prawa i taką samą pozycję, to pierwsze pytanie, jakie zadaje się nowej osobie w izraelskich kongregacjach, dotyczy żydowskiego pochodzenia. Różnice te są także często podkreślane w sferze rytualnej.

Obrzędowość i forma modlitwy wspólnotowej w ruchu Żydów mesjańskich są bardzo zbliżone do nabożeństw Kościołów ewangelikalnych, jednakże wiele elementów liturgii ma podkreślać szczególną rolę narodu wybranego. W kongregacjach izraelskich przywiązanie do judaizmu ma znaczenie teologiczne, społeczne, a nawet polityczne. Moi rozmówcy potwierdzili, że choć w oficjalnej nauce jest wiele politycznej poprawności, osoby pochodzące z rodzin arabskich są odrzucane przez niektórych członków kongregacji. W literaturze przedmiotu napotkałam także przykłady kongregacji amerykańskich, w których osoby pochodzenia nieżydowskiego były dyskryminowane¹³.

Możliwość połączenia się z „ludem Izraela” – jak określali pochodzenie moi rozmówcy – stała się dla wielu tych, którzy mają pochodzenie żydowskie, powodem wyboru kongregacji i odrzucenia denominacji chrześcijańskich. Przykładali oni wielką wagę do żydowskiego pochodzenia, które oznacza tylko tyle, że jedno z rodziców miało rodziców żydowskiego pochodzenia. Łączność z narodem jest w tym przypadku – posługując się sformułowaniem

¹⁰ Wiele europejskich stolic staje się centrami wielokulturowości, ale u moich rozmówców nie pojawiły się takie obserwacje.

¹¹ Określenie pochodzi od członków wspólnot mesjańskich.

¹² Chodzi o fragmenty dotyczące szczególnej roli narodu żydowskiego. Opisy te odgrywają ważną rolę w kształtowaniu tożsamości narracyjnej jednostek.

¹³ Por. S. Telchin, *Messianic Judaism is not Christianity*, Grand Rapids, Michigan 2004. W publikacji opisywany jest przykład zachowania lidera, który zabronił młodej parze zawarcia związku małżeńskiego ze względu na nieżydowskie pochodzenie jednej z osób.

Benedicta Andersona¹⁴ – związkiem ze wspólnotą wyobrażoną. Jedność terytorium, języka czy tradycji nie jest tak istotna jak łączność pokoleniowa, która staje się imaginacyjną siłą. Terytorium i język wciąż odgrywają jednak pewną rolę – stanowią przestrzeń znaczącą. Sąsiedztwo innych wspólnot religijnych i kulturowych oraz wpływ sytuacji politycznej nadal mają duże znaczenie i różnicują wspólnoty z różnych zakątków globu, sprawiając, że ich stosunek do własnej tożsamości i dialogu w wielokulturowym otoczeniu jest inny.

Celem wywiadów pogłębionych było określenie i interpretacja wyboru wspólnoty religijnej oraz jego motywacji, odbioru w środowisku, a także zmian w indywidualnym i wspólnotowym życiu jednostek po jego dokonaniu. Pytania miały pomóc ocenić tożsamość wspólnoty na tle innych wspólnot w otoczeniu kulturowym. Brałam pod uwagę zarówno odniesienia do problematyki religijnej, jak i etnicznej, gdyż w perspektywie judaistycznej granice pomiędzy tożsamościami kulturowymi opierającymi się na więziach z tradycją religijną i etniczną są płynne, a często nawet niedostrzegalne. Tematami rozmów z respondentami były kontakty z członkami innych wspólnot i ocena roli wspólnoty w dialogu między różnorodnymi wspólnotami religijnymi.

Wyjaśnienia wymagają dwa podstawowe dla pracy terminy: tożsamości i wspólnoty. W założeniach wstępnych oraz badaniach przeprowadzanych w kongregacjach Żydów mesjańskich należało wybrać kategorie pozwalające na określenie cech dystynktywnych przynależności do wspólnoty religijnej. Założenia te zostały jednak częściowo zweryfikowane przez realia. Wstępne kryterium było związane z deklaracją jednostki określającej siebie jako Żyda mesjańskiego (niekoniecznie członka konkretnej kongregacji), identyfikującej się z ruchem Żydów mesjańskich czy też będącą Żydem mesjańskim. Na początku rozważań terminy te były traktowane równorzędnie i wymiennie. Okazało się jednak, że nie są takimi dla rozmówców. Ostatecznym kryterium stała się zatem silna identyfikacja z ruchem Żydów mesjańskich wyrażana w praktyce społecznej i ujawniana w pośredniej deklaracji. Wspólnymi elementami tej tożsamości okazały się jedynie: przyjęcie poglądu, że Jezus jest Mesjaszem¹⁵ oraz silna, choć różnie pojmowana, identyfikacja z perspektywą żydowską. Wśród respondentów pojawiły się jednak rozbieżności w definiowaniu pojęcia Żyda mesjańskiego, co stało się ważne dla określenia ich tożsamości.

Czynnikiem wykluczającym jednostki z grona badanych było deklarowanie słabej, okazjonalnej więzi z ruchem, pozostawanie jedynie obserwatorem. W badaniach nie uwzględniłam także dzieci ani nastolatków uczestniczących w działaniach wspólnot Żydów mesjańskich. Prawdopodobnie część z nich

¹⁴ Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.

¹⁵ Wiara w mesjańskość Jezusa wiązała się także z przyjęciem Nowego Testamentu jako tekstu natchnionego.

nabyła indywidualną świadomość i mogłaby być traktowana jak dorośli respondenci, ale na podstawie obserwacji stwierdziłam, że osoby te najczęściej naśladowały swoich rodziców. Dlatego nie chcąc się wikłać w subiektywne oceny indywidualnych przypadków, przeprowadziłam badania jedynie wśród osób dorosłych. Czynnikiem wykluczającym nie była natomiast niepewność większości badanych co do możliwości określenia siebie mianem „pełnych” Żydów mesjańskich ani kwestia pochodzenia czy przynależności do określonej kongregacji.

Problemy ze wskazaniem jasnej autoidentyfikacji członków wspólnot/ wspólnoty Żydów mesjańskich wiążą się nie tylko z hybrydyczną naturą badanego ruchu, ale także z szerszą tendencją, związaną z wielością modeli tożsamościowych (i ich interpretacji) w badaniach nad współczesnymi identyfikacjami indywidualnymi i zbiorowymi. Współczesność¹⁶ – z wyzwaniem globalizacji, dialogu kultur, perspektywą technologiczną, zwiększoną liczbą aktów przemocy, a nawet terroru – staje się polem gwałtownych zmian tożsamościowych. Przed zgłębiającym problematykę tożsamościową badaczem stoją wyzwania dotyczące przedstawienia interpretacji uwzględniającej kontyngentny charakter badanej rzeczywistości.

W tej publikacji problem tożsamości jest powiązany z rozumieniem autoidentyfikacji dokonywanej zarówno przez jednostki, jak i grupy społeczne. Wskazywane wyjaśnienia będące elementami procesu tożsamościowego dotyczą „cech, doświadczeń życiowych i systemów relacji”¹⁷. Wielość takich interpretacji jest związana z potrzebą połączenia w biograficznej i kulturowej narracji wartości pochodzących z różnych ważnych jednostkowo i społecznie odniesień. Proces łączenia, uzgadniania czy zestawiania rozmaitych interpretacji jest pełen napięć i musi uwzględniać zmiany społeczne związane z wyborami światopoglądowymi. Członkowie kongregacji doświadczają tych problemów osobiście, nie są one dla nich jedynie elementem teoretycznych rozważań. Stając się członkami wspólnoty religijnej, zachowującej cechy wielowiekowej, tradycyjnej religii i nowego ruchu religijnego (społecznego, kulturowego), muszą oni walczyć o uznanie i akceptację społeczną lub wybrać rolę nieustannego rewolucjonisty bądź ofiary kulturowej opresji. Tożsamość jednostek nie jest tu traktowana jako wyizolowana i niezwiązana ze sposobem jej odczytywania. Zarysowana perspektywa kulturoznawcza odwołuje się raczej do koncepcji zaczerpniętej z dziedzictwa, na które wskazuje Zbigniew Bokszański, pisząc:

[...] tożsamość jednostki jest jej zgeneralizowaną pozycją w społeczeństwie. Wyprowadza się ją ze statusów w grupach, których jest członkiem, ról, które wynikają z tych statu-

¹⁶ Ten szeroki termin zawężam do analizowanych praktyk kulturowych.

¹⁷ D. della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, tłum. A. Sadza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 102.

sów i kategorii społecznych, których przypisanie sobie jest następstwem uczestnictwa w grupach¹⁸.

Uczestnictwo w działalności kongregacji mesjańskich z pewnością wpływa na status społeczny i postrzeganie społecznej roli jednostki. Wydaje się jednak, że wspólnoty Żydów mesjańskich są przykładem grup, w których wiele jednostek będących członkami wspólnoty nie nadaje sobie wyraźnych określeń identyfikacyjnych. Odnosi się to głównie do osób pochodzenia nieżydowskiego, które charakteryzują wahania co do możliwości określenia siebie Żydem mesjańskim. Jaki jest status takiej niepewnej identyfikacji? Czy jest ona jedynie przejściowym etapem konstituowania się tożsamości członków wspólnoty, czy też stanem, który utrwała się i staje nowym typem tożsamości unikającej deklaracji ścisłej przynależności? Analizy obserwacji, wywiadów i materiałów dotyczących wspólnot Żydów mesjańskich będą stanowiły próbę odpowiedzi na to pytanie.

Z problematyką tożsamości wiążą się co najmniej dwa typy rozróżnień: na tożsamość indywidualną/społeczną oraz obiektywną (intersubiektywną) i subiektywną¹⁹. W pracy została podjęta kwestia wzajemnego oddziaływania tych typów tożsamości oraz ich postrzegania. Tożsamość indywidualna w aspekcie subiektywnym dotyczy możliwości autodefiniowania przez jednostkę cech swoistości, dookreślania siebie, identyfikowania się. Tożsamość społeczna czy tożsamość kulturowa oznacza identyfikację z grupą, jej wartościami i sposobami realizacji tych wartości. Tożsamość kolektywna nie jest przy tym rozumiana esencjalnie, nie zakłada też, na wzór teorii organicystycznych, równoważnika świadomości jednostkowej w hipostazowanej świadomości społeczności. Ten typ tożsamości jest raczej powiązany z modelowo ujętym zespołem wyobrażeń podzielanych w danej społeczności²⁰.

Do analizy badań warto wykorzystać koncepcje Anselma Straussa²¹, wskazującego na możliwą rozbieżność między perspektywą uczestnictwa i przynależności czy – przywołując rozróżnienie Richarda Jenkinsa – na tożsamość nominalną i rzeczywistą²². Perspektywa uczestnictwa czy też tożsamość rzeczywista dotyczy wypełniania praktyk związanych z uczestnictwem w danym ruchu. Tożsamość nominalna wiąże się natomiast z autocharakte-

¹⁸ Z. Bokszański, *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989, s. 96.

¹⁹ E. Banaszak-Karpińska, *Tożsamość jako kategoria badawcza w badaniach nad jednostką i społeczeństwem*, w: I. Szlachcicowa (red.), *Religia, przekonania, tożsamość. Szkice socjologiczne*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, ss. 89-104.

²⁰ Por. A. Kłoskowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1/1992, s. 132.

²¹ A. L. Strauss, *Mirrors and the Mask. The Search for Identity*, Glencoe, New Brunswick NJ 1969, cyt. za: E. Hałas, *Konwersja – perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 56.

²² R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity*, Sage, Londyn 1997.

rystyką. W przestrzeni jednostkowej różnica ta staje się miejscem budowania tożsamości wspólnotowej i jednostkowej, odwołującej się do trajektorii biograficznych i wpisującej los jednostki w szerszy horyzont kulturowy. W wymiarze wspólnotowym jest ona związana z częściową przynależnością do społeczno-kulturowych struktur, jakimi są tradycje dwóch różnych kręgów religijnych – pierwszego, wyrastającego z judaizmu i przynależności do „ludu Izraela” oraz drugiego, powiązanego z chrześcijaństwem.

Choć wielu badaczy odrzuca możliwość refleksji nad współczesnymi tożsamościami społecznymi, obserwacje empiryczne nie potwierdzają tez o całkowitym odejściu od nich. Przeciwnie – wskazują na zmianę rozumienia pojęcia wspólnoty oraz roli jednostki we wspólnocie. Problemem badawczym jest więc wyróżnienie kilku typów tożsamości wspólnotowej obecnej wśród członków wspólnot mesjańskich. Na różnice w postrzeganiu tożsamości społecznej wpływają różnice narodowościowe²³ i środowiskowe (głównie rodzinne). Paradoksalnie więc okazuje się – wbrew diagnozom Charlesa Taylora – że tożsamość indywidualistyczna wiąże się z uwolnieniem się od zasad przypisania do danej grupy społecznej. Wpisanie w określoną kategorię tożsamości społecznej jest bowiem wciąż istotne²⁴.

Zmiana polega jednak na odrzuceniu jedyności przypisanej tożsamości na rzecz konfrontacji perspektyw jednostkowej i społecznej. Te dwie przestrzenie nieustannie się dopełniają, wchodząc zarazem ze sobą w konflikt. Na tym polu walki kształtuje się trzecia przestrzeń tożsamościowa, którą kształtują wartości wynikające z interpretacji i narracji.

Z przeprowadzonych badań wyłania się wniosek, że uczestnictwo we wspólnocie Żydów mesjańskich jest często wynikiem interpretacji narracji natchnionych i narracji biograficznych. Wybór uczestnictwa w życiu wspólnotowym oraz jego kształt są więc warunkowane przez rodzaj lokalnej hermeneutyki²⁵, w której wysiłek reinterpretacji wydarzeń egzystencjalnych łączy się z próbą odczytania historii przodków oraz kwestii szczególnego wybrania narodu żydowskiego. W przekonaniu członków kongregacji perspektywa przeszłości splata się ściśle z perspektywą teraźniejszości, a zaangażowanie na polu społecznym – z indywidualnym rozwojem.

Ruch Żydów mesjańskich jest tu nazwany wspólnotą. Pojęcie wspólnoty religijnej, ale także społeczno-kulturowej, jak rozumiem środowisko będące

²³ Zarówno rzeczywiste, jak i dotyczące narodu wyobrażonego. Wydawałoby się, że w dobie globalizacji różnice narodowe nie mają znaczenia dla kształtowania się tożsamości jednostkowej czy społecznej, jednak pomimo znacznego wpływu procesów globalizacyjnych na kształt wspólnot perspektywa narodowa wciąż odgrywa kluczową rolę. Ma to także związek z relacją między perspektywą religijną i narodową identyfikacji żydowskiej.

²⁴ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. S. Amsterdamski i in., Znak, Kraków 1996.

²⁵ Poprzez lokalną hermeneutykę rozumiem rodzaj działalności interpretacyjnej podejmowanej przez członków społeczności.

przedmiotem moich badań, ulegało i wciąż ulega redefinicjom. Jednym z zadań tej rozprawy jest wybór najodpowiedniejszych reinterpretacji w kontekście zmian we współczesnym krajobrazie kulturowym. W najbardziej modelowej aktualizacji definicji wspólnoty jest ona zbieżna z tą, którą przedstawia Paweł Załęcki w książce *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*. Określa on wspólnotę religijną jako

typ zbiorowości społecznej, której członkowie odczuwają silną więź interpersonalną istniejącą w jej obrębie oraz która stanowi także, przynajmniej w niektórych aspektach, grupę samowystarczalną, zaspokajającą szeroki wachlarz potrzeb jej członków, dzielących poczucie przynależności, bazujące głównie na wspólnotocie doznań, praktyk oraz przekonań dotyczących zjawisk i rzeczywistości natury religijnej²⁶.

W pracy nie został podjęty wskazywany przez Załęckiego problem grupy pierwotnej ani samowystarczalności grupy, ale silnie akcentowane są interpretacje wskazywane przez członków społeczności. Odzwierciedlają one zależności między realizacją celów indywidualnych i grupowych (kulturowych) w kontekście ścierania się różnych wpływów nie tylko religijnych, ale przede wszystkim społeczno-kulturowych. Takimi obszarami mogą być: etniczność, odrębne doświadczenia religijne i kulturowe, związki tradycji i potrzeby oporu, rozdział między realizacją jednostkowych i wspólnotowych celów, a także związek i ewentualna rozdzielność perspektyw religijnej i społecznej.

Inspiracją do podjęcia problematyki wspólnoty były także badania prowadzone przez Michela Maffesolię²⁷. Pod pewnymi względami analizowane wspólnoty przypominają opisywane przez niego nowoplemiona, choć różni je czynnik temporalny. Wydaje się, że wizja nowoplemion wyrasta z myślenia pragmatycznego, a uczestnictwo w nich ma wymiar chwilowy. Inaczej jest w przypadku wspólnot Żydów mesjańskich. Uczestnictwo w nich ma stały charakter, choć ewoluujący, a dana kongregacja jest miejscem, z którym jednostki silnie się identyfikują, mimo że identyfikacja ta nie jest trwała. Często następują zmiany przynależności do konkretnych kongregacji, jednakże łączność z ruchem mesjańskim ma, jak wynika z badań, charakter długotrwały.

Podobieństwo wspólnot Żydów mesjańskich do Maffesoliańskich nowoplemion zasadza się na dużej roli jednostki jako współkreatora wspólnoty (niekiedy poprzez sam wybór uczestnictwa lub współtworzenie organizacji grupy). Kongregacje izraelskie są z jednej strony wyrazicielami wagi tożsamości rodzinnej, klanowej, wspólnotowej, z drugiej jednak – można w nich dostrzec silne oddziaływanie perspektywy indywidualnej. Wydaje się, że Żydzi mesjańscy odnajdują jej źródła zarówno w przełomie związanym z ruchami

²⁶ P. Załęcki, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Nomos, Kraków 1997, s. 23.

²⁷ Zbiór analiz Maffesoliańskich definicji nowoplemion zawiera artykuł: M. Kelemen, W. Smith, *Community and its „Virtual” Promises Information*, „Communication and Society” 3/2001, ss. 370-387; por. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

kontrkulturowymi lat 60., zwłaszcza w USA, jak i w podskórnym nurcie indywidualistycznym, który zawsze był obecny w samym judaizmie. Dzięki połączeniu tych dwóch źródeł tworzenia projektów tożsamości indywidualnych i grupowych ruch mesjański staje się wyrazicielem nowej, niemożliwej do przyjęcia dla innych przedstawicieli judaizmu, perspektywy bycia Żydem uznającym Mesjasza. Ten wybór jest nie tylko związany z wymiarem religijnym, ale także społeczno-kulturowym, a kwestia projektów tożsamościowych jednostek i grup bywa przedmiotem debat, sporów, a nawet konfliktów politycznych i społecznych. Dlatego też temat tożsamości Żydów mesjańskich warto przedstawić w optyce kulturoznawczej.

ROZDZIAŁ I

WSPÓLNOTY MESJAŃSKIE – HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

1. Rys historyczny

Judaizm mesjański nie jest terminem łatwym do jednoznacznego zdefiniowania. Problematyka tożsamości i identyfikacji Żydów mesjańskich budzi bowiem wiele kontrowersji zarówno w chrześcijańskich, jak i religijnych żydowskich kręgach w Izraelu i USA, podobnie jak określenie wyznaczników identyfikacyjnych Żyda mesjańskiego – wśród członków wielu kongregacji. Język, jakim określa się przedmiot moich rozważań, może być wobec tego szczególnie nasycony aprobatywnym lub negatywnym stosunkiem badacza. Wymóg intersubiektywizmu oraz założenie o życzliwości wobec wszystkich stron tej dyskusji nakazuje badaczowi postawę szczególnej ostrożności i neutralności. Dlatego w przypadku kontrowersyjnych kwestii zostaną przedstawione stanowiska obu stron oraz wyniki analiz i interpretacji.

Żydzi mesjańscy definiują żydowską tożsamość nieco inaczej, niż wskazuje na to Halacha. Przy czym rozumienie tego terminu jest zróżnicowane i zależy od interpretacji kongregacji, która odgrywa istotną rolę w kształtowaniu poczucia przynależności do ruchu Żydów mesjańskich. Zgodnie z Halachą Żydem jest osoba, której matka jest Żydówką, oraz/lub osoba ta wyznaje judaizm. Do większości kongregacji Żydów mesjańskich należą osoby, które nie spełniają tych warunków, a duża część członków ruchu nie ma formalnego pochodzenia żydowskiego. Osoby te identyfikują się z badanym nurtem, który przez ortodoksyjnych, konserwatywnych czy nawet część reformowanych Żydów nie jest postrzegany jako judaizm. Uważają oni Żydów mesjańskich za chrześcijan lub odstępców, a nawet zdrajców wiary ojców, co potwierdza fragment jednego z wywiadów:

Niektórzy lepiej traktują chrześcijan niż Żydów mesjańskich, bo uważają, że my jesteśmy zdrajcami [w2]¹.

Publikacje Davida Rauscha potwierdzają taki punkt widzenia reprezentowany w środowiskach żydowskich. Autor ten podaje, że zgodnie z Talmudem osoby pochodzenia żydowskiego uznające Jezusa za Mesjasza są nazywane heretykami, którzy nie powinni oczekiwać poparcia ze strony ludu żydowskiego, gdyż nie są godni określania ich mianem Żydów². Carol Harris Shapiro mówi wprost:

[...] mesjańscy Żydzi są traktowani jako zdrajcy, którzy przyłączyli się do wrogiego obozu, który określa się żydowskim tylko po to, by mieć więcej możliwości przyciągnięcia do siebie nowych wyznawców³.

Zupełnie inna jest wewnętrzna perspektywa wspólnot Żydów mesjańskich – istnieje tam bardzo silna identyfikacja z tożsamością żydowską, zwłaszcza wśród osób pochodzenia żydowskiego. Zauważają to nawet osoby krytycznie nastawione do ruchu. Świadczą o tym komentarze prasowe z izraelskich dzienników, w których wspólnoty te są niekiedy nazywane sektami, ale sektami zaprzeczającymi swej chrześcijańskiej proveniencji. Tehiya Barak, opisując kongregację z Yaffo, stwierdził, że jej członkowie głosili, iż są wyznawcami judaizmu, tyle że judaizmu mesjańskiego⁴.

Spśród wszystkich badanych w izraelskich wspólnotach tylko jedna osoba pochodzenia żydowskiego stwierdziła, że można by ją nazywać chrześcijaninem lub Żydem mesjańskim. Członkowie wspólnot Żydów mesjańskich niepochodzący z rodzin żydowskich zazwyczaj określali się jako członkowie kongregacji mesjańskich, a nie Żydzi mesjańscy (a nawet stanowczo sprzeciwiając się takiemu określeniu, przy jednoczesnych deklaracjach tożsamościowych wynikających z przywiązania do „żydowskości”)⁵. Zdecydowana większość badanych członków wspólnot izraelskich przyznawała, że judaizm mesjański jest bliski chrześcijaństwu (ze względu na wiarę w Jezusa), ale nie jest chrześcijaństwem. Wśród członków polskich społeczności (gdzie

¹ Odwołuję się do zebranych wywiadów, wskazując za każdym razem konkretne cytaty oznaczane literami w1, w2, [...] wn – w przypadku wywiadów przeprowadzonych w kongregacjach izraelskich, natomiast w1p, w2p, [...] wnp – w przypadku wywiadów z kongregacji polskich.

² D. A. Rausch, *Messianic Judaism. Its History, Theology and Polity*, „Texts and Studies in Religion” 14/2000, s. 11.

³ C. Harris Shapiro, *Messianic Judaism*, Beacon Press, Boston 1999, ss. 6-7 (gdy nie podaję inaczej, jest to tłum. własne).

⁴ T. Barak, „Yediot Ahronot”, 15.08.2008, za: „Caspari Centre Review”. W odpowiedzi na ten artykuł pojawiło się wiele głosów przychylnych wspólnotom Żydów mesjańskich. Opinia publiczna w Izraelu jest jednak podzielona w odbiorze tych wspólnot.

⁵ Deklaracje te są wyrażane zwrotami: „mam żydowskiego ducha”, „mam żydowskie serce”.

około 80% stanowią osoby niemające pochodzenia żydowskiego, niewychowywane w judaizmie) widoczna jest tendencja do utożsamiania judaizmu mesjańskiego z chrześcijaństwem. Ci, którzy wywodzą się z Kościołów chrześcijańskich, są bardziej skłonni zacierać różnice między tymi dwiema religiami, wskazując jednak na specyficzną żydowską tradycję kontynuowaną w ruchu mesjańskim. Dla osób o pochodzeniu żydowskim rozdzielenie ruchu mesjańskiego i chrześcijaństwa jest istotne z powodów tożsamościowych. John Finkelstein w jednej z pierwszych książek dotyczących problematyki ruchu mesjańskiego pisze:

Kiedy Żydzi stają się chrześcijanami, szybko tracą swoją narodowość i stają się zarejestrowanymi członkami Kościoła⁶.

Zarówno w Polsce, jak i w Izraelu powodami wstąpienia do społeczności mesjańskich osób pochodzenia żydowskiego była chęć reidentyfikacji, odnowienia rozumienia tradycji judaistycznej (żydowskiej). W takim sensie do wspólnoty włączone są także osoby pochodzenia nieżydowskiego, przy czym żaden z członków nie traci swojej przynależności narodowej czy wyznaniowej z powodu uczestnictwa w ruchu. Dlatego osoby pochodzące z rodzin chrześcijańskich uważają, że mogą połączyć uczestnictwo w ruchu z pozostawianiem chrześcijaninem, natomiast osoby pochodzenia żydowskiego odnajdują we wspólnocie możliwość wypełnienia żydowskiego powołania.

Problem znaczenia słowa „judaizm” budzi w kongregacjach wiele dyskusji. Świadczy o tym chociażby przywoływane przez Manahema Benhayima stwierdzenie lidera jednej z amerykańskich kongregacji, który na pytanie, kim jest Żyd, odpowiedział: „Żyd jest Żydem”, parafrazując maksymę Gertrudy Stein („Róża jest różą”)⁷. Ta tautologiczna definicja może być znakiem problemów z określeniem tożsamości członków wielu kongregacji, które próbują łączyć związek z tradycjami judaistycznymi i przekonanie o mesjańskiej roli Jezusa. Mimo że członkowie kongregacji uznają, iż nie są konwertytami i ich nowa wiara jest wypełnieniem wiary ojców, to dla ich rodzin i otoczenia taki wybór oznacza zwykle zerwanie z tradycją. Przyjęcie Nowego Testamentu (czytanego przez wiele wspólnot po hebrajsku) rodzi kolejne problemy identyfikacyjne, gdyż idea szczególnego wybrania narodu żydowskiego jest tu połączona z ideami uniwersalistycznymi, w których więzi narodowe zostają zerwane. Ponadto w samej historii ruchu Żydów mesjańskich chrześcijaństwo odgrywa dość znaczącą (lecz różnie rozumianą) rolę.

Kwestia początków ruchu Żydów mesjańskich nie została jednoznacznie rozstrzygnięta w literaturze. Większość autorów skłania się ku temu, by za

⁶ J. Finkelstein, *Messianic Jews in the Book of Acts*, w: M. Evans, B. Summers (red.), *Young Lions of Judah*, Logos International, Plainfield NJ 1974, s. 45.

⁷ M. Benhayim, *The emergence of Messianic Jews*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity and faith in Jesus*, Caspari Center, Jerozolima 1996, s. 49.

początek dzisiejszych wspólnot Żydów mesjańskich uznać wiek XIX⁸. Jednak badania Jana Doktora nad XVII-XVIII-wiecznym żydowskim ruchem mesjańskim pokazują, że źródeł można doszukiwać się na gruncie żydowskich odłamów judeochrześcijańskich już o wiele wcześniej, odwołując się do frankizmu czy częściowo wspólnot sabbataistycznych⁹. Podobną hipotezę stawia Devra Gilat Jaffe, zajmująca się problematyką granic tożsamościowych w amerykańskich wspólnotach mesjańskich¹⁰. Wskazuje ona na wiek XVII i rozwój ruchów protestanckich jako początki zainteresowania się kwestią powrotu do judaizmu w Kościołach chrześcijańskich. Przedstawia ona ideę misji wśród Żydów jako jedno ze źródeł judaizmu mesjańskiego. Oba impulsy – wywodzący się z mesjańskich ruchów judaistycznych oraz z fascynacji Kościołów protestanckich dziedzictwem judaizmu – można potraktować jako początki ruchu, choć trudno zauważyć bezpośrednie przejście od tych fascynacji do dzisiejszego kształtu wspólnot. Wskazanie na tę podwójność inspiracji jest jednak ważne dla zrozumienia współczesnej historii ruchu i jego obecnego stanu.

Moim celem nie jest wskazanie jednego źródła pochodzenia niezwykle zróżnicowanego ruchu Żydów mesjańskich. Ale zarówno w badaniach dotyczących konspiracyjnych grup Żydów aszkenazyjskich sympatyzujących z ideami chrześcijańskimi, jak i w przywoływanych poniżej późniejszych kontekstach, na które powołują się autorzy opisów współczesnych wspólnot (głównie w USA), można zauważyć rozdźwięk między stanowiskiem chrześcijańskim a judaistycznym. Problem konwersji i misji oraz stosunku

⁸ Dan Cohn-Sherbok, łączący historię ruchu hebrajskiego chrześcijaństwa z ruchem mesjańskim, wskazuje na legendarne źródła obu ruchów w starożytności i średniowieczu, jednak to Żydzi Nowego Przymierza stanowią punkt wyjścia dzisiejszych rozważań o ruchu. D. Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, Continuum, Londyn – Nowy Jork 2000; por. D. H. Stern, *Messianic Judaism. Modern Movement with an Ancient Past*, Jewish New Testament Publications, Jerozolim 2007.

⁹ Ponieważ przedstawiam perspektywę kulturoznawczą, a nie historyczną, ten fakt jest jedynie wspomniany i w niewielkim stopniu rozwinięty. Zdaję sobie sprawę ze znaczenia dwoistości historycznej, w której konkurują ze sobą konteksty ruchu wewnątrzżydowskiego oraz zewnętrzna interpretacja chrześcijańska grup znajdujących się na pograniczu judaizmu i chrześcijaństwa. Te dwa nurty są obecne we współczesnych sporach w kongregacjach i tworzą horyzont ich różnorodności. Więcej na temat historycznej perspektywy ruchów mesjańskich na terenie Polski: J. Doktor, *Miedzy sekciarskim podziemiem a haskallą – dylematy uczniów Johnathana Ajebszica*, „Kwartalnik Historii Żydów” 4/2005; idem, *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Leopoldinum, Wrocław 1998. W moim przekonaniu ruchy te, zwłaszcza w kontekście diaspory aszkenazyjskiej, mogły stanowić preludium do ruchu mesjańskiego, ale z pewnością mesjańskość tamtych historycznych wspólnot jest bliżej związana z nurtami mistycznymi w obrębie judaizmu i nie można określić ścisłej zależności między współczesnym ruchem mesjańskim a wspomnianymi grupami.

¹⁰ D. G. Jaffe, *Straddling the Boundary*, Rice University, Houston TX 2000, s. 5 (praca magisterska – maszynopis).

do chrześcijaństwa jest różnie rozpatrywany w zależności od przynależności kulturowej czy wyznaniowej interpretującego.

Trudno jednoznacznie określić początki ruchu, w którym przyjmuje się osobę Jezusa jako Mesjasza, a jednocześnie zachowuje więź z tradycją żydowską. Przedstawiam dwie główne koncepcje dotyczące źródeł wspólnot. Pozostawiając na uboczu badania nad licznymi odłamami ruchu mesjańskiego w judaizmie, skupiam się na rekonstrukcji historycznej zawartej w publikacjach związanych ze współczesnym ruchem mesjańskim i ukazaniu dualizmu, jaki wyłania się z analizy kwerendalnej.

Początków wspólnot Żydów mesjańskich można doszukiwać się (jak robi to wielu członków kongregacji) w źródłach biblijnych. Wielu moich rozmówców twierdziło, że pierwszymi Żydami mesjańskimi byli apostołowie, bowiem oni właśnie byli pierwszymi „wyznawcami”¹¹ pochodzenia żydowskiego. Jednakże dzieje judaizmu i chrześcijaństwa niejednokrotnie wchodziły ze sobą w poważne konflikty. Wiele publikacji ukazuje, że w przeszłości Żydzi, którzy uznali mesjańskość Jezusa, musieli porzucić judaizm i przystąpić do wyznawców Kościoła (Kościół rzymskokatolickiego lub któregoś z kościołów większościowych – państwowych), często stając się jednymi z najbardziej zaciekle wrogów dawnej religii¹².

Przez wiele wieków wyznawcy obu religii podsycali w sobie wzajemną niechęć. Pomimo wielu bliskich związków wciąż narastały nieporozumienia i konflikty wokół osoby Jezusa i jego roli w historii danej denominacji. Oczywiście spory miały także charakter ekonomiczny i społeczny. Żadna ze stron nie akceptowała odrębności i niezależności drugiej, toteż dialog był w wielu przypadkach trudny czy wręcz niemożliwy.

Niektórzy badacze uważają, że prześladowania spotęgowały w Żydach lęk przed utratą swojej tożsamości. Z drugiej jednak strony małe, oderwane grupy Żydów uznających Jezusa za zbawiciela nie miały szans na samodzielne przetrwanie, dlatego jedynym ratunkiem dla nich było włączenie się do struktur kościelnych¹³. Badacze są natomiast zgodni co do tego, że chrzest i rzeczywiste odstępstwo od judaizmu były dawniej jedynymi drogami do wyznania wiary w Jezusa.

Do połowy XIX wieku judaizm mesjański nie istniał jako odrębny, samoistny nurt. Wraz ze wzrostem nastrojów emancypacyjnych zaczęła wykształcać się teologia i duchowość ruchu Żydów mesjańskich oraz wyodrębniona forma

¹¹ Wyznawca (*believer*) to dość specyficzny zwrot w słowniku Żydów mesjańskich. Oznacza tego, który uwierzył w Joshua (Jezusa) i przyjął, że jest On Mesjaszem. Zwrotem tym często określa się Żydów mesjańskich i niektórych chrześcijan. Można zauważyć, że osoby nazywane wyznawcami łączą swoiste (często wyobrażone) więzi (emocjonalne i towarzyskie), nawet gdy pochodzą z różnych części świata, nie mają wspólnych doświadczeń czy wspomnień.

¹² C. Harris Shapiro, *Messianic Judaism*, ss. 2-3; M. A. Ehrlich, *Encyclopedia of Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture*, ABC CLIO, Santa Barbara 2009, s. 149.

¹³ Taką tezę stawia D. Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, ss. 3-4.

społeczna, która w pewien sposób odwoływała się do prekursorskich organizacji hebrajskich chrześcijan.

David Rausch odnajduje początki wspólnot Żydów mesjańskich w założonym w 1809 r. London Jews Society – grupie 41 wyznawców, którzy nazwali się Bnei Abraham (dziećmi/synami Abrahama). Społeczność ta spotykała się w piątkowe wieczory i sobotnie poranki na modlitwie. Podczas spotkań omawiano kwestie wzajemnej pomocy dla żydowskich konwertytów¹⁴ oraz tłumaczono Nowy Testament na język hebrajski. Członkowie grupy otrzymali od władz miasta 9-akrowy teren, na którym stworzyli „kawałek Palestyny”, jak sami nazwali to miejsce. Osiedlili się tam, starając się wprowadzić żydowską atmosferę poprzez hebrajskie inskrypcje i symbole związane z kulturą żydowską¹⁵.

Liderem tej grupy został Joseph Samuel (Frederick Frey)¹⁶. Poproszono go o przywództwo z uwagi na jego dobrą znajomość problemów, z jakimi borykali się chrześcijanie żydowskiego pochodzenia. Także jego własna droga obfitowała w takie przeciwności. Ze względu na żydowskie pochodzenie musiał być poddawany wielu egzaminom i próbom chrześcijańskiej wierności, ostatecznie nie pozwolono mu wstąpić do seminarium ze względu na pochodzenie. Stopniowo jednak stosunek do chrześcijan żydowskiego pochodzenia ulegał zmianom, czego doświadczył także Frederick Frey, który po przeniesieniu się do Stanów Zjednoczonych był proszony o bycie pastorem kilku kolejnych prezbiteriańskich i baptystycznych kongregacji. Został on również nazwany ojcem chrześcijańskiej misji wśród Żydów. Choć Rausch uważał to określenie (zastosowane przez Louisa Meyera) za jednoznacznie pozytywne, można mieć wątpliwości co do jego odbioru przez samego Freya. Kwestia misji była i do dziś jest jedną z najbardziej drażliwych i dyskutowanych spraw w kręgach judaizmu mesjańskiego.

Alternatywną wobec wspomnianej koncepcji jest teza, że początki wspólnot mesjańskich wiążą się z wewnętrznym zróżnicowaniem judaizmu. Źródłem wspólnot mesjańskich upatruje się więc w mistycznym przywództwie liderów, którzy pod wpływem natchnienia i lektury biblijnej zaczęli tworzyć społeczności skupione na przyjęciu zjednoczonego przesłania staro- i nowotestamentowego.

Początki obecnego kształtu wspólnot można odnaleźć w działalności Josepha Rabinowicza, pochodzącego z rodziny Żydów rosyjskich. Rabinowicz, zafascynowany chasydyzmem, zaczął czytać Nowy Testament i odnalazł w nim

¹⁴ D. A. Rausch, *Messianic Judaism. Its History...*, s. 22. Sami Żydzi mesjańscy nie określają się jako konwertyci, ale uważają, że jednym ze źródeł tego ruchu byli chrześcijanie żydowskiego pochodzenia, dlatego słowa „konwertyta” używam w sensie historycznym.

¹⁵ Por. J. Fieldsend, *Messianic Jews. Challenging Church and Synagogue*, Tunbridge Wells, Nowy Jork 1990.

¹⁶ Pierwsze dane są imionami żydowskim, drugie – chrześcijańskimi, nadanymi mu na chrzcie.

wypełnienie prorocत्व zawartych w pismach starego przymierza¹⁷. W wieku 41 lat (w 1878 r.) wyjechał do Palestyny z zamiarem założenia żydowskiej kolonii. Po przyjeździe doświadczył wizji boskiej chwały ogarniającej Ziemię Świętą. Stwierdził, że cały ten teren jest w rękach Jezusa, co stało się dla niego inspiracją do stworzenia Kodeksu Żydów Nowego Przymierza.

W tym 12-punktowym dokumencie Rabinowicz zawarł treści, które są istotą wyznania wiary Żydów i chrześcijan. Określił tam jako fundamentalne elementy, kluczowe dla wiary wspólnoty: wiarę w jednego Boga, który stworzył świat, jest niepoznawalny i przekraczający zmysłowe doświadczenie. Stwierdził, że jest to Bóg ojców wiary Izraela (Abrahama, Izaaka, Jakuba), wyprowadzający Żydów z Egiptu i dający im proroków. Siódmy punkt dokumentu zawiera stwierdzenie, że Bóg obiecuje także Mesjasza, który ma być synem Jessego i urodzić się w Betlejem. Wydaje się, że ten punkt jest pomostem między wyznaniem wiary judaizmu i chrześcijaństwa. Podobnie jak wielu współczesnych Żydów mesjańskich Rabinowicz uważał, że wiara w Mesjasza (Jeszę) jest wypełnieniem prorocत्व Starego Testamentu. Kolejne punkty dokumentu zawierają wyznanie wiary w Jezusa, w jego śmierć i zmartwychwstanie oraz przyszłe królewskie panowanie.

Po powrocie do Rosji do Rabinowicza przyłączyła się grupa wyznawców, nazywających się od tej pory Żydami Nowego Przymierza. Wśród najważniejszych zasad zadekretowanych grupowo było uznanie Starego i Nowego Testamentu jako tekstu natchnionego, który stawia się ponad Talmudem i Halachą. Ruch rozszerzał swoje wpływy na Rosję i Europę Wschodnią. Najbardziej interesującym aspektem tego ruchu był jego wewnątrzjudaistyczny charakter. W odróżnieniu od innych dróg tworzenia wspólnot mesjańskich Żydów powstawały one bez jakiegokolwiek zewnętrznego (chrześcijańskiego) wpływu.

Po śmierci założyciela (w 1899 r.) wspólnota Żydów Nowego Przymierza przeszła znaczne przeobrażenia. Nowym liderem został Louis Meyer, który – w przekonaniu Davida Rauscha, a także moim – zatracił wyjątkowość ruchu, gwałtownie zmieniając go we wspólnotę ewangelicznych chrześcijan, którzy jedynie wspominają żydowską tradycję¹⁸. O ile Rabinowicz był mistykiem, który powoli dążył do jedności swojego ruchu zarówno ze wspólnotami żydowskimi, jak i chrześcijańskimi, poprzez zaangażowanie w dialog i uczestnictwo w celebracjach obu religii, o tyle Meyer wyraźnie prowadził wspólnotę do odrzucenia Talmudu, propagowania chrztu i przybliżania wspólnot do żydowskiego chrześcijaństwa.

Żydowskie chrześcijaństwo istniało tymczasem już w wielu miejscach globu w pewnym rozproszeniu. Druga połowa XIX wieku stała się czasem konsolidacji sił tej „diaspory”. Próbą wyodrębnienia się i uspołnienienia grup było

¹⁷ Por. J. Fieldsend, *Messianic Jews...*, s. 18.

¹⁸ D. A. Rausch, *Messianic Judaism. Its History...*, s. 97.

stworzenie wspólnoty hebrajskich chrześcijan. Działo się to także w drugiej połowie XIX wieku, ale niezależnie od działalności Rabinowicza, na terenach zachodniej Europy i Ameryki.

Najbardziej wyraźnym znakiem tego typu działań było stworzenie Aliansu Hebrajskich Chrześcijan (Hebrew Christians Alliance, 1866), przy współpracy grup z USA, Niemiec i Wielkiej Brytanii. Jego głównymi założeniami były: dbanie o rozwój relacji pomiędzy chrześcijanami żydowskiego pochodzenia, zamieszkującymi różne części globu, wzajemna pomoc zarówno na płaszczyźnie duchowej, jak i społecznej oraz lektura Biblii z interpretacją szczególnie uwzględniającą rolę Izraela¹⁹.

Czas walki o niezależność grup żydowskich chrześcijan zbiegł się z syjonizmem, który przeżywał wówczas rozkwit²⁰. Ruchy te jednak w odmienny sposób próbowały dotrzeć do żydowskich korzeni. Syjonizm był zainteresowany wymiarem narodowym, natomiast żydowscy chrześcijanie pragnęli odzyskać sferę religijną.

Takie działania były zauważane i popierane także przez chrześcijańskie Kościoły, zwłaszcza te z drugiej fali reformacji. Nie wszyscy przedstawiciele ewangelickich i ewangelikalnych denominacji byli pochodzenia żydowskiego, ale łączyło ich pragnienie odnalezienia judaistycznych źródeł chrześcijaństwa. Dlatego ruchy ewangelikalne zaczęły w tym czasie coraz lepiej poznawać judaistyczne korzenie i dostosowywać styl życia swoich wyznawców do realiów, w których żyją Żydzi. W ten sposób wyodrębniły się dwa częściowo połączone źródła wspólnot Żydów mesjańskich. Jednym z nich był ruch w obrębie judaizmu, w którym Żydzi przyjmowali szczególną rolę Jezusa, drugim – ruch chrześcijan, którzy walczyli o zwrócenie uwagi na łączność z tradycją żydowską i konieczność jej kultywowania.

Jednak już w początkowym okresie działalności wspólnot rodziły się pewne wątpliwości, konflikty i kontrowersje. Dotyczyły one kluczowej kwestii tożsamości żydowskiej i jej relacji wobec tożsamości chrześcijańskiej. Mimo dużego poparcia dla dążeń uspoijnienia organizacji chrześcijan żydowskiego pochodzenia pojawiły się oskarżenia o separatyzm oraz pytania o to, kim jest Żyd²¹. Kwestia jednoczesnego bycia w sensie religijnym i społecznym Żydem oraz chrześcijaninem budzi wiele wątpliwości w środowiskach żydowskich, a podkreślanie żydowskiej odrębności rodzi oskarżenia o tworzenie podziałów między Żydami a nie-Żydami w społeczności chrześcijańskiej. Innymi słowy Żydzi mesjańscy już wtedy napotykali wiele trudności związanych z tworzeniem wspólnoty odwołującej się do kluczowych dla dwóch wielkich religii wartości.

¹⁹ Ibidem, s. 16.

²⁰ M. Benhayim, *The emergence of Messianic Jews*, s. 49.

²¹ D. Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, ss. 30-32.

Głosy krytyki wzmocniły jednak założony w 1866 r. Alians, który przestał być jedynie organizacją wspierającą jedność między chrześcijanami żydowskiego pochodzenia i rozpoczął dyskusję nad kształtem wspólnot, które mają łączyć w sobie elementy tradycji judaistycznych i chrześcijańskich. Alians stał się sprzeciwem wobec teologii zastępstwa, w której rola narodu wybranego została zastąpiona rolą Kościoła powszechnego. Wyrażenie buntu w tej sprawie stało się kluczowe dla wyodrębnienia się zupełnie nowego tworu, który nie będzie już zrzeszał chrześcijan żydowskiego pochodzenia, ale właśnie Żydów mesjańskich, kultywujących swoją żydowskość i wiarę w Mesjasza.

Według Davida Rauscha zasadniczą różnicą między tworzeniem wspólnot chrześcijańskich Żydów a początkiem ruchu Żydów mesjańskich jest to, że chrześcijanie chcieli odciągnąć Żydów od judaizmu, tworząc tego typu organizacje, natomiast judaizm mesjański przeciwnie – dążył do odzyskania tradycji i religii ojców. Przyjmując tezę, że początkami ruchu Żydów mesjańskich są zarówno wewnętrzne dążenia w ramach myśli judaistycznej, jak i częściowo kształtowane przez otwartą, publiczną ewangelizację tworzenie grup żydowskich chrześcijan. Mimo że cele tych dwóch działalności nie zawsze były zbieżne, ich rezultatem stało się wyodrębnienie grup Żydów mesjańskich z ich zróżnicowanym stosunkiem do chrześcijaństwa²².

Kluczowym momentem w rozwoju ruchu Żydów mesjańskich były lata 60. XX wieku. Według Davida Sterna, pomimo tego, że termin „Żydzi mesjańscy” został użyty w 1895 r., a szerzej wyjaśniony w 1920 r. na łamach czasopisma Aliansu Hebrajskich Żydów²³, to w użyciu pojawił się dopiero w latach 60. i 70. XX wieku. Wraz z falą protestów społecznych, ruchu wolnościowego, protestów przeciwko wojnie w Wietnamie czy zrywu kontrkulturowego następował rozkwit już wyodrębnionych (można by nawet powiedzieć: wyemancypowanych) grup Żydów mesjańskich. Stern, prezentujący głos środowisk amerykańskich, wskazuje na dużą rolę poszukiwań korzeni etnicznych przez obywateli USA²⁴. Także w Izraelu można było w tym czasie zauważyć falę duchowych poszukiwań, o której mówiła część badanych²⁵.

Pomimo, jak wydawałoby się, sprzyjającej wyodrębnianiu się nowych struktur sytuacji społecznej, związanej z atmosferą poszukiwań duchowych

²² Grupy chrześcijan żydowskiego pochodzenia nie zanikły, ale nie są przedmiotem tej publikacji.

²³ Czasopismo nazywało się „Our Hope”, powstało w 1885 r., a od 1895 r. ukazywało się z podtytułem „A Monthly Devoted to the Study of Prophecy and to Messianic Judaism”, gdzie został użyty zwrot „Żydzi mesjańscy”. Termin ten był wyjaśniany w kontekście oskarżeń o działalność misjonarską. Podobne stwierdzenia padały zarówno ze strony Żydów, jak i chrześcijan, oskarżających Alians o działalność judaizującą chrześcijan.

²⁴ D. H. Stern, *Messianic Jews Manifesto*, Jewish New Testament Publications, Jerozolima 1997, ss. 30-31.

²⁵ Taki ruch trwa właściwie do dziś. Młodzi ludzie po zakończeniu służby wojskowej wybierają się najczęściej w roczną podróż. Najczęstszym celem takich wypraw są Indie, gdzie szukają duchowego pokoju.

oraz społecznej rewolucji grupy Żydów mesjańskich w latach 60. i 70. były często krytykowane zarówno przez środowiska żydowskie, jak i chrześcijańskie, które przeciwstawiają je wciąż istniejącym grupom chrześcijan pochodzenia żydowskiego²⁶. Grupy mesjańskie zaczęły jednak odgrywać coraz ważniejszą rolę, zwłaszcza na gruncie amerykańskim. Na ulice wychodzili ludzie z hasłami związanymi zarówno z tradycjami żydowskimi, jak i Jezusem. Zaczął tworzyć się ruch Jews for Jesus, zachęcający Żydów do powrotu do wiary ojców, a zarazem przyjęcia osoby Jezusa jako zbawiciela.

Obecnie w środowiskach Żydów mesjańskich toczą się dyskusje na temat słuszności tego typu działalności misjonarskiej, a niektóre kongregacje zdecydowanie odcinają się od ruchu Jews for Jesus. Badania i literatura przedmiotu potwierdzają jednak dużą rolę tego ruchu w życiu wielu członków różnych kongregacji. Największy wpływ Jews for Jesus odnotowuje się w środowiskach Żydów amerykańskich. Żydzi mesjańscy z innych części świata twierdzą, że Jews for Jesus to jedynie grupka amerykańskich Żydów mesjańskich. Wszyscy Żydzi mesjańscy muszą jednak nieustannie konfrontować się z działalnością tego ruchu, gdyż jest to najbardziej rozpowszechniona, medialna i najlepiej rozpoznawana grupa Żydów mesjańskich.

Historia Jews for Jesus wiąże się z założonym w 1915 r. w Nowym Jorku Aliansem Amerykańskich Hebrajskich Chrześcijan (Hebrew Christian Alliance of America – HCAA). Stanowił on amerykański odpowiednik założonego w 1866 r. Aliansu. W jego założeniach zawarta była informacja o dążeniu do otwierania Żydów na wyznanie wiary w Mesjasza. Kładziono też nacisk na wzmacnianie więzi między rozproszonymi w Ameryce grupami wyznawców, zmniejszanie nierówności pomiędzy nimi oraz godne reprezentowanie wyznawców Mesjasza²⁷.

W kolejnych przedwojennych latach po pojawieniu się fali antysemityzmu Alianse europejski i amerykański skonsolidowały siły, działając na rzecz poprawy społecznego i materialnego statusu Żydów chrześcijan. Jednakże główny cel tych wysiłków miał charakter religijny i wiązał się z ewangeliczną misją podejmowaną przez osoby pochodzenia żydowskiego, które stały się żydowskimi chrześcijanami. Alians zaczynał dostrzegać problem relacji chrześcijańsko-żydowskich. W 1934 r. po nabożeństwie w jednej z kongregacji Esther Bronstein podsumowała stan relacji pomiędzy obiema religiami. Pisała, iż część chrześcijan uważa, że Żydzi mogą zostać dobrymi chrześcijanami po nawróceniu, a część – że jest to niemożliwe, bo Żydzi nie chcą porzucić swojego dziedzictwa, by włączyć się do Kościoła. Grupy Żydów mesjańskich stały się alternatywną możliwością, która nie wyłączała Żydów ze związku

²⁶ Szerzej: D. A. Rausch, *Messianic Judaism. Its History...*, ss. 80-88.

²⁷ D. H. Stern, *Messianic Jews Manifesto*, s. 29.

z narodem wybranym, a jednocześnie pozwalała im przyjąć Nowy Testament i przesłanie Jezusa²⁸.

Napięta sytuacja przed II wojną światową, a także wpływ konfliktu na ludność żydowską umocniły zaskoczonych obrotem wydarzeń żydowskich chrześcijan w przekonaniu o konieczności skierowania większej uwagi na specyficznie żydowskie problemy oraz rozgraniczenia mesjańskiego judaizmu i chrześcijaństwa. Wojna przyniosła też potrzebę konsolidacji sił, a zarazem osłabienie Aliansów. W latach 50. pojawiły się nowe problemy wynikające z przekonania wielu ocalańców o niemożności i nieuczciwości bycia człowiekiem religijnym po doświadczeniu Zagłady.

W powojennej Ameryce zmiana perspektywy była związana z pojawieniem się młodych członków Aliansu, należących już do nowego pokolenia. Założyli oni organizację podlegającą Aliansowi – Stowarzyszenie Młodych Hebrajskich Chrześcijan (Young Hebrew Christian Organization, 1966). W odruchu buntu kolejnego pokolenia i w poczuciu konieczności przekroczenia postawy ocalańców zawarta była myśl powrotu do wcześniejszej, lecz zreinterpretowanej tożsamości. Oprócz motywacji związanej ze społeczną sytuacją pokolenia powojennego pojawiła się także odpowiedzialność za losy żydowskiej identyfikacji. W 1967 r. wybuchła wojna sześciodniowa (izraelsko-arabska)²⁹. Trudna sytuacja młodego państwa Izrael, które postrzegano jako zabezpieczenie przed powtórzeniem Szoah, stała się dla wielu młodych Amerykanów żydowskiego pochodzenia powodem większej identyfikacji z judaistycznymi korzeniami. Jak pisze Jeffrey S. Wasserman, dla pokolenia powojennego *baby boom* – potomków żydowskich ocalańców – wydarzenia na ówczesnej arenie politycznej miały kluczowe znaczenie dla kształtowania postawy tożsamościowej. Pierwszym z nich była wojna w Wietnamie, przeciw której młodzi ludzie protestowali i która była dla nich źródłem hańby, drugim – wojna sześciodniowa, stanowiąca z kolei źródło chwały³⁰.

Sposoby działania Young Hebrew Christian Organization oraz bliskiego im ruchu Jews for Jesus są już bardzo współczesne. Połączenie przekazu, który odwoływał się do dawnych, wykluczonych źródeł, oraz haseł kultury popularnej i mass mediów zapewniło tym organizacjom duże powodzenie w latach 60. i 70. XX wieku. Metody przez nie stosowane polegały na zaspokajaniu pragnienia identyfikacji społecznej i religijnej oraz na zbliżeniu się do ruchów ewangelikalnych, wykorzystujących programowo w swoich działaniach środki masowego przekazu.

²⁸ Ibidem, s. 40.

²⁹ Wpływ tych wydarzeń pokazuje P. Kollontai, *Messianic Jews and Jewish identity*, „Journal of Modern Jewish Studies” 2/2004, s. 196.

³⁰ J. S. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations. A Comparison and Critique of Contemporary North American and Israeli Expressions*, Umi Dissertation Services, Michigan 1999, s. 79.

Paradoksem jednak jest to, że oparte na manifestacyjnym odwróceniu od instytucji, duchu rebelii i wspólnoty ruchy te stały się w USA sprawnie działającymi instytucjami i dobrze zorganizowanymi strukturami³¹. W latach 70. zaczęły one organizować wielkie spotkania zrzeszające młodych Żydów z wielu stanów. Spotkania te stały się zaczynem zmian, które dziś są codziennością w ruchu Żydów mesjańskich. Na jednym z tych wielkich zjazdów po raz pierwszy użyto imienia Jezusa zamiast Jesus (choć w nazwie Jews for Jesus nadal występuje jego grecka forma). Wtedy też wykrystalizowała się idea społecznej odpowiedzialności wspólnot, które zwracają uwagę na najważniejsze problemy świata. Ruch zaczął stawać się alternatywą dla wspólnot hipisowskich, proponując zamiast narkotyków upojenie boską miłością oraz życzliwością współwyznawców.

Ruch Jews for Jesus został założony przez Moshe Rosena, rozczarowanego coraz mniej żydowskim charakterem organizacji zrzeszonych w ramach Aliansów Hebrajskich Chrześcijan. Rosen działał wcześniej, pod koniec lat 60., w organizacji Jews Mission of America, jednak w latach 70. wraz z grupą podobnych mu zapaleńców postanowił wyjść na ulice i wmieszać się w środowiska uniwersyteckie, by tam przypominać Żydom o ich tożsamości, głosząc przy tym Ewangelię³². Ruch został nazwany przez jednego z rabinów uniwersyteckich Jews for Jesus, co szybko stało się swoistym logo grupy. Początek działalności Rosena wywołał konflikt z macierzystą organizacją Jews Mission of America, która oskarżyła go o działalność nakierowaną wyłącznie na własne interesy, a nie jedność pomiędzy żydowskimi chrześcijanami. Jednakże założenia tej organizacji, a także fundamentalne idee innych wspólnot były bardzo zbliżone do idei leżących u podstaw wielu Kościołów ewangelikalnych. Tym, co wyróżniało ruch, było połączenie kluczowych elementów tradycji chrześcijańskiej oraz kultury i tradycji żydowskich (celebrowanie świąt judaistycznych, koszerna dieta, tradycja, tańce, a nawet żydowskie poczucie humoru). Moshe Rosen wpisał się w ruch wolnościowy, tworząc jego własną wersję. W USA nie był zatem postrzegany jako ktoś zupełnie wyjątkowy, był raczej jednym z wielu propagatorów nowego stylu życia.

Tak można scharakteryzować czas triumfalnego wyodrębniania się grup mesjańskich w Stanach Zjednoczonych. W zupełnie innej sytuacji społecznej były natomiast wykształcające się grupy Żydów mesjańskich zamieszkujące tereny Izraela. Początkowo trwali oni w ukryciu, przerażeni wizją konfrontacji zarówno z ruchami syjonistycznymi, jak i ortodoksyjnymi. Dla obu tych środowisk zachowanie Żydów mesjańskich było niezrozumiałe. Postrzegano ich bowiem jako chrześcijan, a w okresie powojennym bycie żydowskim chrześcijaninem wydawało się bardzo dziwne, a nawet groźne. W miarę

³¹ I. C. Rotenberg, *Messianic Jews. A Troubling Presence*, „First Things” 12/1992.

³² D. Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, s. 60.

upływu czasu niereligijni Żydzi stali się bardziej otwarci, tolerancyjni oraz poszukujący, co sprzyjało rozwojowi ruchu.

Zupełnie inaczej wyglądało też otoczenie społeczno-kulturowe. O ile w USA wyodrębniające się kongregacje sąsiadowały z wieloma denominacjami chrześcijańskimi, o tyle w Izraelu współistniały raczej z wieloma odcieniami judaizmu, który w pewien sposób wywierał i wciąż wywiera wpływ także na niereligijnych Żydów.

Pomimo wielu trudności, jakie napotykał ruch w państwie Izrael, tam również ruch odnowy i emancypacji został zapoczątkowany przez młode pokolenie. Jedną z pierwszych kongregacji założonych w Izraelu została ufundowana przez Moshe Immanuela Ben-Meiera Netivyah³³. Założona w połowie lat 50. wspólnota nie była pod silnymi wpływami charyzmatycznych ruchów ewangelikalnych, raczej skupiała się na podkreślaniu elementów żydowskiej tradycji i wartości państwa Izrael. Mniej więcej w tym samym czasie Hayim Bar David utworzył w Ramat Gan wioskę, w której tłumaczono Nowy Testament na hebrajski i komentowano Torę.

W 1989 r. Ilan Zamir, zafascynowany charyzmatycznymi ruchami, objął funkcję prezesa Izraelskiego Sekretariatu Międzynarodowego Aliansu Żydów Mesjańskich, który stał się ostatecznie pomostem między środowiskami Żydów mesjańskich w Izraelu, USA i w Europie. Jak wskazuje Daniel Juster, ruchy ewangelikalne miały duży wpływ na środowiska Żydów mesjańskich, ale ważniejsza była dla nich identyfikacja z ludem Izraela i ze świętymi księgami³⁴. Wydaje się, że tak jest i dziś, wyniki badań pokazują bowiem duży wpływ tych czynników na podejmowanie decyzji o przystąpieniu do ruchu mesjańskiego przez izraelskich Żydów.

W latach 70. i 80. nowo powstające kongregacje były ściśle związane ze środowiskiem lokalnym. W czasie nabożeństw posługiwały się wyłącznie językiem hebrajskim. W modlitwach pojawiały się wątki izraelskie i odwołania do społeczno-politycznej sytuacji na Bliskim Wschodzie³⁵. Kongregacje te były dość słabo związane z ruchami chrześcijańskimi, nie wiązały się też z żadnym ruchem judaistycznym. Kulturowały większość tradycji świąt żydowskich oraz żydowski styl życia, przyjmując równocześnie, że Jezus jest Mesjaszem, i traktując Nowy Testament jako wypełnienie prorocत्व wcześniejszych pism.

W latach 80. sytuacja zmieniła się wraz z falą nowej imigracji. Powstała kongregacja etiopska, która nie używała języka hebrajskiego podczas nabożeństw. Niektóre kongregacje odstąpiły od ścisłego przestrzegania tradycji

³³ Informacje te podają za: M. Benhayim, *The emergence of Messianic Jews*, ss. 54-55.

³⁴ D. Juster, *Towards a Messianic Jewish Theology*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity...*, s. 59.

³⁵ B. F. Skjott, K. Kjaer-Hansen, *Facts and Myths about Messianic Congregations in Israel*, Caspari Center, Jerozolima 1999, s. 28.

żydowskich, choć w czasie spotkań modlitewnych odwoływano się do porządku synagogałnego.

W latach 90. zrodziły się silniejsze związki między ruchem w USA a izraelskimi wspólnotami. Ślady tych kontaktów widoczne są do dziś. Znaczną część członków izraelskich kongregacji stanowią bowiem imigranci z USA. W powstałych wówczas kongregacjach widać wpływy ruchów ewangelikalnych. Niektórzy członkowie wspólnot zaczęli nazywać się ewangelikalnymi Żydami. Zmienił się charakter nabożeństw. Jedynie dwie kongregacje zachowały tradycję przechowywania i odczytywania zwojów Tory (Roeh Yisrael i Ohalei Rachamim)³⁶. Miejsca spotkań zaczęły coraz bardziej przypominać Kościoły protestanckie, a jedynymi wyróżnikami były okazjonalnie odnawiane gwiazdy Dawida czy flagi izraelskie oraz menorą³⁷. Miejscami spotkań stały się także Kościoły chrześcijańskie, a język angielski zaczął występować obok hebrajskiego³⁸.

Carol Harris Shapiro, podsumowując sytuację współczesnego ruchu mesjańskiego, zauważa, że wspólnoty te są przedmiotem wielu dyskusji, w których niejasny jest nawet ich status. Niektóre wspólnoty ewangelikalne odcinają się od ruchu, inne są nim zafascynowane. Jedni nazywają ich członków żydowskimi chrześcijanami, inni chrześcijańskimi Żydami. Oba wymiary ruchu są poddawane krytyce – zarówno ewangeliciści, jak i cisi wyznawcy są obiektem nieustannych komentarzy w USA i Izraelu. Ci, którzy zetknęli się z ruchami takimi jak Jews for Jesus, ganią je za misyjność, z kolei inne ukryte wspólnoty izraelskie są krytkowane za zbyt mały udział w życiu społeczności³⁹.

Z żydowskiej perspektywy ściśle związki judaizmu mesjańskiego z ruchami ewangelikalnymi sprawiają, że Żydzi mesjańscy są coraz dalej od istoty judaizmu⁴⁰. Harris Shapiro tak pisze o braku akceptacji dla judaistycznej tożsamości Żydów mesjańskich:

Judaizm jest zjednoczony w potępieniu dla ruchu mesjańskiego. Tradycyjna zgoda Żydów ortodoksyjnych na praktyki Żydów liberalnych czy nawet akceptacja dla Żydów niereligijnych nie przekłada się na przypadek Żydów mesjańskich. Oni są odszczepieńcami. Żyd może wierzyć we wszystko, ale nie w Jezusa jako zbawiciela, co postrzega się jako największą herezję⁴¹.

³⁶ Ibidem, s. 29.

³⁷ Na pięć obserwowanych przeze mnie wspólnot tylko jedna posługiwała się takimi elementami.

³⁸ Tak jest do dziś w wielu kongregacjach w Izraelu.

³⁹ C. Harris Shapiro, *Messianic Judaism*, s. 3.

⁴⁰ Ibidem, s. 6. Referuję przytaczane w literaturze opinie, z którymi spotykali się Żydzi mesjańscy, na podstawie opisów ich doświadczeń. Nie jest to oficjalne stanowisko któregośkolwiek z przywódców duchowych. Interesujące byłoby jednak poznanie opinii konkretnych osób, która często nie pokrywa się z oficjalnymi doktrynami.

⁴¹ Ibidem, s. 174.

Brak akceptacji dla ruchu mesjańskiego wynika z obecnego w judaizmie przekonania o rozłączności określeń „żydowski” i „Jezusowy”. Społeczne wykluczenie, jakiego doświadczają Żydzi mesjańscy ze strony innych Żydów, wiąże się także z postrzeganiem wspólnot mesjańskich jako zbyt mocno ulegających wpływom chrześcijaństwa, a nawet zależnych od teologicznej myśli niektórych denominacji protestanckich. Rzeczywiście obrzędowość Żydów mesjańskich w niewielu aspektach różni się od celebracji spotkań kongregacji ewangelikalnych. Było to być może przyczyną negatywnych opinii, dyskredytujących religijne znaczenie wspólnot. Grupy mesjańskie, bardzo zaangażowane w działalność społeczną, spotykają się z zarzutami desakralizacji religii. Ich zaangażowanie pozareligijne jest tym trudniejsze do zrozumienia przez pochłoniętych religijnymi studiami Żydów ortodoksyjnych⁴².

Wydaje się, że ukryty element krytyki stanowi zaprzeczenie przez wspólnoty mesjańskie zasadniczej dychotomii, stanowiącej czynnik spajający różne grupy żydowskie, które łączy odrzucenie Jezusa i wszelkich elementów obyczajowości chrześcijańskiej. Pierwsza kwestia jest motywowana religijnie, druga – społecznie. Oba rodzaje sprzeciwu wobec chrześcijaństwa stanowią jednocześnie budulec wewnętrznej spójności ruchu żydowskiego.

Postawa odrzucenia, którą tu zauważam, wynika po części z poczucia krzywdy i konfliktu, którego historyczne korzenie sięgają aż do starożytności. Wielu współczesnych żydowskich autorów przytacza przykłady wykluczenia, pochodzące ze średniowiecza, traktując je jako źródłowe dla chrześcijańskiego antysemityzmu⁴³. James Parkes, klasyczny badacz antysemityzmu, powraca do XIII wieku, gdy Bolesław z Kalisza zabronił Żydom osiedlania się na polskich ziemiach z powodu niebezpieczeństwa powrotnej konwersji nowo nawróconych na chrześcijaństwo Żydów⁴⁴. Kwestią sporną była zawsze wiara w Mesjasza, stanowiąca symboliczną granicę między judaizmem i chrześcijaństwem, wyrażana przez postawę wyczekiwania i wypełnienia pragnienia.

Drugim powodem, dla którego grupy Żydów mesjańskich są tak kontrowersyjne, a nawet budzą opór w środowiskach żydowskich, jest podejmowanie przez nie działalności misyjnej, mającej na celu nakłonienie nowych osób do konwersji. W tradycji judaistycznej tak pojmowana misyjność nie odgrywa dużej roli. Judaizm skupiony jest bowiem na rozwoju wspólnoty, a nie jej poszerzaniu. Inaczej sytuacja ta przedstawia się w chrześcijaństwie. Uniwersalizm charakteryzujący tę religię jest związany z przekonaniem o wartości rozprzestrzeniania wiary (ewangelizacji). Postawa ta, reprezentowana przez chrześcijaństwo, jest traktowana przez Żydów jako zagrażająca tożsamości judaizmu. Paradoksalnie podobieństwo i bliskość tych dwóch religii mogą

⁴² Ibidem, s. 175.

⁴³ Na przykład J. Parkes czy J. Jocz. Por. D. H. Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, ss. 16-19.

⁴⁴ J. Parker, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Anti-Semitism*, World Pub, Nowy Jork 1934, s. 120.

zagrozić odrębności mniej ekspansywnej grupy, prowadząc do jej asymilacji. Wspólnoty mesjańskie są oskarżane o „propagowanie chrześcijańskiego uniwersalizmu”, który godzi w wyjątkowość żydowskiego powołania. Sprzeciw wobec działalności ewangelizacyjnej jest ważnym czynnikiem jednoczącym zróżnicowane środowiska żydowskie – tym większy bunt wyrażają one wobec wspólnot o pochodzeniu żydowskim bliskich ruchom ewangelikalnym, które są postrzegane jako silnie nacechowane misyjnie bądź ewangelizacyjnie.

Podobieństwo ruchu mesjańskiego do grup ewangelikalnych stanowi także wewnętrzny problem wspólnot. Wielu członków kongregacji zauważa jednolitość liturgii mesjańskiej i liturgii w grupach protestanckich. Kwestia łączności badanych wspólnot z denominacjami chrześcijańskimi stanowiła duży problem dla osób pochodzenia żydowskiego. Uważały one, że tak silne powiązania między tymi grupami zaprzeczają judaistycznemu charakterowi ruchu. Kilku badanych wystąpiło z kongregacji lub rozluźniło z nią więzi z powodu aliansu z grupami ewangelikalnymi [w6, w4]⁴⁵. Z drugiej jednak strony znaczna część badanych wstąpiła do kongregacji mesjańskiej w wyniku spotkania z osobami z Kościołów ewangelikalnych. Wzrost liczby wiernych w grupach mesjańskich jest także powiązany ze współpracą ze wspomnianymi denominacjami. Alianse te skutkują podwójną tożsamością części badanych pragnących zachować obie tradycje – starą i nową. Tego rodzaju połączenie zachowanej tożsamości rodzinnej i kulturowej z nową, nabytą, fascynującą identyfikacją stanowi ważny komponent indywidualnej tożsamości każdego członka wspólnoty. Wśród obserwowanych zachowań wspólnotowych nie można jednak dostrzec wyraźnych różnic w obrzędach i działalności społecznej grup w zależności od żydowskiego lub chrześcijańskiego pochodzenia ich członków.

Uczestnicy spotkań grup mesjańskich zauważali, że z jednej strony wpisują się w wielowiekową tradycję judaizmu, a z drugiej – mają poczucie dużej niezależności i współodpowiedzialności za kształt wspólnoty. W każdej kongregacji lider odgrywa istotną rolę, ale kształt poszczególnych grup zależy też od indywidualnych relacji, zwyczajów i wyborów każdego z członków. Założenia teologiczne czy obrzędowe każdej grupy różnią się w zależności od postawy lidera i członków kongregacji. Można jednak powiedzieć, że ruch mesjański w pewnych aspektach jest zjednoczony.

Istnieje międzynarodowy periodyk zajmujący się problemami ruchów mesjańskich („National Jewish Population Survey”), jest też wiele organizacji zrzeszających przedstawicieli kongregacji z całego świata lub określonego regionu⁴⁶ (najczęściej USA). Ruch Żydów mesjańskich gromadzi się także na międzynarodowych spotkaniach, takich jak II Międzynarodowe Konsylium

⁴⁵ Więcej na ten temat piszę w rozdz. III.

⁴⁶ Przykładem organizacji o międzynarodowym zasięgu jest Council of Jewish Federations, a na gruncie amerykańskim np. American Jewish Community.

Żydów Mesjańskich, które odbyło się w Jerozolimie w 1996 r. Dla członków zgromadzenia miało ono przede wszystkim symboliczne znaczenie – pokazywało zjednoczenie ruchu, którego źródła doszukiwano się w pierwszym synodzie w Jerozolimie, opisywanym w *Dziejach Apostolskich*. Tego rodzaju symboliczne akty są cenione w kongregacjach i wskazują na szczególne (w ich przekonaniu) wybranie i jedność rozproszonych wspólnot mesjańskich. Spotkanie to nie dotyczyło żadnych partykularnych kwestii, a obrady toczyły się na wysokim poziomie ogólności, a głównym problemem było to, kim jest Żyd mesjański⁴⁷.

Żadna z wyżej wymienionych organizacji nie odgrywa jednak roli centralizującej ruch, toteż strukturalnie wspólnoty Żydów mesjańskich są bardzo zbliżone do organizacji Kościołów ewangelikalnych, gdzie praktyki religijne odbywają się w małych grupach. Takich grup dotyczy także społeczne zaangażowanie jednostki. Znaczącą rolę we wspólnocie odgrywają charyzmatyczni liderzy oraz osoby, z którymi członkowie wspólnoty wchodzi najczęściej w interakcje. To właśnie oni tworzą obraz grupy w oczach pojedynczego wiernego.

Kongregacja jest postrzegana przez członków wspólnot Żydów mesjańskich jako źródło tożsamości społecznej, kulturowej i religijnej. Jak zauważa Tuvya Zaretsky: „siedemdziesiąt dwa procent Żydów odnajduje swoją społeczno-kulturową identyfikację z judaizmem”⁴⁸. Żadna z publikacji nie zawiera tego typu analiz dotyczących ruchu mesjańskiego, lecz obserwacje potwierdzają przejście od początkowej fascynacji kwestiami ściśle religijnymi do zaangażowania społecznego na rzecz wspólnoty, w której się żyje. Akcje o charakterze społecznym są jednak powiązane z działaniami ewangelizacyjnymi.

Młodzi członkowie grup wydają żywność i odzież mieszkańcom uboższych dzielnic Jerozolimy, zamieszkiwanych przez palestyńskich rezydentów. Rozdają przy tym również Biblie. W czasie sobotniego nabożeństwa podkreśla się te działania, co budzi entuzjazm wspólnoty. Ofiarowanie muzułmaninowi Nowego Testamentu przez Żyda we wschodniej części Jerozolimy jest bowiem traktowane jako akt heroiczny. Wydaje się, że napięcie towarzyszące takim akcjom staje się, zwłaszcza dla młodych członków wspólnot, tym, co pozwala uwierzyć w autentyczność zaangażowania każdej jednostki.

Obrzędowość ruchu mesjańskiego jest zróżnicowana i zależy od lidera każdej ze wspólnot. Są jednak elementy, które tworzą w miarę spójną wizję wspólnotowości Żydów mesjańskich. Określa je Mark Kinzer w książce *Post-Missionary Messianic Judaism*⁴⁹. Autor wypowiada się z pozycji chrześcijań-

⁴⁷ P. Hocken, *Toward Jerusalem Council II*, „Journal of Pentecostal Theology” 1/2007, ss. 5-8.

⁴⁸ T. Zaretsky, *Jewish Pluralism and Faith in Jesus*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity...*, s. 73.

⁴⁹ Por. M. Kinzer, *Post-Missionary Messianic Judaism. Redefining Christian Engagement with the Jewish People*, Brazos Press, Michigan 2005.

skich i negatywnie ocenia misyjność wspólnot żydowskich. Jego zdaniem cechy wspólnotowości są głównymi warunkami odróżnienia się grup mesjańskich od chrześcijan⁵⁰. Ogólne założenia ruchu mesjańskiego ujmuje on w następujących pięciu тезach:

1. Wiecznotrwałość przymierza pomiędzy Bogiem a Żydami,
2. Wieczysta ważność żydowskiej drogi, zakorzenionej w Torze jako trwałym znaku i pieczęci tego przymierza,
3. Trwałość żydowskiej tradycji religijnej jako historycznego wcielenia żydowskiej drogi życia zakorzenionej w Torze,
4. Podwójna konstytucja wspólnoty (*ekklesia*) łączącej zróżnicowane, ale zjednoczone żydowskie i nieżydowskie (*gentiles*) drogi ekspresji wiary w Jezua,
5. Ekumeniczny imperatyw wspólnoty (*ekklesia*), który oznacza łączenie podzielonych narodów świata w jedności z Izraelem, jako antycypacją izraelskiego i światowego nowego (ostatecznego) zmartwychwstania⁵¹.

Silnie zaznaczona rola Starego Testamentu, a także Tory jest jednym ze znaków wyróżniających wspólnoty mesjańskie. Decyduje ona o kształtowaniu się jednostkowych tożsamości Żydów mesjańskich. Wyróżniony przez Kinzera 4. i 5. punkt obrazuje natomiast próby radzenia sobie wspólnot z wewnętrznym zróżnicowaniem grup, których członkowie mają odmienne doświadczenia, wynikające z żydowskiej lub chrześcijańskiej przeszłości. Wspólnoty mesjańskie nie postrzegają tego zróżnicowania jako problemu, lecz jako szansę na stworzenie pomostu między skłóconymi religiami. Oprócz pochodzenia członków kongregacji istnieją jeszcze trzy inne odmienności, które ujawniają się przy porównywaniu poszczególnych wspólnot. Według Petera Hockena⁵² dotyczą one: Tory jako tekstu centralnego lub równorzędnego wobec innych ksiąg biblijnych, kształtu kongregacji w Izraelu i USA oraz rytuału we wspólnotach charyzmatycznych i niecharyzmatycznych. Liczne są konsekwencje tego zróżnicowania, ale niezależnie od tego, czy dotyczą one kwestii doktrynalnych, obrzędowych, czy społecznych, najczęściej skupiają się na odmiennej interpretacji tekstów biblijnych. We wszystkich kongregacjach szczególnie ceni się Pięcioksiąg (Torę), w każdej ze wspólnot praktykuje się także lekturę Nowego Testamentu. Interpretacja jest jednak związana z kulturowym odniesieniem wspólnot skupiających często osoby o określonej (narodowej, kulturowej, religijnej) proveniencji.

Ważnymi elementami są tu literalna lub anagogiczna lektura oraz indywidualna i wspólnotowa interpretacja. Przekładają się one na wskazywany

⁵⁰ Ibidem. Paradoksalne jest to, że Kinzer nazywa te cechy „eklezjologią” Żydów mesjańskich. Tymczasem specyfika ruchu mesjańskiego jest obecna także w nazewnictwie, unikającym odwoływania się do greckich źródłosłów.

⁵¹ Ibidem, s. 264. Wydaje się, że przez określenie „Izrael” należy rozumieć wspólnotę ludu Izraela, a nie twór państwowy. W języku hebrajskim zapewne użyto by określenia *אֶרֶץ*, właściwego dla sakralizowanej ziemi i wspólnoty Izraela, w odróżnieniu od *מְדִינָה*, oznaczającego ogólną nazwę państwa w sensie politycznym bądź narodowym.

⁵² P. Hocken, *Toward Jerusalem...*, s. 7.

przez Hockena podział izraelskich i amerykańskich wspólnot. W kongregacjach izraelskich nie ma tak silnego wpływu wspólnoty na życie prywatne jednostek. Żydzi mesjańscy postrzegają też te dwa obszary jako odrębne wyzwania światopoglądowe i kulturowe. Natomiast z trzecią kategorią, dotyczącą charyzmatyczności, wiąże się podział na żydowskie i nieżydowskie pochodzenie wiernych. Z obserwacji wspólnot jerozolimskich można wyciągnąć wniosek, że we wspólnotach, w których osoby pochodzenia chrześcijańskiego stanowią większość liczebną bądź odgrywają ważne role, więcej jest praktyk charyzmatycznych. Obserwacja środowiska związanego z ruchem Żydów mesjańskich (gości wspólnoty, osób okazjonalnie uczestniczących w nabożeństwach mieszkańców Jerozolimy, zainteresowanych problematyką grup religijnych) oraz rozmowy z osobami z otoczenia grup pozwalają stwierdzić, że istnieją dwa typy kongregacji, nazywane „bardziej żydowskimi” lub „bardziej mesjańskimi”. To rozróżnienie pokazuje, że obserwatorzy i osoby związane z kongregacjami nie widzą możliwości przekroczenia ambiwalencji, stanowiącej centralną właściwość ruchu. Aporia ta wskazuje na dwa pozornie przeciwstawne źródła wspólnot – judaizm i ruch ewangelikalny. Tymczasem oba wpływają na kształt współczesnych kongregacji, nie tylko dlatego, że historycznie stanowią początki ruchu mesjańskiego, ale także ze względu na obecne w nich religijne i społeczne treści.

Wśród niewielu publikacji w języku polskim, które zawierają autocharakterystykę judaizmu mesjańskiego, znajduje się książka Michaela Schiffmana pt. *Resztka Izraela powraca*. Po przedstawieniu historii i specyficznej terminologii autor odpowiada na kluczowe i dla tych rozważań pytanie, czym jest właściwie kongregacja Żydów mesjańskich? Według konstytucji zrzeszenia kongregacji Żydów mesjańskich to:

Lokalny zбір powstał z woli Ojca, zjednoczony w osobie Mesjasza Jeshui i powołany przez Ducha Świętego w celu oddawania czci, pouczenia, wspólnoty, zdobywania niewierzących dla Jeshui, odpowiedzialności oraz sprawowania obrzędów.

[Zrzeszenie kongregacji Żydów mesjańskich deklaruje]:

Wierzimy, że lokalne ciało stanowi widzialną manifestację powszechnego Ciała. [...] Przyłączenie się do lokalnego ciała odbywa się zgodnie z zasadą dobrowolnej decyzji⁵³.

W tym fragmencie, który odwołuje się do zrzeszenia Żydów mesjańskich powstałego na gruncie amerykańskim, widać kilka charakterystycznych, wyróżniających wspólnoty mesjańskie elementów. Kongregacja jest tu nazwana zborem na wzór lokalnych wspólnot ewangelickich i ewangelikalnych (również przywódca lokalnej wspólnoty jest nazywany pastorem). Ten zwrot uwytkła związku judaizmu mesjańskiego z ewangelikalnym chrześcijaństwem.

⁵³ M. Schiffman, *Resztka Izraela powraca. Odrodzenie judaizmu mesjanistycznego*, tłum. K. Dubis, Sofer, Kraków 1998, s. 28; na podstawie Konstytucji Fellowship of Messianic Congregations art. 3, sekcja 1 ora § 3 sekcja 8.

Specyficznymi terminami, odróżniającymi ruch od wspólnot chrześcijańskich, są „imiona” Mesjasza.

O ile w chrześcijaństwie mówi się o Jezusie Chrystusie, o tyle na gruncie wspólnot mesjańskich przyjmuje się określenia żydowskie, odrzucające grecki rodowód religijnej terminologii. Stosuje się zatem takie imiona, jak Jeszua (ישוע) i Meszjah (משיח). W nazewnictwie kongregacji nawiązuje się ponadto do trzech osób boskich, choć członkowie wspólnot nie są szczególnie przywiązani do konkretnych ustaleń „dogmatycznych”, stąd zapewne raczej metaforyczna, odwołująca się do duchowości formuła podkreślająca boską proveniencję ruchu. Innym elementem, który silnie jednoczy, a zarazem dzieli grupy mesjańskie, jest misyjność. W rozmowach z członkami kongregacji spotkałam się zarówno z bardzo entuzjastyczną, jak i bardzo krytyczną postawą wobec pozyskiwania nowych członków ruchu oraz form, jakie powinna przybierać działalność misyjna. Ostatni ważny fragment przytoczonej deklaracji stanowią słowa dotyczące dobrowolnej decyzji o przynależności do ruchu. Ponieważ wspólnoty mesjańskie są stosunkowo nowym ruchem, większość członków samodzielnie podjęła decyzję o konwersji. Wydaje się jednak, że fragment ten przede wszystkim podkreśla wagę wyboru będącego podstawowym osobistym wyznacznikiem przynależności do kongregacji. Jest to istotne zarówno w ruchu mesjańskim, jak i we wspólnotach ewangelikalnych.

W aspekcie teologicznym warto również wspomnieć o różnicach religijnych. Kwestia mesjaństwa stanowi bowiem spoiwo, dzięki któremu wspólnoty Żydów mesjańskich można dziś odczytywać w perspektywie nie tyle między- czy transkulturowości, ile kulturowej hybrydyzności⁵⁴.

Mesjanizm ma w sobie duży potencjał symbolicznej siły i jest czynnikiem wspólnototwórczym zarówno na gruncie grup mesjańskich w obrębie judaizmu, jak również w ruchu ewangelickim i ewangelikalnym⁵⁵.

Wydaje się, że impuls płynący z ruchu o proveniencji protestanckiej odnowił, zawsze obecne w judaizmie, nawiązania do Jerozolimy postrzeganej jako centrum świata. Uwypuklone zostało także literalne odczytanie biblijnej przestrzeni – ziemi obiecanej, którą stanowi dzisiejsza Palestyna i państwo Izrael. Na każdym z obserwowanych nabożeństw w kongregacjach jerozolimskich pojawiały się odwołania do biblijnej interpretacji państwa Izrael, konieczności walki o jedność narodu żydowskiego i przypomnienia o obietnicach otrzymanych przez ten naród.

Idea mesjańska, która w judaizmie miała moc wspólnototwórczą, została połączona z mesjanizmem politycznym, do którego odwoływał się ruch syjonistyczny.

⁵⁴ Szerzej na ten temat piszę w rozdz. III.

⁵⁵ Ewangelikalizm odnosi się do ruchów powstałych w kolejnych falach podziałów we wspólnotach ewangelickich.

O ile dogmatyczne idee nie mają mocy spajania wspólnoty, a poglądy polityczne nie są z pewnością głównym tematem rozważań ruchu Żydów mesjańskich, o tyle synergiczna przestrzeń, w której występują odwołania do wielkich narracji (Biblia, idee narodowe, uniwersalne symbole), staje się budulcem lokalnych, quasi-plemiennych wspólnot (w duchu Maffesoliańskim).

Wprawdzie perspektywa polityczna ma tu odleglejsze, bardziej symboliczne znaczenie, ale połączenie perspektywy lokalnej z większą narodową, stanowi istotny czynnik budowania lokalno-globalnej tożsamości, opartej na jedności przeciwieństw.

2. Wizerunek wspólnoty

Wizerunek wspólnoty powstał na bazie wywiadów pogłębionych, jakie zostały przeprowadzone z osobami identyfikującymi się z ruchem mesjańskim w Izraelu i w Polsce. Zastosowana metoda biograficzna pozwoliła pozyskać narracje, które ukazywały najważniejsze elementy doświadczenia, wpisanego w trajektorie biograficzne. Oczekiwano, że informacje będą odwoływały się do egzystencjalnych wydarzeń w życiu jednostki będącej członkiem określonej społeczności kulturowej. Odpowiedzi na pytania miały stworzyć obraz ruchu widzianego przez pryzmat osobistej drogi życiowej, doświadczeń, które wpłynęły na poszczególnych respondentów, momentów przełomowych, takich jak: wybór wspólnoty i określonego w niej uczestnictwa, a także motywów tego wyboru, oraz odkrycie poczucia przynależności. Pytania związane z aktualnym uczestnictwem we wspólnocie dotyczyły najważniejszych wartości związanych z byciem w grupie, a także zależności między uczestnictwem we wspólnocie religijnej a uczestnictwem w innych wspólnotach kulturowych (rodzina, praca, krąg towarzyski). Osoby, które zgodziły się na rozmowę, zostały podzielone na kilka grup według kryterium korelacji postrzegania wspólnoty i uczestnictwa w niej z innymi czynnikami – środowiskiem kulturowym pochodzenia i rodzajem konwersji.

Osoby, które pochodziły z rodzin żydowskich i wychowywały się w Izraelu lub w diasporze, kontynuującej jednak tradycję żydowską (najczęściej w sensie kulturowym, w małym stopniu religijnym – o czym mówili sami badani), podzielały wizję wspólnot Żydów mesjańskich jako grup judaistycznych, odrębnych od chrześcijaństwa. W trakcie rozmów badani próbowali wytłumaczyć rozdział między ruchem mesjańskim a chrześcijaństwem, choć deklarowali sympatię dla chrześcijaństwa. Tego rodzaju autocharakterystyka współbrzmi z opisem przedstawionym w artykule *Messianic Jews and Jewish identity* Pauline Kollontai, która twierdzi, że „Żydzi mesjańscy identyfikują się z pierwszymi, żydowskimi wyznawcami Jezusa”⁵⁶. Potwierdzają to wywiady

⁵⁶ P. Kollontai, *Messianic Jews...*, s. 196.

z osobami świadomymi pochodzenia żydowskiego. Jeden z rozmówców powiedział:

Jesteśmy Żydami, tak jak Jezus, ale jesteśmy Żydami mesjańskimi, kiedyś nazywali nas hebrajskimi chrześcijanami, ale to nie tak, bo chrześcijaństwo to jest grecka naleciałość, a my jesteśmy Żydami, jednym z dwunastu pokoleń Izraela, choć ortodoksyjni Żydzi nie mogą się z tym pogodzić [w1].

Ta źródłowa identyfikacja jest niezwykle istotna i często podkreślana przez liderów wspólnot w czasie nabożeństw. Wielokrotnie w trakcie celebracji można usłyszeć porównania wspólnot do nowych apostołów, którzy wierni przesłaniu Starego Testamentu przyjmują nową drogę. Członkowie wspólnot i ich liderzy silnie identyfikują z „ruchem Jezusa”, czyli grupą pierwszych wyznawców idei głoszonych przez Jezusa z Nazaretu.

Podobnie jak „ruch Jezusa” u swych początków, tak współczesne, sięgające do tej tradycji wspólnoty mają podobne problemy. Według Kolonai tożsamościową zagadką jest dla nich dylemat, którą część wezwania przyjąć i zaakceptować: obronę przed pogańskim światem, sprawiającą, że wspólnoty wyznawców będą miały charakter ekskluzywny i zamknięty (podobnie jak wiele prekursorskich ruchów mesjańskich) czy raczej inkluzywizm i otwartość wspólnoty na nowych wyznawców?⁵⁷

Badani postrzegają wspólnoty mesjańskie jako otwarte zarówno na nowych członków, jak i na inne wspólnoty religijne. Najczęściej jednak deklaracjom tym towarzyszy przekonanie, że inne grupy religijne nie wykazują podobnych, dialogicznych tendencji, że są zamknięte na treści przekazywane przez społeczności mesjańskie. Taką postawę można wytłumaczyć ambivalencją występującą w samym ruchu mesjańskim. Z jednej strony badane społeczności są bardzo otwarte, gromadzą członków z różnych kręgów kulturowych (często nowych imigrantów), z drugiej – uwypuklają „fundamentalne” zasady związane z przesłaniem religijnym (np. rolę Jezusa jako jedynej drogi do zbawienia) czy z kwestiami narodowymi (takimi jak silne przekonanie o boskim przeznaczeniu ziemi palestyńskiej dla narodu żydowskiego). Te sprzeczne wartości, akceptowane przez członków ruchu, sprawiają, że grupy te nieustannie oscylują między ekskluzywizmem a inkluzywizmem, tworząc hybrydyczną formułę kontaktów z otoczeniem.

2.1. Wspólnota mesjańska a Kościół ewangelikalny

Połączenie elementów pochodzących z tradycji judaistycznych i chrześcijańskich niesie nowe wyzwania. We wspólnotach jerozolimskich dominuje postawa otwartości na nowych członków, także pochodzenia chrześcijańskiego, jest bowiem wiele elementów, które mają ochronić żydowski charakter tego ruchu.

⁵⁷ Ibidem, ss. 196-198.

Istnieje także grupa osób identyfikujących się ze wspólnotami mesjańskimi, ale pochodzących z Kościołów ewangelickich (rzadziej) lub ewangelikalnych (częściej), które łączą przynależność do wspólnot mesjańskich i chrześcijańskich. Z rozmowy z jedną z osób wynika, że jej wizja wspólnoty niczym się nie różni od wizji Kościoła ewangelikalnego.

Pochodząca z Niemiec rozmówczyni stwierdziła, że Żydzi mesjańscy są „prawdziwym Kościołem chrześcijańskim” [w8]. Według niej bowiem prawdziwymi Kościołami chrześcijańskimi są Kościoły ewangelikalne. Uznała ona też, że sama nie jest prawdziwą Żydówką mesjańską, bo nie pochodzi z rodziny żydowskiej, a w jej przekonaniu tylko tak można stać się Żydem mesjańskim. Takie głosy przeważały u osób niepochodzących z rodzin żydowskich, mimo że podkreślały one brak zróżnicowania w ruchu. Zarówno perspektywa, w której silniej akcentowano podobieństwa, jak i ta uwypuklająca zróżnicowanie występowały równolegle.

Kościoły ewangelikalne i ruch mesjański łączy ich „przebudzeniowy” charakter, czyli – według typologii Ewy Wysockiej – bardziej emocjonalny niż tradycyjny typ religijności⁵⁸. Postawę tradycyjną cechują: przyjęcie wiary przodków (a nie wybór światopoglądu), akcentowanie elementów tradycji, historii, odwołań do obrzędów, a także do struktury dogmatycznej. Dla postawy emocjonalnej charakterystyczne są: osobisty wybór, przeżycie, wartości egzystencjalne. Typologia ta stanowi oczywiście pewien model. W analizach ruchu mesjańskiego można raczej dostrzec dominantę postaw emocjonalnych, co nie oznacza jednak eliminacji elementów tradycji.

Wysocka twierdzi, że emocjonalny charakter religijności sprzyja wzrostowi tolerancji oraz tendencji do akceptacji odmienności. Z obserwacji i wywiadów przeprowadzonych we wspólnotach mesjańskich można było jednak wyciągnąć odmienny wniosek. Być może rozbieżności są związane z innym sposobem badań – Wysocka opierała się głównie na badaniach kwestionariuszowych, natomiast moje obserwacje i wywiady pogłębione przeprowadzone wśród Żydów mesjańskich pokazują, że wzrost tolerancji dotyczy indywidualnych postaw religijnych i społecznych, natomiast w ruchach o dominującej religijności typu emocjonalnego pojawiają się także strach i opór wobec współpracy z przedstawicielami „religijności tradycyjnej”. Takie postawy były szczególnie silne w środowisku polskim, zapewne ze względu na stosunkowo dużą jednolitość wyznaniową oraz mniejszościową pozycję badanych grup.

Członkowie wspólnoty wyrażali lęk, wahanie i niepewność wobec osoby badacza. Nie była to jedynie obawa związana z kontrowersyjnym statusem ruchu czy z koniecznością zmierzenia się z sytuacją osobistego wywiadu, ale z moją religijną afiliacją. Ponieważ wszystkie wywiady przeprowadzałam osobiście, badani pytali mnie o moje związki z Kościołem rzymskokatolickim.

⁵⁸ E. Wysocka, *Religijność i tolerancja. Obszary zależności*, Nomos, Kraków 2000, ss. 23-28, 238-239.

Deklarację braku przynależności konfesyjnej przyjmowano z widoczną ulgą. Badani mówili:

Jeśli się nie jest w żadnym kościele, to już dobrze, to jest się na drodze poszukiwań [w4p].

Moja mama jest katoliczką i uważa, że tylko katolicy mają prawdę, ale w tych Kościołach to tak jest [w3p].

Większość polskich badanych przeszła światopoglądową przemianę. Porzucili oni nabyty w trakcie wychowania katolicyzm, wybierając jeden z Kościołów ewangelikalnych, a następnie uczestnictwo w ruchu mesjańskim. Radykalna zmiana symbolicznego uniwersum była związana z odrzuceniem przez nich dawnego typu religijności. Zarówno w Kościołach ewangelikalnych, jak i w społeczności mesjańskiej wysoko ceniony jest indywidualny wybór religijny, co odróżnia te społeczności, w przekonaniu wiernych, od tradycyjnych Kościołów. Doświadczenie konwersji z pewnością wpływa na stosunek do porzuconej denominacji. Niski poziom społecznej akceptacji dla nowych, małych społeczności, jakimi są wskazane grupy, skutkuje pełną rezerwy (wobec religii dominującej) postawą badanych.

Jak pisze Zbigniew Bokszański, każda tożsamość etniczna (choć można to stwierdzenie rozszerzyć także na tożsamość zbiorową) opiera się na przeciwstawności: „my jesteśmy tacy, inni nie są tacy”⁵⁹. Jasność i jawność przeciwstawień pozwala na łatwiejszą identyfikację z daną grupą i określenie warunków jej spoistości.

Z badań nad społecznościami mesjańskimi wynika, że istnieją dwie kategorie przeciwstawień określających tożsamość grupową. Wskazana wyżej niejednoznaczność rozdziału między wspólnotami ewangelikalnymi i mesjańskimi stanowiła zauważalny dla badanych rodzaj zmacenia tożsamościowego⁶⁰. W sferze jawnej i deklaratywnej wspólnoty mesjańskie są odmienne od grup ewangelikalnych, ale w zależności od indywidualnych uwarunkowań jedni członkowie wspólnoty widzą jedynie płynną granicę pomiędzy ruchami mesjańskimi a ewangelikalnymi, dla innych będzie ona bardziej wyraźna ze względu na jej egzystencjalne znaczenie.

Jak można odróżnić te dwie grupy badanych? Czynnikiem istotnie różnicującym postawy jest pochodzenie badanego. Sytuacja biograficzna, na którą składają się pochodzenie, historia nawrócenia, chronologiczne pierwszeństwo wspólnoty mesjańskiej lub ewangelikalnej, radykalizm etyczny, stanowi kolejny ważny, lecz niedecydujący komponent tożsamości. Żadna z osób pochodzenia żydowskiego będąca członkiem wspólnoty mesjańskiej

⁵⁹ Z. Bokszański, *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa*, w: M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1996, ss. 55-57.

⁶⁰ Termin mojego autorstwa, stworzony przez analogię do Geertzowskiego „gatunku zmaczonego”.

nie nazwała siebie protestantem, chrześcijaninem ani członkiem denominacji ewangelikalnej, mimo że dostrzegała wiele wpływów ewangelikalnych w ruchu mesjańskim. Badania przeprowadzone na gruncie polskim, a także te izraelskie potwierdzają tę tezę. Stosunek osób pochodzenia chrześcijańskiego (podobnie jak osób pochodzenia żydowskiego) do wpływów ewangelikalnych zależał także od wspomnianych drugorzędnych komponentów biograficznych. Osoby, które przyjęły elementy symbolicznego uniwersum (związane głównie z osobą Jezusa), dzięki spotkaniu z członkami wspólnot ewangelikalnych w większym stopniu akceptowały współistnienie pierwiastka judaistycznego i ewangelikalnego w obrzędowości wspólnoty.

2.2. Wspólnoty Żydów mesjańskich w relacji do chrześcijan

Dychotomia terminów „chrześcijanin” i „żyd” stanowi drugi przedmiot dylematów tożsamościowych członków badanych społeczności.

Wyzwanie to jest nieporównywalnie istotniejsze i bardziej centralne niż wskazany wyżej problem. O ile kwestia łączności i rozłączności ruchu z Kościołami ewangelikalnymi, które należą do chrześcijaństwa, jest oczywista (widoczna jest bowiem w symbolice celebracji), o tyle problematyka łączności i rozłączności z zespolonymi w ruchu mesjańskim elementami chrześcijaństwa i judaizmu stanowi przestrzeń ważkich pytań tożsamościowych, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych. Pytania, które stawiają sobie badani, odnoszą się do:

- niepewności co do żydowskiego charakteru wspólnot Żydów mesjańskich i definicji terminu „Żyd/żyd”,
- niepewności co do odróżnienia wspólnot mesjańskich od wspólnot chrześcijańskich niezależnie od denominacji,
- problemu konieczności lub zbędności radykalnego odróżnienia się wspólnot mesjańskich od chrześcijaństwa,
- obawy przed zanikiem żydowskiego charakteru ruchu.

Problemy te skutkują tworzeniem wykluczających się typów identyfikacyjnych interpretacji, współwystępujących we wspólnotach mesjańskich. Charakterystyki autointerpretacji ukazują niezwykle zróżnicowany krajobraz tożsamościowy społeczności Żydów mesjańskich. Niektórzy członkowie kongregacji mają problem z identyfikacją podstawowego pojęcia – „żydowskości” ruchu, podczas gdy inni są w stanie dokładnie określić identyfikację żydowską, która staje się dla nich podstawową, źródłową dla ruchu. Jeden z badanych [w12] zasugerował, że żydowska tożsamość w dużej mierze zależy od wychowania i identyfikacji rodziny członka kongregacji:

Zawsze wiedziałem, że jestem z rodziny żydowskiej i jestem Żydem, nigdy nie miałem z tym problemów. Męczyło mnie ciągłe udowadnianie żydowskości, jakie spotkałem we wspólnotach rosyjskich [w12].

Na niepewność części członków wspólnoty wpływają również zewnętrzne charakterystyki ruchu oraz wyznaczniki tożsamości „żydowskiej” (w Izraelu ketuba matki Żydówki, w Polsce noszenie jarmułki)⁶¹.

Stosunkowo krótka historia wspólnot oraz brak ściśle określonych norm przynależności sprawiły, że tożsamość wspólnoty jest indywidualnie określana przez każdego z jej członków. Konsekwencją tego jest tworzenie się spluralizowanej, hybrydycznej grupy. Niemożność jasnego określenia zasad przynależności bywa też przyczyną wątpliwości egzystencjalnych⁶² u części uczestników, nie jest jednak powodem do zerwania więzi czy osłabienia poczucia identyfikacji z ruchem. Przeciwnie, więź ta jest budowana głównie na podstawie wspólnych działań, w których poszczególne interpretacje są dookreślane pragmatycznie. Różnice, nawet w tak istotnych identyfikacyjnych kwestiach, nie są tu określane jako elementy wykluczające członków społeczności, tak jakby to się stało we wspólnocie tradycyjnej. Nie oznacza to jednak, że różnica przestała odgrywać ważną dla tożsamości jednostki rolę. Wymieniane przez Bokszańskiego czynniki różnicujące silnie spajają grupę. Wydaje się, że zarówno sprzyjająca dążeniom indywidualizacyjnym pluralizacja, jak i czyniąca z grupy społeczność różnica stanowią czynniki współkonstituujące tożsamość wspólnoty mesjańskiej. Odróżnienie się od innego nie jest dla wspólnot mesjańskich czymś trudnym, ponieważ mimo odmiennych warunków w Izraelu i w Polsce w obu przestrzeniach grupy te stanowią mniejszość, która jest przedmiotem kontrowersji.

W Izraelu najbardziej widoczny jest konflikt między ortodoksyjnym judaizmem a ruchem mesjańskim. W Polsce taką grupą, wobec której członkowie wspólnot stają w opozycji, są katolicy. W spontanicznych wypowiedziach badani najczęściej odnosili określenia różnicujące właśnie do tych grup. Wyodróżniając w transkrypcjach formuły, które mogą być przedstawione w postaci „X są tacy, że Y”, to właśnie te dwie grupy zyskiwały najwięcej określeń.

2.3. Żydzi mesjańscy a Kościół rzymskokatolicki – wzajemna relacja

W opinii badanych katolicy to osoby, które sądzą, że „mają we wszystkim rację” [w3p], „uważają, że mają prawdę” [w4p]. Jest to grupa oceniana negatywnie, zarzuca się jej przede wszystkim swoistą mocarstwowość właściwą grupie większościowej. Z obserwacji członków grupy i ich pytań do mnie jako

⁶¹ W moim prywatnym życiu wielokrotnie byłam pytana, czy któryś z polskich lub zagranicznych polityków jest Żydem, gdyż w czasie uroczystości w gminach żydowskich nosił jarmułkę.

⁶² Wątpliwości te pojawiają się dopiero w momencie konfrontacji. Wywiad był tego rodzaju konfrontacją, dlatego badani ujawnili niepewność co do możliwości określenia się Żydem mesjańskim czy pełnej przynależności do grupy. Na co dzień jednak po prostu uczestniczą w spotkaniach ruchu i są jego aktywnymi członkami, swoją tożsamość wyrażając w działaniu.

obserwatora uczestniczącego w nabożeństwie wynika, że osoby deklarujące się jako katolicy budzą wśród badanych większą nieufność, a kontakt z nimi powoduje zwiększenie dystansu. Z kolei z wypowiedzi wynika, że katolicy z ich otoczenia próbowali „ich nawracać” [w10p] i wyrażali nieprzychylny stosunek do zmiany światopoglądowo-tożsamościowej, dokonanej przez członków społeczności mesjańskiej. Jednak w czasie wielu konferencji (w Polsce) spotykałam katolików zainteresowanych wspólnotami mesjańskimi, a nawet wskazującymi na współpracę między gminami mesjańskimi a Kościołem rzymskokatolickim w Tyberiadzie i Galilei⁶³.

Nie odnalazłam żadnych oficjalnych dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego na temat Żydów mesjańskich, choć w wielu źródłach występuje odniesienie do ruchu mesjańskiego.

W artykule Francine K. Samuelson można odnaleźć fragment jej wywiadu z biskupem Eugene’em Fischerem, członkiem Narodowej Konferencji Episkopatu (USA), który stwierdził, że „Żydzi mają prawo określać, czym jest judaizm, a w jego opinii Żydzi mesjańscy są fundamentalistami, próbującymi nawracać Żydów na chrześcijaństwo”⁶⁴. Ta dość radykalna wypowiedź pokazuje niechęć do włączania Żydów mesjańskich do dialogu między denominacjami chrześcijańskimi a judaizmem czy nurtami w obrębie judaizmu. Ray Pritz pisze, że zarówno strona chrześcijańska, jak i żydowska unikają spotkań, na których byłiby obecni przedstawiciele judaizmu mesjańskiego, a gdy Kościoły ewangelikalne proponują ich obecność, dialog napotyka opór⁶⁵.

Wypowiedź tę można również potraktować jako wyraz stanowiska, w ramach którego Żydzi mesjańscy proklamują teologię zastępstwa, określającą, że przymierze Boga z Izraelem zostało zastąpione przymierzem z Kościołem (ustanowionym przez Jezusa). Teoria ta została odrzucona podczas Soboru Watykańskiego II, a stanowisko to znalazło potwierdzenie w Deklaracji *Nostra Aetate*, która określa, że przymierze między Bogiem a Izraelem nigdy nie zostało zerwane (mimo nieprzyjęcia przez Izraelitów Ewangelii). Deklaracja ta nie jest jednak równoznaczna z odrzuceniem perspektywy misyjnej wobec Żydów. Przeciwnie, chrześcijanie zostali wezwani do dzielenia się z narodem żydowskim miłością, która obejmuje także głoszenie Ewangelii⁶⁶.

Kwestia teologii zastępstwa była spontanicznie podejmowana przez wielu badanych. Niezależnie od tego, czy pochodzili oni z rodzin chrześcijańskich, czy też żydowskich, łączył ich zdecydowany opór wobec teologii zastępstwa,

⁶³ Moje badania obejmowały Jerozolimę oraz jedną kongregację w Hajfie.

⁶⁴ F. K. Samuelson, *Messianic Judaism. Church, Denomination, Sect or Cult?*, „Journal of Ecumenical Studies” 2/2001, s. 181.

⁶⁵ R. Pritz, *The relationship between the Church and the Jewish People today*, „Mishkan” 50-51/2007, ss. 131-132.

⁶⁶ Paweł VI, Deklaracja *Nostra Aetate*, 28.10.1965, Rzym, <http://archidiecezja.lodz.pl/czytelni/sobor/drn.html.drn> 4 (10.07.2010).

z którą są kojarzeni. Większość z nich krytykowała ją, uważając za opresyjny wyraz stanowiska Kościołów chrześcijańskich.

W żadnej z izraelskich ani polskich wspólnot nie spotkałam się z opinią na temat prymatu Kościołów chrześcijańskich nad judaizmem. Przeciwnie, w polskich wspólnotach, zarówno w czasie obserwowanych nabożeństw, jak i w indywidualnych rozmowach, zawsze podkreślano rolę doświadczenia żydowskiego, rozumianego przede wszystkim jako związek z Torą, choć w wielu wspólnotach widoczny jest dystans wobec tradycji rabinicznej) dla samych badanych, dla całego ruchu mesjańskiego, a także dla chrześcijaństwa. Wielokrotnie wskazywano też, że przymierze z Izraelem i Żydami ma pierwszorzędne znaczenie.

Powodem, dla którego łączy się Żydów mesjańskich z teorią zastępstwa, niebędącą jedynie koncepcją teologiczną, ale mającą praktyczny, tożsamościowy wymiar, jest podejmowanie przez grupy mesjańskie działań ewangelizacyjnych zmierzających do „nawrócenia Żydów”. Wielu badanych podkreślało jednak, że takie „nawrócenie” stanowi wypełnienie losu i powołania żydowskiego, a nie przyjęcie chrześcijaństwa przez osoby pochodzenia żydowskiego. We wspólnotach waloryzowane jest bowiem pochodzenie i idea szczególnej roli narodu żydowskiego. Łączność z chrześcijaństwem jest ważna, ale wtórna dla ruchu, który środowisko ocenia jako ruch chrześcijański.

W kontekście chrześcijańskiego stosunku do podejmowanej przez wspólnoty mesjańskie akcji ewangelizacji wśród Żydów można wskazać na ambiwalencję, która odzwierciedla się również wewnątrz społeczności mesjańskich. W artykule Petera Hockena można znaleźć analizę niewypowiedzianego wprost i ambiwalentnego stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do ewangelizacji narodu żydowskiego. Hocken przedstawia zarówno dokumenty, w których na pierwszym miejscu jest postawiona kwestia integralności obu religii, jak i te, w których wskazuje się konieczność ewangelizacji wszystkich narodów (np. *Redemptoris Missio*) czy dowartościowuje postaci wybierające wiarę w Jezusa, nie odrzucając przy tym swojej żydowskiej tożsamości, takie jak Edyta Stein⁶⁷.

⁶⁷ P. Hocken, *Catholic Statements on the Church and the Jewish People*, „Mishkan” 36/2002, ss. 69-77. O tym, że kanonizacja Edyty Stein nie musi być powiązana z jednoznacznym stanowiskiem w kwestii ewangelizacji Żydów pisze we wstępie do jej biografii (napisanej przez jej siostrzenicę) Eugene Fischer, wskazujący na dowartościowanie indywidualnej drogi rozwoju duchowego Edyty Stein. Wydaje się, że wspólnoty mesjańskie również mogłyby zostać objęte tego rodzaju interpretacją, w której Kościół rzymskokatolicki dostrzegłby bliskość poglądów z przedstawicielami ruchu mesjańskiego, nie zacierając granic pomiędzy obiema opcjami światopoglądowymi. Por. E. Fischer, *Wprowadzenie*, w: E. Batzdorff, *Ciociu Edyta. Żydowskie dziedzictwo katolickiej świętej*, tłum. M. Grzywacz, A. Kicman, H. Kossak, Zysk i S-ka, Poznań 2011.

2.4. Wspólnoty mesjańskie w relacji do judaizmu ortodoksyjnego

Na podstawie przeprowadzonych wywiadów i obserwacji można stwierdzić, że dla członków wspólnot izraelskich Żydzi ortodoksyjni to ci, którzy nazywają Żydów mesjańskich zdrajcami [w2] i którzy nie mogą pogodzić się z tym, że można być Żydem i jednocześnie uznawać Jezusa jako Mesjasza [w1]. Przedstawiciele ruchów ortodoksyjnych to osoby, z którymi wspólnoty „mają problem” [w17], czy osoby, które nienawidzą innych [w4]. Opisy obfitowały też w przykłady przemocy, której respondenci doświadczyli ze strony tej grupy. Jednak stosunek do ortodoksyjnego judaizmu we wspólnotach mesjańskich nie jest jednoznaczny. Relacja do „ekstremistów ortodoksyjnych”, jak nazwała radykalne organizacje ortodoksyjne jedna z badanych [w17], nie zawsze wpływa ujemnie na kwestię stosunku do nawet konserwatywnie ujętej tradycji żydowskiej, kultywowanej we wspólnotach ortodoksyjnych.

Elementy prawa i zwyczaju stanowią dla wielu badanych (zwłaszcza w początkach uczestnictwa w spotkaniach kongregacji) pewien wzorzec „żydowskości”, matrycę, punkt krytycznego odniesienia. Przede wszystkim we wspólnotach, które przestrzegają nakazu koszerności, celebracji żydowskich świąt, tradycyjnego sederu (kolacji szabatowej). Wierność tradycji jest istotna i w pewnej mierze zbliża ruch mesjański do zachowawczych odłamów judaizmu. Członkowie wspólnot odcinają się jednak od perspektywy rabinicznej jako obowiązującej i odnajdują elementy tradycji raczej w źródłach biblijnych.

Badani nie godzą się z wykluczającymi praktykami organizacji ortodoksyjnych, które często dotyczą ich ruchu. Jeden z badanych, pochodzący z rodziny arabskiej, stwierdził, że stał się Żydem ortodoksyjnym, by żyć jak Jezus; uważał, że ta droga jest wiernym wypełnieniem przesłania Jezusa. Później odnalazł swoje miejsce identyfikacji w kongregacjach mesjańskich [w4]. W późniejszym etapie życia wciąż cenił wspólnotę, w której odnalazł żydowską tradycję, spotykał się z nią niekiedy, lecz nie informował jej członków o swojej wierze w Jezusa.

Przykład ten obrazuje paradoksalną tęsknotę za połączeniem kluczowej w ruchu mesjańskim wiary w Jezusa z przestrzeganiem przepisów prawa żydowskiego. Wielu członków wspólnot (zwłaszcza pochodzenia nieżydowskiego) poprzez zachowywanie tradycji i prawa chcą być w ścisłej łączności z narodem wybranym. Także w polskiej społeczności można zauważyć takie dążenie. Jeden z badanych, nowy członek kongregacji, powiedział:

Nie do końca mi odpowiada, że jest to społeczność mesjańska, a nie są to ortodoksyjni Żydzi; właściwie Żydzi mesjańscy są dość dalecy od ortodoksji, ale jednak starają się szanować tradycję, zachowania [żydowskie – M. K.] są, wystrój sali modlitewnej, to wszystko zwraca moje oczy, to są jakieś rzeczy podświadome, trudno określać, ale to przyciąga i może coraz bardziej przyciągać [w12p].

Badani, którzy wyrażają takie dążenie do tradycji, często cenią także indywidualizm i przedstawiają własne interpretacje biblijne lub wolą podążać indywidualną ścieżką rozwoju duchowego niż poddawać się kierownictwu. Osoba, która odnalazła drogę do ruchu mesjańskiego poprzez wspólnotę ortodoksyjną, wyraża to oddzieleniem się od kongregacji i uczestniczeniem w dowolnie wybranych spotkaniach (zarówno ortodoksyjnych, jak i mesjańskich).

Podobne zjawisko zauważyła we wspólnotach amerykańskich Ruth Fleisher, która stwierdza, że amerykańscy Żydzi mesjańscy odrzucają typową dla judaizmu reformowanego konfirmację, utrzymują rytuał obrzezania i zasady koszerności, ale pojmowane według tradycji biblijnej, kontestując kwestie stanowiące rabiniczną interpretację (np. oddzielenie mleka od mięsa)⁶⁸.

2.5. Arabscy członkowie wspólnot

Oprócz kwestii związanych z trudnym, ale znaczącym sąsiedztwem wspólnot ortodoksyjnych, izraelskie grupy mesjańskie mierzą się także z zupełnie innym problemem, dotyczącym współistnienia z osobami pochodzenia arabskiego. Jest to tym istotniejsze, że niewielka część społeczności arabskiej to chrześcijanie, a pewna mniejszościowa grupa osób o arabskim pochodzeniu należy do wspólnot mesjańskich.

Stosunek ruchu do osób o arabskich korzeniach jest ambiwalentny: z jednej strony etnocentryczny, z drugiej – uniwersalny.

Z perspektywy etnicznej, silnie obecnej w ruchu mesjańskim, grupę arabską najczęściej traktuje się jako element wyraźnie opozycyjny wobec wspólnoty. Negatywna waloryzacja jest związana z milczącym wykluczeniem. W niektórych kongregacjach nawet nie wymawia się słowa „Arab” – stanowi ono swoiste tabu. Kilku członków badanych przeze mnie wspólnot pochodziło z rodzin arabskich, ale nawet oni unikali tego sformułowania. Jeden z nich na pytanie, w jaki sposób na wieść o jego tożsamościowej decyzji (przyjęcie judaizmu mesjańskiego) zareagowali bliscy, rodzina i znajomi, odpowiedział: „Oni chcieli mnie zabić po tym, jak zostałem Żydem” [w4]. Dopiero po dodatkowym pytaniu: „Kim są oni?”, badany rzucił krótko: „Arabowie”.

Z drugiej jednak strony palestyńskie Kościoły chrześcijańskie (zwłaszcza pentakostalne) ściśle współpracują z grupami mesjańskimi i są swego rodzaju sprzymierzeńcami Żydów mesjańskich w ich wierze w Jezusa jako Mesjasza. Istnieją też organizacje charytatywne działające na rzecz pojednania Żydów mesjańskich z arabskimi chrześcijanami, a także pozytywne przykłady współpracy osób pochodzenia żydowskiego i arabskiego w ramach kongregacji (np. w Hajfie).

⁶⁸ R. Fleischer, *So great a cloud of witnesses*, Londyn 1996, ss. 124-125 (praca doktorska – maszynopis).

Sytuacja arabskich chrześcijan to przedmiot wielu debat i kontrowersji w Izraelu. W pewnym sensie społeczny odbiór ich tożsamości przypomina sposób postrzegania Żydów mesjańskich – jako przedstawicieli paradoksalnej opcji tożsamościowej. Przez arabskich współbraci są oni traktowani jako religijni zdrajcy, natomiast wspólnota żydowska obawia się ich związków etnicznych. Badani byli świadomi specyfiki problemów palestyńskiego chrześcijaństwa. Jeden z respondentów powiedział: „Ty tego nie zrozumiesz, jesteś chrześcijanką, ale zachodnią chrześcijanką, nie tutejszą” [w10]⁶⁹.

Mitri Raheb prezentuje podobny pogląd, mówiąc, że w kontekście teologii po Szoah w wielu chrześcijańskich europejskich (i amerykańskich) Kościołach o różnej afiliacji istnieje silne teologiczne i społeczne poparcie dla idei Ziemi Świętej jako wyłącznej własności państwa Izrael. Raheb dziwi się tak jednoznacznemu obrazowi i wyraża przekonanie, że zachodnie chrześcijaństwo wyklucza grupę arabskich chrześcijan (o mniejszościowej pozycji w palestyńskiej społeczności) z rozmów na temat idei teologicznych, które mają decydujące znaczenie dla osób zamieszkujących ziemię izraelsko-palestyńską⁷⁰.

We wspólnotach mesjańskich chrześcijanie pochodzenia arabskiego są przyjmowani z większą nieufnością niż chrześcijanie europejscy czy amerykańscy. Świadomi tych problemów członkowie wspólnot mesjańskich często stawiają sobie za cel pojednanie i współdziałanie z chrześcijanami pochodzenia arabskiego. W 1990 r., w czasie pierwszej Intifady⁷¹, liderzy izraelskich kongregacji mesjańskich i arabskich wspólnot chrześcijańskich spotkali się, by ustalić strategię współdziałania. Jednak wobec złożonej sytuacji politycznej nie doszło do porozumienia. „Nie potrafili nawet siedzieć razem przy stole, wszyscy krzyczeli, wychodzili... nie można było niczego ustalić” [w22] – jak twierdzi jeden z badanych, pracujący w organizacji Musalaha. W rezultacie świadomi wszelkich trudności przedstawiciele obu stron postanowili założyć chrześcijańsko-mesjańską organizację, która rozwiązywałaby problemy wynikające z kontaktów Żydów mesjańskich ze społecznością chrześcijańskich Arabów. Pomimo doktrynalnych podobieństw, a nawet współuczestnictwa wielu członków społeczności arabskiej w modlitwach Żydów mesjańskich, grupy te są bardzo podzielone ze względu na interpretację religijnego i politycznego sensu przynależności narodowej oraz związanych z tym kwestii etnicznych.

⁶⁹ Cytowane zdanie jest komentarzem do mojej deklaracji nieżydowskiego pochodzenia (złożonej na prośbę badanego). Brak żydowskich korzeni i europejskie pochodzenie zostało przez niego zinterpretowane jako „chrześcijańskość”. Takie podejście było częste wśród członków wspólnot izraelskich.

⁷⁰ M. Raheb, *Biblical Interpretation in the Israeli-Palestinian Context*, w: T. Elgvin (red.), *Israel and Yeshua*, Caspari Center, Jerozolima 1993, s. 112.

⁷¹ Mianem Intifady określa się zbrojne powstania zaostrzające długotrwały konflikt izraelsko-palestyński.

3. Odniesienie do Innego. Perspektywa sąsiedztwa i współzależności

Michel de Certeau, opisując praktyki codzienności we współczesnej kulturze, dokonał analizy zjawiska „chodzenia”. Wskazywał on na nieustające powroty do miejsc znanych bądź kojarzonych ze znanymi⁷², które stają się metaforą hermeneutycznego koła, jakie mogą zataczać społeczności (zwłaszcza w kulturze zachodniej). W epoce pozornego porzucania tożsamości i faktycznej wielości strategii i taktyk⁷³ budowania identyfikacji można zaobserwować także quasi-powrót do tradycji. Nie jest on jednak prostym powtórzeniem dawnych wzorców. W przestrzeni codziennych praktyk, w małych zbiorowościach, które zdają się być etnicznymi i kulturowymi zlepkami, dokonywany jest wybór określonego rozumienia tradycji jako spoiwa ruchu, przy zachowaniu pamięci i zwyczajów rodzinnych, osobistych, lokalnych każdego z członków wspólnoty. Codziennosc staje się przestrzenią stopniowych identyfikacji, które badacz może odkryć przez analizę chodzenia, gotowania, akcji charytatywnych czy wspólnotowych śpiewów.

Duże znaczenie w procesie tożsamościowym ma odwołanie się do społecznych kategoryzacji, które według niektórych badaczy⁷⁴ stanowią jego kluczowy element. Anna Kwiatkowska udowadnia tezę, że „potrzeby tożsamościowe podmiotu determinują tendencję do kategoryzowania ludzi”⁷⁵. Proces kategoryzacji, który opiera się na budowaniu dychotomii „my – nie my”, zaczyna się w najbliższym otoczeniu człowieka, w sąsiedztwie i rodzinie. Metafora sąsiada, odwołująca się do przestrzeni domostwa, stanowi dobry przykład kategoryzacji różnicy, ważnej dla procesu tożsamościowego. Sąsiad jest tym, który posiada inny dom i pomimo bliskości jest właśnie tym, od którego się różnimy. W przypadku wspólnoty, zwłaszcza takiej, która ma wiele cech społeczności nowego typu (hybrydycznej, nietradycyjnej), sąsiedztwo staje się przestrzenią wyraźnego różnicowania. Jednakże, jak zauważa Homi Bhabha, ten rozkład tożsamościowych perspektyw nie odbywa się na linii dualizmu, gdyż proces tożsamościowy jest dużo bogatszy niż modelowe i faktycznie obecne w każdej wspólnocie kategoryzacje. Aby opisać rzeczywistość wspólnoty, nie wystarczy wskazać na czynniki asymilacyjny i różnicujący. Bhabha pisze, że szczeliny, które możemy dostrzec pomiędzy

⁷² M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 93-111.

⁷³ Terminy przejęte od Michela de Certeau; ibidem.

⁷⁴ M. Jarymowicz, *Tożsamość jako efekt rozpoznawania siebie wśród swoich i obcych*, w: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.), *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa 1992.

⁷⁵ A. Kwiatkowska, *Tożsamość a społeczne kategoryzacje*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa 1999, s. 9.

dawnymi jasnymi rozstrzygnięciami kategoryzującymi, „stają się miejscem nakładania się i przecinania obszarów różnicy, tworzącej nowe płaszczyzny kooperacji i kontestacji”⁷⁶.

Perspektywa sąsiedztwa uwypukla różnice, które stają się nie tylko miejscem podziału. Pomimo osobności i odrębności wspólne sąsiedztwo łączy, wspólnota zamieszkiwanego terenu czy choćby droga prowadząca do obu domów staje się przestrzenią wspólną. Sąsiedzi tworzą geografie hybrydycznej wspólnoty, włączając się w sieci wpływów i zależności, sporów i walk, ale także codziennych sytuacji, spotkań, pomocy, pozdrowień czy wrogich okrzyków. Obok geografii istnieje też wspólna historia. Zarówno czas, jak i przestrzeń stają się dziś przedmiotem politycznej manipulacji czy też centralnego sterowania (przez czynniki globalne, takie jak media i ideologie), jednak w przestrzeni codzienności te globalne wpływy zaczynają mieszać się z indywidualnymi doświadczeniami na płaszczyźnie osobistej, rodzinnej, codziennej. Jak powiedziała Bhabha, elementem więzi staje się hybrydyczna przestrzeń wzajemnych relacji. Hybrydyczność tę należałoby, jak się wydaje, rozumieć jako wartość naddaną, pojawiającą się we wspólnym życiu, dostosowującym się do sieci relacji, którą tworzą członkowie sąsiedzkich społeczności. Emergencja staje ponad podziałami grupowymi, opierając się totalitarnym wizjom hegemonii⁷⁷. Taka idea hybrydyzacji stanowi alternatywę wobec represyjnego stylu życia społecznego, sprowadzonego do prostych przeciwstawności.

Sąsiedztwo staje się terminem, który nie dotyczy jedynie wyodrębnionej w literaturze przedmiotu grupy zewnętrznej⁷⁸ (*out group*), otoczenia danej społeczności, ale przenika do wnętrza społeczności (*in group*), niosąc wyzwania komunikacyjne i tożsamościowe. Prezentowana w dalszej części perspektywa „pozornie bezkonfliktowego” wewnętrznego sąsiedztwa z „trudnym” zewnętrznym sąsiedztwem staje się przykładem podwójnej więzi, stanowiącej pewien etap tożsamościowego rozwoju ruchu. Można powiedzieć, że wewnętrzne, łatwiejsze do zaakceptowania sąsiedztwo, w obrębie którego spotykają się ludzie o różnym pochodzeniu, ale wspólnym celu, staje się sposobem radzenia sobie z problemem sąsiedztwa w realnej przestrzeni fizycznej i geopolitycznej, sąsiedztwa z osobami niepodzielającymi większości poglądów obecnych w grupie wewnętrznej (*in group*). Z drugiej jednak strony narastające napięcie wokół sąsiedztwa w obrębie grupy zewnętrznej przeradza się w nieufność wobec członków wspólnoty o odmiennym po-

⁷⁶ H. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. XXXVI.

⁷⁷ H. Bhabha, *Cultures In-Between*, w: S. Hall, P. de Guy (red.), *Question of Cultural Identity*, Sage, Londyn 2007, s. 59.

⁷⁸ Według Johna Nezleka i Veroniki Smith pierwszym, który zastosował te terminy, był G. W. Allport. Zob. J. Nezlek, V. Smith, *Social Identity and Daily Social Interaction*, „Self and Identity” 4/2005, s. 244.

chodzeniu. Są to ogromne wyzwania w budowaniu wspólnot nienegujących różnic etnicznych i społecznych.

W badaniach przeprowadzonych we wspólnotach mesjańskich widoczne są elementy przełamывania podziałów poprzez inkluzywizm. Silnie obecna jest też represyjność, powiązana często z kategoriami ponadlokalnymi. Ścierają się więc tu dwie wizje sąsiedztwa – kategoryzująca i hybrydyczna. Kategoryzacje odgrywają istotną rolę w budowaniu tożsamości społeczności, natomiast teorie emergentne pozwalają na odnalezienie nowej drogi współistnienia w spluralizowanym świecie. Sąsiedztwo wytwarza nowy kontekst⁷⁹. Można je także rozumieć odrębnie, w zależności od przyjęcia bardziej globalnej lub bardziej lokalnej perspektywy. O ile zatem w notatkach prasowych dzienników ogólnoisraelskich widoczne jest kategoryzujące przeciwstawienie postaci Żyda i Araba (o tym drugim pisze się najczęściej przy okazji zamachów terrorystycznych), o tyle w tych samych mediach można odnaleźć pozytywne lub neutralne przedstawienie ich postaci w kontekstach lokalnych. Dla mieszkańców miast i wsi współpraca z osobami pochodzenia arabskiego jest natomiast codziennością, co oczywiście nie likwiduje głęboko zakorzenionych uprzedzeń i obaw. Konieczność współpracy dla dobra lokalnej społeczności rodzi jednak korzystną dla obu stron alternatywną wizję sąsiedztwa zaangażowanego w przestrzeń wspólnego zamieszkiwania.

Rozróżnienie na kategoryzacyjne i hybrydyczne określenie sąsiedztwa stanowi oczywiście rodzaj modelu, który musi być poddawany nieustannym reinterpretacjom. Oba pojęcia zbliżają się do siebie w pragnieniu osiągnięcia określonych wartości (porządku lub większej otwartości). Jak wskazuje Kristen Hastrup, język stał się kryterium tożsamościowym, które wyznaczało tożsamość narodowo-kulturową jednostki⁸⁰.

4. Język/języki jako pola budowania tożsamości

Michael Billig, analizujący zjawisko przywiązania do narodu, wskazuje, że dla członków społeczeństw europejskich zasadniczym kryterium jest język⁸¹. W przypadku społeczności żydowskiej był to rzeczywiście jeden z najistotniejszych czynników, który pozwalał utrzymać spójność diaspory⁸².

Analizując język współczesnego rytuału w izraelskich wspólnotach mesjańskich, można wskazać na dwa istotne zjawiska: obecność języka angielskiego lub rosyjskiego jako głównego języka nabożeństwa, przy jednoczesnym

⁷⁹ Por. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, ss. 272-273.

⁸⁰ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 40-44.

⁸¹ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdey, Znak, Kraków 2008, s. 44.

⁸² Przy czym należy pamiętać o podwójności języka hebrajskiego i jidysz lub ladino.

tłumaczeniu na język hebrajski i użyciu pojedynczych kluczowych hebrajskich zwrotów w trakcie liturgii, oraz wybór języka hebrajskiego jako obowiązującego, przy simultanicznym tłumaczeniu go na inne języki (angielski, rosyjski).

Wybór języka, który stanie się podstawą liturgii, ma ogromne znaczenie dla wspólnot utworzonych ze społeczności imigranckiej. Dwa wyróżnione warianty komunikacji rytualnej są jednocześnie wyznacznikami wartości tożsamościowych danej kongregacji. Tłumaczenie na języki narodowe ułatwia porozumiewanie się i aktywne uczestnictwo w działaniach grupy. Jeden z badanych, posługujący się biegle językiem hebrajskim (ale pochodzący ze społeczności żydowskich imigrantów z Rosji), powiedział: „gdyby nie było rosyjskiego tłumaczenia, nikt by nie przyszedł” [nikt z grupy osób pochodzących z Rosji i krajów rosyjskojęzycznych – M. K.] [w13]. Dla osób będących we wspólnotach rosyjsko- czy hiszpańskojęzycznych grupa jest przede wszystkim miejscem powrotu do języka, w którym osoby te zostały wychowane i który jest ich językiem ojczystym. Natomiast elementy kultury żydowskiej (np. noszenie jarmułki czy tałesu, śpiewanie pieśni po hebrajsku) łączy ich z tradycją żydowską. Dominacja języków innych niż hebrajski stanowi jednak zagrożenie dla kongregacji, która może stać się gettem imigranckim⁸³. Nieznajomość języka hebrajskiego przez członków społeczności stawia pod znakiem zapytania ich indywidualne zaangażowanie religijne, które w dużej mierze opiera się na lekturze Biblii w tym języku.

Wspólnoty wybierające komunikację rytualną w języku innym niż hebrajski są potwierdzeniem tego, że wspólnota mesjańska może być dla jej członków bezpieczną, przywołującą wspomnienia przestrzeni, w której kultywuje się raczej dawne wzorce życia, co pozwala złagodzić problemy asymilacyjne. Wydaje się, że taka postawa jest obecna w wielu stowarzyszeniach imigranckich. Ciekawszy jest jednak drugi wzorzec realizowany przez wspólnoty bilingwalne (odbywające nabożeństwa w dwóch językach lub w języku hebrajskim z tłumaczeniem simultanicznym). Bilingwalność wyznacza nowy etap, w którym dowartościowane są kwestie tożsamości transnarodowej, a zarazem lokalnej. W ten sposób makro- i mikroskala mogą się spotkać w przestrzeni, w której poprzez dwa języki wyrażane są przeżycia wspólnotowe i religijne, przy czym drugim językiem nie jest język sąsiada. Parafrazując słowa Paula Ricoeura, można powiedzieć, że inność w sobie dostrzega się dopiero z pewnego dystansu, rozumianego zarówno jako fizyczna odległość, jak i odmienność kulturowa dziedzictwa amerykańskiego, rosyjskiego i izraelskiego⁸⁴. W dwujęzyczności członków wspólnot amerykańskiego pochodzenia widać szansę reintegracji tożsamości indywidualnej⁸⁵, a także przekroczenia wymiaru narodowego,

⁸³ Problem ten zauważył pastor jednej ze wspólnot [w18], który uznał, że znajomość języka hebrajskiego jest podstawą istnienia społeczności żydowskiej.

⁸⁴ Trzema głównymi językami nabożeństw są: angielski, rosyjski i hebrajski.

⁸⁵ Szerzej piszę o tym w rozdz. IV dotyczącym projektów tożsamościowych.

nawet w aspekcie społeczno-kulturowym. Dwujęzyczne wspólnoty są złożone nie tylko z osób pochodzących z Izraela, które wybrały tradycyjne Alija⁸⁶, ale i tych, które na dłuższy lub krótszy czas osiadły w Izraelu (od kilku miesięcy do roku lub w wyjątkowych przypadkach – kilku lat). Z przyczyn prawnych (wiza) lub osobistych (rodzina) osoby te nie mogą wiązać się z izraelskimi społecznościami na dłużej, wybierając w zamian zaangażowanie w rodzinny kraj (w USA, Francji, Irlandii). Jedna z badanych określiła to zaangażowanie w następujący sposób:

Ja jestem teraz tutaj [w jednej ze wspólnot – M. K.], ale pochodzę z Irlandii, właściwie moją misją jest to, żeby jeździć po świecie, czuję, że to jest moje zadanie, moje postanie od Boga, taka jest też moja praca. [...] Z zawodu jestem pracownikiem socjalnym, zajmuję się doradztwem, rozmawiam z ludźmi, którzy stracili nadzieję, chcą popełnić samobójstwo. Wielu jest ich tutaj, ale też w mojej rodzinnej Irlandii, dlatego tu rozumiałam, że na pewien czas powinnam wrócić do Irlandii, żeby tam im mówić o Biblii, żeby dawać świadectwo, żeby mówić też o tym kraju. [...] Bardzo mi zależy na Izraelu. Zależy mi na tej ziemi, chciałabym tu zamieszkać na zawsze, ale nie mam pochodzenia, a to nie jest takie proste [w5].

Transnarodowość, o której piszą badacze bilingwalności w kontekście tożsamości (np. Nancy Hornberger⁸⁷, Henry Trueba, Katherine Richardson Bruna), wynika z tego, że nie zostały całkowicie zerwane więzi z dawną tożsamością. Kwestia przynależności narodowej jest bardziej związana z kontaktami z mniejszymi lokalnymi wspólnotami – zamieszkania, języka, kręgu towarzyskiego. Jednocześnie dzięki nowym technologiom i innym zdobyczom techniki możliwe jest dowolne hybrydyczne łączenie takich małych kręgów w transnarodowe sieci.

Devra Gilat Jaffe, prowadząca badania nad tożsamością Żydów mesjańskich w dwóch amerykańskich kongregacjach, zwróciła uwagę na jedną z lokalności, która ożywiła nostalgiczny obraz sztetla, jaki pamiętają niektórzy starsi członkowie kongregacji lub ich rodzice⁸⁸. Wyrazem symbolicznego wskrzeszenia tej wspólnoty stało się wplatanie w rozmowy zwrotów w jidysz. Język ten stanowił ważny element powrotu do tożsamości przodków, choć w posługującej się językiem angielskim wspólnocie był także znakiem przynależności żydowskiej. Jidysz odgrywał więc w tych kongregacjach podwójną rolę – zwrotu ku indywidualnym korzeniom i zachowania odrębności językowej.

We wspólnotach polskich i izraelskich, w których prowadziłam badania, nie natknęłam się nigdy na posługiwanie się językiem jidysz. We wspólnotach izraelskich to hebrajski jest uważany za wyróżniony język modlitwy i oficjalny język wspólnoty (jedna z osób zajmujących się współpracą z Żydami mesjańskimi stwierdziła, że kongregacje, w których hebrajski nie jest głównym językiem nabożeństw, są Kościołami chrześcijańskimi, a nie kongregacjami

⁸⁶ Jest to specyficzny hebrajski termin oznaczający imigrację do Izraela.

⁸⁷ Zob. N. Hornberger, *Biliteracy, transnationalism, multimodality, and identity. Trajectories across time and space*, „Linguistic and Education” 18/2007.

⁸⁸ D. G. Jaffe, *Straddling the Boundary*, ss. 31-33.

Żydów mesjańskich [w12]). Posługiwanie się hebrajskim świadczy więc o tożsamości żydowskiej wspólnoty. Jednak to języki narodowe (hiszpański, angielski, rosyjski) są lepiej rozumiane przez wielojęzyczną i zróżnicowaną społeczność kongregacji. Przekład nabożeństwa na te języki umożliwia członkom wspólnot powrót do języka dzieciństwa spędzonego w diasporze.

Czy przywołane zjawiska językowe świadczą o tym, że członkowie grup mesjańskich są „transnacionalnymi jednostkami”? „Transnacionalne jednostki” reintegrowałyby wzorce zaczerpnięte z wielu kręgów kulturowych (często o charakterze ponadnarodowym). Natomiast osoby należące do wspólnot mesjańskich posługujących się dwoma językami spełniają założenia teorii transnacionalnej, ale ich tożsamość bilingwalna musi także obejmować tożsamość narodową⁸⁹.

Dla Józefa Smolicza, socjologa zajmującego się problematyką pluralizacji kulturowej na terenie Australii, dwujęzyczność jest – inaczej niż dla propagatorów transnacionalizmu – wyrazem rozwoju tożsamości etnicznej. Twierdzi on, że do zachowania „prężności”⁹⁰ danej społeczności niezbędne jest utrzymanie zbioru wartości podstawowych, a jednocześnie uelastycznienie wielu norm w celu zwiększenia akceptacji zjawisk pluralizacyjnych. Dwujęzyczność praktyk kulturowych stanowi bowiem możliwość stworzenia otwartej tożsamości etnicznej, która zachowuje dynamicznie zmieniające się wartości podstawowe. Smolicz wyraźnie opowiada się za obroną tożsamości etnicznej jako warunku „prężności” społeczeństwa. Z takim stanowiskiem zgadzają się członkowie wspólnot mesjańskich, akcentujący silną więź etniczną (izraelską, żydowską), która jest elementem ich deklarowanej i wybieranej tożsamości, a nie tożsamości rozpoznawanej, bowiem dla środowiska wspólnoty stanowią oni obcy, chrześcijański element. W obliczu opresji transnacionalny wymiar ruchu, który jest silnie obecny (choć słabiej wyrażany w deklaracjach), schodzi na drugi plan. Można więc uznać, że tezy Smolicza są bliższe rzeczywistości badawczej wspólnot Żydów mesjańskich niż te proponowane przez teoretyków transnacionalizmu. Smolicz przedstawia teorię, która nie zrywając z koncepcją tożsamości narodowo-etnicznej, dostrzega możliwości jej rozwoju w wymiarze wielokulturowym⁹¹.

Realizacją takiego modelu jest połączenie (na gruncie jednej kongregacji) dwóch perspektyw – dość tradycyjnie ujmowanego związku z kontekstem

⁸⁹ Zwracam uwagę zwłaszcza na kwestię etniczności łączonej z identyfikacją językową. Problem relacji między perspektywą językową a pogłębionym wymiarem tożsamości etnicznej omawiam w rozdz. II i III.

⁹⁰ Wydaje się, że słowo „prężność” nie jest w pełni adekwatne, niestety mam dostęp jedynie do tłumaczenia tekstu: J. Smolicz, *Dziedzictwo, wartości podstawowe i rozwój kulturalny w społeczeństwach wieloetnicznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 3/1992, zwłaszcza ss. 48-53. Jako prężność należy tu rozumieć spójność i trwałość społeczności. Smolicz zwraca szczególną uwagę na transmisję pokoleniową.

⁹¹ Ibidem.

narodowym (w Izraelu) oraz współobecności drugiej tożsamości narodowej (najczęściej z kręgu kultury euroamerykańskiej) w transnarodowej identyfikacji. Oba elementy współistnieją w realnej przestrzeni, a większe możliwości związane z komunikacją internetową, mobilnością indywidualną i szybszym przepływem danych nie stanowią tu najważniejszego odniesienia tożsamościowego; są raczej traktowane jako heurystyczne narzędzie, pozwalające utrzymać status podwójnej tożsamości, w której ścierają się dwie perspektywy językowe, a tym samym kulturowe.

Istotna jest przy tym kwestia łączliwości i niełączliwości określonych typów językowej (oraz etnicznej) identyfikacji. Okazuje się, że tożsamościowa komplementarna podwójność jest możliwa w przypadku identyfikacji hebrajskiej z elementami kultury narodowej (regionalnej) europejskiej lub amerykańskiej. Natomiast w przypadku połączenia perspektyw arabskiej i izraelskiej taka podwójność często napotyka duży opór obu społeczności.

Zjawisko to może być także obserwowane w nieco szerszym kontekście – tożsamości izraelskiej. Dan Rabinowitz, badający relacje między społecznościami żydowskimi i palestyńskimi w Izraelu, mówi o marginalizacji dwóch dyskursów w ramach idei stworzenia silnie zróżnicowanej i wieloetnicznej „kultury izraelskiej” czy też „społeczeństwa izraelskiego”⁹². Takimi wykluczonymi przestrzeniami, niemieszczącymi się w wizji spluralizowanego społeczeństwa, byłyby dyskursy palestyński i diasporyczny. Zwykle tabu otaczające pewne tematy skłania do przekroczenia normy, dlatego oba dyskursy zaczęły w ostatnich latach odgrywać istotną rolę w debacie społecznej, gdyż milczenie wokół nich nie przyniosło żadnego rozwiązania. Również we wspólnotach mesjańskich podejmowane są próby takiej „trudnej integracji”, np. poprzez tłumaczenie nabożeństw na język arabski czy akcje społeczne dla społeczności palestyńskiej⁹³. Jednak problemy związane ze współistnieniem we wspólnotach mesjańskich osób pochodzenia arabskiego i żydowskiego czy Izraelczyków i Palestyńczyków (często mieszkających w Izraelu) są zauważane przez obie strony tej niełatwej współpracy. Lisa Loden, związana z jerozolimskim Caspari Center, oprócz przywołanych już kwestii odmienności pochodzenia i konfliktu politycznego pisze o tym, że zarówno społeczność palestyńska w Izraelu, jak i grupy Żydów mesjańskich tworzą znaczące mniejszości i muszą zmagać się ze wszystkimi trudnościami z tym związanymi (odrzuconiem otoczenia, nierespektowaniem praw człowieka, trudnościami adaptacyjnymi), co sprawia, że między członkami wspólnot pochodzenia żydowskiego a tymi wywodzącymi się ze środowisk arabskich narasta napięcie, wynikające z doświadczonej krzywdy, także historycznej. Żydzi odwołują

⁹² D. Rabinowitz, *Oriental Othering and National Identity. A Review of Early Israeli Anthropological Studies of Palestinian*, „Identities. Global Studies in Culture and Power” 9/2005, s. 305.

⁹³ Pojawia się tu pytanie o perspektywę paternalistyczną.

się do wydarzenia Szoah, natomiast Palestyńczycy mają poczucie, że zostali wygnani ze swojej ojczyzny przez Żydów⁹⁴. Współistnienie we wspólnotach osób o wykluczających się sposobach postrzegania tożsamości staje się ogromnym wyzwaniem, zwłaszcza że żadnej ze stron nie można odmówić jej tożsamościowych roszczeń.

Współpraca, a także społeczne współzycie ze wspólnotami amerykańskimi, które odwiedzają społeczności w Izraelu, są dużo mniej konfliktowe. Członkowie tych grup dzielą się często doświadczeniami, wymieniają członkami i kaznodziejami. W szerszym kontekście ułatwiona współpraca, a nawet tożsamościowe przenikanie się grup izraelskich i amerykańskich pozwala nazwać pewne typy tożsamości narodowych otwartymi, mającymi cechy ponadnarodowe (o czym świadczy choćby uniwersalność języka angielskiego czy inny, lepszy status obywateli Unii Europejskiej w staraniu się o izraelską wizę). Z drugiej strony współpraca między wspólnotami izraelskimi i diasporą, łączność budująca transnarodową identyfikację staje się problematyczna wobec konieczności zbudowania „izraelskiej jedności”, o której mówili badani. Współpraca członków wspólnot mesjańskich z sąsiedztwem może być jeszcze trudniejsza, jeśli będą one dodatkowo odróżniały się nieznaną języka czy dysproporcją między jednoczącymi a dzielącymi cechami rytuału. Członkowie wspólnot mesjańskich, którzy aspirują do bycia „prawdziwymi Izraelczykami”, muszą brać pod uwagę społeczne postrzeganie grup, do których przynależą. Oczywiście kongregacje, stanowiące element mozaiki izraelskiego społeczeństwa, mogą starać się o zmianę swojego statusu, nie kształtują go jednak całkowicie. Grupy te współistnieją w szerszym kontekście społeczno-kulturowym, który określa formalne i nieformalne zasady współistnienia dla przedstawicieli odmiennych narodowości.

Tożsamość hebrajska staje się dla społeczności mesjańskich warunkiem zachowania spójności i swoistości, a jednocześnie odpowiednikiem tradycji wyróżnionej w ruchu. Natomiast współistniejący język angielski, elementy pochodzące ze wspólnot ewangelikalnych czy zwyczaje wywodzące się z etnosów każdego z członków grupy tworzą wymiar przekraczający tradycję, podlegający ewolucji bądź transgresji – wymiar otwartej tożsamości wspólnoty. Ponadto możliwość posługiwania się ojczystym dla wielu, a uniwersalnym dla innych językiem angielskim decyduje o większej dostępności tożsamości izraelskiej, a także nie wyklucza spośród uczestników wspólnoty związanej z hebrajską tradycją osób, dla których komunikacja w języku semickim stanowi przeszkodę i mogłaby je narazić na gorsze traktowanie ze strony społeczności⁹⁵.

⁹⁴ L. Loden, *Jews and Palestinians – Identities in Crisis*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity...*, ss. 108-109.

⁹⁵ M. L. Castanheira pisze, że uczniowie dwujęzyczni, zwłaszcza w początkowym okresie, są traktowani jako osoby o tzw. specjalnych potrzebach edukacyjnych i niskim ilorazie inteli-

Osoby, które decydują się na stałą obecność we wspólnotach izraelskich, zdają sobie sprawę z konieczności nauki języka hebrajskiego, który stanowi etniczny trzon żydowskiego ruchu. Obserwacja małej młodzieżowej wspólnoty należącej do jerozolimskiego ruchu mesjańskiego pozwoliła dostrzec funkcje obu języków. Badana, która określała siebie jako *American Jewish*⁹⁶ (amerykańska Żydówka lub osoba o tożsamości amerykańsko-żydowskiej), tuż przed spotkaniem modlitewnym posługiwała się w rozmowach z innymi członkami społeczności tylko językiem angielskim, natomiast w trakcie spotkania starała się mówić po hebrajsku. Językowe wybory stanowią ważny komponent decyzji tożsamościowych, często przybierających charakter „delikatnie hybrydycznych”, by użyć określenia Rosie Braidotti, która pisze:

Nasi⁹⁷ emigranci wyraźnie pokazują, że można jednocześnie gdzieś przynależeć i przemieszczać się, albo przynależeć do różnych kultur, nie zdradzając żadnej z nich. Ten rodzaj łagodnej kulturowej hybrydyzacji jest jednym z ważniejszych komponentów tożsamości europejskiej. Jeśli ktoś może być polsko-Amerykaninem lub włocho-Kanadyjczykiem, to dlaczego nie rozciągnąć tej zasady na każdego i stać się nomadycznym podmiotem wobec siebie?⁹⁸

Właśnie w języku może się ujawnić ta podwójna dążność, która sprawia, że zarówno stałość, jak i płynność, przynależność i zerwanie stają się atrakcyjnymi opcjami tożsamościowymi. „Delikatna hybrydyczność” może polegać na wyrysowaniu map języków odpowiadających określonym przestrzeniom życiowym danej jednostki czy grupy. Ponieważ jednak trudno wyznaczyć ścisłe granice życia prywatnego, społecznego czy religijnego, językowa przestrzeń zaczyna bardziej przypominać sieć niż regularną strukturę.

We wspólnotach mesjańskich istnieje wyraźna zachęta do kultuwowania językowej tożsamości etnicznej przez lekturę Biblii (tj. Starego i Nowego Testamentu) w języku hebrajskim. Zarówno dwujęzyczni członkowie grup, jak i osoby urodzone w Izraelu lub posługujące się tym językiem od dzieciństwa zauważają, że jest on ważnym elementem tożsamości Żyda mesjańskiego. Jednocześnie osoby dwujęzyczne prezentują charakterystyczny dla wspólnot mesjańskich stan „bycia pomiędzy”. Funkcjonując na granicy dwóch języków, ukazują podwójną naturę ruchu, która wytwarza trzecią jakość, gdzie określenie tożsamości nie musi stanowić wyboru między *american* i *jewish*, bo możliwe jest ich połączenie.

Brak restrykcyjnych norm językowych, przy jednoczesnym budowaniu tożsamości grupy na bazie etnicznej, a tym samym językowej, pozwala spo-

gencji. M. L. Castanheira, J. Green, C. Dixon, B. Yeagerb, *(Re)Formulating identity in the face of fluid modernity. An interactional ethnographic approach*, „International Journal of Educational Research” 46/2007, s. 173.

⁹⁶ Osoba ta była w Izraelu imigrantką, od 1,5 roku miała obywatelstwo izraelskie.

⁹⁷ Słowo to należy rozumieć jako europejscy czy euroatlantyccy.

⁹⁸ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. O. Derra, PWN, Warszawa 2009, s. 19.

łączności zachować spójność, a zarazem otworzyć się na osoby, które nie posługują się językiem hebrajskim. Jest to strategia stosowana nie tylko przez ruch mesjański, ale związana z szerszą tradycją traktowania nowych obywateli państwa Izrael. Są oni wspierani w nauce języka i traktowani jako pełnoprawni obywatele, którzy mogą tworzyć instytucje czy media obcojęzyczne. Jak zauważa Michael Billig, przeforsowanie nowego języka etnicznego domaga się „wiele od wielu”, okazuje się bowiem, że restrykcyjność koniecznej „urzędowo” strukturyzacji wyklucza lokalne użycie języka, pomijając także tych, którzy identyfikują się z pewną wspólnotą, nie znając języka. Billig przywołuje tu przykłady Sardynii i Lombardii, dążących do autonomizacji i separacji. W Sardynii świadomość wielości lokalnych dialektów sprawiła, że kwestii językowej nie podnoszono, natomiast w Lombardii okazało się, że należy się z niej wycofać z uwagi na dużą liczbę Lombardczyków nieposługujących się tym językiem⁹⁹.

Inną przestrzenią językowego łączenia kilku tożsamościowych wymiarów (narodowych i religijnych, pozostających na granicy między euroamerykańską i izraelską oraz ewangelikalną i judaistyczną tożsamością) jest wplatanie w język liturgii anglojęzycznej zwrotów hebrajskich, które stanowią rdzennie żydowską część tożsamości. Ich wymiana (przynajmniej we wspólnotach izraelskich) nie byłaby możliwa bez utraty ważnego komponentu tożsamościowego. Do zwrotów tych należą określenia Jezusa (Jeszua, Meszijah), natomiast nie używa się imienia Jesus Christ, kojarzonego z grecką (chrześcijańską) tradycją. Pomimo przejęcia wielu elementów tradycji występujących w niektórych zborach chrześcijańskich, w grupach mesjańskich zauważalny jest opór wobec przejmowania kluczowych terminów religijnych z „chrześcijańskiej greki”. Hebrajskie nazewnictwo jest dla członków grup częścią przywracania Mesjaszowi zagubionej w chrześcijaństwie (z punktu widzenia Żydów mesjańskich) żydowskiej tożsamości.

Dwujęzyczność może być zatem realizowana indywidualnie i w ramach społeczności na kilka sposobów. W wymiarze rytualnym wyraża się w często praktykowanym tłumaczeniu nabożeństw – bezpośrednio na język angielski czy rosyjski, natomiast symultanicznie także na inne języki (zwłaszcza arabski i francuski). Tłumaczenie wskazuje na dominującą pozycję jednego lub dwóch współistniejących języków nabożeństwa, a zarazem pozwala włączyć do grona odbiorców każdą mniejszość językową. W ten sposób przejawia się obecna w wielu kongregacjach dbałość o „mówienie do członków wspólnoty w najlepiej zrozumiałym przez nich języku”. Innym rodzajem tworzenia wspólnoty rytuału opartej na wielojęzyczności jest włączanie hebrajskich terminów do angielskiego tekstu nabożeństwa – zwyczaj praktykowany w izraelskich grupach, zwłaszcza tych, w których zdecydowaną większość stanowią osoby pochodzenia amerykańskiego.

⁹⁹ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, ss. 78-79.

W strategiach jednostkowych praktyk językowych można dostrzec celowe przejścia pomiędzy dwoma językami, a także włączanie kluczowych terminów hebrajskich do angielskiej konwersacji. Jak wskazuje Holy Cashman, przeskokami pomiędzy językami (najczęściej większościovym i mniejszościovym) stanowią wyraz identyfikacji lub odseparowania od tożsamościowej grupy odniesienia. W ramach systemu *we/they code* (kod nasz/ich kod) określana jest kontyngentna identyfikacja¹⁰⁰. Podobnie jak poszczególni członków zmagają się z problemem nieustannych dookreśleń językowych, czynią to także całe społeczności.

W odróżnieniu od wspólnot izraelskich wspólnoty mesjańskie obecne w polskiej przestrzeni posługują się niemal wyłącznie językiem polskim, ale zauważalne jest także rytualne łączenie zwrotów hebrajskich z głównym językiem obrzędu. W polskich wspólnotach oprócz polskiej podstawy językowej rytuału i wplatanych terminów hebrajskich niekiedy w modlitwie grupowej pojawiają się także zwroty greckie (np. współwystępują imiona Jezus i Jezua). Świadczy to o związku prowadzących modlitwy liderów z Kościołami chrześcijańskimi oraz przenikaniu się chrześcijańskiego i judaistycznego świata w polskich realiach (podczas gdy w Izraelu zdecydowanie opierano się takim praktykom).

Przykładem współwystępowania terminów religijnych pochodzących z kilku języków jest zarejestrowany podczas sobotniego wspólnego spotkania kilku polskich grup fragment modlitwy:

Drogi Jezua, w imieniu Twoim oddajemy chwałę Ojcu, Ojcu Avinu, Malkeinu, Ojcu, który jest naszym Abba i Tata. Dziękujemy Ci, że wprowadzasz nas i prosimy Cię, byś dzisiaj nas wprowadzał w poznawanie swojego serca, przez Twojego syna Mesjasza, Jezua, Panie¹⁰¹.

Greckie imię Jezusa zostało zastąpione hebrajskim Jezua, jest on także nazywany Panem. Znajdujemy tu polski zwrot modlitewny: „Ojcze” i jego tłumaczenie na hebrajski: *Awinu* (dosł. ojciec nasz), a także zwrot *Malkeinu* (dosł. królu nasz) oraz *Abba* (aramejskie „ojciec”, obecne w Nowym Testamencie) i polskie, bardziej rodzinne: „Tato”. Współistnienie różnych języków w liturgii wskazuje na dużą otwartość (przynajmniej na płaszczyźnie językowej) na tworzenie hybrydycznej tożsamości wspólnoty, która łączy doświadczenia polskie i izraelskie (ewentualnie także amerykańskie i europejskie) związane z osobistymi doświadczeniami członków ruchu (na co wskazują rodzinne zwroty) i ich powiązaniemi z kulturą chrześcijańską, a także elementami wybranej tradycji żydowskiej.

¹⁰⁰ H. R. Cashman, *Identities at play. Language preference and group membership in bilingual talks in action*, „Journal of Pragmatics” 37/2005, s. 302.

¹⁰¹ Słowa zarejestrowane w 2008 r. podczas konferencji zorganizowanej dla grup mesjańskich w Gdyni. Por. artykuł: M. Kościńczuk, *Analiza modlitwy jako znaku kultury. Eksploracja modlitwy polskich Żydów mesjańskich*, „Napis” 2010.

5. Percepcja wspólnot mesjańskich

Na jednostkową i zbiorową tożsamość badanych oddziałują również sposób postrzegania wspólnot z zewnątrz i ich ocena. Zewnętrzny odbiór może bowiem wyraźnie wpływać na zmiany biograficzne jednostki¹⁰². Takie oceny stanowią dla badacza możliwość poznania interpretacji dokonywanych przez osoby badane ich relacji ze środowiskiem spoza wspólnoty. Pozwala to za-
stanowić się nad korelacją zasadniczych elementów wypowiedzi członków wspólnoty i jej otoczenia z szerszymi zjawiskami kulturowymi. Dzięki analizie elementów postrzegania wspólnot można dostrzec procesy, jakie zachodzą w kontaktach międzygrupowych (wykluczenie, hierarchizacja, otwartość i nieciągłość, ale także spójność grup wobec zewnętrznego otoczenia). Tworzy to płaszczyznę formułowania hipotez dotyczących możliwych modeli tożsamościowych i dialogowych¹⁰³, które urzeczywistniają się we współczesnej kulturze.

Takie diagnozy nie prowadzą oczywiście do uniwersalnych, generalizujących wniosków i są jedynie opartymi na obserwacjach i rozmowach oraz skonfrontowanymi z teorią modelami, które mogą być urzeczywistniane fakultatywnie¹⁰⁴ w omawianym kręgu kulturowym.

Sytuacja tożsamościowej zmiany, a także zmiany roli społecznej była w przypadku wielu badanych naznaczona konfliktem w ramach pełnionej roli społeczno-kulturowej. Przypuszczalnie presja społeczna, związana z wykluczeniem badanego z rodziny i grupy towarzyskiej, wpłynęła na ugruntowanie decyzji i nowej tożsamości, a także silniej związała go z nową społecznością. Sytuację decyzyjną, opisywaną przez wielu badanych, można analizować, posiłkując się przywołanym przez Jacka Szmatkę pojęciem rozłamu w roli społecznej. Ze zjawiskiem tym mamy do czynienia, gdy występuje konflikt i deregulacja harmonii wiążącej „strukturalnie narzucane wymiary roli” i jej indywidualny odbiór¹⁰⁵. Konwersja (która w ruchu mesjańskim często nie ma charakteru formalnego) jest związana nie tylko z zamianą jednego uniwer-

¹⁰² Jednym z najbardziej dramatycznych przykładów takiego wpływu były nazistowskie określenia i rozróżnienia rasowe.

¹⁰³ Model dialogowy oznacza perspektywę poszerzonej tożsamości, identyfikacji wraz z możliwością tworzenia, otwierania i zamykania relacji w obrębie grupy i poza nią.

¹⁰⁴ Realizowane jako wybrane i niejedyne.

¹⁰⁵ J. Szmátka, *Małe struktury społeczne. Wstęp do mikrosocjologii strukturalnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 146-147. Koncepcja roli społecznej, do której odnosi się J. Szmátka, to teoria Floriana Znanieckiego, odwołująca się do wartości konstytuujących daną rolę i regulowanych nie tylko przez wyodrębnione, osobiste przekonania jednostki, ale przede wszystkim zależne od jej otoczenia społeczno-kulturowego. Indywidualny odbiór Szmátka nazywa wyborem osobowościowym, natomiast tu posługuję się określeniem „indywidualny”, by nie sugerować ściśle psychologicznej perspektywy rozważań nad koncepcją roli.

sum symbolicznego na inne, ale przede wszystkim ze zmianą perspektywy decyzyjnej, wiążącej się z umiejscowieniem jednostki w systemie społeczno-kulturowym.

Najbardziej widocznym polem rozbieżności między postrzeganą przez otoczenie i przyjętą przez badanego rolą jest kwestia tożsamości Żyda mesjańskiego jako Żyda. Dla otoczenia (rodzinnego, towarzyskiego, sąsiedztwa) wybór uczestnictwa w spotkaniach społeczności mesjańskiej oznacza całkowite zerwanie z tożsamością żydowską. Dla członka wspólnoty natomiast wybór ten jest prawdziwym odnalezieniem tożsamości (w przypadku osób pochodzenia żydowskiego) lub szczególną bliskością z ludem żydowskim (w przypadku osób pochodzenia chrześcijańskiego). A zatem w wewnętrznej ocenie jednostki (pochodzenia żydowskiego) zmiana związana z konwersją jest raczej powrotem do dawnej tradycji żydowskiej (z którą utożsamiały się one zwykle w niewielkim stopniu przed wstąpieniem do wspólnoty), uzupełnionej o wiarę w Jezusa. W wymiarze narodowym, kulturowym i religijnym badani nie dostrzegali zerwania z dawną rolą (przedstawiciela kultury, narodu i religii żydowskiej), raczej silniej utożsamiali się z tymi zrekonfigurowanymi postawami.

Tak duża rozbieżność pomiędzy dwiema interpretacjami rodziła w badanych bunt wobec nacisków strukturalnych, dlatego ich związek z lokalnymi wspólnotami mesjańskimi był możliwy do utrzymania jedynie dzięki niewielkiemu przymusowi strukturalnemu, który w nich występuje. Część badanych, doświadczających nacisku strukturalnego¹⁰⁶ we wspólnocie, zmienia ją lub wybiera mniej zobowiązujący rodzaj udziału w jej życiu. Dominujące znaczenie nieformalnych więzi pozwala badanym na ukształtowany często w procesie rozłamu w roli nonkonformizm i duży stopień niezależności ze względu na brak formalnych sankcji, a także dużą mobilność i zgodę na zmiany nieformalnej przynależności w obrębie małych społeczności.

Jednocześnie spójność tych grup jest przynajmniej częściowo związana z brakiem społecznej akceptacji, którą można dostrzec w analizie izraelskiej prasy, na łamach której toczy się swoisty spór o kwestię tożsamości ruchu mesjańskiego. Prasa opiniotwórcza najczęściej autorytarnie przypisuje grupom określoną (chrześcijańską, a nie żydowską) przynależność.

Doświadczający wykluczenia badani uczestniczący w ruchu zyskują dzięki tym głosom coraz bardziej zwartą tożsamość. Proces identyfikacyjny przypomina sytuację bardzo różnych i często słabo identyfikujących się z tożsamością żydowską osób pochodzenia żydowskiego, które nagle, wobec prześladowań i reżimu nazistowskiego, stały się członkami zjednoczonej, ale także hybrydycznej wspólnoty. Obraz takiej diasporycznej, inkluzywnej grupy, w której ważniejsze od asymilacji, przyjętego chrztu czy nawet osobistych wyborów staje się zjednoczenie w oporze przeciw prześladowaniom, ukazuje Victor

¹⁰⁶ Nie jest on możliwy do całkowitego zredukowania.

Klemperer w swoich dziennikach. Sam Klemperer jest najlepszym przykładem osoby, która poprzez chrzest i osobisty wybór odłączyła się od judaizmu, jednak „żydowski los” dotknął go i zjednoczył z Żydami, z którymi w innych okolicznościach zapewne by się nie spotkał ani nie stworzył głębszej relacji. Różnicą między sytuacją diaspory a współczesnym położeniem ruchu mesjańskiego jest to, że jego członkowie dobrowolnie go wybierają, a wykluczenie czy nawet przejawy prześladowania ruchu ściślej spajają hybrydyczną strukturę sieci społeczności. Paradoksalnie bowiem krytycy odrębności ruchu tym silniej go wyodrębniają. Odmawiając mu prawa do żydowskości, sprawiają, że jego członkowie czują się bardziej „żydowscy”.

Oponenci traktują ruch mesjański jako specyficzny rodzaj chrześcijaństwa lub pewnego rodzaju sektę, kontrolującą sytuację na okolicznych terenach. Tak pisze o ruchu gazeta „Bekehila” w artykule z listopada 2007 r., opisującym stosunkowo dużą wspólnotę w Poria Elit (małym mieście na północy Izraela). Cytowana jest w nim wypowiedź jednego z mieszkańców, który mówi o „terroryzowaniu” całego miasteczka przez sektę mesjańską, czym przywołuje antysemickie stereotypy, z jakimi spotykali się i nadal spotykają Żydzi w diasporze:

Jest tutaj duża sekta, około czterdziestu rodzin, oni kontrolują tu sytuację, mają wiele wpływów i dużo pieniędzy, nie zazdroszczę osobie, która puściłaby parę i powiedziała coś więcej¹⁰⁷.

Inna z rozmówczyń wskazuje na „sekretność” ruchu i powtarzaną we wspólnocie informację, że są ludzie, którzy chcą go zniszczyć. Tego rodzaju ostrożność jest częsta we wspólnotach, w których były prowadzone badania. Trudno orzec, co jest jej przyczyną. Z wywiadów wynika, że badani narażeni na negatywne reakcje środowiska ukrywają swą przynależność wyznaniową, obawiając się represji. Wielu z nich jest imigrantami. Jak stwierdził jeden z badanych:

W moim środowisku nie przyznaje się do tego, że jestem Żydem mesjańskim zbyt otwarcie. Nie chcę mnożyć problemów, które i tak już mam, ponieważ jestem nowym imigrantem. To sprawia, że moje życie nie jest łatwe, po co je jeszcze utrudniać [w12].

Wiele analizowanych informacji prasowych wskazuje, że w środkach masowego przekazu istnieje duże pole do wyrażania stereotypowej, opresyjnej krytyki ruchu mesjańskiego. Często jej przesłanki są podobne do tych, na których opiera się antysemityzm o podłożu społeczno-ekonomicznym. Dla wielu osób, które doświadczają problemów w Izraelu, a także dla wielkich i niezamożnych rodzin ortodoksyjnych informacja o „bogatych wyznawcach Jezusa” odbierających dochody biednym, wiernym rodowi żydowskiemu staje się źródłem negatywnego postrzegania wyznawców ruchu mesjańskiego. Taką

¹⁰⁷ S. Gal, מלהמה האור והחשך, בקהילה 22, 11/2007, ss. 12-14; „Caspari Media Review”, <http://Caspari.com/mediareview/2007/07-12-04> (20.08.2010).

sugestię, przedstawioną pośrednio poprzez wypowiedź mieszkańca Poiria Elit, powtarza choćby artykuł opisujący wakacyjny obóz organizowany przez jedną z rodzin należących do ruchu mesjańskiego. „Globes Magdin” pisze, że ortodoksyjne organizacje muszą błagać o każdego szekla, podczas gdy misjonarze pławią się w luksusie, otrzymując pensję i dodatkowe wynagrodzenie za każdego ochrzczonego członka¹⁰⁸.

Można powiedzieć, że podobnie jak w przypadku innych prześladowań na tle religijnym działa tu zasada kozła ofiarnego¹⁰⁹. Ponieważ jednak niezależnie od różnic etnicznych członkowie wspólnot mesjańskich utożsamiają się z judaizmem, ich przeciwnicy w szczególnie sposób podkreślają tę rozłączność, tj. niemożność przynależności do judaizmu czy żydowskości, atakując te obszary identyfikacji, które stanowią dla nich największą wartość – przynależność religijną i etniczną. Takie ataki powodują osobiste wahania i trudności w określeniu swojej tożsamości przez członków wspólnoty.

Po ustaniu represji nazistowskich okazało się, że tożsamość żydowska w Izraelu jest bardziej oparta na czynniku ekskluzywnym, który nie pozwala na łączenie judaizmu i chrześcijaństwa, wiary w Jezusa i żydowskości, niż na pamięci wspólnych represji i wspólnocie pochodzenia lub wyboru. Wobec innych problemów, jakie ujawniają się w konfliktach ze społecznościami arabskimi, a także wobec wielu możliwości wyboru (wielości opcji niereligijnych) grupa osób, które przeczą zasadzie rozdziału judaizmu i chrześcijaństwa, staje się symbolem „nieczystości” i musi zostać wykluczona. Dla ustanawiających reguły podziału na „czystych” i „nieczystych”, a następnie wykluczających tych drugich, wartością nadrzędną staje się porządek i zachowanie tradycji w niezmiennym kształcie. Osoby w ten sposób wykluczone postrzegają jednak takie działanie jako powtórzenie gestu opresyjnego oczyszczenia, które jest dokonywane na osobach identyfikujących się ze społecznością żydowską. Lawrence Yoder, opisujący społeczną sytuację dzieci z mieszanych rodzin mesjańskich¹¹⁰, wskazuje, że dla żydowskiego otoczenia będą one bękartami. Według niego dzieci te „mają specjalną łaskę wyzwania związanych z walką ze społecznym naznaczeniem, które staje się częścią doświadczenia Żydów mesjańskich w Izraelu”¹¹¹. Wypowiedź ta pokazuje sposób, w jaki członkowie wspólnot mesjańskich nadają rangę religijnego męczeństwa podmiotom społecznej opresji, a także skalę wykluczenia, którego doświadczają nawet najmłodsze osoby związane z ruchem. Ponadto o ile w przypadku mieszanego

¹⁰⁸ שורדות במדבר (autora nie podano), גלובס מגדין, 29.07.2010, s. 42.

¹⁰⁹ Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

¹¹⁰ Przez małżeństwo mieszane rozumiane jest małżeństwo zawarte przez osobę pochodzenia żydowskiego z osobą pochodzenia chrześcijańskiego, niezależnie od tego, czy należą one do ruchu Żydów mesjańskich.

¹¹¹ L. Yoder, *The children of Mixed Marriages in the Messianic Movement*, s. 3 (zapis wykładu wygłoszonego w Church in Mission w Jerozolimie, 20.12.1987).

małżeństwa przedstawiciela innej judaistycznej grupy możliwa jest konwersja drugiego z małżonków, która oznacza pozbycie się społecznego stygmatu, o tyle jest to niemożliwe w przypadku Żyda mesjańskiego, gdyż jest on uważany przez współobywateli za osobę niebędącą Żydem¹¹².

Środowisko Żydów etiopskich wyróżnia się na ulicach Izraela, choćby z powodu odmiennego koloru skóry. Grupa ta stanowi także, podobnie jak Żydzi mesjańscy, nieakceptowaną społeczność. Zarzuca się im nieprawdziwe pochodzenie żydowskie, zdarzają się też przypadki dyskryminacji rasowej. W grupie tej znajduje się także wielu Żydów mesjańskich. Ich sytuacja jest bardzo trudna. Mniejszość ta spotyka się np. z próbami ograniczenia im dostępu do edukacji religijnej, jak było w przypadku grupy dzieci etiopskich Żydów, które zostały wykluczone ze szkoły w Petah Tikva. Oficjalnym powodem wykluczenia ich z tej częściowo religijnej szkoły było niewłaściwe pochodzenie religijne¹¹³. Przedstawiciele społeczności Żydów etiopskich zachowali się podobnie jak członkowie ruchu mesjańskiego, próbując znaleźć w świeckiej instytucji arbitra sporu i pomoc w rozwiązaniu problemu wykluczenia z przyczyn religijnych. Sąd uwzględnił roszczenia dyskryminowanej grupy, zmuszając szkołę do znalezienia dla kilkudziesięciu dzieci miejsca w innych placówkach. Jednakże problem społecznego odebrania im możliwości identyfikacji z określonym rodzajem religijnej tradycji pozostał nierozwiązany, tak jak nierozwiązane pozostają problemy związane z konfliktem wokół identyfikacji członków ruchu mesjańskiego.

Debaty z udziałem zarówno chrześcijańskich, jak i judaistycznych teologów, którzy rozprawiają na temat tożsamości ruchu, toczą się także na łamach czasopism chrześcijańskich. Na przykład „Christian Century” w 2005 r. w kilku numerach zamieścił artykuły, których przedmiotem była niepewna tożsamość ruchu mesjańskiego. Polemika była jednak pełna nieporozumień, ponieważ każdy z dyskutantów próbował określić drugiego za pomocą własnych kategorii. Nieporozumienia dotyczyły niuansów, ale były niezwykle ważne dla każdej ze stron, np. teolog Michael Wyschogrod, reprezentujący ortodoksyjny judaizm, tłumaczył, że nie jest osobą, która akceptuje ruch mesjański, ale nie odbiera mu prawa do określania się jako ruch żydowski. Wprawdzie nazywa on Żydów mesjańskich ruchem żydowskim, lecz uważa, że członkowie wspólnot nie są „dobrymi Żydami”: „Żydzi mesjańscy utracili wszelkie przywileje bycia we wspólnocie, ale nie przestali być Żydami”¹¹⁴.

Z kolei rabin Garry M. Bretton przedstawia bardziej wyraźne stanowisko:

Nie można być zarazem Żydem i chrześcijaninem. Prawo jest jasne, a Żydzi mesjańscy opuszczają praktykę żydowską i odrzucają żydowską tożsamość¹¹⁵.

¹¹² Ibidem, s. 4.

¹¹³ T. Zarchin, *High Court. Schools discriminatory in rejecting Ethiopians*, „Haaretz”, 1.09.2010.

¹¹⁴ *Jews and Christians. Letters*, „Christian Century” 28/2005, s. 43 (tłum. własne).

¹¹⁵ Ibidem.

Zdaniem rabina ruch mesjański, stanowiący połączenie myślenia żydowskiego i chrześcijańskiego, staje się przeszkodą w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. Takie stanowisko jeszcze dobitniej wyraża dokument przygotowany przez Żydowską Radę ds. Nowych Wyzwań i Misjonarstwa oraz Kultów, który przedstawia Laurence Schiffman. Można w tym tekście odnaleźć jasne dyrektywy postępowania, zalecane Żydom mesjańskim. Obejmują one odmowę przynależności do synagog i stowarzyszeń żydowskich, pogrzebów na cmentarzach żydowskich, wsparcia finansowego czy nawet towarzyskich uroczystości¹¹⁶. Shoshana Fehrer, analizująca problem inkluzywnego i ekskluzywnego rozumienia judaizmu, opisuje perspektywę amerykańskiego judaizmu progresywnego, który włącza do wspólnot żydowskich wszystkich tych, którzy do tej pory czuli się wykluczeni. Laura Geller, będąca rabinką jednej z takich grup, mówi o potrzebie włączania w obręb judaizmu przedstawicieli mniejszości seksualnych, ludzi biednych, a także dowartościowania roli kobiet. Opisuje ona judaizm jako „wielką rodzinę, gdzie jest miejsce dla każdego”. Zarazem jednak członków wspólnot mesjańskich określa w taki sposób:

Oni nie są Żydami. Są ludźmi, którzy chcą nawracać Żydów. Uważam, że oni wcale nie należą do tej rodziny, a raczej udają krewnych i wykorzystują swój uprzywilejowany status, by omamić resztę rodziny¹¹⁷.

Debata tocząca się wokół tożsamości Żydów mesjańskich wywołuje wiele kontrowersji i nieporozumień, co sprawia, że oponenci szczegółowo dopracowują swoje stanowiska, które stają się coraz bardziej hermetyczne. Nie stanowią one wyniku debat, poszukiwania konsensusu czy prób dialogu z przedstawicielami grup mesjańskich, dlatego skutkują stereotypizacją, polegającą na traktowaniu ruchu mesjańskiego jako jednorodnego tworu, a nie zróżnicowanej społeczności, której wspólną cechą jest łączenie elementów tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Duży opór społeczny wobec nazwania Żydów mesjańskich Żydami, a także skomplikowana sytuacja dialogu chrześcijańsko-żydowskiego sprawiają, że oponenci nie wybierają drogi dyplomatycznej debaty, ale starają się jak najdokładniej przedstawiać swoje stanowisko. Powodem niechęci do otwartej debaty może być argument podany przez Yechezkała Bunda, byłego Żyda mesjańskiego, który był gościem programu emitowanego w Izrael National Radio (*Ma nishma*) 25 maja 2009 r. Stwierdził on, że wszelka rozmowa jest niemożliwa wobec misjonarskiej działalności wspólnot. Dla oponentów grup mesjańskich każdy dialog jest bowiem związany z poddaniem się zgubnej ideologii ruchu. Prowadzący program Gavriel Sanders i jego gość wskazywali na niebezpieczeństwo kryjące się w ruchu mesjańskim, który, jak twierdzili zgodnie, „podszywa się pod judaizm, nie

¹¹⁶ L. H. Schiffman, *Meeting the Challenge. Hebrew Christian and the Jewish Community*, Nowy Jork 1990, cyt. za: R. Pirtz, *The relationship between the Church...*, s. 91.

¹¹⁷ S. Fehrer, *Passing over Easter. Constructing the Boundaries of Messianic Judaism*, Walnut Creek, Londyn – New Delhi 1998, ss. 28-29.

mając z nim nic wspólnego”. Bund uważał, że ruch mesjański jest mniej lub bardziej zakamuflowaną działalnością misjonarską w wydaniu Kościołów chrześcijańskich i stanowi zagrożenie dla malejącej grupy osób kultywujących judaizm. Bund opowiadał w czasie audycji o swoich doświadczeniach jako członka mesjańskiej jesziwy, która w dużym stopniu przypominała inne jesziwy żydowskie. Było to jednak podobieństwo pozorne, gdyż rabini tej wspólnoty¹¹⁸ mieli nie judaistyczne, ale chrześcijańskie przygotowanie do nauczania i jedynie naśladowali obyczaje żydowskie, tworząc kolejny Kościół chrześcijański. Konkluzją tej rozmowy było stwierdzenie, że niezależnie od tego, jak zachowują się członkowie wspólnot Żydów mesjańskich – czy są bardziej związani z perspektywą Jews for Jesus¹¹⁹, czy raczej przypominają szkoły żydowskie – promują rodzaj chrześcijańskiego misjonarstwa, któremu Żydzi powinni się oprzeć poprzez zgłębianie „prawdziwego judaizmu” i zachowywanie tradycji w rodzinie.

Ostatnia część wypowiedzi, przekraczając krytykę ruchu, przynosi ciekawą refleksję nad powodami jego powstania. Ruch mesjański jest bowiem, w przekonaniu komentatorów, jedną z alternatywnych opcji poszukiwań duchowych osób wychowanych w rodzinach żydowskich, które nie otrzymały „dziedzictwa tej tradycji”. Innymi słowy, stanowi odpowiedź na utratę więzi religijnej, nieakceptowaną przez przedstawicieli innych ruchów w obrębie judaizmu. Z taką opinią zgadzają się także członkowie i liderzy wspólnot mesjańskich.

5.1. Pomiędzy tradycją a sekularyzmem

Przedstawiciele ruchu mesjańskiego w Izraelu identyfikują się z dziedzictwem żydowskim i w ich przekonaniu wspólnoty mesjańskie są kontynuacją tradycji żydowskiej. Mimo że taka kontynuacja (wyrażana np. przez celebrację świąt czy zachowywanie koszerności) powinna być pozytywnie odbierana przez przedstawicieli innych ruchów w obrębie judaizmu, staje się niekiedy pretekstem do okazywania braku akceptacji dla ruchu. Przykładem tego jest próba wykluczenia piekarni należącej do Żydówki mesjańskiej spośród miejsc, które mogą ubiegać się o certyfikat koszerności. Pnina Komforti, która prowadziła piekarnię w Gan Javne, została pozbawiona tego certyfikatu w 2001 r., gdy wyszło na jaw, że w czasie pobytu w USA została Żydówką mesjańską. Komforti przeniosła się do Ashdodu i po dwóch latach założyła piekarnię, nie ujawniając swojej „mesjańskości”, jednak – jak donosi izraelski dziennik „Haaretz” – „wkrótce wieść o tym szybko się rozniosła” i doprowadziła do odmowy przyznania jej certyfikatu także w tym mieście, co zakończyło się

¹¹⁸ W trakcie prowadzonych badań nie spotkałam wspólnot, których przywódca byłby nazywany rabinem, jednak zdarza się to we wspólnotach, które kultywują tradycje żydowskie, zachowują koszerność, studiują nie tylko Torę, ale także Misznę.

¹¹⁹ Jawnie misyjną i jawnie wspieraną przez wiele Kościołów ewangelikalnych.

bankructwem firmy¹²⁰. W 2007 r. sąd ogłosił wyrok, że odebranie certyfikatu jedynie z tego powodu, iż właścicielka uznaje Jezusa za Mesjasza, jest niezgodne z prawem. To sąd, a nie religijny autorytet określił zasady „odbierania certyfikatu koszerności”. W wymiarze lokalnym proces ten jednak niewiele zmienił, a być może nawet utwierdził społeczeństwo w przekonaniu o konieczności wykorzeniania takich jednostek, a także zmobilizował środowisko oponentów korzystnej dla Komforti decyzji sądu do podejmowania nowych działań przeciwko niej. Warto zauważyć, że mała społeczność (zwłaszcza osób wierzących) pozostaje przede wszystkim pod wpływem lokalnych autorytetów religijnych, ważnych w procesie kształtowania sieci symbolicznej i tożsamościowej członka wspólnoty społeczno-religijnej. Proces sądowy można jednak uznać za istotny z uwagi na ustalenie nowych sposobów poszukiwania legitymizacji tożsamościowej, w której niezależny arbiter odgrywa rolę pojednawczą wobec uczestników sporu światopoglądowego. Tego typu działania podejmowane przez Żydów mesjańskich pokazują, że osiągnięcie pewnych symbolicznych korzyści w sporach pomiędzy przedstawicielami różnych denominacji czy frakcji religijnych może zapewnić odwołanie się do niezależności świeckich instytucji, stanowiących nadzieję na ochronę przed dyskryminacyjnymi praktykami większościowej grupy religijnej. Paradoksalnie zatem przestrzeń świecka staje się miejscem możliwego spotkania skonfliktowanych perspektyw religijnych. Trudno powiedzieć, czy tego rodzaju cywilno-prawne spotkanie może doprowadzić do pogłębionej debaty oponentów, wydaje się raczej, że jest świadectwem jej końca. Pomimo tego, że strony konfliktu mają krytyczny stosunek do zsekularyzowanej (świeckiej, niereligijnej) władzy, obie wykorzystują tę przestrzeń do działań, które mają pomóc w wywalczeniu nowych praw bądź odzyskaniu tych, które grupie lub jednostce odebrano. Wspólnoty ortodoksyjne i mesjańskie chciałyby być postrzegane właśnie jako wspólnoty religijne o małym stopniu zinstytucjonalizowania. W obu dokonywana jest mityzacja grup jako „nowych rodzin” dla swoich członków. Przedstawiają się one jako miejsca szczególne dla tworzenia więzi człowieka z Absolutem, a także relacji w obrębie społeczności. Obie grupy stanowią też przedmiot kontrowersji. Są to być może przyczyny, dla których procesy instytucjonalne, związane – jak piszą Peter L. Berger i Thomas Luckmann¹²¹ – z poddaniem grupy kontroli społecznej, obie te społeczności przenoszą w przestrzeń świecką, licząc na zewnętrzne poparcie swoich postulatów i symboliczną, paradoksalną wygraną. Sukces grupy marginalizowanej polega tu na zapewnieniu sobie bezpieczeństwa ze strony społeczeństwa, które wie, jak niebezpieczne jest dyskryminowanie grup mniejszościowych.

¹²⁰ T. Zarchin, *Messianic Jews get nod for kosher bakery*, „Haaretz”, 30.06.2009, <http://www.haaretz.com/messianic-jews-get-nod-for-kosher-bakery-1.279069.htm> (18.08.2010).

¹²¹ P. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PWN, Warszawa 1983, s. 98.

Świeckie instytucje nie zajmują jednoznacznego stanowiska w kwestii wolności religijnej i nie zawsze są dla organizacji mesjańskich gwarancją bezpieczeństwa i swobody religijnej. Stanowią także element symbolicznej walki, w której ruch mesjański odwołuje się do przyjętych na mocy międzynarodowych konwencji praw człowieka (prawo do wolności słowa i wyznania) oraz do pozytywnego wizerunku Izraela w kontekście międzynarodowym (wielu członków wspólnot to formalnie obywatele Unii Europejskiej czy USA). Organizacje ortodoksyjne, antymisjonarskie przywołują z kolei kontekst lokalny, zbierając głosy wielu nieprzychylnych ruchowi mesjańskiemu społeczności w Izraelu.

Niejednoznaczną rolę zewnętrznego arbitra, jaką pełnią świeckie instytucje i środki przekazu, odzwierciedla to, że opinie na temat ruchu są w mediach izraelskich bardzo podzielone. Tendencja do wspierania organizacji mesjańskich bardziej widoczna jest w dziennikach wydawanych po angielsku lub w wersjach dwujęzycznych („Jerusalem Post”, „Haaretz”) niż w konserwatywnych periodykach („Jedidot Jeruszalaim”, „Bekehila”). Periodyki te publikują wywiady z byłymi członkami ruchu, którzy czuli się zniewoleni przez swe mesjańskie rodziny¹²², a anglojęzyczne wydania czasopism przywołują opinie osób, które uważają uleganie instytucji świeckich organizacjom antymisjonarskim za łamanie swobód wyznania. Ukazuje to choćby artykuł w „Jerusalem Post”, w którym opisywana jest sytuacja ojca dwóch nowych imigrantek, będących członkiniami ruchu mesjańskiego. Cowens, będący jednocześnie dyrektorem Amerykańskiej Unii Kongregacji Żydów Mesjańskich, otrzymał turystyczną wizę dopiero po ośmiu godzinach przesłuchania i podpisaniu oświadczenia, że nie będzie się angażował w działalność misjonarską podczas pobytu w Izraelu. W wywiadzie powiedział, że sytuacja ta przypomina łamanie praw wolności wyznania w Iranie¹²³.

Obie strony konfliktu postrzegają przestrzeń instytucjonalną i publiczną jako pole swoistej walki poglądów, która toczy się na tak podstawowym poziomie jak przyznanie grupie prawa do autoidentyfikacji. Niekiedy jednak nawet media przedstawiające ruch mesjański w pozytywnym lub neutralnym świetle odmawiają mu prawa do nazywania się ruchem żydowskim. Przykładem jest artykuł z 22 lipca 2009 r., zamieszczony w „Jerusalem Post”, który opisuje wtargnięcie osób związanych z ortodoksyjną organizacją Jad L’Achim do jednej z kongregacji w Berszebie. W artykule o dość szokującym dla izraelskiego czytelnika tytule: *Court hears Messianic Jews suit against Beersheba chief rabbi* kongregacja mesjańska jest nazywana grupą chrześcijańską. Dalszy ciąg artykułu wyjaśnia jednak sytuację, a kolejny tekst przedstawia kwestię zaangażowania się świeckiej instytucji w spór religijny. Wydaje się, że tak

¹²² Na przykład Y. Peretz, צילוחים עבר גרין, „Jedidot Jeruszalaim”, 13.02.2009, s. 30.

¹²³ M. Wagner, *Messianic Jews detained at Ben Gurion Airport*, „Jerusalem Post”, 15.12.2009, s. 5.

prowokacyjny tytuł¹²⁴, a także odmowa grupie prawa do identyfikacji żydowskiej świadczą o jej społecznym wykluczeniu, co potwierdzają także opinie dziennikarzy anglojęzycznego wydania stosunkowo liberalnej gazety.

Opisywana konfrontacja członków grup mesjańskich z radykalną organizacją religijną jest symptomatycznym obrazem problemu dyskryminacji etnicznej, z jakim spotykają się członkowie ruchu mesjańskiego. Manifestanci związani z Jad L'Achim używali bowiem haseł o charakterze dyskryminacyjnym i rasistowskim. Do jednego z azjatyckich imigrantów (którzy stanowią istotną część wspólnot mesjańskich) powiedziano: „Wracaj do Tajlandii ty brudny thai-robolu”¹²⁵.

Obok subtelnych oznak odebrania grupie Żydów mesjańskich możliwości identyfikacji z tożsamością żydowską, a także przemocy fizycznej, jakiej doświadczyli członkowie galilejskiej grupy, sytuacja ta wskazuje także na trzeci rodzaj wykluczenia, który ponownie włącza przestrzeń świecką w religijny spór o status organizacji mesjańskich w izraelskim prawie.

Organizacje mesjańskie skarżą się, że wiele aspektów ich działalności jest niesłusznie ocenianych jako niezgodne z prawem, podczas gdy system legislacyjny Izraela przyznaje przywileje dominującemu wyznaniu. Co prawda w izraelskim kodeksie karnym istnieją zapisy penalizujące niszczenie miejsc świętych przedstawicieli innych grup religijnych (Prawo Ochrony Miejsc Świętych), a Deklaracja Niepodległości Izraela (1948) gwarantuje swobodę wyznania. Trudno jednak precyzyjnie określić, czym jest ta swoboda, biorąc pod uwagę niemożność rozdzielenia perspektywy religijnej od państwowej, co sędzia Sądu Najwyższego, Yitzhak Kister, tak opisał w jednym ze swoich wyroków: „ze względu na specjalną naturę religii żydowskiej jest niemożliwe lub bardzo trudne posługiwanie się wobec religii żydowskiej i narodu Izraela tymi samymi kryteriami, którymi posługujemy się na całym świecie w kontekście ochrony wolności religijnej”¹²⁶. Wydaje się, że stanowisko to jest zgodne z kodeksem karnym, który w art. 5757/1996, 74c, a i b stwierdza, że posiadanie i rozpowszechnianie, a także importowanie wszelkich materiałów nakłaniających do konwersji religijnej jest karalne¹²⁷. Faktycznie jednak w obecnym kodeksie karnym zabroniona jest jedynie działalność mająca

¹²⁴ Nie oddaje on jednak w pełni charakteru sytuacji, gdyż wobec osób, które poturbowały członków zgromadzenia religijnego, nie zostały wyciągnięte żadne konsekwencje, prócz tymczasowego aresztu.

¹²⁵ D. Izenberg, *Court hears Messianic Jews suit against Beersheba chief rabbi*, „Jerusalem Post”, 22.06.2009 s. 5.

¹²⁶ High Court, 132/66, Segev v. Safad Rabbinical Court 21(2), Piskei Din, 560, cyt. za: Sh. Shetreet, *Freedom of Conscience and Religion in Israel*, w: D. Sidorosky, S. Liskofsky, J. J. Shestack (red.), *Essays on Human Rights. Contemporary Issues and Jewish Perspectives*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia 1979 s. 191.

¹²⁷ Kara wynosi do roku więzienia. Cyt. za: J. S. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations...*, ss. 199-201. Jednakże, według Michaela Degera, prawnika z Jerusalem Institute of Justice, w praktyce sądowej nie było przypadku wyroku skazującego na podstawie tego prawa.

na celu zmianę wyznania dzieci i młodzieży oraz związana z oferowaniem korzyści materialnej, choć pole interpretacji terminu „korzyść materialna” jest bardzo szerokie i może obejmować także działalność charytatywną, podejmowaną przez wspólnoty mesjańskie. Trzeba zaznaczyć, że z przeprowadzonych wywiadów i obserwacji działalności społecznej organizacji mesjańskich w Izraelu wynika, że kiedy nie zajmują się one bezpośrednio działalnością misyjną (postrzeganą jako propagandowa), a są skupione na pomocy społecznej, ich współpraca ze świeckimi organizacjami jest bardzo udana. Przykładem takiej organizacji jest Mechase, współpracujący z policją, urzędem miasta, domami opieki społecznej. Założycielka tej organizacji powiedziała:

Policja jest po to, by nas chronić. Nie zawsze tak się zdarza, bo w wielu małych miejscowościach jest swoisty sojusz rabina z policjantami, ale Izrael to nie jest Iran, tutaj jest swoboda religijna, nigdy nie mieliśmy żadnych problemów z prawem. Religijni ekstremiści to nasz prawdziwy problem. Tak naprawdę oni są bardzo niebezpieczni. Jeśli pójdziesz z ulotkami do ortodoksyjnej dzielnicy, mogą cię nawet zabić [w17].

Z jednej strony zatem niereligijne instytucje stanowią dla członków ruchu mesjańskiego punkt odniesienia i dają nadzieję na ochronę prawną, z drugiej – nie zawsze są wystarczającym wsparciem, a nawet mogą stać się źródłem opresji¹²⁸.

5.2. Pomiędzy religią a społeczeństwem

Członkowie wspólnot mesjańskich często odmawiają modlitwy za osoby borykające się z trudnościami imigracji. W ten sposób społeczna i osobista walka o równouprawnienie zyskuje religijny wymiar, a codzienne problemy każdej z jednostek odzwierciedlają trudności całej wspólnoty. Podczas jednej z modlitw (2 października 2010 r.) we wspólnocie El Roi kłopoty pewnej rodziny, która od dłuższego czasu starała się o wystawienie dowodów tożsamości, określono jako dotyczące „całego ciała mesjańskiego”. Osoba prosząca o modlitwę stwierdziła, że wchodząc do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, zaczyna rozumieć piekielne ciemności, na co lider wspólnoty powiedział, że niezależnie od istniejących w Izraelu sądów, ministerstw i urzędów najwyższym i najważniejszym sędzią jest Bóg. Wielu członków wspólnoty doświadczyło podobnych problemów podczas nabywania praw obywatelskich. Trudności, jakie mnożą się przed członkami wspólnot, wywołują podwójną reakcję – społeczną i religijną. Sfery te są dla nich tak sprzężone, że dostrzegają

¹²⁸ Świeckie instytucje są również uwikłane w problem międzyreligijnego dialogu czy konfrontacji wyznań i religii. Etyczne i światopoglądowe odniesienia stanowią bowiem konstytucję dla zasad, które obowiązują w świeckiej demokracji. Szerzej: K. J. Kuschel, *Religie świata i etos ponadnarodowy w dobie globalizacji*, w: B. Chrzastowska (red.), *Obcowanie z wolnością. Dialogi literackie polsko-niemieckie 2*, tłum. R. Dziergwa, K. Śmigielska, Nakom, Poznań – Berlin 2001.

oni ściśle analogie między życiem społecznym i religijnym (widać to choćby w porównaniu sądów izraelskich do sądu ostatecznego czy ministerstwa do piekła).

Obok wielu problemów biurokratycznych, z którymi muszą się zmierzyć nowi imigranci w Izraelu, powinni mieć świadomość ideologicznego uwikłania sporów urzędowych. Organizacje zajmujące się zwalczaniem misjonarstwa same tworzą nieformalną instytucję z antymisyjnymi departamentami, które współpracują z Ministerstwem Spraw Wewnętrznych. Ta umotywowana religijnie jednostka stanowi swoiste wsparcie systemu świeckiego, a także odpowiedź na problemy instytucji ze ściganiem nielegalnych imigrantów oraz wstrzymywaniem kolejnych fal legalnego osiedlania się w Izraelu. W związku z tym wielu organizacjom religijnym udaje się współpracować ze świeckimi instytucjami, realizując wspólny cel blokady dalszej imigracji. Zjawisko to ilustruje przykład jednej z najbardziej aktywnych organizacji, które zajmują się walką z misjonarstwem w Izraelu – Jad L'Achim. Yuval Azoulay w artykule opublikowanym w „Haaretz”¹²⁹ twierdzi, że organizacja ta zbiera informacje na temat ruchu mesjańskiego i przekazuje je ministerstwu, by zablokować imigrację członków wspólnot do Izraela, a także ewentualnie pozbawić obecnych członków wspólnot izraelskiego paszportu. Informacje zamieszczone na stronie internetowej tej organizacji nie pozwalają na tak daleko idące wnioski, ale – jak piszą autorzy strony – ich działalność wywiadowcza i techniki walki z misjonarstwem muszą pozostawać dyskretne. Podawane są jednak przykłady działań, które dowodzą, że organizacja śledzi osoby związane z ruchem mesjańskim po to, by w różny sposób utrudniać ich działalność. Należą do nich: otwarte wyrażanie sprzeciwu, informowanie środowiska lokalnego o działaniu „sekt mesjańskiej” w ich okolicy, a także – co pokazuje jeden z artykułów – zawiadamianie odpowiednich władz o „procederach” zachodzących we wspólnotach mesjańskich (jak są określane działania ewangelizacyjne)¹³⁰.

W jaki sposób można interpretować te działania w kontekście polityki tożsamościowej? Wydaje się, że działania ortodoksyjnej organizacji żydowskiej stanowią wypełnienie wizji tożsamości ekskluzywnej. Osoby proponujące inną wizję rzeczywistości stają się dla nich znakiem skalania, skazy, nieczystości etnicznej i religijnej. Te dwie perspektywy są tu ściśle splecione. Wspólnoty mesjańskie są dla członków tych radykalnych organizacji nie tylko skalanym fragmentem wspólnoty żydowskiej, ale muszą być z niej wykluczeni jako ci, którzy próbują wykluczyć innych jej członków. W odpowiedzi na ataki grup

¹²⁹ Haaretz editorials, *State backed persecution*, „Haaretz”, 6.10.2009 (tu także odwołanie do artykułu z 2.10.2009 r. w wersji hebrajskiej czasopisma, <http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/state-backed-persecution-1.6623>, 12.09.2010).

¹³⁰ <http://www.yadlachimusa.org.il/Index.asp?ArticleID=721&CategoryID=192&Page=1>, (15.08.2010).

ekstremistycznych także wspólnoty mesjańskie radykalizują swoje stanowisko, akcentując więcej elementów etnocentrycznych.

Jesus Martin Barbero opisuje tworzenie się takich radykalnych tożsamości, które spełniają się w wykluczeniu i zaprzeczeniu, a nawet jawnym ataku na element „nieczysty etnicznie”¹³¹. Ukazuje on sprzężone ze sobą procesy indywidualizacji i globalizacji, które wyzwalały w lokalnych społecznościach gwałtowne reakcje sprzeciwu i ochrony własnych granic. Trudno powiedzieć, czy ta diagnoza jest słuszna. Interesujące wydaje się połączenie sprzeciwu wobec globalnego rynku i jego nieludzkich mechanizmów z odpowiedzią lokalnych społeczności sprzeciwiających się wizji globalnej wioski w swojej własnej wiosce, która nie musi mieć jedynie wymiaru geograficznego. Nie powinno to jednak prowadzić do związanej z indywidualizacją chęci ochrony granic. W przypadku wspólnot mesjańskich silny wpływ zjawisk globalizacyjnych i idei indywidualistycznych doprowadził do połączenia lokalnego i wielonarodowego (hybrydycznego) charakteru ruchu. Można to zaobserwować podczas modlitw Żydów mesjańskich, prowadzonych w wielu językach na 14. piętrze jednego z najwyższych biurowców Jerozolimy. W trakcie odmawianej w języku angielskim modlitwy (7 września 2010 r.) poruszano kwestie związane z polityką międzynarodową. W tańcu z flagami i słowach modlitwy pojawiały się prośby dotyczące relacji między poszczególnymi narodami a Izraelem. Każda z modlitw zawierała także element lokalny, odnoszący się zwłaszcza do Jerozolimy. Jej poszczególne części, traktujące m.in. o pokoju na świecie, nowym rządzie w Australii czy nawet katastrofie smoleńskiej, wieńczzone były nawracającym przypomnieniem o lokalności, w której niejako skupiają się problemy międzynarodowe. Prowadząca modlitwę po kolei kładła na podłodze różne rekwizyty, wśród których była flaga Izraela. Na niej został położony rytualnie plan Jerozolimy, następnie globus, przykryty potem kolejną flagą, z godłem miasta. Symbole międzynarodowej, wszechobejmującej identyfikacji łączyły się zatem ze znakami identyfikacyjnymi konkretnego miasta, dzięki czemu członkowie wspólnoty mogli dokonać tożsamościowego połączenia perspektywy globalnej i lokalnej.

Podobne wnioski można wysnuć z wywiadów, w których część badanych podkreślała, że zróżnicowanie ruchu wynikające z odmienności pochodzenia zaciera się dzięki wspólnotcie obywatelskiej czy wspólnotcie miejsca zamieszkania. Taka sekularna wspólnota staje się też dla nich możliwością odnalezienia więzi ze swoją tożsamością żydowską w obrębie państwa Izrael. Widoczny jest tu związek między ideami mesjańskimi i syjonistycznymi, które także bardziej akcentowały poczucie wspólnoty oparte na związku z ziemią i narodem niż na przymierzu religijnym. Dla wspólnot mesjańskich przymierze religijne jest gwarancją bezpieczeństwa świeckiego państwa, ale

¹³¹ J. M. Barbero, *Identities. Tradition and New Communities*, tłum. S. Olivell, Ph. Schlessinger, „Media, Culture and Society” 24/2002, s. 626.

członkowie grup zdają sobie sprawę z tego, że obecnie jedynie rozdział państwa i religii może przynieść kongregacjom większe prawa. Mimo że wspólnoty modlą się, by rządy Izraela postępowały zgodnie z nakazami religijnymi (judaizmu mesjańskiego) i wprost wyrażają niechęć do rozdziału świeckiego państwa i religii, wiedzą, że świeckość i prawo do wolności religijnej mogą stać się sprzymierzeńcem ruchu mesjańskiego, a zaangażowanie na rzecz państwa stworzy pozytywny wizerunek ruchu w Izraelu, a samym Żydom mesjańskim pozwoli lepiej odnaleźć się w zróżnicowanej, ale nieinkluzywnej społeczności Izraela.

5.3. Żyd mesjański jako obywatel w inkluzywnej wizji izraelskości

Wspólnoty mesjańskie, które skupiają osoby o różnym pochodzeniu, opowiadają się za inkluzywną wizją bycia Izraelczykiem. Jest to koncepcja bardzo kontrowersyjna w Izraelu i trudna do przyjęcia nawet dla niereligijnych partnerów dyskusji¹³². Inkluzywność polega na włączaniu do narodu żydowskiego osób niemających pochodzenia żydowskiego, ale utożsamiających się z judaizmem i podzielających wiarę w Jezusa. Środowiska żydowskie nie zgadzają się na rozszerzanie tożsamości żydowskiej o osoby, które nie mają odpowiedniego pochodzenia, oraz – co ważniejsze – na rozszerzanie definicji Izraelczyka i Żyda o osoby wierzące w Jezusa. Postać Jezusa jest kontrowersyjna z uwagi na jej ścisły związek z chrześcijaństwem, a także oskarżenia wobec Żydów o jego ukrzyżowanie. Istnieje też wiele teologicznych powodów, dla których wyznawcy judaizmu nie widzą możliwości połączenia wiary w Jezusa z tożsamością żydowską, wynikających z wielowiekowej niezgody pomiędzy tymi dwiema wielkimi religiami. Żydzi mesjańscy uznają natomiast, że osoba Jezusa stanowi centrum ich wiary i że tylko on może zbawić wszystkich ludzi. Z tego przekonania wynika decyzja o prowadzeniu przez nich ewangelizacji. Działalność ta, nazywana przez oponentów ruchu mesjańskiego misjonarstwem, dla jego członków jest także (a często przede wszystkim) możliwością wyrażania własnych opinii. Żydzi mesjańscy postrzegają działalność informacyjną, i po części reklamową, jako sposób korzystania z wolności słowa i podkreślania swej obecności w dyskursie publicznym. Dlatego pojawiają się także w mediach, prezentując się jako „dobrzy obywatele” prowadzący np. sądową walkę o odzyskanie prawa do Alija (powrotu do Izraela) czy o uznanie kulturowanej przez wiele grup tradycji koszerności.

¹³² Wyjaśnieniem tej sytuacji może być dysonans poznawczy, opisywany przez Leona Festingera. Zróżnicowane kulturowo i społecznie otoczenie poszukuje osób o podobnych cechach, takich jak pochodzenie żydowskie. W dalszej części pracy pokazuję, że nawet w samym ruchu mesjańskim taka otwarta tożsamość nie jest przyjmowana bezkrytycznie.

Właściwie trudno określić granicę między propagowaniem w ten sposób swoich poglądów a dążeniem do równego traktowania przedstawicieli tej mniejszości. Jeden z badanych powiedział:

Wszyscy jesteśmy Izraelczykami i to nas łączy. Płacimy podatki, służymy w armii, mieszkamy tutaj [w12].

Podobną opinię wyraziła jedna z osób udzielających wywiadu Jeffreyowi S. Wassermanowi. Respondent wspomina, że jako dziecko członków ruchu mesjańskiego był nieustannie poniżany przez rówieśników, ale od czasu służby wojskowej jego wyznanie przestało mieć dla otoczenia tak duże znaczenie. Dzięki pobytowi w elitarnej jednostce wojskowej wzmocniła się w nim tożsamość izraelska. Służba militarna, stanowiąca dwuletni okres w życiu niemal każdego absolwenta szkoły średniej, stała się więc ważnym wyznacznikiem tożsamości narodowej w Izraelu, a także indywidualnej tożsamości młodego człowieka¹³³. Dla członków ruchu mesjańskiego okazuje się ona szansą „udowodnienia” swej tożsamości religijno-narodowej.

Na służbę wojskową jako czynnik budujący obywatelską tożsamość Żyda mesjańskiego wskazuje także organizacja Jerusalem Institute of Justice, która dba o przestrzeganie praw człowieka w Izraelu i skupia się na przeciwdziałaniu wykluczaniu Żydów mesjańskich. Promuje ona wspólnoty, posługując się argumentem „dobrego obywatelstwa”, obejmującego uczciwe płacenie podatków, współtworzenie środowiska lokalnego (często pracę na rzecz potrzebujących) i szczególnie rodzaj zaangażowania dla kraju, jakim jest służba wojskowa. Czasem jednak postulaty te nie są możliwe do zrealizowania przez członków wspólnot mesjańskich, którzy przebywają w Izraelu, nie korzystając z praw obywatelskich.

Dla osób, które nie są pełnoprawnymi obywatelami Izraela, zaangażowanie na rzecz ojczyzny często wyraża się w finansowym wsparciu armii lub w działaniach społecznych, które pozwalają na asymilację nowych członków wspólnoty w Izraelu, niezależnie od tego, czy są oni legalnymi imigrantami, czy też korzystają jedynie z prawa tymczasowego pobytu.

Część badanych postrzega działalność ewangelizacyjną jako jeden z aspektów charytatywnego zaangażowania ruchu. Niekiedy są one nawet ze sobą połączone. Podjęcie takiej działalności wiąże się jednak z otwartym wyrażaniem poglądów, które zazwyczaj nie są akceptowane społecznie. Dla wielu członków wspólnot jest to zadanie, które kłóci się z ich przemilczanym uczestnictwem w działalności grup mesjańskich. Rozwiązaniem może być więc wybór jednej z możliwości budowania tożsamości jednostkowej i zbiorowej.

Wspólnoty i jednostki przyjmują jedną ze strategii asymilacyjnych, które polegają na zatajaniu bądź nadmiernym ujawnianiu identyfikacji wspólnotowej. Skrywanie informacji o przynależności wyznaniowej w sferze prywat-

¹³³ J. S. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations...*, s. 174.

ności przyczynia się do tworzenia pozytywnych relacji z otoczeniem i jest często wybierana przez nowych imigrantów oraz osoby, które ze względu na swój status lub obowiązki zawodowe stykają się z dużą liczbą ludzi spoza wspólnoty. Istnieje jednak grupa osób uważających, że ujawnianie informacji na temat swojego wyznania (związane z działalnością misyjną) stanowi przełom tożsamościowy w życiu Żydów mesjańskich, stających się w ten sposób częścią społeczności, o której prawa powinni walczyć. Takie osoby najczęściej przedstawiają się jako „męczennicy” sprawy, walczący o „zbawienie Żydów” i rozstawiający ruch, który dzięki temu staje się bardziej widoczny społecznie i konfrontuje lokalne społeczności z kwestią współistnienia.

Jedna z badanych [w16], ewangelizatorka pochodząca z Nowego Jorku, określa proces ujawniania tożsamościowego jako swoisty *coming out*, włączając się w ten sposób w dyskurs innych grup mniejszościowych, także oskarżanych o przekonywanie do słuszności własnych opinii. Badana twierdziła, że dość niejasna jest granica między ujawnianiem informacji na temat swojego życia a rzeczywistym misjonarstwem, do którego sama czuje się powołana. W jej przekonaniu dopiero ujawnienie swojego wyznania pozwala w pełni odnaleźć się w społeczności sąsiedzkiej czy narodowej, choć wiąże się to z podwójnym ryzykiem – odrzucenia i oskarżeń o ewangelizatorstwo, które w Izraelu staje się swoistym piętnem, utrudniającym, a nawet czasem uniemożliwiającym jednostce społeczne funkcjonowanie.

Lęk przed naznaczeniem, z którym mogłoby się wiązać ujawnienie tożsamości „mesjańskiej”, dotyczy głównie nowych imigrantów, którzy obawiają się nie tylko ostracyzmu społecznego, ale także utraty niedawno nabytego obywatelstwa. Drogą środka mogłoby być wskazywane przez wielu badanych określenie judaizmu mesjańskiego jako jednej z denominacji w obrębie judaizmu. Takie przekonanie nie oznacza uznania ruchu mesjańskiego za jedyny sposób wypełnienia tożsamości żydowskiej, ale chęć jej ujawniania i dialogu z przedstawicielami innych opcji światopoglądowych.

Jeden z badanych powiedział:

Dziesięć lat temu taka organizacja jak Mechase nie miałaby racji bytu, ale teraz ludzie widzą, kim jesteśmy, że robimy wiele dobrego, także świeckim organizacjom zależy na współpracy z mesjańskimi organizacjami charytatywnymi. Oczywiście kongregacjom jest o wiele trudniej, ale powoli to się zmienia, bo jest nas coraz więcej i coraz jawniej działamy. To sprawia, że łatwiej nas zranić, że się konfrontujemy, ale nie ma innego sposobu, działamy jawnie i to przynosi efekty [w18].

Inny członek kongregacji potwierdził, że dzięki jawności i rozwojowi ruchu jego członkowie zyskują większą akceptację społeczną:

Teraz już nie jest tak ciężko... To się powoli zmienia, jest nas coraz więcej, ujawniamy się i ja myślę, że w Izraelu jest nas nawet czterdzieści tysięcy, a w Stanach jest pół miliona, tak, musisz mi uwierzyć. Dlatego wszystko się powoli zmienia na lepsze [w20].

Wypowiedzi te dowodzą, że członkowie wspólnot zabiegają o społeczną akceptację ruchu i choć wielu badanych twierdzi, że postulaty ruchu nigdy nie zostaną w pełni zaakceptowane ani przez chrześcijan, ani przez Żydów, to celem społecznej i osobistej walki o ujawnianie tożsamości (obok celów ściśle religijnych) jest zdobycie większego uznania w otoczeniu, co pozwoli usankcjonować status wspólnot mesjańskich. Paradoksalnie więc napięcie wokół statusu wspólnot ma duże znaczenie dla kształtowania tożsamości członków walczących o stabilność, która zapewne będzie stanowiła nowe wyzwanie dla tożsamości ruchu. Obecnie – jak twierdzi jedna z osób, która rozmawiała z Jeffreyem S. Wassermanem – „presja czyni cię tutaj mocnym. Życie w Izraelu jest intensywne, albo jesteś prawdziwym wyznawcą, albo nie jesteś nim wcale”¹³⁴.

Cytowane wypowiedzi pokazują również, że część członków ruchu mesjańskiego przekształciła intensywne zaangażowanie emocjonalne, związane z religijną i społeczną aktywnością grupy, w ustabilizowane, społecznie usankcjonowane formy działania, które zyskują akceptację zarówno we wspólnotach mesjańskich, jak i w ich otoczeniu. Ten typ społecznego zaangażowania (działalność charytatywna, opieka społeczna, a także współpraca na rzecz włączania członków wspólnot w aktywne współtworzenie społeczeństwa izraelskiego poprzez motywowanie do poszukiwania pracy oraz do nauki języka hebrajskiego) stanowi przestrzeń zgodnego współdziałania religijnych organizacji nie tylko z władzami i instytucjami publicznymi (wojsko, policja), ale również z wieloma świeckimi organizacjami pozarządowymi.

Jednocześnie ujawnienie tożsamości, które jest związane – w opinii wielu badanych – z publicznym głoszeniem swoich poglądów, ma ściśle religijny i egzystencjalny wymiar, który często trudno zaakceptować osobom spoza społeczności. Co więcej, część budujących swą tożsamość członków religijnego ruchu jest przekonanych o jedyności religijnej, ściśle określonej wizji świata, co uniemożliwia odnalezienie pól społecznego konsensusu. Wcześniej wspomniana ewangelizatorka uznawała misję ewangelizacyjną za osobisty obowiązek, do którego została wezwana mocą mistycznego doświadczenia. Uznała, że jeśli nie będzie głosiła „Jezusowego przesłania”, znajdzie się w piekle, dlatego jej misją jest niesienie duchowego ratunku społeczności żydowskiej, która bez przyjęcia Jezusa jako zbawiciela „trafi prosto do piekła” [w17].

Taki punkt widzenia, który w swoisty, zakorzeniony w religijnym postrzeganiu świata, sposób łączy społeczne zaangażowanie i osobiste przekonania, jest charakterystyczny dla grup, z którymi badana była związana w USA (Jews for Jesus). W innych wypowiedziach badanych także pojawiały się wątki radykalnej wizji, w której jedynie wyznawcy będą zbawieni. Jeden z respondentów [w13] stwierdził, że jego zaangażowanie w działalność cha-

¹³⁴ Ibidem, s. 214.

rytatywną (wydawanie bezpłatnych posiłków, opieka nad ocalałymi z Szoah, organizowanie obozów dla dzieci potrzebujących pomocy) jest związane z perspektywą religijną, w ramach której „my dajemy im szansę, oni wybierają – albo się nawrócą, albo pójdą w ogień” [w13]. Taki obraz przeczy wypowiedziom innych respondentów, którzy walczą o równouprawnienie i jedność wszystkich członków wspólnoty oraz są otwarci na nowych członków organizacji, akceptując różnorodność światopoglądową. Wyjaśnieniem tej aporii może być potrzeba (wyrażana przez część badanych, zwłaszcza tych niezwiązanych z żadną lokalną wspólnotą) odnalezienia specyficznego fundamentu tożsamościowego, który może stać się zarazem czynnikiem ekskluzywnym. W przypadku obu badanych wykluczenie, które odnosili do osób nieuznających Jezusa za Mesjasza, w ich biograficznych opowieściach dotyczyło początkowo ich własnego życia. Mówili o przerażeniu, jakie czuli w związku z prowadzeniem złego, grzesznego życia przed przyjęciem wiary. Wydaje się, że ten osobisty, emotywny czynnik (często powiązany z przekonaniem o ponadnaturalnych wizjach i doświadczeniach), który sprawił, że włączyli się w ruch mesjański, skutkuje zaangażowaniem na polu ewangelizacyjnym (i charytatywnym), stanowiącym dla nich rodzaj odkupienia win „poprzedniego stylu życia”.

Jawność informowania (a zarazem ewangelizowania) otoczenia o Jezusie jest kwestią osobistej decyzji członków wspólnot Żydów mesjańskich. Często wskazują oni na indywidualne „powołanie czy posłanie” do przyjęcia określonego modelu ujawniania swojego światopoglądu. W żadnej ze wspólnot nie spotkałam się z przypadkiem lidera, który nakazywałby członkom grupy podejmowanie ulicznych ewangelizacji czy innego typu publicznego wyznania wiary. Wielu badanych podkreślało raczej indywidualne rozumienie misji w życiu każdego członka wspólnoty.

ROZDZIAŁ II

TOŻSAMOŚCI ETNICZNE W RUCHU ŻYDÓW MESJAŃSKICH

1. Polskie i izraelskie społeczności – podobieństwa i odmienności

Przedstawienie zależności między tożsamością religijną a etniczną pozwala odsłonić różne wymiary współistnienia, przenikania, a także jawnego konfliktu dwóch typów identyfikacji – osobistej i zbiorowej.

Badania dotyczące tematyki tożsamościowej w jej jednostkowym i zbiorowym wymiarze we wspólnotach Żydów mesjańskich były prowadzone równolegle w Izraelu i w Polsce, a jednym z celów badawczych było ukazanie korelacji i różnic kulturowych w procesach identyfikacyjnych. Obserwacje i wywiady na tych dwóch obszarach miały pomóc ocenić, na ile pluralistyczny ruch Żydów mesjańskich można traktować jako jednolity podmiot, mimo odmienności kulturowych determinujących zróżnicowanie lokalne grup. Postawiono pytanie: jak elementy narodowe czy etniczne oddziałują na ruch mesjański i jak wspólnoty te tworzą swą interpretację świata w globalnej rzeczywistości?

Duże znaczenie ma więc ścisły związek pomiędzy tożsamością narodową, kulturową i religijną. Izrael i Polska to dwa obszary, na których dostrzegalny jest taki związek między sferą religii i życia społeczno-politycznego, dlatego są one dobrym miejscem obserwacji i analiz zależności pomiędzy identyfikacjami wspólnotowymi, w sensie narodowym i religijnym. Ta obserwacja jest tym bardziej interesująca, gdy dochodzi do zderzenia nieoczywistych, hybrydycznych identyfikacji, łączących silne przywiązanie do elementów chrześcijańskich obrzędów i do tradycji żydowskich.

Z badań Krzysztofa Koseły wynika, że istnieje wyraźny związek poczucia przynależności narodowej i religijnej wśród Polaków¹. Ponad 90% badanych z grupy losowo wybranych Polaków stanowili katolicy. Ta stosunkowo homogeniczna społeczność nie wykazuje dużej wrażliwości na problemy mniejszościowych ruchów religijnych. O polskich kongregacjach – jak twierdzą członkowie grup mesjańskich – większość Polaków nawet nie wie. Przez część społeczeństwa są oni uważani „po prostu za Żydów”. Jeden z badanych powiedział:

Dla ludzi to się nie liczy, czy ja jestem Żydem rabinicznym, czy mesjańskim, czy jestem Żydem konserwatywnym, czy reformowanym... Oni w ogóle nie wyczuwają tych różnic, Żyd to Żyd [w1p].

Wynika z tego, że otoczenie automatycznie traktuje przedstawicieli wspólnot mesjańskich jako Żydów na podstawie skojarzenia z pierwszym członem nazwy ruchu. Oprócz wspomnianej przez badanego obojętności bądź zwykłej niewiedzy Polaków Żydzi mesjańscy (jednoznacznie odbierani jako Żydzi) borykają się z wieloma problemami wynikającymi z antysemityzmu czy antyjudajizmu. Paradoksalnie, o ile w Izraelu Żydzi mesjańscy są traktowani jako ci, którzy wyparli się swojej tożsamości żydowskiej, o tyle w Polsce są często bezrefleksyjnie traktowani właśnie jako Żydzi. W obu przypadkach odebranie tożsamości żydowskiej lub jej nadanie wiąże się ze społecznym naznaczeniem.

Wielu badanych uważa, że antysemityzm jest problemem dotyczącym wspólnot i ich samych. Co ciekawe jednak, większość członków polskich kongregacji (czy też społeczności, jak częściej nazywa się je w Polsce) to osoby, które nie pochodzą z rodzin żydowskich, uczestniczą w spotkaniach, ale nie nazywają siebie Żydami. Deklarują, że są członkami społeczności Żydów mesjańskich, choć na zewnątrz wspólnoty nieczęsto się do tego faktu przyznają. Zatem wewnętrzne poczucie tożsamości jednostki i jej zewnętrzny wymiar nie pokrywają się. Społeczności mesjańskie są nieliczne i raczej nieznanie opinii publicznej, a postawa „cichej przynależności” sprzyja bierności grupy, która nie podejmuje żadnych działań mających na celu zwalczenie obojętności i ignorancji środowiska zewnętrznego, zadowolając się poczuciem integracji wewnątrz grupy.

Niektórzy badani zwracali uwagę na to, że bycie Żydem mesjańskim powoduje podwójne niezrozumienie. Jedna z badanych opisała nieporozumienia co do tożsamości Żyda mesjańskiego w Polsce w taki sposób:

Najtrudniejsze jest zrozumienie. Ludzie nie rozumieją, dlaczego tak, bo jak Żyd, to Żyd, ale mesjański, to już w ogóle coś innego. Nikt nie wie nawet, że taka wspólnota istnieje [...] [w7].

¹ A przynajmniej tak było pod koniec lat 90., gdy przeprowadzono badanie. Por. K. Koseła, *Polak i katolik – splątana tożsamość*, IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 60.

Żydzi mesjańscy stanowią jedynie kilkusetosobową grupę wiernych, nie są częścią żadnej z gmin żydowskich, rzadko utrzymują też ścisłe kontakty ze wspólnotami zagranicznymi, dlatego nie istnieją w świadomości lokalnego otoczenia. Jedna z badanych stwierdziła, że jest zmęczona reakcją osób, które informuje o uczestnictwie w ruchu. Spotyka się bowiem z niewiedzą, brakiem zrozumienia i nieustannym powtarzaniem tych samych pytań: dlaczego tak, dlaczego w takiej wspólnotcie [w5p]. W wyniku opresyjnych pytań badana podjęła decyzję, by nie rozpowszechniać informacji na temat swojego wyznania. Brak wiedzy na temat ruchu jest, według niej, powodem nieprzychylnego zdziwienia, z jakim spotykają się członkowie ruchu, otoczeni przez niejednorodną, ale jednolicie określoną większością grup osób w różny sposób identyfikujących się z Kościołem rzymskokatolickim. Polscy rozmówcy wskazywali często, że ich relacje z katolikami (ale także z przedstawicielami Kościołów ewangelikalnych) nie były dialogiem, ponieważ druga strona za jedynie słuszny uważała własny światopogląd [w2p, w5p, w10p]. W tych wypowiedziach powtarzała się taka sama formuła:

Widzi Pani, każdy Kościół ma takie swoje „ale”... Każdy mówi, że u niego jest prawda. [w2p].

Katolicy to są tacy inni, bo jak ktoś jest w swojej religii, obojętnie jakiej, to już myśli, że tutaj jemu się należy wszystko i nie ma prawdy poza tą religią [w10p].

Badani odwołują się do krytycznych opinii, które często słyszą, i wydają się pogodzeni z tą sytuacją. Niezrozumienie i dezaprobatą okazywane członkom społeczności dotyczą podwójnego wyboru: społeczności ewangelikalnej i włączenia się w działalność ruchu Żydów mesjańskich. Jest to najczęstsza droga biograficznych wyborów polskich członków społeczności mesjańskich, którzy zwykle nie mają pochodzenia żydowskiego lub nie są go pewni, nadal czują się chrześcijanami, choć przez otoczenie są odbierani jako Żydzi. W wywiadach badani mówili o wybranej tożsamości, w której są zarówno chrześcijanami, jak i Żydami, a informacje na temat uczestnictwa w spotkaniach Kościołów ewangelikalnych i społeczności Żydów mesjańskich się przeplatały. Nie uważają oni, że ich uczestnictwo w zborze mesjańskim (jak nazywają tę wspólnotę) jest odmienne od bycia we wspólnocie chrześcijańskiej, ważna jest jednak dla nich tradycja żydowska, dlatego w pewnym sensie uważają się za „duchowych Żydów”. Oto fragmenty wypowiedzi osób badanych na ten temat:

Uważam się za chrześcijanina, ale też za Żyda (śmiej) [w11p].

Wychowałem swoją córkę w adwentyzmie i ona teraz jest wyznawcą. [adwentyzmu? – M. K.] Nie, jest w społeczności mesjańskiej, ale w Hamburgu [...] [w10p].

Jestem Żydem, bo jestem obrzezany w sercu, wszyscy tutaj mamy obrzezanie² serca [w10p].

² Jest to nawiązanie do ceremonii obrzezania, charakterystycznej dla judaizmu, niepraktykowanej w polskich społecznościach, zastępowanej metaforyczną formułą związaną z poczuciem duchowej przynależności do wspólnoty żydowskiej.

Oprócz osób, które do wspólnot mesjańskich przywiodły konflikty w społecznościach ewangelikalnych, czy takich, które chciały się włączyć w tradycję żydowską, w polskich społecznościach są także jednostki poszukujące swoich żydowskich korzeni lub pragnące wypełnić tożsamościową pustkę. Niekiedy rozczarowuje je nie w pełni określona „żydowskość” polskich wspólnot mesjańskich, ale godzą się z niejednoznacznym statusem społeczności, znajdując w nim odzwierciedlenie swoich życiowych losów i tożsamościowych zmagających. Jedna z badanych, która od kilku lat regularnie bierze udział w spotkaniach społeczności, powiedziała:

Mam pochodzenie żydowskie. Myślałam, że znajdę tu Żydów... Nie znalazłam, ale znalazłam ludzi, którzy Żydów bardzo kochają. Aha, bo to w ogóle jest tak, że ja jako dziecko chodziłam na religię i nie wiedziałam, że mam pochodzenie żydowskie, bo mój ojciec nie przyznawał się, że jest Żydem [w6p].

Inny badany (nowy w społeczności mesjańskiej) powiedział, że odnalazł społeczność mesjańską dzięki stronom internetowym. Oto fragment jego wypowiedzi:

Nie jestem zbyt wierzący, ale czegoś mi brakowało. Nie mam żadnych dokumentów, ale jak obserwowałem moich dziadków, to ich zachowania były jasne, nawet mówili w jidysz. [...] Nie do końca mi odpowiada, że jest to społeczność mesjańska, nie są to ortodoksyjni Żydzi, są dość dalecy od ortodoksji, ale jednak starają się szanować tradycję. [...] Czasem myślę, że powiedziałbym innym Żydom nie jako obcy, ale jako brat – dlaczego tak źle napisaliście w Talmudzie o gojach, dlaczego ich wykluczacie, powiedziałbym to nie, żeby negować, ale nie wiem, jak coś zreformować [w12p].

Osoby te traktują uczestnictwo we wspólnocie jako swoiste wypełnienie misji związanej z odnalezieniem własnej, indywidualnej drogi, obejmującej zatajoną przez innych członków rodziny tradycję żydowską. Jej odnowienie wiąże się z rekonfiguracją dotychczasowego doświadczenia kulturowego badanych, w którym mieści się wychowanie w katolickiej tradycji, dziedzictwo „ateistycznego” komunizmu, przekonanie o tym, że nowo wybrana wspólnota i światopogląd powinny raczej włączać i syntezyować dotychczasowe wartości, a nie wykluczać je. Z cytowanej wypowiedzi nowego członka wspólnoty [w12p] wynika, że postać Jezusa nie jest dla niego istotna, pomimo kluczowego znaczenia wiary w Jezusa jako Mesjasza dla całego ruchu. Pod koniec wywiadu badany powiedział jednak, że dla niego i dla jego żony ważne są prawa zwierząt, a dzięki Jezusowi ofiary ze zwierząt zostały zamienione w ofiary symboliczne. W ten sposób zsyntezował on swe wcześniejsze doświadczenia i włączył je w obręb światopoglądu ruchu. Społeczność stała się miejscem realizacji ważnych dla niego wartości nie tylko (nie przede wszystkim) religijnych, ale także politycznych i społecznych.

We wspólnotach polskich około 80% członków nie ma żydowskich przodków, a pozostała część to osoby odkrywające swą żydowską tożsamość, która najczęściej była przed nimi zatajana.

Bruce Stokes wyróżnił kilka typów „nieżydowskiej” przynależności do ruchu Żydów mesjańskich. Pierwszy stanowią osoby, które wstępują do grupy, bo chcą „być Żydami” (noszą jarmułki i – jak twierdzi Stokes – nie zawsze są uczciwe w określaniu swoich nieżydowskich korzeni); drugi reprezentują osoby akceptujące styl modlitwy Żydów mesjańskich oraz pragnące wesprzeć państwo Izrael i podkreślić żydowskie korzenie chrześcijaństwa; trzeci to członkowie wspólnot zacierający granicę między judaizmem a chrześcijaństwem; czwarty – małżonkowie członków wspólnot mesjańskich; piąty – ich dzieci; szósty – osoby, które są w ruchu ze względu na osobę Jezusa, który był Żydem³.

W polskich wspólnotach najczęściej można spotkać osoby o mieszanej motywacji trzech pierwszych typów. Wszystkie osoby, z którymi przeprowadzałam wywiady, uczciwie jednak przyznawały się do braku żydowskich korzeni. Nawet osoby, które chciały być Żydami, mówiły, że nie są nimi z uwagi na pochodzenie. Część członków wspólnoty wiązała zewnętrzne znaki „duchowej przynależności” do narodu żydowskiego ze stażem we wspólnocie. Nowi członkowie nie czuli się uprawnieni do zakładania jarmułki (choć nie było to regulowane żadną umową) pomimo żydowskiego (odkrywanego) pochodzenia, natomiast większość wieloletnich członków wspólnoty wyrażała swą łączność z Izraelem poprzez modlitwę w jarmułce i tałasie (symbole te częściej były używane w polskich grupach niż w społecznościach izraelskich).

W Izraelu mozaika społecznościowa kongregacji mesjańskich jest inna niż w Polsce, inaczej przedstawia się też kwestia odbioru społecznego wspólnot. Żydzi mesjańscy stanowią także znaczącą mniejszość w społeczeństwie, ale podstawowe założenia tego ruchu są znane opinii publicznej. Media izraelskie często podejmują tematy związane z ruchem, który stanowi źródło wielu kontrowersji, a zagadnienie identyfikacji członków wspólnot staje się zarzewiem sporu w wielokulturowej mieszance Izraela. Ścisła identyfikacja wspólnot z grupą etniczną i narodową przy jednoczesnej podwójnej (żydowskiej i mesjańskiej) identyfikacji religijnej jest trudna do przyjęcia lub/i zrozumienia dla osób niezwiązanych z ruchem mesjańskim. W przekonaniu wielu wyznawców judaizmu wiara w Jezusa jako Mesjasza sprawia, że wyznająca ją osoba nie może nazywać się Żydem. Tymczasem etniczna tożsamość żydowska jest ściśle powiązana z perspektywą religijną, choć nie jest z nią tożsama. Badani członkowie wspólnot oraz osoby spoza ich kręgu wskazywały jednak na to, że wiara w Jezusa jako Mesjasza była czynnikiem społecznie wykluczającym ich z kręgu „żydowskości”, pomimo tego, że autoidentyfikacja wspólnoty, a także jednostki, była ściśle z tym kręgiem związana.

³ B. Stokes, *Gentiles in the Messianic Movement*, referat wygłoszony na konferencji Messianic Jewish Alliance w Puerto Vallarta Mexico 1997, http://hbrucestokes.com/images/Gentiles_in_the_Messianic_Movement.pdf (7.06.2010).

O ile w Polsce społeczności mesjańskie są traktowane raczej jako obcy element w stosunkowo homogenicznym społeczeństwie, o tyle w Izraelu napięcie rodzi się w sytuacji niemożności pełnego wykluczenia i/lub pełnej akceptacji istnienia wspólnot mesjańskich w tym kraju. Innymi słowy, problemy społeczności mesjańskich w Polsce są podobne do problemów innych ruchów mniejszościowych. Badani wskazywali na społeczny brak tolerancji, zrozumienia, zainteresowania, wrażliwości na inną kulturę oraz łatwość generalizacji. Specyficzne problemy wynikały natomiast z antysemityzmu. Społeczeństwo izraelskie stanowi znacznie bardziej heterogeniczną całość, złożoną z imigrantów pochodzących z różnych krajów, z diaspor, z odmiennych kręgów kulturowych. W tej kulturowej różnorodności czynnikiem spajającym obywateli Izraela jest poczucie przynależności narodowej i kulturowo-religijnej.

2. Autoidentyfikacja badanych a rozstrzygnięcia badawcze

Pojęcia, takie jak naród, tożsamość narodowa i ich związek z dość jednoznacznie określaną tożsamością religijną, były w naukach społecznych łączone z tradycyjnymi ujęciami identyfikacji społeczno-kulturowej. Na ich gruncie można było jasno wyznaczyć granice społecznych tożsamości, uwzględniając kategorie etniczne czy religijne. Obecnie jednak, w obliczu zjawisk determinujących coraz bardziej hybrydyczny kształt kulturowych wspólnot oraz zmian w autoidentyfikacji antropologii, socjologii kulturowej czy kulturoznawstwa, te statyczne ujęcia poddawane są krytyce.

Według Kristen Hastrup, istnieje ryzyko, że kategorie te mogą być abstrakcyjnymi konstruktami, które badacz nakłada na grupę, tymczasem dla społeczności dużo ważniejsze są określenia, które można zweryfikować w codziennym doświadczeniu. Przyznając rację autorce *Drogi do antropologii*, należy wyodrębnić kontyngentne⁴ redefinicje dawnych pojęć. Wydawałoby się więc, że zamiast o etniczności powinniśmy raczej mówić – zgodnie ze wskazówkami Rogersa Brubakera – o związku z grupą, społecznością, która rzeczywiście odgrywa ważną rolę w budowaniu tożsamości. Proste zastąpienie pojęcia etniczności związkiem z grupą byłoby jedynie zamianą etykiet, przy minimalnej renegocjacji faktycznego rozumienia kwestii tożsamościowych. Analizowana w niniejszej publikacji rzeczywistość empiryczna (wypowiedzi badanych i obserwacje uczestniczące) wskazuje na interioryzację kategorii związanych z etnicznością i religią, które bez sugestii badacza pojawiały się w wielu wypowiedziach, podkreślając wagę połączonych horyzontów etnicznego i religijnego dla kształtowania identyfikacji członka grupy. Taka fuzja była możliwa właśnie dzięki lokalnemu zakorzenieniu badanych jednostek.

⁴ Kontyngencję rozumiem tu jako odejście od zastanych, tradycyjnych i niezmiennych definicji na rzecz ujęć zależnych od zmieniających się perspektyw społecznych i kulturowych.

To sami badani nakładali więc niejako na siebie ramy uniwersalistycznych definicji, które wiążą się z takimi kategoriami, jak naród czy etniczność. Według Brubakera uniwersalne ujęcie tożsamości w naukach społecznych wiąże się z nakładaniem na badaną grupę kategorii typu: rasa, płeć, narodowość, natomiast ujęcie instrumentalistyczne mówi raczej o aktorze społecznym, pozycji w polu, rynku, możliwościach produkcyjnych⁵. Przejęta z nauk ekonomicznych pozycja niezaangażowania pozwala na przekroczenie tradycyjnych kategorii (i związanego z nim etnocentryzmu czy esencjalizmu), ale jednocześnie wiąże się z ryzykiem pominięcia podmiotowego charakteru jednostek tworzących daną społeczność. Wydaje się, że badacz, który dąży do maksymalizacji intersubiektywizmu badań, nie powinien pomijać tego czynnika. Dostrzeżenie, że kategorie postrzegane jako zewnętrzne wobec danej grupy mogą być w niej silnie zinterioryzowane, przynosi dodatkową informację na temat badanego ruchu, a także charakteru badań nad tożsamością. Można bowiem zauważyć, że unikające etnocentrycznego czy esencjalnego zagrożenia pojęcia (aktora, pola, rynku) stają się równie uniwersalne jak nominalne⁶. Ten nowy uniwersalizm odwołuje do zjednoczonego rynku, który zastępuje ludzką wspólnotę. Według Manuela Castellsa w języku wielu instytucji pojawia się kwestia „ludzkiego aktora” i pomimo sugerowanego podmiotowego charakteru tego terminu jest on często jedynie eufemizmem określającym jednostkę traktowaną jako element ekonomicznego systemu. Castells przeciwstawia tworzone podmiotowo sieci, ukształtowane przez relacje, podległościom instytucjonalnym, tworzącym struktury dominacji⁷. Dla przeprowadzonych badań kluczowe jest to pierwsze, relacyjne ujęcie.

U podstaw przyjętej metody (badań biograficznych) leży przekonanie, że własne interpretacje aktorów społecznych powinny być brane pod uwagę w badaniu, co więcej – stanowią one główne obszary analitycznego odniesienia. Indywidualne narracje dają bowiem pośredni dostęp do wartości cenionych w danym środowisku kulturowym. Wywiady przeprowadzane z członkami ruchu mesjańskiego mają charakter *life story*, która obok *life history* stanowi punkt odniesienia narracji analizowanych w zapoczątkowanej przez Williama Thomasa i Florianą Znanieckiego metodzie, proponującej uzupełnienie badań sondażowych, ankietowych i innych materiałami zawierającymi współczynnik humanistyczny i pozwalającymi zdobyć więcej niedostępnych dotąd danych jakościowych. Według Susan S. Chase *life story* daje możliwość interpretacji struktur związanych z ważnym w życiu jednostki

⁵ R. Brubaker, F. Cooper, *Beyond Identity*, „Theory and Society” 29/2000, s. 7.

⁶ Problem konfliktu między uniwersalizmem a nominalizmem jest oczywiście dużo szerszy i jego źródła można odnaleźć już w myśli starożytnej, w porównaniach myśli Arystotelesa i Platona. W niniejszej publikacji odnoszę się jedynie do paradoksu wynikłego z pozornej krytyki esencjalizmu i faktycznego zastąpienia jednego esencjalizmu innym, narzuconym społecznością badanej.

⁷ M. Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 11.

wydarzeniem lub ciągiem wydarzeń (we wspólnotach mesjańskich są to: moment konwersji, wstąpienia do ruchu i doświadczeń w czasie przynależności do niego)⁸. Metoda ta jest także przydatna w określaniu zależności pomiędzy kilkoma społeczno-kulturowymi kręgami odniesienia jednostki⁹.

Żadna praca badawcza nie jest możliwa bez przyjęcia pewnej kategoryzacji. Wydaje się, że zgodnie z postulowaną przez Clifforda Geertza¹⁰ metodą opisu zagęszczonego należy dotrzeć do jak największej liczby interpretacji tworzących tożsamościową siatkę, w której jednostka jest aktywnym elementem kultury. Interpretacja jej biografii nie może być pozbawiona odniesień do tożsamości narodowej, etnicznej, a także tożsamości aktora społecznego. Każda z tych analiz, rozpatrywana z osobna, narażona jest na ryzyko przyjęcia perspektywy instrumentalistycznej, którą w moim przekonaniu można przekroczyć tylko w pewnym stopniu dzięki stworzeniu jak najszerzego pola odniesień interpretacyjnych, w ujęciu holistycznym¹¹.

Taką propozycję przedstawia również Rogers Brubaker, który próbując reinterpretować znaczenie tożsamości, ukazuje problem przywiązywania zbyt małej lub zbyt dużej wagi do tego słowa¹². Każda z tych dwóch opcji, tj. niedoceniać i przeceniać znaczenia tożsamości, może powodować oddalanie się od faktycznego przedmiotu badań. Wówczas na badaną grupę albo jest nakładana perspektywa esencjalna, albo pomijane są kluczowe dla wspólnoty wartości i ich interpretacje¹³. Także dostrzeganie w grupie raczej konstruktywistycznie pojętych aktorów życia społecznego niż osób kultywujących tradycję przodków może stanowić wyraz badawczej nadinterpretacji.

W przypadku prowadzonych we wspólnotach badań (wywiadów pogłębionych) żadna z wypowiedzi nie wskazywała na przyjęcie interpretacji tożsamościowych bliższych ujęciu instrumentalistyczno-rynkowemu. Dlatego obraz wyłaniający się z wypowiedzi badanych bliższy jest ujęciu, w którym etniczność (obejmująca także związki krwi), czy związek z mityzowaną wizją rozwoju grupy, jest podstawą jej spójności i odniesień tożsamościowych. Te kategorie nie mogą zostać pominięte, ale ważne jest też to, że mozaika tożsamościowa członków wspólnot mesjańskich jest uzupełniana elementami dowartościowującymi jednostkową niezależność i mobilność.

⁸ Por. S. E. Chase, *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, w: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. polska K. Podemski, PWN, Warszawa 2009, s. 25.

⁹ Ibidem, s. 19.

¹⁰ Szersze odwołanie do teorii kultury Clifforda Geertza zawiera rozdz. IV.

¹¹ Przyjęto tu metodę zestawiania wypowiedzi osób badanych z materiałami prasowymi i obserwacją uczestniczącą.

¹² S. E. Chase, *Wywiad narracyjny...*, s. 10.

¹³ Biorąc pod uwagę obie perspektywy – ważnych lokalnie wartości oraz sprzeciwu wobec narzucanych norm – należy zaznaczyć, że oba stanowiska mogą stanowić zarówno wartość, jak i ryzyko w badaniach grupy.

Uczestnicy spotkań grup mesjańskich są osobami pochodzącymi z różnych kręgów narodowych i po części kulturowych, jednakże idea narodowa – żydowska czy też izraelska – ma dla nich główne znaczenie w kontekście zachowania spójności tożsamości. Wydaje się, że kategoria ta została bardzo silnie zinterioryzowana. Edward Said, mimo że dostrzega duże niebezpieczeństwo przemocy ukrytej w perspektywie patriotycznej, eksponującej wartości narodowe, pisze także o narodzie jako wspólnocie jednoczących narracji. Kreśli on obraz narodu Stanów Zjednoczonych – państwa będącego mozaiką społeczności, których dziedzictwo kulturowe współtworzy nową, narodową kulturę USA¹⁴. Analizowane wspólnoty czerpią zapewne z nawiązania do jedności narodowej (izraelskiej), budowanej na bazie różnorodności i ścierających się sprzeczności. Przykłady tożsamościowych konstrukcji opisanych przez Saida są analogiczne.

Dla wspólnot mesjańskich związki z narodem żydowskim i państwem Izrael są niezwykle ważne w aspekcie tożsamości. Związki z innymi narodowościami (polską w polskich wspólnotach, amerykańską wśród osób pochodzących z USA) mają drugorzędne znaczenie. Są one często przyjmowane implicytnie i włączane w obręb dominującej izraelskiej tożsamości¹⁵. Etniczność żydowska jest dominantą zarówno w sferze deklaracji, jak i wartości. Nie oznacza to jednak przyjęcia perspektywy ekskluzywnej – wykluczającej inne, dawne czy alternatywne doświadczenia tożsamościowe.

Według Rogersa Brubakera¹⁶ współczesna etniczność i narodowość są kategoriami podlegającymi fluktuacjom, kategoriami mobilnymi i mniej jednoznaczными, dlatego silnie identyfikujące się z izraelskością jednostki mogą wciąż używać języka angielskiego w kontaktach społecznych. Fluktuacje te dotyczą też zwiększonej roli społeczności lokalnej: sąsiedztwa, miasta, wsi.

3. Miasto/lokalność jako czynnik identyfikacyjny

Zasadnicza większość badań części izraelskiej została przeprowadzona we wspólnotach w Jerozolimie. Wzięłam jednak pod uwagę także wywiady przeprowadzone w Hajfie. W Polsce badałam grupy mesjańskie w dwóch miastach: Koszalinie i Warszawie. Wszystkie dane odnoszą się więc do przedstawicieli społeczności (względnie) dużego miasta.

W kontekście badań izraelskich warto zauważyć, że Jerozolima stanowi bardzo tradycyjny i religijny obszar w stosunku do innych miast izraelskich

¹⁴ E. Said, *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. XXV.

¹⁵ Jest to widoczne w praktykach życia codziennego, które czerpią z obu tradycji, np. podczas przygotowywania posiłków czy w mowie potocznej.

¹⁶ R. Brubaker, F. Cooper, *Beyond Identity*.

i przeprowadzenie badań porównawczych w innych regionach Izraela mogłoby przynieść ciekawe rezultaty. Obserwacja wpływu praktyki religijnej na przestrzeń społeczno-ekonomiczną wskazuje na silniejsze związki mieszkańców Jerozolimy z identyfikacją izraelsko-żydowską¹⁷. Według Metina Cosgela i Lanse'a Minklera silniejsza presja społeczna (także instytucjonalna) prowadzi do wyraźnego określenia postaw identyfikacji religijnej¹⁸. Opisują oni amerykański supermarket, w którym anonimowo można się zaopatrzyć w zakazane przez religię produkty (np. wieprzowinę). Badacze podkreślają, że brak społecznej kontroli, większa indywidualizacja praktyk religijnych, a także zwiększona pluralizacja społeczna i ekonomiczna prowadzi do szybszych zmian w religijności, a te z kolei – do oddzielenia sfery sacrum od profanum (tj. kwestii świeckich).

Zarówno polskie miasta, jak i Jerozolima są o wiele bardziej homogeniczne pod względem działalności instytucji. Są one wyraźniej związane ze zwyczajem religijnym niż przedstawiony we wspomnianym tekście supermarket jako rodzaj instytucji mającej związek z życiem religijnym społeczności. W Jerozolimie szabat jest dniem wyłączonym niemal całkowicie z handlu; jest to też czas, w którym nie można korzystać z komunikacji miejskiej czy transportu dalekobieżnego. W Polsce, choć w mniejszym zakresie, niedziela – dzień odpoczynku i modlitwy w kulturze chrześcijańskiej – jest dniem o ograniczonej działalności handlowej. Silny związek przepisów religijnych z wymiarem działania instytucji społecznych wiąże się z większą presją społecznej kontroli, która zmusza osoby niereligijne do zmiany miejsca zamieszkania. Skutkuje to zmianą geografii miejskiej, tworzą się bowiem oddzielne dzielnice, a nawet regiony, które można nazwać enklawami religijności i obszarami sekularyzacji. W Izraelu przykładem pierwszej z nich jest Jerozolima, a drugiej – Tel Aviv.

Udana próba połączenia reguł życia społecznego i wymogów religijnych, obserwowana w Jerozolimie, gdzie życie codzienne jest podporządkowane zasadom obrzędowym, pokazuje, że jednolitość religijna nie jest warunkiem *sin qua non* współistnienia zasad świeckich i religijnych w nowoczesnym mieście. Na przykładzie Jerozolimy można stwierdzić, że wiele zasad niemożliwych do przyjęcia przez niereligijną część społeczeństwa jest z różnych powodów akceptowana przez przedstawicieli ruchów religijnych. Muzułmanie i Żydzi są zjednoczeni w sprzeciwie wobec sprzedaży wieprzowiny, a świętowanie szabat u łączy skłóconych Żydów ortodoksyjnych i mesjańskich. Okazuje się bowiem, że pomimo konfliktów światopoglądowych dużą wartość dla przedstawicieli wszelkich ruchów o charakterze światopoglądowym stanowi

¹⁷ Można tu wskazać konteksty narodowy i religijny.

¹⁸ M. M. Cosgel, L. Minkler, *Rationality, integrity and religious behavior*, „Journal of Social Economics” 33/2004, s. 331. Nie oznacza to jednak, że brak takiej presji prowadzi do zaniku postawy religijnej, na co również zwracają uwagę przywołani autorzy.

religijność, niezależnie od sposobu jej wyrażania. Taka postawa ujawniała się też w wypowiedziach badanych, którzy mimo krytycznych słów pod adresem grup ortodoksyjnych bądź Kościoła rzymskokatolickiego podkreślali wartość wiary realizowanej w tych grupach¹⁹. Jeden z badanych powiedział:

W Kościele katolickim też się czyta Biblię, oni też wierzą, modlą się, czytają Słowo, ale nie do końca tak jakby Bóg chciał, ale oni też są wierzący, nie można ich oskarżać [w5p].

Wielu badanych uczestniczy w spotkaniach kilku wspólnot religijnych, choć bywają one skonfliktowane. Nie zawsze też przyznają się w swoich Kościołach (wywodzących się z tradycji ewangelikalnych) do uczestnictwa w spotkaniach grup Żydów mesjańskich.

W przypadku wspólnot obserwowanych w Polsce większą heterogenicznością cechuje się wspólnota warszawska niż koszalińska. Pierwsza z nich gromadzi osoby pochodzące z różnych tradycji wyznaniowych i religijnych, część z nich uczestniczy także w spotkaniach gminy reformowanej, inni udział w spotkaniach gminy mesjańskiej łączą z modlitwą w zborach ewangelikalnych. Grupa ta utrzymuje też szersze (osobiste) kontakty zagraniczne. Obie polskie wspólnoty prowadzą spotkania w języku polskim, ale ważny jest dla nich także język hebrajski. W grupie warszawskiej spotkania rozpoczynają się od interpretacji i komentarzy rdzennie biblijnych słów, które stanowią główny przedmiot zainteresowania w danym dniu. Również grupa koszalińska jest skupiona na zgłębianiu biblijnego języka hebrajskiego, podkreślając w ten sposób związek z językiem biblijnym, a także ideą głoszącą, że Izrael jest narodem wybranym. To pochodzące z Tory przekonanie jest rodzajem fundacyjnego mitu wspólnot.

Na podstawie badań prowadzonych w Polsce Brunon Synak stwierdził, że tożsamość etniczna w znacznej mierze determinuje tożsamość jednostkową. W badanej społeczności kaszubskiej ponad połowa osób badanych czuje silną identyfikację („jestem taki sam”) z członkami wspólnoty etnicznej²⁰ przy słabszej identyfikacji z innymi grupami społecznymi. Analogicznie więc w społeczności mesjańskiej istnieje bardzo silna identyfikacja ze wspólnotą etniczną, pomimo świadomości (odmiennej niż w przypadku Kaszubów), że inni jej członkowie negują tę autoidentyfikację. W każdym z wywiadów z członkami wspólnot mesjańskich pochodzenia żydowskiego pojawiała się kwestia łączności ze wspólnotą etniczną. Jeden z badanych określił ją następująco:

Moi rodzice są Żydami, nie są religijnymi Żydami ani wyznawcami (*believers*) tak jak ja, ale jestem z nich dumny, jesteśmy z jednego ludu. Wiesz, oczywiście zdarza się, że Żydzi nam mówią, że nie jesteśmy z nimi, ale my wiemy, że jest inaczej; wiemy, że jesteśmy częścią

¹⁹ Oczywiście ważna jest też wspólna część poglądów i dziedzictwa tych wspólnot.

²⁰ B. Synak, *Kaszubska tożsamość, ciągłość i zmiana*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998, s. 74, cyt. za: M. Golka, *Czym bywa tożsamość*, w: M. Golka (red.), *Kłopoty z tożsamością*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 19.

tego narodu, to tak jak przeznaczenie (*destiny*). Wiesz, co to znaczy przeznaczenie? Kiedy rodzisz się w tej rodzinie, jesteś jej częścią, kiedy rodzisz się jako członek tego ludu, jesteś jego częścią i wszystko to, co wydarza się w tej rodzinie, jest też twoim udziałem [w6].

Wypowiedź ta mogłaby zostać zinterpretowana w duchu Andersonowskiej koncepcji narodów, ale także ruchów religijnych czy społecznych, które łączą wymiary lokalny i globalny, są też czymś więcej niż tylko siecią sąsiedztwa. Wspólnoty wyobrażone, które polegają na tworzeniu subiektywnych więzi pomiędzy członkami, często mimo braku bezpośredniego kontaktu z nimi, nie muszą wiązać się – według Benedicta Andersona – z przyjęciem politycznej koncepcji narodowościowej²¹. W ruchu mesjańskim, z uwagi na kluczową rolę odniesień do (wciąż rekonstruowanej) tradycji biblijnej, do tradycji Izraela, zachowanych jest wiele elementów wspólnot wyobrażonych, w których idee narodowe ściśle wiążą się z religijnymi i rodzinnymi. Związki krwi, ziemi, narodu, języka (który zarazem jest święty i ludzki – używany w codzienności i w modlitwie, bez rozdziału tych dwóch sfer) stanowią sieć powiązań tworzących wyobrażoną konstrukcję jedności i łączności ruchu Żydów mesjańskich z wielowiekową historią pokoleń narodu Izraela.

Cytowana wypowiedź badanego [w6] wydaje się wielopoziomowa. Jest nasycona metaforą globalną, powiązaną z przekonaniem o transcendentnym przeznaczeniu każdego z członków narodu, a zarazem zawiera akcenty lokalne – w końcowej części wypowiedzi respondent powraca bowiem do symboliki lokalnej, związanej z codziennością, z życiem rodzinnym. Taka dwoistość może wynikać z podwójnego charakteru ruchu mesjańskiego (globalnego i lokalnego). Członkowie ruchu niezależnie od przynależności w różny sposób podkreślają też znaczenie zarówno bezpośrednich więzi, jak i symbolicznych związków z wyobrażoną społecznością.

Na taką dychotomiczną strukturę zwraca także uwagę Anderson, opisujący wpływ powieści i prasy na tworzenie narracji dotyczących wspólnot. Powieść pozwala na odczucie związku z całą społecznością, ponieważ czytelnik obejmujący całość narracji potrafi dostrzec związki pomiędzy bohaterami, którzy nie muszą się znać. Wydaje się, że kluczowa dla ruchu opowieść czy też zbiór opowieści biblijnych uwrażliwia jego członków na takie odczytanie związków pojedynczych jednostek z całą historią zbiorowości. Anderson wskazuje jednak, że publikacja w prasie umożliwia wykonanie ruchu odwrotnego, tj. wydobywania ze zbiorowości pojedynczej jednostki, która będzie stanowić dla czytelnika główny motyw, poruszający wyobraźnię i wskazujący na bunt jednostki wobec zamknięcia jej w ramach sztywnego systemu. Píše on o współczuciu młodego człowieka, który przeczytał o śmierci włóczęgi na skraju drogi²². Ten element osobistej biografii człowieka staje się dla odbiorcy

²¹ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.

²² Ibidem, s. 43.

przyczynkiem do bardziej ogólnej refleksji na temat relacji między pojedynczymi jednostkami a systemami. Ta lokalna i egzystencjalna perspektywa nie jest całkiem wolna od żywiołu schematyzującej systematyzacji. Anderson ukazuje ją jako jeden z wymiarów tworzenia wyobrażonej wspólnoty.

Nawiązanie do małej lokalnej wspólnoty w przedstawionej wypowiedzi można rozumieć jako wskazanie na rolę jednostki w tworzeniu zbiorowości. Dwoistość ta ukazuje także kwestię konfliktu i łączności horyzontu indywidualnego i kolektywnego w tworzeniu wyobrażonej wspólnoty – zarówno o charakterze etnicznym, jak i religijnym.

W tekście Abrama Poljaka, założyciela pierwszej jerozolimskiej kongregacji mesjańskiej, można odnaleźć opis takiego stanu rzeczy, który jeszcze bardziej uwydatnia połączenie perspektywy jednostkowej i narodowej niż przywołany fragment wywiadu. Poljak, pochodzący z Ukrainy niemiecki dziennikarz i krytyk teatralny, któremu udało się wyzwolić z nazistowskiego więzienia (jeszcze przed II wojną światową, w 1935 r.), napisał:

Ktokolwiek będzie błogosławił Izrael, będzie błogosławiony, ale kto będzie przeklinał Izrael, będzie także przeklęty²³.

Zastosowana paralela stanowi nawiązanie do wezwania zawartego w Nowym Testamencie („Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony” Mk 16,16)²⁴. Analogia ta zastępuje chrzest związkiem z narodem, który w wizji Poljaka jest dostępny dla każdego, kto będzie „dobrze życzył Izraelowi”. Pomimo czasu, jaki upłynął od momentu założenia pierwszej kongregacji (jeszcze przed powstaniem państwa Izrael, co także jest znaczące), przesłanie dotyczące stworzenia otwartej wspólnoty narodowej ponad podziałami politycznymi jest często powtarzanym motywem, także dziś, w wielu izraelskich wspólnotach. Tekst ten staje się swoistym manifestem niemożliwego i nietradycyjnego połączenia perspektywy tradycyjnie etnicznej z jej indywidualną, rekontekstualizowaną biograficznie wersją.

4. Tożsamość żydowska jako nierespektowana tożsamość wyboru

Mimo że wspólnoty mesjańskie są bardzo zróżnicowane i przypominają wielonarodowe hybrydy, to z obserwacji ich życia można wyciągnąć wniosek, że tożsamość żydowsko-izraelska jest tam bardzo pielęgnowana. Wielokrotnie

²³ A. Poljak, *Das Kreuz in Davidstern*, Wiedeń 1936. Korzystałam z wersji angielskiej: A. Poljak, *The Star in the Cross of David*, http://www.israel-pro.org/GERMAN/live_site/poljak/cross_in_the_star_of_david.html (8.07.2010); por. L. Schneider, *Abram Poljak*, „Israel Yearbook”, 1994, s. 128.

²⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół Benedyktynów Tynieckich, wyd. IV, Poznań 1996.

podkreśla się elementy żydowskiej tożsamości w mowach pastorów i indywidualnych rozmowach toczonych między członkami społeczności. Równie często wspominają o tym wychowani w Izraelu członkowie społeczności, a także nowi imigranci bądź osoby, które mogą tam jedynie czasowo przebywać. Tak pielęgnowana tożsamość etniczna jest przynajmniej częściowo identyfikacją nowego typu. Poczucie determinacji kulturowej, związane z przekazem pokoleniowym i procesem socjalizacji, często jest zastępowane przekazem rodzinnym i wyborem szczególnie istotnych dla jednostki jego elementów. To, co w wychowaniu jednostki mogło stanowić zapomnianą czy pozostającą na obrzeżach część (np. posługiwanie się jidysz czy hebrajskim przez starsze pokolenie bądź wyparcie z pamięci Szoah) staje się na mocy jej wyboru ważnym elementem tożsamościowej opowieści. To właśnie czynnik wolicjonalny decyduje o budowaniu identyfikacji, która z jednej strony jest ściśle związana z kwestią związków etnicznych (co mogłoby się kojarzyć ze wspólnotą tradycyjną), z drugiej jednak – spaja jednostkę z lokalną grupą. To ona staje się narzędziem transmisji, wyznaczającym określony rodzaj przynależności etnicznej.

Odminną sytuację można obserwować w wielokulturowej Francji. Niektórzy młodzi mieszkańcy tego kraju kontestują bowiem swoją „francuskość”. James Fredericks, analizujący ich wystąpienia, przywołuje wykrzykiwane przez młodzież hasła: „Nie jesteśmy Francuzami, nie jesteśmy akceptowani jako Francuzi, jesteśmy muzułmanami”²⁵. Na zasadzie przeciwieństwa równie nieakceptowani jako Żydzi Żydzi mesjańscy wołają: „Jesteśmy Żydami i zawsze nimi będziemy”. W przypadku członków wspólnot mesjańskich wykluczenie nie powoduje bowiem radykalnego zwrotu ku religii, przeciwko tożsamości państwowej i narodowej, gdyż w „żydowskości” te dwie sfery są ze sobą splecione.

Zestawienie tych dwóch sytuacji, świadczących o pewnego rodzaju społecznym wykluczeniu, które skutkuje odmiennymi postawami grup, obrazuje także relację między przestrzenią prywatną i publiczną. Francuski model rozdziału państwa od Kościoła, przy jednoczesnym społecznym oporze wobec kwestii islamskiej, tworzy mechanizm podwójnego wykluczenia i paradoksalną zasadę instytucjonalnego włączenia do „francuskości” wbrew woli danej jednostki. Wspomnianych nastolatków, identyfikujących się z tradycją islamu, tym światopoglądem czy tożsamością (religijną, kulturową, społeczną), nie można zamknąć w przestrzeni prywatnej, a tym samym narzucić zasad neutralności światopoglądowej państwa. W ich sytuacji pojęcia „muzułmanin” i „Francuz” stają się rozłączne.

Wykluczenie Żydów mesjańskich wiąże się z nadaniem im nie tyle własnej, ile cudzej definicji. Nie są oni zmuszani do bycia Żydami, raczej do bycia

²⁵ J. Fredericks, *Dialogue and Solidarity in a Time of Globalization*, „Buddhist-Christian Studies” 27/2007, s. 57.

chrześcijanami, przy czym taką identyfikację próbują wymusić nie Kościoły chrześcijańskie, lecz prawodawstwo izraelskie czy lokalna opinia publiczna.

Odmawiana Żydom mesjańskim żydowska tożsamość staje się tym cenniejsza dla wspólnoty. Dodatkowym czynnikiem wzmacniającym w tych grupach poczucie łączności etnicznej jest splecenie mitu religijnego i narodowego. Natomiast rewolucyjnym elementem przyjmowanym przez wspólnoty mesjańskie jest jawne odwołanie do kluczowych wartości chrześcijańskich, które po części zawsze oddziaływały na judaizm (zwłaszcza w diasporze)²⁶, oficjalnie były odrzucane i oddzielane od niego.

Francuski przykład pokazuje różnicę w komunikacji dwóch bardzo odległych od siebie kultur, która staje się problematyczna, natomiast izraelska kwestia, przeciwnie, opiera się na zbyt dużej bliskości dwóch etosów (wywodzących się ze związków z tradycją judaizmu i chrześcijaństwa), co rodzi lęk i potrzebę utrzymania różnicy.

Obie sytuacje (francuska i izraelska) ukazują problem wynikający z postawy antyasymilacyjnej. Zarówno grupki młodych, mieszkających we Francji muzułmanów, jak i Żydzi mesjańscy, a także przedstawiciele innych nurtów judaizmu są wyrazicielami oporu wobec możliwości włączenia ich stanowiska w obręb innej, większościowej perspektywy. Paradoksalnie jednak, mimo że oponentom przyświeca ten sam cel (zachowanie spójności tożsamości żydowskiej w jej różnorodności), odmienne drogi realizacji dążeń uniemożliwiają komunikację i respektujące inność współistnienie.

Wydaje się, że duży wpływ na większą identyfikację z „żydowskością”, pomimo braku społecznej akceptacji, ma indywidualna przynależność do społeczności i zależność między wpisaniem się w zastaną kulturę a jej modyfikacją. Dla ruchu mesjańskiego tradycja jest ściśle związana z możliwością wyboru, co łączy go z perspektywą historyczną i pozwala ją świadomie zmieniać. Osoby będące spadkobiercami tego dziedzictwa podkreślają, że wprawdzie urodzenie się w żydowskiej rodzinie automatycznie włącza jednostkę w losy społeczności etnicznej, ale świadomość tej przynależności przynosi nowe wyzwania związane z kolejnymi wyborami życiowymi. Wspólnoty w Izraelu oraz w USA próbują uświadamiać Żydom znaczenie ich korzeni i tradycji. Podobne działania podejmują osoby związane z innymi grupami religijnymi w obrębie judaizmu. Tym, co różni grupy mesjańskie od tych, które próbują nakłonić Żydów do powrotu do religii przodków, jest swoista rekonfiguracja tradycji żydowskiej poprzez uwzględnienie w niej osoby Jezusa jako zbawiciela.

Połączenie tych dwóch przestrzeni (obyczajów i tradycji pochodzenia z przesłaniem Jezusowym) dla osoby pochodzenia żydowskiego jest jednoczesnym opowiedzeniem się za narodem i odrzuceniem go (w oczach

²⁶ Można wskazać niezwykle podobieństwa między rabinicznymi komentarzami a przesłaniami ewangelicznymi; cykl świąt chrześcijańskich również wpływał na lokalny rytuał świąt żydowskich.

społeczności żydowskiej]). W tym świetle tożsamość jednostki pochodzenia żydowskiego musi być poddana rekonstrukcji. Identyfikacja staje się projektem reinterpretacyjnym, w którym pojęcia „Żyd” i „judaizm” nie tracą dawnych odniesień, ale są konfrontowane z zarzutem zdrady tradycji. Indywidualna działalność jednostki budującej swoje poczucie przynależności staje się kluczowym elementem procesu i treści identyfikacji. W ten sposób tworzy się tożsamość etniczna nowego typu, którą można nazwać tożsamością obywatelską. Krzysztof Jaskułowski, opisujący ten typ tożsamości, wskazuje na dwa elementy: brak determinującej roli czynników niewolicjonalnych (tj. niezależnych od woli jednostki, takich jak pochodzenie, miejsce urodzenia, wychowanie) oraz rozumienie dotychczasowych wyznaczników wspólnoty etnicznej, takich jak język czy tradycja, jako skutków, a nie przyczyn powstania wspólnoty etnicznej²⁷. Szczególnym (choć nierzadkim) przypadkiem wyboru (zwykle częściowego) tożsamości etnicznej niezgodnej z przynależnością etniczną są osoby będące członkami wspólnot mesjańskich i identyfikujące się z żydowską wspólnotą etniczną, ale niemające korzeni żydowskich. Jest to jeden z najciekawszych i różnie interpretowanych paradoksów wpisanych w tożsamościowy krajobraz wspólnot mesjańskich. Ukazuje on także specyfikę wspólnoty będącej na rozdrożu między przynależnością a wyborem, przywiązaniem do tradycji a wyborem niezależności. Ruch stara się stworzyć możliwość połączenia tych pozornie sprzecznych postaw.

Poczucie przynależności etnicznej wiąże się też z poczuciem przynależności narodowej, często mityzowanej zarówno przez członków społeczności polskich, jak i izraelskich, niezależnie od pochodzenia. To idealizowanie przestrzeni narodowej ilustrują następujące wypowiedzi:

[...] przecież wiadomo, że Izrael, że Jerozolima jest centrum świata, jest pępkiem stworzenia [w3p].

Myślę, że wierzący Żydzi mają specjalną misję, by tu przyjechać, nawracać innych i głosić, bo oni mają do tego specjalne przeznaczenie. Jeśli natomiast nie wierzą w Jezusa, to powinni tu przyjechać, bo tutaj w niego uwierzą. Tak myślę, że tu im zostanie objawiony Jezus [w16].

Jak widać, druga wypowiedź zawiera przekonanie badanej o szczególnym połączeniu znaczenia Izraela i wiary w Jezusa.

Zarówno w polskich, jak i w izraelskich grupach podkreśla się szczególne znaczenie Izraela i narodu żydowskiego. Jest to pewna wspólna właściwość kulturowa tej wspólnoty, określana przez Zbigniewa Bokszańskiego jako styl historyczny. Autor ten uważa, że aby określić tożsamość etniczną, trzeba najpierw wyodrębnić wspólnotę etniczną, której elementem konstytutywnym

²⁷ K. Jaskułowski, *O narodowym wymiarze kultury sceptycznie*, w: W. J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak (red.), *Naród – tożsamość – kultura. Między koniecznością a wyborem*, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 20.

mogą być jednoczące własności kulturowe, zwłaszcza dotyczące postrzegania przeszłości²⁸.

Oprócz wizji wspólnej historii w interpretacji narodowej tożsamości ważne są także punkty styczne i projekty przyszłości. To elementy wspólnej historii stają się rdzeniem symboliki wspólnotowej. Ważne jest również tworzenie pamięci indywidualnej i zbiorowej szczególnych miejsc, związanych z historią danej społeczności. Do symbolicznego wyodrębnienia rdzennych cech „wspólnego stylu historycznego” we wspólnotach Żydów mesjańskich mogą posłużyć miejsca pamięci, takie jak Jerozolima i wzgórze świątynne, oraz wyróżnione w Biblii regiony dzisiejszej Palestyny i państwa Izrael. Dominujący element tego jednoczącego, historycznego doświadczenia stanowią trauma związana z Szoah oraz doświadczenie antysemityzmu.

Zarówno dla polskich społeczności, jak i dla grup izraelskich znaczące są też wydarzenia związane z najnowszą historią Żydów amerykańskich oraz tamtejszych wspólnot ewangelikalnych.

O sile idei mesjańskiej we współczesnych grupach ewangelikalnych w USA pisze Anna Peck, która jeden z rozdziałów swojej książki zatytułowała: *Ameryka jako nowy Izrael: religijna i polityczna koncepcja narodu wybranego w protestantyzmie amerykańskim*²⁹. Ukazuje ona przejęcie idei narodu wybranego i dostosowanie jej do realiów USA. W rozproszonym ruchu protestanckim odwołanie do etosu religijno-narodowego spaja „diasporę” ewangelikalną, włączając ją na powrót w obręb wspólnoty, tj. ruchu, w którym podzielane są normy i częściowo dyrektywy. Na potrzeby wspólnot amerykańskich niektórzy kaznodzieje przygotowali interpretację ksiąg starotestamentowych, w której poszczególne elementy Nowego Jeruzalem miały swój odpowiednik w aktualnej geograficzno-historycznej sytuacji USA³⁰.

Tożsamość amerykańska odgrywa drugą (po izraelskiej), znaczącą rolę w rozwoju wspólnot. Bez religijnej otwartości typowej dla społeczeństwa amerykańskiego i kontrkulturowej rewolty lat 60. ruch mesjański wyglądałby dziś zupełnie inaczej. Podkreślają to zwłaszcza członkowie wspólnot pochodzący z USA albo mający kontakt ze społecznościami amerykańskimi. Wspomniana w rozdziale I osoba nazywająca siebie amerykańską Żydówką

²⁸ Z. Bokszański, *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa*, w: M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1996, s. 27.

²⁹ A. Peck, *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Wyd. Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej, Tyczyn 2005, ss. 13-44. Mimo że książka ta zawiera niezadowolającą klasyfikację perspektyw wyznaniowych w USA, np. niedopuszczalne zestawienie trzech religijnych źródeł myśli prawicowej: ewangelikanizmu (jak pisze autorka), ruchu zielonoświątkowego i fundamentalizmu, jest to w Polsce jedna z niewielu prac przedstawiających za pomocą metod badań socjologicznych tematykę ruchu ewangelikalnego.

³⁰ Anna Peck cytuje Davida Wilkersona, który utożsamiał miasto wybranych z Nowym Jorkiem. Ibidem, s. 30.

uwypukla amerykański komponent swojej tożsamości, a jednocześnie sytuuje się w perspektywie żydowskiej. Nie tylko jej autoidentyfikacja, ale także sfera działania pokazuje silny związek z obiema przestrzeniami. Kobieta ta wyemigrowała do Izraela, porzucając dawne życie, lecz jej wybór nie przekreślił jej związku z w poprzednią grupą odniesienia.

Okres kontrkulturowego buntu, który objął także liczną w USA diasporę żydowską, stał się momentem zwrotnym, prowadzącym zaangażowaną młodzież do wstąpienia do Jews for Jesus bądź przyjęcia judaizmu mesjańskiego. Dla niektórych badanych właśnie lata 60. były początkiem zaangażowania się w działalność ruchu mesjańskiego, łącząc fascynację duchowością z ogromnym zaangażowaniem społecznym, które wyrażało się choćby w fali protestów społeczno-politycznych, będących swoistym sprawdzianem społeczeństwa obywatelskiego, zdolnego do buntu. Rewolucyjne nastroje miały jednak często destrukcyjny wpływ na życie osobiste aktywistów. Jedna z kobiet spotkanych w kongregacji jerozolimskiej tak opisuje tamte czasy:

Ćpaliśmy, manifestowaliśmy w obronie pokoju i kontestowaliśmy wszystko. Wtedy to było bardzo popularne, w latach 60. Poznałam mojego męża w takiej komunie hipisowskiej i szybko wzięliśmy ślub, ale zaraz potem chcieliśmy brać rozwód, tak po trzech latach, byliśmy w separacji i chcieliśmy się rozwieść. W tym czasie, gdy nie mieszkaliśmy ze sobą, Bóg przemówił do nas obojga, ale na różne sposoby. Do mnie przez ludzi, wiesz, z tego ruchu. To było w Nowym Jorku i oni chodzili po ulicach, mówili o Mesjaszu, no i ja zaczęłam się nad tym zastanawiać [w7].

Wspólnota mesjańska przyniosła badanej odpowiedź na egzystencjalne i duchowe potrzeby osobiste i rodzinne. Był to także ruch zaangażowany społecznie, aktywizujący swoich członków, zmuszający do myślenia. Poczucie misji, potrzeba buntu i silne pragnienie więzi to do dziś ważne elementy wspólnotowej charakterystyki. Można przypuszczać, że zostały one przejęte z najnowszej, kształtowanej w dużej mierze w USA, historii ruchu. Pluralizm społeczeństwa amerykańskiego oraz potrzeba stworzenia nowej ojczyzny dla ludzi o bardzo różnym pochodzeniu są dla ruchu mesjańskiego inspiracją do tworzenia nowej wspólnej wizji ojczyzny i historii.

5. Tożsamość etniczna ruchu mesjańskiego

W starszej literaturze przedmiotu można spotkać się z określeniem obiektywnych warunków definiowania tożsamości etnicznej. Są to: „przekonanie o wspólnym pochodzeniu, wspólna kultura (zwyczaje), religia, podobieństwo cech fizycznych lub rasy oraz język”³¹. W obecnej sytuacji społeczno-kulturowej podana kategoryzacja jednak się nie sprawdza. Większość wspólnot

³¹ W. Isajiw, *Definitions of Ethnicity*, „Ethnicity” 1/1974, cyt. za: Z. Bokszański, *Obrazy innych etnicznych...*, s. 28.

etnicznych należących do zachodniej kultury ma charakter wspólnot wielojęzycznych, ich członkowie różnią się cechami fizycznymi, są odmiennych wyznań, mają różne zwyczaje. Wydaje się, że jedynie przekonanie o podobnej przeszłości (wspomniany styl historyczny) i w miarę jednolita ogólna wizja ładu społecznego nadal stanowią wyróżniki wspólnoty etnicznej.

Ciekawa jest także zmiana rozumienia dotychczasowego charakteru tożsamości etnicznej. Osoby badane deklarowały związek i częściową identyfikację z inną tożsamością etniczną niż ta, która wynika z ich pochodzenia. Ta wybrana tożsamość etniczna była związana z perspektywą żydowską. Oto przykłady wypowiedzi, w których rozmówcy przyjmują taką postawę tożsamościową:

Nie mam pochodzenia żydowskiego, ale jestem wszczepiona w naród żydowski [w6p].

Dla Żydów jestem Żydówką, a dla chrześcijan – chrześcijanką, ale wychowana byłam na katoliczkę, w Bydgoszczy [w14p].

Wielu badanych jest zaskoczonych i zmieszanych postawionym wprost pytaniem o identyfikację etniczno-religijną. Członkowie polskich wspólnot wskazują polską tożsamość narodową, ale także szczególny związek z narodem żydowskim. Mają oni świadomość wpływu realiów wychowania na ich etniczną tożsamość. O ile w przypadku tożsamości indywidualnej i wspólnotowej odcięcie się od dawnej społeczności było według badanych możliwe, o tyle zmiana tożsamości etnicznej nie była całkowicie niewykonalna, ale dużo trudniejsza i rzadziej deklarowana jako trwała i całkowita.

Procesy globalizacyjne mają duży wpływ na zmianę zastanej, nabywanej i rozumianej statycznie tożsamości etnicznej w jej zwolontaryzowaną i zindywidualizowaną, dynamiczną wersję. Jednak wbrew przewidywaniom wielu badaczy skutkiem globalizacji nie jest eliminacja tożsamości narodowych, ale ich przekształcenie i zmnożenie. Jak wskazują Rhys Jones i Luke Desforjes, analizując *Banalny nacjonalizm* Michela Billiga, kategorie narodowe i lokalne nie muszą się wykluczać, wręcz przeciwnie – przestrzeń codzienności staje się często manifestacją poglądów narodowych³². Billig opisuje takie zjawiska, jak wydawanie prasy codziennej czy nawet łopoczące na wietrze flagi, jako nie zawsze świadomie wybierane, ale jednoznaczne znaki manifestacji narodowej. Praktyczne czynności, w których pojawiają się narodowe emblematy, są częścią codziennego życia społeczności. Rozmowy z badanymi potwierdzają takie wnioski³³. Osoby te przejawiały tendencję do dodawania nowych elementów do dawnej, już wtedy otwartej na zmiany, konstrukcji tożsamościowej.

³² R. Jones, L. Desforjes, *Localities and reproduction of Welsh nationalism*, „Political Geography” 22/2003, s. 272; por. M. Billig, *Banalny nacjonalizm*.

³³ Koncepcje Billiga czy Andersona, na które się powołuję, wykorzystuję jedynie po to, by pokazać stosunek do kategorii narodu.

Tradycyjny wybór tożsamości religijnej ma najczęściej charakter ekskluzywny. Wybór jednej religii oznacza odrzucenie innej. W przypadku tożsamości narodowej istnieje większa przestrzeń indywidualnej konstrukcji tożsamościowej, która dopuszcza podwójne obywatelstwo. Dziś tożsamość narodowa znacznie bardziej podlega społecznej konstrukcji, zakładającej rozszerzanie etnicznej lub kulturowej perspektywy o kolejne elementy. Wydaje się, że globalna mobilność, obecna nie tylko w sferze zawodowej czy instytucjonalnej, ale także w życiu rodzinnym i towarzyskim wielu obywateli współczesnego świata, sprawia, że pojęcie narodu czy etnosu się rozszerza. Przykładem tego jest rozszerzenie wspólnoty narodowej o grupę, która nie spełnia jednego z podstawowych kryteriów tożsamości żydowskiej, tj. biologicznego pochodzenia (związków krwi).

Jeden z badanych, urodzony w arabskiej, chrześcijańskiej rodzinie, tak określił swą przynależność do ruchu jako przynależność narodową:

Wspólnota – ona jest najważniejsza. Wtedy czujesz, że wszyscy jesteśmy jednością. To tak jakbyś była w niebie, jesteśmy razem, jednym narodem (*nation*), jednym ludem wybranym przez Boga [w9].

Mówił on o doświadczeniu pozytywnego przyjęcia go przez wspólnotę zjednoczoną wokół mitycznej wizji jednego narodu, mającego wartość symboliczną, która odnosi się do perspektywy eschatologicznej. Wypowiedź ta łączy elementy społecznej akceptacji jednostki przez grupę – te afektywne i te przenoszące odczucia w horyzont religijno-symboliczny.

Oprócz pozytywnych odczuć wypowiedzi członków społeczności mesjańskich ujawniają także wiele problemów związanych z dookreśleniem tożsamości narodowej w obrębie ruchu. Zarówno wspomniany lider jednej z grup mających swą siedzibę w Hajfie³⁴, jak i jeden z arabskich członków wspólnoty stwierdzili, że niełatwo jest być osobą pochodzenia arabskiego i przyjąć interpretację przesłania biblijnego, które określa ziemię Izraela jako wyłączną własność narodu żydowskiego. Jeden z członków społeczności powiedział:

Wiesz, to jest trudne, my tu się modlimy za premiera Izraela, który w moim otoczeniu, w mojej rodzinie, w ogóle w arabskim świecie jest najbardziej zniechodzoną osobą. Czy to znaczy, że ja go teraz kocham? Że on jest moim premierem? Nie, ale modlę się za niego, by on wypełniał nie swoją wolę, ale wolę Boga. Nie wiem, gdzie powinna być granica między Izraelem a Palestyną, ja nie jestem prorokiem, ja mogę się tylko modlić i oddawać to Bogu. W historii były różne wydarzenia, gdy Bóg dawał Izraelowi część ziemi i zabierał, Izrael wygrywał i przegrywał wojny. Nie wiem, jak teraz będzie. To nie moja rzecz, ja to zostawiam Bogu [w19].

Wydaje się, że osoby pochodzenia arabskiego będące w ruchu mesjańskim, posługując się językiem hebrajskim podczas nabożeństw i celebrując święta

³⁴ Lokalizacja kongregacji jest istotna ze względu na długie, stosunkowo pokojowe współistnienie w tym mieście społeczności arabskiej i żydowskiej.

żydowskie, dokonują pewnego uprawnocnienia. Wszystkie działania oprócz znaczenia religijnego mają mieć także charakter samousprawiedliwienia i przyznania sobie prawa do równorzędnego pobytu w Izraelu. Jednak arabscy członkowie ruchu są rozdarci między przekonaniem, że Palestyna jest ziemią wyznawców, wśród których naród żydowski ma specjalną pozycję, i pamięcią o ideach sprawiedliwości i palestyńskim prawie do ziemi. Przeżywają oni konflikt naturalnego pochodzenia i społeczności wychowania oraz wartości nabytych w drodze kulturowego wyboru, pod wpływem szerszej, zróżnicowanej społeczności.

Członkowie mesjańskich wspólnot izraelskich pochodzą z rodzin znajdujących się na przeciwległych biegunach kulturowego, społecznego i politycznego konfliktu. Oznacza to, że trudnościom w akceptacji inności etnicznej towarzyszą także wyzwania wynikające z różnic zdań w kluczowych kwestiach religijno-politycznych (osadnictwo, stosunek do arabskich chrześcijan, rozumienie misyjności). Z kolei różnica, która nie jest w ruchu zamazywana, ale wręcz podkreślana (np. że członkowie wspólnot pochodzą z rodzin żydowskich i nieżydowskich), staje się źródłem osobistych i rodzinnych cierpień, jakich członkowie ruchu (pochodzenia żydowskiego lub arabskiego) doświadczają od przedstawicieli drugiej strony.

Oprócz wewnętrznych problemów dotyczących wyborów, w których członkowie wspólnoty starają się godzić dwie z pozoru sprzeczne tendencje (lokalności i globalności, indywidualizmu i wspólnotowości, przyjmowania tradycji judaistycznych i wiary w Jezusa), istnieje także kwestia zewnętrznego wpływu na rozstrzygnięcia dotyczące kształtu wspólnot. Ich członkowie odczuwają bowiem oddziaływanie na ruch otaczającego ich konfliktu zbrojnego i radykalizujących się poglądów w sprawach etniczno-politycznych.

Lider jednej z grup opowiadał o udanej próbie przełamania uprzedzeń, wywodzących się z traumatycznych doświadczeń członków prowadzonej przez niego grupy. Stwierdził, że wspólnota, w której się znajduje, buduje swoją tożsamość na jedności wiary w Jezusa, który był Żydem, a jednocześnie Mesjaszem dla wszystkich ludzi. Jak wskazał respondent, będący pastorem kongregacji w Hajfie, obok idei religijnej duże znaczenie mają też osobiste, niemal rodzinne relacje łączące członków społeczności. Pozwoliły one grupie przetrwać trudny czas po tragicznej śmierci jednej z młodych członkiń, która zginęła w zamachu terrorystycznym. Arabscy i żydowscy członkowie grupy uczestniczyli razem w jej pogrzebie, wspierając się wzajemnie, ale nie oskarżając. Oto fragment wypowiedzi lidera:

W zamachu terrorystycznym zginęła jedna dziewczyna z naszej kongregacji. To był bardzo trudny czas, ale nikt nikogo nie obwiniał. Wszyscy byliśmy razem, jak jedna rodzina. To nieważne, czy jesteś Żydem, czy Arabem, jesteś z mojej kongregacji, jesteś moją siostrą, moim bratem – to jest najważniejsze. W czasie pogrzebu stali obok siebie izraelscy żołnierze i nasi arabscy członkowie społeczności i każdy symbolicznie wrzucał garść ziemi, wszyscy razem płakaliśmy [w18].

Ten przykład udanego stworzenia przestrzeni jednoczącego doświadczenia nie jest czymś oczywistym dla każdej wspólnoty. Źródła trudności komunikacyjnych w grupach mesjańskich leżą bowiem w przyjęciu dwóch rozbieżnych systemów wartości, które po części odpowiadają dwóm religijnym perspektywom, ściśle połączonym w ruchu mesjańskim. Judaizm można by modelowo połączyć z horyzontem etnicznym, natomiast chrześcijaństwo – z uniwersalnym. Są to oczywiście uproszczenia, ale w ruchu mesjańskim rzeczywiście odczytywanie przesłania biblijnego jest ściśle związane z perspektywą syjonistyczną, a w badaniu, jakie przeprowadzono w 1997 r. wśród 94 wybranych Żydów mesjańskich 62% kobiet i 72% mężczyzn uznało, że syjonizm jest świadectwem wypełnienia boskich prorocत्व. Inna część badanych (odpowiednio 20 i 25%) uznała, że nie jest pewna, czy można w ten sposób określić ruch syjonistyczny³⁵. Odczytywanie prorocत्व biblijnych w kontekście aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w Izraelu jest częstym tematem modlitw i spotkań we wspólnotach mesjańskich. Takie interpretacje nie zawsze są do przyjęcia dla arabskich członków społeczności (najczęściej wywodzących się z rodzin chrześcijańskich). Także w grupach mesjańskich poza Izraelem (w Europie) czy w stowarzyszonych z takimi społecznościami Kościołach ewangelikalnych proizraelskie odczytywanie prorocत्व biblijnych sprawia, że członkowie wspólnot o arabskim pochodzeniu mogą odczuwać poważne wątpliwości tożsamościowe. Wychowany w Betlejem, a studiujący w Niemczech pastor opowiadał o dramacie tożsamościowym, jaki przeżył, słuchając proponowanych przez wykładowców etnicznych interpretacji tekstów biblijnych. Oto fragment jego wypowiedzi:

Zacząłem widzieć Biblię w zupełnie innym świetle niż dotąd. Ta Biblia, która zawsze do tej pory była „dla nas”, nagle zaczęła być „przeciwko nam”. Jej przekaz przestał być dla mnie wzmocnieniem i pocieszeniem, zaczął być alarmujący. Nie mówił już więcej na temat osobistego czy ogólnoswiatowego zbawienia i wyzwolenia. Ten tekst mówił o moim kraju, który według słów Pisma jest miejscem obiecany Żydom, a ja mogę tam żyć tylko jako obcy. Bóg, którego znałem od dzieciństwa, Bóg miłości nagle okazał się tym, który wypędza ludzi, rozpoczyna święte wojny i niszczy narody³⁶.

Związek perspektywy uniwersalnej z lokalną, etniczną, odwołującą się często do aktualnej sytuacji społeczno-politycznej, sprawia, że w wielu wspólnotach mesjańskich współistnieją sprzeczne przekazy dotyczące ważnych kwestii tożsamościowych. Wielu członków grup jest bardzo oddanych idei religijnego wyzwolenia, które nadejdzie, gdy Izrael odzyska dla swojego narodu wszystkie obiecane ziemie. Zarazem jednak deklarują, że jednoczą się z osobami pochodzenia arabskiego, które są członkami ich kongregacji.

³⁵ B. F. Skjott, *Messianic Believers and the Land of Israel – a Survey*, „Mishkan” 26/1997, s. 76.

³⁶ Cyt. za: L. Loden, *Differing Eschatological Viewpoints – Obstacles to Relationship?*, „Mishkan” 35/2001, s. 50.

W przywoływanym badaniu 94% osób uważało, że potrzebna jest jedność między Izraelczykami i Palestyńczykami, 85% uznało, że jedność i współpraca są ważniejsze od kwestii ziemi, a jednocześnie 76% opowiedziało się za włączeniem Judei i Samarii do państwa Izrael³⁷. Podobną ambiwalencję można dostrzec, analizując materiały wydawane przez wspólnoty. Niekiedy w broszurach kongregacji, które są ukierunkowane na współpracę między tymi dwiema grupami etnicznymi (jak Carmel Messianic Assembly w Hajfie), można znaleźć informacje, które wydają się wykluczać. We wspomnianej społeczności wprowadzono zwyczaj śpiewu i modlitwy w języku arabskim (obok typowych modlitw i śpiewów w języku hebrajskim). Liderzy kongregacji założyli także charytatywne centrum pomocy dla osób uzależnionych, zarówno pochodzenia żydowskiego, jak i arabskiego. W materiałach przygotowanych przez lidera grupy można też znaleźć modlitwę za prezydenta Stanów Zjednoczonych, by nie oddawał ani skrawka Ziemi Świętej, obiecanej przez Boga Żydom³⁸. Idea połączonych narodów zakłada bowiem, że społeczność arabska uzna żydowskie namiestnictwo nad tymi ziemiami i będzie podzielała wiarę w Jezusa jako Mesjasza. Warunki te przyjmuje część członków społeczności pochodzących z rodzin arabskich. Z kilku wywiadów przeprowadzonych z takimi osobami wynika, że są oni traktowani serdecznie i czują jedność we wspólnocie. Pojawiły się jednak także głosy świadczące o ich niższej pozycji. Innymi słowy – osoby pochodzenia arabskiego w odróżnieniu od pozostałych osób, stając się członkami społeczności, są w swoisty sposób nagradzane (konwersja osoby pochodzącej z rodziny o tradycjach muzułmańskich jest pozytywnie waloryzowana i odczytywana jako ważne, symboliczne wydarzenie). Jednak w obecnej sytuacji społeczno-politycznej nie jest możliwe pogodzenie przywiązania do tradycji etnicznych społeczności arabskiej i żydowskiej, dlatego członkowie pochodzenia arabskiego muszą porzucić swoją kulturę, przystępując do społeczności mesjańskiej, w której interpretacje tekstów religijnych przedstawiają ich w niekorzystnym świetle (jako najeźdźców, wrogów, niewiernych).

Problem relacji między kulturą a naturą dotyczy nie tylko mniejszościowej, arabskiej społeczności w obrębie ruchu mesjańskiego. Także dla osób pochodzenia żydowskiego przejście od kryterium pochodzenia (związków krwi) do kryterium wolicjonalnego określenia tożsamości etnicznej jest wieloetapowym procesem, któremu towarzyszą legendy o niemożności całkowitego zerwania z biologicznym przekazem narodowości (np. mity nieznanego pochodzenia, biblijnie uzasadniane zerwanie kontaktu z jednym z pokoleń żydowskich). Część badanych deklarujących otwartość wobec osób utożsamiających się z narodowością żydowską, ale niemających odpowiedniego

³⁷ B. F. Skjott, *Messianic Believers...*, ss. 77-79.

³⁸ D. Davis, *The Raise and Fall of Islam*, w: idem, *The Elijah Legacy*, Beverlee J. Chadwick, Hajfa 2003, s. 16.

pochodzenia, dostrzega jednak różnice kulturowe, gdy takie osoby są przyjmowane do wspólnot żydowskich. W tradycyjnej społeczności biologicznie przekazywana etniczność pozwalała zachować stosunkowo jednolitą identyfikację kulturową (oczywiście modelowo, gdyż sytuacja diaspory wymusiła pewne zmiany). Z inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku wspólnoty otwierającej się na osoby odmienne nie tylko pod względem krwi, ale także tradycji wychowania. Dotyczy to częściej imigrantów niż osób wychowujących się w skłóconych, ale bliskich kulturowo rodzinach semickich³⁹. Krew staje się coraz mniej chętnie i rzadziej podkreślanym⁴⁰ znakiem innych perspektyw socjalizacyjnych. Zafascynowani ruchem mesjańskim członkowie Kościołów ewangelikalnych wnoszą znaczące zmiany do rytuałów, relacji we wspólnotach, a także ich struktury.

W otoczeniu członków wspólnot o pochodzeniu żydowskim reidentyfikacja tożsamości narodowej była łatwiej przyjmowana niż reinterpretacja tożsamości religijnej. O ile członkowie wspólnot mesjańskich poprzez swoje wybory religijne byli stawiani w obliczu konieczności definitywnego rozgraniczenia wartości nabytych w przekazie pokoleniowym i wartości wspólnoty czy też dwóch horyzontów religijnych, o tyle utrzymanie współistniejących elementów dawnej i nowej tradycji narodowej (oraz lokalnej) było lepiej przyjmowane. Wybór wspólnoty mesjańskiej przez osoby, których rodzina nie była związana z ruchami religijnymi w obrębie judaizmu, był bardziej akceptowany przez najbliższe otoczenie i nie powodował zakłóceń w relacjach rodzinnych. Badani zauważali, że dla nich samych, jak i dla ich rodzin ważne było rozgraniczenie między judaizmem mesjańskim, gdzie tożsamość narodowa jest silnie akcentowana, a chrześcijaństwem, którego badani nie wybierali, gdyż wybór ten wiązałby się z utratą więzi narodowych. Środowisko rodzinne i krąg przyjaciół respondentów pochodzących ze zsekularyzowanych rodzin żydowskich był bardziej otwarty na zmiany wymiarów uczestnictwa we wspólnocie religijno-etnicznej. Jednocześnie nadal istotne było odniesienie narodowe, o bardziej dynamicznym charakterze.

Na gruncie polskim można dostrzec podobne zjawiska. W opiniach respondentów na temat utożsamiania się z określonymi systemami i grupami odniesienia widać brak tolerancji wobec zmian w strukturze tożsamości etnicznej i zwiększony próg akceptacji zmian tożsamości religijnej. O ile w polskich wspólnotach można zauważyć wzmożony krytycyzm wobec większościowego Kościoła rzymskokatolickiego⁴¹, który opuściła duża część członków grup mesjańskich, o tyle nie dotyka on w tak wielkim stopniu wspólnoty narodowej

³⁹ Zarówno Żydzi, jak i Arabowie są narodami semickimi.

⁴⁰ Powodem tej niechęci jest skojarzenie z ruchami rasistowskimi, zwłaszcza w odmianie nazistowskiej.

⁴¹ Inne wspólnoty religijne są rzadziej krytykowane; część badanych łączy przynależność do ruchu mesjańskiego z uczestnictwem w obrzędach grup ewangelikalnych.

Polaków, z którą badani się utożsamiają. Wszyscy polscy rozmówcy stwierdzili, że są Polakami, natomiast osoby mające pochodzenie żydowskie określają się jako Polacy i Żydzi, zaznaczając przy tym, że doświadczenie wykluczenia sprawiło, iż nie czują się w pełni Polakami [w6p].

W nawiązaniu do terminologii Ulricha Becka, który opisuje przestrzeń współczesnego rozdziału władzy, posługując się metaforą gry, można by powiedzieć, że elementy stanowiące środowisko wspólnoty należą do różnych poziomów tej gry, a członkowie wspólnoty rozróżniają tę wielopłaszczyznowość. Beck twierdzi, że taka postawa jest charakterystyczna dla podmiotów (indywidualnych i zbiorowych) późnej nowoczesności. O ile początki modernizmu były związane z układem przypominającym warcaby, w których każdy z graczy ma takie same pionki, tę samą powierzchnię oraz tę samą pulę ruchów, o tyle późny modernizm stanowi raczej symboliczną grę w szachy, w której jedni dostają wieżę, inni skoczka, a jeszcze inni króla⁴².

Pojawienie się globalnych perspektyw ustanowiło nowe reguły gry: każdy z graczy ma teraz więcej możliwości, ale musi być też bardziej zaangażowany w wypracowanie własnej pozycji. Odnosi się to zarówno do usytuowania państw narodowych na arenie międzynarodowej, jak również do kształtowania jednostkowej i wspólnotowej tożsamości. Beck wskazuje, że pragmatyczne horyzonty gry są odejściem od romantycznej wizji „wspólnoty politycznej” na rzecz instytucji i organizacji.

Nie oznacza to jednak całkowitego upadku wspólnoty, zmienia ona jedynie miejsce swojego bytowania. Nowe, kontestacyjne ruchy społeczne oraz nowe ruchy religijne są odnowieniem idei wspólnoty, która kształtuje własny pogląd na sprawy polityczno-narodowościowe. Taki podskórny nurt zrzeszania się może stanowić potężne zaplecze dla polityków szukających poparcia u niezadowolonych, zmarginalizowanych grup obywateli. Ten potencjał jest tym istotniejszy, im mniej poważnie traktują te grupy przeciwnicy polityczni. Drugą możliwością społeczno-politycznego istnienia wspólnoty jest przestrzeń społeczeństwa obywatelskiego. Organizowanie się wokół podobnych celów stanowi jej spoiwo. Pozwala członkom wyrazić więź z grupą, a sama wspólnota staje się cennym elementem Beckowskiej gry, w której niewielkie zrzeszenia obywateli mogą mieć równie ważny głos jak wielkie organizacje.

Tożsamość konstituowana przez tak rozumiane obywatelstwo odwołuje się do perspektywy antyesencjalnej, w której trudność w określeniu Hallowskiego *true self*⁴³ sprawia, że przenosi się ono raczej w sferę relacji, doświadczeń, praktyk kulturowych, zanurzonych w biograficznym doświadczeniu jednostki i jej kulturowym odniesieniu. To codzienność kształtuje

⁴² U. Beck, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, ss. 22-23.

⁴³ Por. S. Hall, *Cultural identity and diaspora*, w: J. Rutherford (red.), *Identity. Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londyn 1992.

reinterpretacje tradycji narodowych i religijnych, w których są one sobie bliskie (zwłaszcza w analizowanych przykładach), ale jednocześnie każda z nich ma własny obszar, który może być wykorzystywany w społecznej grze o akceptację i większe prawa. Ważne dla tego typu tożsamości obywatelskiej jest także manifestowanie jej na szerszym polu publicznym. Taka strategia jest charakterystyczna dla ruchu mesjańskiego, stanowiąc element społecznego zaangażowania członków w religijne i narodowe cele wspólnot⁴⁴.

6. Społeczna aktywność członków ruchu mesjańskiego

Kwestie łączności i rozdziału perspektyw narodowej i religijnej wiążą się także z jednością i dystansem przestrzeni prywatnej i publicznej. Wielu członków wspólnot nie jest gotowych indywidualnie zaangażować się w działalność publiczną⁴⁵. Inni z kolei, wręcz przeciwnie, są postrzegani jako pewne siebie, dążące do konfrontacji jednostki, nazbyt otwarcie (według oponentów) ujawniające swe religijne zaangażowanie. Jak się okazuje, niekiedy ani wewnętrzne, ani zewnętrzne otoczenie nie jest gotowe na przyjęcie tego rodzaju manifestacji. Podejmowane przez społeczności mesjańskie działania społeczne, związane również z przekazem religijnym, budzą wiele kontrowersji. Jeden z członków wspólnoty powiedział:

Mam jednego przyjaciela, który jest ortodoksyjnym Żydem. Początkowo był na mnie bardzo zły za tę decyzję [wyboru kongregacji Żydów mesjańskich – M. K.], ale teraz ją zrozumiał. Spotykam się z nim nawet raz w roku, na sukkot. On mnie zawsze zaprasza. Nigdy nie rozmawiamy o wierze, bo on nie chce o tym słuchać, ale rozmawiamy ogólnie, o naszych przyjaciółach, o wielu rzeczach generalnie. Jest jednak wielu Żydów, zwłaszcza niereligijnych, którzy akceptują nas całkowicie. Wierz, w co chcesz, mówią, ale są bardzo przeciwni misjonarstwu. To ważne, ja też sam, osobiście, jestem przeciwny misjom [w6].

Członkowie wspólnot zdają sobie sprawę z tego, że granica między zaangażowaniem społecznym i religijnym jest płynna. Dlatego część z nich jest szczególnie ostrożna, inni natomiast – przeciwnie, w odpowiedzi prowadzą entuzjastyczną działalność jawnie manifestującą kontrowersyjne poglądy ruchu. Prawdopodobnie z tego powodu temat wspólnot mesjańskich stał się przedmiotem debaty społecznej w Izraelu.

W jerozolimskiej Praying Tower – miejscu 24-godzinnej modlitwy Żydów mesjańskich – można znaleźć wizytówki lokalnych pastorów, z prośbą o finansowe wsparcie. Na każdej z nich podane są obszary społecznej działalności przywódcy wspólnoty, a także lidera lokalnej społeczności,

⁴⁴ Wśród celów religijnych można wskazać zbawienie, natomiast do celów społecznych (narodowych) należy zmiana negatywnego wizerunku państwa Izrael.

⁴⁵ Na temat znaczenia obywatelskości nowego typu i związanej z tym tożsamości pisze R. Lister, *Od intymności do globalności. Refleksje nad płciowym znaczeniem obywatelstwa*, w: E. Oleksy (red.), *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, ss. 25-29.

do których najczęściej należą: pomoc rodzinom oraz matkom nienarodzonych dzieci, wspomaganie imigrantów, pracę na rzecz zaniedbanych dzieci i młodzieży, przeciwdziałanie uzależnieniom. Mimo że społeczność mesjańska jest skoncentrowana na kwestiach etycznych, stanowi także element struktury konsumpcyjnej. Każda z grup jest swoistym aktorem społecznym, konkurującym z innymi elementami sieci. Ruch religijno-społeczny staje do walki o sponsoring. W taki sposób kształtuje się społeczeństwo obywatelskie w epoce konsumpcjonizmu i choć członkowie wspólnot mesjańskich deklarują niechęć wobec kwestii ekonomicznych, nie są w stanie wyrwać się z konieczności wolnorynkowej walki (zarówno na polu społecznym, jak i – przynajmniej częściowo – religijnym).

Wielu liderów wybrało pragmatyczny model funkcjonowania w ramach społecznej gry, wykorzystując przy tym potencjał obywatelski członków wspólnot. Biorąc pod uwagę cztery modele liderowania, wyróżnione w tekście Margaret Hermann, można stwierdzić, że przywódcy wspólnot mesjańskich w Izraelu zdecydowanie mieszczą się w typie pierwszym, są więc porównani do „pstrokatego kobziarza z Hamelin”. Lider „wskazuje cele działania i kusi członków grupy do podążania jego tropami”⁴⁶. Celem religijnym jest oczywiście zbawienie, ale także dalsza mistyczna i eschatologiczna perspektywa. Cele społeczne z kolei wymagają skupienia sił, rozdziału ról, współdziałania, spajają grupę, a jednocześnie pozwalają jej członkom poczuć satysfakcję z wypełniania osobistej i wspólnotowej misji.

System polski odpowiada raczej typowi drugiemu – lider wspólnoty podobny jest do kupca, który „reaguje na potrzeby grupy i zaspokaja je, udowadniając przy tym, że robi to lepiej niż ktokolwiek inny”. W Polsce jest niewiele wspólnot mesjańskich, dlatego lider walczy o obecność każdego z członków, starając się mu zapewnić maksymalny komfort⁴⁷.

Dwa pozostałe modele lidera wydają się mało przydatne do analizy wspólnot mesjańskich. Lider-marionetka (przedstawiciel) i lider-wódz (podobny do wojskowego wodza) sprawdzają się raczej w innych typach wspólnot niż skoncentrowane na charyzmatycznym przywódcy grupy religijne⁴⁸. Rachael Kohn uważa, że zarówno w ruchu żydowskich chrześcijan, jak i Żydów mesjańskich lider odgrywa rolę pośrednika między rzeczywistością wspólnoty a światem zewnętrznym, dba również o wewnętrzną równowagę zróżnicowanej społeczności lokalnej⁴⁹. Dobrym przykładem pierwszego typu przy-

⁴⁶ M. Hermann, *Elementy przywództwa*, w: *Władza i społeczeństwo 2. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, wybór i oprac. J. Szczupaczyński, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995, s. 297.

⁴⁷ Takie działanie może czasami odstraszać potencjalnych wiernych.

⁴⁸ Oczywiście to tylko wzorce, a elementy każdego typu przywództwa można znaleźć w praktyce liderów wspólnot.

⁴⁹ R. Kohn, *Hebrew Christianity and Messianic Judaism on the Church-Sect Continuum*, McMaster University, Hamilton Ontario 1985, ss. 158-160 (praca doktorska – maszynopis).

wództwa w Izraelu jest jeden z liderów wspólnoty Shemen Sasson, Calev Mayers, znany z zaangażowania w Jerusalem Institute of Justice i promocji pozytywnego wizerunku Żydów mesjańskich w izraelskich mediach. Otwarta postawa lidera, który przyjmuje zasadę pokojowej konfrontacji ze zwolennikami odmiennych poglądów, odzwierciedla się także w jego wspólnotcie, która ma otwarty charakter i jednoczy nie tylko członków grupy, ale także wielu odwiedzających, z którymi szybko nawiązywany jest kontakt.

W Polsce przykładem osoby, która jednocześnie informuje o działalności ruchu, jak i dba o równowagę wewnętrzną, prosząc osoby o różnym pochodzeniu o wyrażanie opinii w dyskusjach społeczności, jest Andrzej Wardziński, lider jednej z warszawskich wspólnot, który zgodził się na prezentację ruchu mesjańskiego w mediach, nagrywając film dla Religia.tv⁵⁰.

W polskim ruchu wierni są mocno związani z konkretną wspólnotą, która ma bardziej hermetyczny charakter, stałe obyczaje, a nawet własny styl wypowiedzi, często przejmowany od lidera. Trudno jednak mówić o szerokim zaangażowaniu na polu społecznym czy manifestowaniu swoich poglądów. Członkowie wspólnot uważają, że stanowią nieliczną i nieznaczącą grupę społeczną i traktują swoje bycie we wspólnotcie raczej jako tworzenie przestrzeni prywatnej, dbając jedynie o to, by zachowane były ich prawa do wypełniania praktyk religijnych (w soboty). Często jednak nawet wtedy starają się nie ujawniać swojego udziału w kongregacji. Jedna z osób spotkanych w polskiej społeczności powiedziała:

Staram się znaleźć sobie taką pracę, w której nie trzeba pracować w sobotę, to jest dla mnie ważne [w7p].

Osoba ta woli nie uzasadniać potrzeby wolnego dnia względami religijnymi. W polskich wspólnotach zauważalne jest o wiele mniejsze poczucie możliwości działania i społecznego oddziaływania, połączone z lękiem przed nietolerancją i antysemityzmem.

Dla części badanych uczestnictwo we wspólnotcie ma charakter niemal konspiracyjny. Wynika to z ich lęku przed aktami przemocy i nietolerancji ze strony przedstawicieli innych grup religijnych. Z takimi postawami można się spotkać zarówno w Izraelu, jak i w Polsce, choć różne są ich powody u osób uczestniczących w zakonspirowany sposób w ruchu. W przypadku wspólnot izraelskich osoby przyjmujące taką postawę (ukrywanie przed znajomymi, a nawet rodziną informacji o przynależności do ruchu i lęk przed udzielaniem takich informacji⁵¹) obawiają się fizycznej przemocy ze strony przedstawicieli radykalnych ruchów religijnych.

⁵⁰ Podaję nazwiska tych osób, ponieważ w swoich kręgach kulturowych prezentują one swoje poglądy publicznie, są też liderami lokalnych wspólnot.

⁵¹ Dotyczyło to niewielkiej liczby osób, które zechciały ze mną porozmawiać. Wypowiedzi innych badanych i osób niebędących członkami wspólnot potwierdzają jednak istnienie dużej grupy osób przyjmujących taką postawę. Trudno jest taką grupę objąć badaniem. Wypowie-

W polskich wspólnotach lęk był związany raczej z pewnymi towarzyskimi czy społecznymi niedogodnościami, na które mogłoby badanego narazić ujawnienie informacji na temat uczestnictwa w ruchu mesjańskim.

Z wypowiedzi dwojga badanych, którzy wybrali konspiracyjną działalność w społeczności izraelskiej, oraz z ich charakterystyki dokonanej przez innych członków wspólnot wynika, że są to osoby często zmieniające kongregacje z obawy przed rozpoznaniem. Nie podejmują one działań w ramach społecznych czy misyjnych akcji, w które angażują się członkowie wspólnot mesjańskich. Uczestnicząc jednak w spotkaniach wielu kongregacji, szybko są rozpoznawani w ruchu, stając się źródłem informacji dla członków różnych kongregacji na temat specyfiki innych wspólnot. Osoby te, minimalizując swe zewnętrzne zaangażowanie na rzecz wspólnoty (co wiązałoby się z ujawnieniem ich statusu), odgrywają istotną rolę w wewnętrznym przepływie informacji. Słaba łączność z każdą z kongregacji jest rekompensowana wielością kontaktów i uczestnictwem w dużej liczbie spotkań.

W przypadku polskich wspólnot jest inaczej. Zakonspirowane uczestnictwo w ruchu nie przeszkadza działać we wspólnocie, która jest nastawiona raczej na wewnętrzny rozwój niż na manifestowanie wiary. Nowi członkowie pozyskiwani są w drodze indywidualnych rozmów, w intymnej atmosferze, albo dowiadują się o wspólnocie poprzez stronę internetową. Większość z nich nie tłumaczy specyfiki swojej przynależności do nich swoim krewnym i znajomym. Skrywanie informacji o uczestnictwie w działaniach ruchu jest więc pozytywnie waloryzowane w polskich społecznościach.

7. Tożsamość pogranicza

Brak akceptacji i wiele trudności wynikających z przyjęcia nietolerowanej społecznie tożsamości paradoksalnie ją umacnia i skłania członków wspólnot do refleksji nad specyfiką ich identyfikacji. Można postawić tezę, że właśnie z powodu kontrowersyjności wyboru wspólnoty pogranicznej, hybrydycznej, jaką jest wspólnota Żydów mesjańskich, tożsamość staje się dla członków tego ruchu przedmiotem pytań, wątpliwości i dociekań.

Pograniczność jest kategorią, która stanowi interpretację przestrzeni tożsamościowej, stworzoną jako konsekwencja bycia w miejscu granicznym (rozumianym literalnie lub metaforycznie). W kontekście badanej społeczności obie przestrzenie geograficzne (Polska i Izrael) można rozumieć jako pograniczne. Członkowie polskich wspólnot żyją dziś na terenie, który w przeszłości

dzi są zwykle zdawkowe, a rozmowa możliwa tylko dzięki temu, że zostałam polecona przez ważną dla nich osobę. Wywiady były prowadzone w bezpiecznym dla respondentów miejscu, najczęściej w sali nabożeństw. Jednak nigdy nie wyrażono zgody na nagrywanie, nawet sporządzanie notatek w trakcie badania było przyjmowane z niepokojem.

był przeznaczony, niekiedy trudnym sąsiedztwem Żydów i Polaków. W Izraelu natomiast zamieszkują przestrzeń sporną, będącą religijnym sanktuarium kilku religii światowych. Szczególny rodzaj rekonfiguracji tożsamościowej w kontekście nowego użycia przestrzeni naznaczonej sporem polegałby w przypadku polskim na powrocie Żydów do Polski, dokonywanym przez osoby niemające pochodzenia żydowskiego, a w przypadku izraelskim – na włączeniu Żydów izraelskich w obręb wiary podzielanej przez wspólnoty mesjańskie z chrześcijaństwem.

Pogranicze ma charakter inkluzywny, w mniejszym stopniu restrykcyjny, jest przestrzenią kształtującej się tożsamości, dopuszczającej wiele możliwości wyboru projektów tożsamościowych. Dla Zygmunta Baumana taką przestrzenią pograniczną stała się Europa. W wywiadzie udzielonym Benedettowi Vecchiemu opisuje on problem, z jakim zetknął się, gdy musiał określić swą przynależność narodową podczas przyjmowania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Karola w Pradze. Zwyczajem takiej uroczystości jest wysłuchanie hymnu państwowego kraju, z którego pochodzi laureat. Zygmunt Bauman, rozdarty z powodu niemożności dobrego wyboru hymnu Polski lub Wielkiej Brytanii, wybrał trzecią przestrzeń – Europę, z jej hymnem, podkreślając tym rolę dramatycznych biograficznych wydarzeń w kształtowaniu świadomości tożsamościowej, która doprowadziła go do takiego „pogranicznego wyboru”⁵². W przypadku Baumana ta inna, niewykluczająca przestrzeń nabrała charakteru bardziej globalnego. We wspólnotach mesjańskich dzieje się raczej odwrotnie – to lokalność do pewnego stopnia chroni przed wykluczeniem z dwóch niedających się pogodzić przestrzeni, w których odnajduje się indywidualna i społeczna tożsamość jednostki. Sytuacja ta przypomina też drugie opisywane przez Baumana zdarzenie. Podczas spisu ludności w Polsce część osób w żaden sposób nie chciała inaczej odpowiedzieć na pytanie o przynależność narodową, jak tylko przez określenia typu: jesteśmy stąd, jesteśmy miejscowi, swoi... Zaowocowało to około milionową nową narodowością „miejscowych”⁵³. Ludzie ci, jak pisze Bauman, nie musieli zastanawiać się nad swoją tożsamością, nie była ona bowiem problematyzowana przez ich najbliższy krąg kulturowy. To nie pierwszeństwo więzi rodzinnych, sąsiedzkich czy towarzyskich spajało te grupy – były one dla nich po prostu jedynymi (ważnymi).

Nie wiadomo, czy formułujący swoje sądy o wiele wcześniej niż Zygmunt Bauman Józef Obrębski pisał o tym samym spisie ludności, o którym wspomina autor *Globalizacji*. Znany badacz Polesia właśnie tam usłyszał taką samą odpowiedź na pytanie o tożsamość. „Swojość”, „tutejszość”, mówienie „po prostu”, „po naszymu” określały mieszkańców Polesia w ich autocharakterystykach. Obrębski, piszący swoją rozprawę ponad pół wieku temu,

⁵² Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, ss. 12-15.

⁵³ Ibidem, s. 19.

przedstawia kulturową interpretację takiej swoistości. Oczywiście definicja ta nie oddaje w pełni dzisiejszej, hybrydycznej lokalności, ale stanowi jej typ idealny. Obrębski pisze:

Swoi są ci, którzy umieją wziąć udział w grze stereotypowych zwrotów i konwencjonalnych formuł, którzy reagują na słowa rozmówcy według zwyczajowego kodeksu komentarzy i wykrzykników, którzy używają tych samych przekleństw i amitiés, posługują się tą samą techniką żartów [...] ⁵⁴.

Wypowiedź Obrębskiego wciąż jest aktualna. W hybrydycznej strukturze grupy stereotypowe zwroty przestają mieć charakter stały, tworzą raczej dynamiczną mozaikę, w której – tak jak w opisanym wyżej modelu – świat codziennych żartów, komentarzy i niepisanych, a więc i lokalnie zmienionych kodeksów stanowi siłę ważniejszą niż „obca” perspektywa narzuconej, określonej i możliwej do zdefiniowania tożsamości. Na rozróżnieniu swoich i obcych Obrębski buduje dwa rodzaje tożsamości: definiowanej (systemowej), w której określone warunki determinują daną tożsamość, i dynamicznej, immanentnej, opierającej się na doświadczeniu, subiektywnej perspektywie, wymykającej się próbom ścisłego opisu ⁵⁵.

W przypadku członków wspólnot mesjańskich, podobnie jak w przykładzie „tutejszych” opisanych przez Baumaną czy Obrębskiego, przynależność jest oczywista, ale niepoddająca się zwykle werbalizacji pojęciowej. To raczej w sferze działań i wyrażania emocjonalnych więzi (wspólny taniec, wyrazy sympatii, poklepywanie po ramieniu, pocałunki czy inne rodzaje kontaktu świadczące o włączeniu we wspólnotę) przejawia się akceptacja (lub jej brak) uczestnictwa we wspólnocie oraz współuczestnictwa pozostałych jej członków. W werbalizacji silniejsza jest bowiem świadomość pograniczności ⁵⁶ tego przynależenia niż możliwości jej jasnego wyeksplikowania. Tutaj, inaczej niż w przytoczonym przykładzie „miejscowych”, więzi wspólnotowe zyskują pierwszeństwo z racji indywidualnych wyborów każdego z wiernych, wyborów akceptowanych przez resztę społeczności. A zatem, podobnie jak w przypadku opisywanym przez Baumaną, to raczej nie intelektualny, werbalizowany, deklarowany wybór stanowi wzorzec przynależności, ale poczucie więzi. U Baumaną jednak wynika ono z wpisania w ciąg pokolenio-

⁵⁴ Na teksty Józefa Obrębskiego, które zaskakująco wcześniej (cytowany artykuł pochodzi z 1936 r.) poruszają problemy stanowiące dziś sedno rozważań w dyskursie postkolonialnym czy antydyskryminacyjnym, zwrócił moją uwagę Zbigniew Benedyktowicz. J. Obrębski, *Problem etniczny Polesia*, „Sprawy Narodowościowe” 1-2/1936, ss. 3-4, cyt. za: Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 24.

⁵⁵ Ibidem, s. 22.

⁵⁶ Pograniczność jest rozumiana jako element narracji tożsamościowej dotyczącej sytuacji granicznej, gdzie granicę można sytuować między językiem a doświadczeniem, doświadczeniem a niedoświadczalnym/niewypowiadalnym w sensie religijnym (doświadczenia ekstazyjne) czy egzystencjalnym (Szoah).

wy, sąsiedzki, koleżeński, a w ruchu mesjańskim wiąże się z pozytywnym odbiorem grupy, serdecznością przyjęcia, ale także wyborem religijnym oraz tego rodzaju odczuciami i postawami.

Konflikt z innymi kręgami kulturowymi, do których odnoszą się Żydzi mesjańscy, jedynie przypieczętowanie i umacnianie ten wybór, wyłączając go z przygodnych relacji, typowych dla czasów płynnej nowoczesności⁵⁷. Kontestacja nowoczesności, częsta w radykalnych ruchach religijnych⁵⁸, łączy się z niezgodą na tradycyjną religijność, a tradycyjne ujęcie narodowości przynosi nawiązanie do Maffesoliańskich więzi życia codziennego, nowej plemienności i poszukiwania nowej ścieżki rozwoju religijno-społecznego w obrębie małej wspólnoty. Członków wspólnot mesjańskich od radykalnych kontestatorów odróżnia świadomość uwarunkowań kulturowych. Narracje biograficzne i wspólnotowe budowane są z uwzględnieniem różnych korzeni i uwarunkowań środowiskowych każdego z członków wspólnot. Bunt wobec tradycji ostatecznie skutkuje jej akceptacją i swoistą rewitalizacją⁵⁹.

8. Kształtowanie tożsamości w obliczu Szoah i antysemickich uprzedzeń

Pauline Kollontai w artykule ukazującym skomplikowany układ więzi etnicznych i religijnych członków wspólnot mesjańskich zauważa, że duży wpływ na powstawanie kontrowersji wokół ruchu ma problematyka antysemityzmu⁶⁰. Ruch mesjański poprzez swój niepełny, niejasny status staje w samym centrum debaty dotyczącej jednej z najbardziej drażliwych kwestii, zarówno w Polsce, jak i w Izraelu. Implikacje, jakie wynikają z antysemityzmu, różnią się jednak w zależności od rozważanego środowiska. Kollontai cytuje słowa Carol Harris-Shapiro, wskazujące na ogromny opór w środowiskach żydowskich wobec osoby Jezusa. Harris-Shapiro, powtarzając społeczne opinie, stwierdza: „Żyd może wierzyć we wszystko, ale nie w Jezusa”⁶¹.

Wielu badanych mówiło, że wybór wspólnoty mesjańskiej stanowił zwieńczenie ich duchowych poszukiwań, które były częste w ich środowiskach. Wśród ruchów, z którymi się spotykali, wymieniali rozmaite nurty należące do tzw. nowych szkół duchowości, ale żaden z nich – w przeciwieństwie do ostatecznie wybranego ruchu mesjańskiego – nie spotkał się z brakiem akceptacji ze strony otoczenia badanych.

⁵⁷ Termin Z. Bauman.

⁵⁸ Kontestacja modernizmu stanowi jeden z wyznaczników fundamentalizmu religijnego według B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa 1997.

⁵⁹ Szerzej piszę o tym w rozdz. III.

⁶⁰ P. Kollontai, *Messianic Jews and Jewish Identity*, „Journal of Modern Jewish Studies” 2/2004, s. 197.

⁶¹ C. Harris-Shapiro, *Messianic Judaism*, Beacon, Boston 1999, cyt. za: P. Kollontai, *Messianic Jews...*, s. 199.

Specyfika judaizmu mesjańskiego jest trudna do przyjęcia dla przedstawicieli pozostałych nurtów judaizmu z kilku znaczących względów. Harris-Shapiro uważa, że judaizm mesjański jest traktowany jako teologiczny transwestytyzm⁶². To dość obrazowe, a zarazem kontrowersyjne określenie kumuluje w sobie treści świadczące o lęku, jaki Jacek Leociak wiąże z traumą nieprzedstawialnego – obrzydzenie i przerażenie budzą w obrazach Szoah oraz innych obrazach sytuacji granicznych przedstawienia tych, którzy są lub powinni być bliscy, a z jakiegoś powodu nie są, a nawet są posiadaczami przerastającego możliwości rozumienia naddatku⁶³. Takim naddatkiem może być śmierć, doświadczenie okrutnych tortur, ale również niemożliwe do zaakceptowania doświadczenie religijne, które jest nie tyle związane z obcym kręgiem kulturowym, ile przeciwnie – staje się doświadczeniem pojmowanym jako „częściowo zawłaszczające” i niszczące własną tradycję i kulturę.

Kwestia przejścia jednego z głównych elementów kultury chrześcijańskiej, jakim jest postać Jezusa, i włączenie go w obręb tożsamości żydowskiej budzi opór właśnie z powodu bliskości tych dwóch tradycji, a przy tym nieustannego podkreślania ich sprzeczności. Gdyby można było posłużyć się narzędziem semiotycznym⁶⁴ do opisanie relacji między judaizmem a chrześcijaństwem czy też buddyzmem a judaizmem, to pierwszą parę łączyłaby relacja sprzeczności⁶⁵, a drugą – przeciwstawności. Przedstawiciele wyrastających ze wspólnego pnia religii (judaizmu i chrześcijaństwa), którzy dziś spotykają się ponad dawnymi podziałami i odbywają debaty na kluczowe tematy religijno-społeczne, stają w obliczu prób zespolenia kluczowych elementów ich tradycji i milczą lub wyrażają otwarty sprzeciw.

Wśród członków wspólnot jerozolimskich pochodzenia polskiego oraz członków polskich wspólnot pochodzenia żydowskiego oprócz obecnej w drugim pokoleniu pamięci o Zagładzie istniał lęk przed dyskryminacją, antysemityzmem czy przemocą na tle wyznaniowym. Jedna z badanych bardzo obawiała się przeprowadzanego wywiadu. Mimo moich zapewnień o anonimowości wywiadów pytała kilkakrotnie:

Nigdzie tego nie wykorzystasz, prawda? Nie będzie tam mojego nazwiska? Bo ja się boję, to jest szalony kraj. Przyjdą i mi podpalą mieszkanie albo podłożą bombę⁶⁶ [w3].

⁶² Ibidem, s. 198.

⁶³ J. Leociak, *Doświadczenia graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, IBL PAN, Warszawa 2009, s. 18.

⁶⁴ Przykładem takiego narzędzia jest kwadrat semiotyczny A. Greimasa, który na gruncie polskim opracowała Anna Grzegorzczuk. Por. A. Grzegorzczuk, *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995, ss. 51-53.

⁶⁵ Nie twierdząc, że chrześcijaństwo i judaizm są religiami sprzecznymi w sensie ścisłym, istnieje wiele elementów łączących przedstawicieli obu wiar. Odnoszę się tu jedynie do doświadczeń członków wspólnot mesjańskich i w tym kontekście należy rozumieć wskazany schemat.

⁶⁶ Brak formy grzecznościowej w większości cytowanych wypowiedzi badanych wynika z tego, że w języku angielskim, w którym przeprowadzałam część wywiadów, nie stosuje się

Osoba ta wcześniej opowiadała o swoim dorastaniu w Polsce, w rodzinie żydowskiej, która po Szoah nie widziała już możliwości wiary. Badana nie podkreślała swoich żydowskich korzeni, ale okoliczni mieszkańcy wypominali jej żydowskie pochodzenie, a ona sama, jak się wyraziła, „czuła głód czegoś”, co później odnalazła w mistycznym doznaniu, które doprowadziło ją do przyjęcia Jezusa jako Mesjasza, powrotu do żydowskich korzeni i odnalezienia się we wspólnocie mesjańskiej (co miało miejsce w USA). Z podobnymi obawami wypowiedzianymi bardziej lub mniej bezpośrednio można się spotkać także w polskich wspólnotach. Badana osoba wyrażała też żal, że po tym, jak jej rodzina doświadczyła Szoah, a ona antysemityzmu w Polsce, dziś mieszkając w Izraelu, wciąż jest pełna obaw z powodu przyjęcia judaizmu mesjańskiego.

Doświadczenie antysemityzmu oraz Szoah wzmacniały niekiedy identyfikację z tożsamością żydowską. Najwyraźniej ujął to Isaac C. Rottenberg, autor artykułu *Messianic Jews. A Troubling Presence*, który opowiadając historię swojej rodziny, napisał: „nigdy nie byliśmy częścią żydowskiego doświadczenia. Naziści sprawili, że nią jesteśmy”⁶⁷. Dziadek autora był w Polsce rabinem, ojciec przyjął chrzest w kościele reformowanym, zrywając z tradycją żydowską, ale zginął w Mauthausen jako Żyd. Dziś jego syn określa się jako żydowski chrześcijanin, w pewien sposób odpowiadając na traumatyczne doświadczenie antysemityzmu, które dotknęło jego rodzinę.

Przykładem paradoksalnego wpływu antysemityzmu na proces identyfikacji jest sytuacja jednej z badanych osób. Spotkana w polskiej wspólnocie kobieta opowiadała o tym, że im bardziej uciążliwe były dla niej przejawy antysemityzmu, tym bardziej interesowała się swoim żydowskim pochodzeniem. W końcu odnalazła „żydowski telefon zaufania” dzięki artykułowi w gazecie „Nie”, która w obraźliwy sposób go przedstawiała [w6p].

Z wywiadów wynika, że w pokoleniu, które przeżyło Zagładę (najczęściej są to rodzice i/lub starsi krewni badanych), występuje tendencja do ukrywania, a nawet zrywania więzi ze swoim żydowskim pochodzeniem (w perspektywie religijnej i/lub etnicznej), zwłaszcza gdy Szoah czy prześladowanie włączyło jednostki w doświadczenie zbiorowego losu Żydów. Zupełnie inną postawę prezentuje następne pokolenie, które odczuwa potrzebę włączenia perspektywy żydowskiej do swoich doświadczeń kulturowych, zarówno w wymiarze religijnym, jak i narodowym. Odwołując się do diagnoz Tiny Kirrs, można zauważyć związane z taką postawą niebezpieczeństwo „fetyszyzacji języka,

formy grzecznościowej pan/pani, podobnie jest w języku hebrajskim, dlatego w Izraelu przyjęte jest zwracanie się na „ty” nawet do obcych ludzi. Ponadto każda osoba przychodząca do wspólnoty mesjańskiej jest traktowana nie jako obca, ale jako gość lub nowy członek wspólnoty, dzięki czemu skraca się dystans językowy. Zgodnie z założeniami metodologicznymi badania wszystkie badane osoby były dla mnie obce, nie znałam ich wcześniej.

⁶⁷ I. C. Rotenberg, *Messianic Jews. A Troubling Presence*, „First Things” 12/1992, s. 27.

narodu, krwi lub klanu”⁶⁸. Autorka dostrzega groźbę „odwetu” posttraumatycznego, który skutkuje silną konsolidacją z wybraną grupą i może prowadzić do wykluczenia czy nawet eksterminacji innych społeczności (jako przykład podaje sytuację Bośni i Hercegowiny). W obserwacjach i wywiadach widać silny związek wspólnot mesjańskich z lokalną wspólnotą, często mitycznie pojmowaną przestrzenią narodową i horyzontem religijnym. W wypowiedziach badanych pojawiały się również skargi dotyczące wykluczenia oraz niemożności podjęcia dialogu z przedstawicielami innych grup wyznaniowych ze względu na, wydawałoby się oczywiste, różnice światopoglądowe.

W rzeczywistości wielu członków wspólnot, zarówno w Izraelu, jak i w Polsce, pozostaje w ukryciu, nie ujawniając swej przynależności do ruchu Żydów mesjańskich. Grupy te są bardzo zróżnicowane wewnętrznie, co sprawia, że muszą się mierzyć z problemem inności nawet we własnym kręgu. We wspólnotach występuje, wskazywany niekiedy przez osoby powiązane z ruchem lub zewnętrznych obserwatorów, ostracyzm wobec uczestników spotkań pochodzenia arabskiego (Izrael), a także postawa misyjna (co do której część członków wspólnoty ma bardzo krytyczny stosunek). Oprócz tych postaw nie dostrzegłam we wspólnotach innych przejawów wykluczania czy przemocy. Niepokojące może być jednak to, że osoby badane, które są przedstawicielami drugiego pokolenia ocalańców, wybierając wspólnoty mesjańskie, muszą zmagać się z trudnościami rodzinnymi i osobistymi. Stają się one przedmiotem ataków, wykluczenia, a nawet przemocy, co niesie ryzyko przyjęcia w przyszłości postawy odwetowej. Trzeba jednak zauważyć, że kongregacje dają możliwość wypowiedzenia krzywd i urazów oraz ich rekonfigurację. Wspomniana członkini jednej ze wspólnot odnalazła w niej miejsce do wyrażenia doświadczeń narastającego antysemityzmu, którego była ofiarą. Wyznanie to było dla niej bardzo trudne, ale inni członkowie grupy okazali jej wsparcie i potwierdzali jej słowa, mówiąc: „w mojej rodzinie też tak było, tak, znam to...”⁶⁹. Badana mówiła o doświadczeniu wykluczenia obejmującego wiele aspektów – od religijnego po materialny.

- Gdy dowiedziałam się, że ojciec jest Żydem, zaczęłam płakać, bo wiedziałam, że Żydzi są zabójcami Chrystusa.
- Skąd Pani to wiedziała? [z wcześniejszej rozmowy wynikało, że udzielająca wywiadu miała wówczas 8 lat – M. K.].
- Na religii słyszałam. Pomyślałam sobie, że mój tata też jest zły i że jest zabójcą Chrystusa. Potem na ławce wycinano mi gwiazdę Dawida. Wiele było szykan. Kiedyś na naszym sklepie napisali „żydowskie getto” [...]. Kiedyś w autobusie się odezwałam. Jedna pani mówiła, że Żydzi chcą wszystko wykupić. Spytałam się jej, skąd ona o tym wie i powiedziałam, że ja nic nie chcę wykupić. To było tak, jakbym wprost się przyznała [w6p].

⁶⁸ T. Kirrs, *Falling into history. Post-colonialism and Fin de siècle in Ene Mihkelson's Nime vaev*, „Interlitteraria” 5/2000, s. 134.

⁶⁹ Były to często osoby, które nie zgadzały się na wywiad.

Z innego wywiadu, przeprowadzonego w Izraelu z osobą, która swoje dzieciństwo spędziła w Polsce, wyłania się podobne doświadczenie wykluczenia. Badana mówiła:

Mieszkaliśmy we Wrocławiu i każdego dnia bawiliśmy się w piaskownicy z takim chłopcem i z dziewczynką. Pewnego razu w czasie normalnej zabawy on odepchnął mnie nagle i powiedział, że nie chce się ze mną bawić. Nie rozumiałam dlaczego, a on mówi mi: „Bo ty jesteś Żydówka”. Nie wiedziałam, co to znaczy. [...] Zaczęliśmy się tak przerzucać, ja mu powiedziałam, że on też jest Żyd. Aż w końcu go spytałam, skąd wie, że jestem Żydówką i on powiedział: moja mama mi powiedziała. [...] Poszłam do mamy i pytam, czy jestem Żydówka. Mama odpowiedziała, że tak, więc pytam, to co, nie jestem Polką? Nie. A co to znaczy być Żydówką? I ona odpowiedziała, że my Żydzi wierzymy w Pana Boga, a Polacy w Jezusa. Więc spytałam, kim jest Jezus, a ona odpowiedziała, że oni wierzą, że jest synem Boga. Więc sobie pomyślałam, że my i tak jesteśmy lepsi, bo wierzymy w wielkiego Boga (Ojca), a oni w małego synka [w3].

Oba przykłady są retrospektywne, stanowią wyraz obecnego postrzegania i konstruowania narracji biograficznej. Obie badane osoby odwoływały się do doświadczenia Zagłady obecnego w ich rodzinach (w pierwszym przypadku jako wytłumaczenie strachu ojca, w drugim – bezpośrednio wtrącenie na początku rozmowy). Można zauważyć, że już we wczesnym etapie swojego życia badani stykali się z dychotomicznymi kategoriami o waloryzującym charakterze. W środowisku dziecięcym, w czasie zabawy, nauki szkolnej, a także później, w pracy osoby te doświadczały wykluczenia ze względu na swoje żydowskie pochodzenie. U obu osób było ono co najmniej pośrednio związane z rodzinną pamięcią traumy Szoah. Było to ważne dla trajektorii biograficznych, ponieważ wydarzenia te kazały dostrzec badanym już jako małym dzieciom wyraźną granicę, która przebiegała przez rodziny (ojciec Żyd, matka Polka [w6p]) bądź wspólnotę dzieci w piaskownicy [w3]. Pojawia się tu nawiązanie do osoby czy symbolu (ewentualnie wartości) Jezusa jako ważnej kategorii różnicującej. Obie osoby badane za przyczynę antysemityzmu, doświadczanego przez nie w dzieciństwie, uznały motyw religijny. Antysemityzm staje się swoistym centrum semantycznym konfliktu czy dychotomii ustanowionej między żydami a chrześcijanami czy Żydami a Polakami (te dwie tożsamości są w drugiej wypowiedzi potraktowane jako jedna, co ujawnia się w przywoływanym stwierdzeniu matki dziewczyny: „Polacy wierzą w Jezusa”). W narracjach tych ujawnia się też przekonanie, że nie można być jednocześnie Żydem i Polakiem. Spośród kilku wyróżnianych wymiarów antysemityzmu (ekonomicznego, psychologicznego, odwołującego się do motywów seksualnych, politycznego, społecznego)⁷⁰ to właśnie kwestia religijna okazała się najbardziej istotna dla obu społeczności, niezależnie od (stosunkowo niskiej) częstotliwości praktyk religijnych w rodzinach badanych, a nawet odcięcia się od religii. Jedna

⁷⁰ Kategoryzacja za: Y. Jackson (red.), *Encyclopedia of Multicultural Psychology*, Sage, Thousand Oaks – Londyn – New Delhi 2006, s. 44.

z osób [w6p] w dorosłym życiu spotykała się z przejawami antysemityzmu motywowanego ekonomicznie („Żydzi wykupią Polskę”), dla obu jednak pierwsze zetknięcie z własną tożsamością i społecznym brakiem akceptacji miało motyw religijny, który stanowił podstawę pozostałych interpretacji społeczno-kulturowych.

Wczesne biograficzne doświadczenie – jak podkreślały badane osoby – skazało je na bycie obcym w najbliższym środowisku. Przywoływanie tych wspomnień było dla nich ważne, zwłaszcza wobec ich obecnego wyboru religijnego-symbolicznego i społecznego. Osoba Jezusa stanowi bowiem jeden z najważniejszych elementów spajających ruch mesjański, charakteryzujący się dużą różnorodnością praktyk religijnych, ale traktujący motywację religijną jako podstawowy element spójności grupy społecznej, jaką tworzą jego członkowie. Można zatem dostrzec analogię między wczesnym biograficznym doświadczeniem badanych a obecnym rekonstruowaniem tożsamości żydowskiej. Ten wybór sytuuje się między kontynuacją dawnego wzorca a zerwaniem z nim. Stanowi swoistą trzecią drogę.

Perspektywa biograficzna pozwala dostrzec doświadczenie transgresji, polegające na umieszczeniu głównego przedmiotu sporu w nowym kontekście, stanowiącym niejako osobiste rozwiązanie konfliktu, który odgrywał istotną rolę w procesie kształtowania ich tożsamości. Na poziomie osobistym decyzja o związku z tradycją żydowską i uznanie Jezusa stanowi dla badanych rozwiązanie konfliktu tożsamościowego. Pomimo oczywistej sprzeczności tych dwóch ścieżek osoby te nieustannie były na granicy (jako żyjące w Polsce, posługujące się językiem polskim, żyjące w środowisku Polaków, a zarazem związane z tradycją żydowską i z pamięcią traumy Zagłady, żywo obecną w ich rodzinach). Konflikt ten stał się jeszcze istotniejszy w momencie wyboru indywidualnej drogi religijnej, związanej z wykluczającym, w opinii środowiska rodzinnego, wyborem osoby Jezusa przy jednoczesnej chęci zachowania związków z tradycją rodzinną, narodową czy religijną.

Na podstawie osobistych narracji, które składają się na obraz ruchu, można dostrzec, że dla badanych naznaczonych wykluczeniem, wyobcowaniem i niejasną identyfikacją uczestnictwo we wspólnocie prowadzi do dialogicznego zbliżenia i połączenia elementów nie tylko osobistej, ale także społecznej (rodzinnej, religijnej) perspektywy biograficznej.

Kwestia antysemityzmu i wykluczenia pojawiała się także w odpowiedziach badanych na pytania dotyczące oceny całego ruchu i jego roli w dialogu pomiędzy społecznościami religijnymi. Rozmówcy byli podzieleni. Część z nich wyraźnie podążała w swoich narracjach w kierunku kreowania pozytywnej legendy ruchu jako narzędzia pokoju międzyreligijnego i międzykulturowego. Inni uważali, że nie można mówić o takiej dialogicznej roli ruchu, który zmagają się z wewnętrznym rozwarstwieniem, a ponadto „musi walczyć” o swoje bezpieczeństwo czy niezależność i swoistość. Walka jest jednym z wielu po-

litycznych wyznaczników ruchu mesjańskiego, a antysemityzm postrzegany jako zagrożenie dla ruchu stanowi element wielu niebiograficznych, a raczej programowych wypowiedzi liderów i przygotowywanych materiałów. Trzeba jednak wspomnieć, że argumenty związane z Zagładą są obecne zarówno w wypowiedziach żydowskich, jak i chrześcijańskich przeciwników ruchu mesjańskiego. Francine K. Samuelson, która zestawia stanowiska wielu chrześcijańskich autorytetów wobec ruchu mesjańskiego, cytuje Joya Rocka, dyrektora Ośrodka Relacji Międzyreligijnych przy Narodowym Zgromadzeniu Kościołów Chrystusowych w USA (Interfaith Relations Commission of the National Council of the Churches of Christ in the U.S.A.). Tłumaczy on, że „prawo dające judaizmowi możliwość określania, kto jest Żydem, i jednocześnie wykluczania z tej społeczności jest szczególnie istotne w kontekście Holocaustu”⁷¹. Jak piszą Asher Cohen i Bernard Susser, kilka lat po zakończeniu II wojny światowej (w 1950 r.), gdy wprowadzano prawo imigracyjne, zwane prawem do powrotu, starano się rozszerzyć granice tożsamości żydowskiej w podobnym stopniu, jak czynili to naziści. Miała to być odpowiedź na narzucenie identyfikacji żydowskiej przez prześladowców, stanowiąca propozycję ochrony dla wszystkich tych, którzy mogli odczuwać zagrożenie eksterminacją. Wówczas pytanie o konkretny kształt tożsamości żydowskiej, jako czynnik różnicujący, mogłoby być odbierane jako opresyjne wobec ocalałych z Zagłady. Jednak już kilka lat później (w latach 60.) sprawa ojca Daniela (Oswalda Rufeisena – urodzonego w żydowskiej rodzinie nieopodal Oświęcimia, ocalonego i pomagającego ocalonym franciszkanina) pokazała, że jawne deklarowanie chrześcijaństwa może być czynnikiem wykluczającym tożsamość żydowską⁷². Kwestia tożsamości przestała być jedynie elementem narracji biograficznej, a stała się kwestią społeczno-polityczną, w której pytanie o społeczną i religijną odpowiedzialność za przeszłość i przyszłość narodu i wspólnoty żydowskiej ma kluczowe znaczenie nie tylko dla osób ocalałych z Zagłady, ale także dla ich potomków. Relacja tych dwóch społeczno-religijnych przestrzeni (chrześcijańskiej i żydowskiej) staje się wobec doświadczeń społecznej historii problemem wciąż nierozwiązanego konfliktu. Jedną z propozycji jego rozwiązania jest ich całkowite rozgraniczenie. Takie stanowisko wyraża część Kościołów chrześcijańskich i izraelskie prawo, argumentując je antysemityzmem. Rabin (oraz dyrektor Outreach Center of Ra’anana) Stewart Weiss, który publikuje gościnnie artykuły w „Jerusalem Post”, twierdzi, że „chrześcijaństwo i judaizm są skonfliktowanymi, a nie dopełniającymi się religiami”, zaś połączenie elementów tradycji, dokonywane we wspólnotach mesjańskich, przyrównuje do antysemityzmu, charakteryzującego np. Muslim

⁷¹ F. K. Samuelson, *Messianic Judaism. Church, Denomination, Sect or Cult?*, „Journal of Ecumenical Studies” 2/2001, s. 173.

⁷² A. Cohen, B. Susser, *Jews and Others. Non-Jewish Jews in Israel*, „Israel Affair” 1/2009, s. 54.

Brotherhood (organizację powiązaną z Hamasem) czy Ku Klux Klan⁷³. Trudno zrozumieć źródła tych analogii. Jasnym przesłaniem rabina jest natomiast to, że działalność ewangelizacyjna prowadzona przez ruch mesjański ma charakter antysemicki. Tego rodzaju porównanie uczynione wobec ruchu identyfikującego się z judaizmem ma duże znaczenie w retorycznej walce z organizacjami mesjańskimi. W żaden sposób nie jest jednak odzwierciedlone w wywiadach, w których zarówno osoby pochodzenia żydowskiego, jak i chrześcijańskiego podkreślały duże zaangażowanie w walkę z antysemityzmem, a także odnosiły się do Szoah jako wydarzenia przełomowego w ich biograficznych i rodzinnych historiach.

Cytowane wypowiedzi badanych ukazują problem dzieci ocalałych z Zagłady, ale jest on także obecny w narracjach członków wspólnot mesjańskich pochodzących z rodzin chrześcijańskich. Zaangażowanie w działalność wspólnoty stanowi dla nich akt sprzeciwu wobec antysemityzmu oraz przyjęcie odpowiedzialności za trudną przeszłość, której są dziedzicami. Jego przejawem jest założona przez grupę Finów kongregacja – moszaw Yad HaShmona. Nazwa tej społeczności (dosł. pamięci ośmiu) wynika z pamięci i poczucia odpowiedzialności za wydarzenia związane z Zagładą, a mianowicie ucieczkę z Austrii ośmiu Żydów, którzy w 1938 r. osiedlili się w Finlandii, a po czterech latach zostali zadenuncjowani przez Finów i złapani przez gestapo. Siedmiu z nich zostało zamordowanych w obozach koncentracyjnych, natomiast ósmy, Georg Kolman, który przeżył, osiedlił się w Izraelu⁷⁴. W społeczności mieszkają finlandzcy założyciele, którzy w poczuciu odpowiedzialności przyjechali do Izraela w latach 70. i po pewnym okresie pracy w kibucach założyli mesjański moszaw, w którym razem mieszkają chrześcijanie i Żydzi mesjańscy, a także wolontariusze z całego świata. W moszawie przestrzega się zasad koszerności, a święta celebrowane są według kalendarza żydowskiego. Zgodnie z intencjami organizatorów i gości miejsce to stało się przestrzenią wspólnoty osób wywodzących się z bardzo różnych środowisk, dążących jednak do przyjęcia odpowiedzialności i stworzenia miejsca przebaczenia. Podobne działania w jednym ze swoich projektów podejmuje organizacja mesjańska Machaseh („schronienie”), która do swoich licznych aktywności mających na celu pomoc ofiarom przemocy, uprzedzeń i niedostatków dołącza działanie na rzecz starszych osób, ocalonych z Szoah. Grupa młodych ludzi z kongregacji mesjańskich, a także wolontariuszy z całego świata odwiedza te starsze osoby, pomagając im w codziennych czynnościach. Dla osób pochodzenia nieżydowskiego podjęcie tego typu działań w celu upamiętnienia lub pomocy ocalałym z Szoah staje się istotnym elementem odpowiedzialności za winy przodków. Zachowanie ciągłości historycznej i zakorzenienia w re-

⁷³ S. Weiss, *On a mission from God*, „Jerusalem Post”, 4.06.2010, s. 12.

⁷⁴ Szerzej: G. Nerel, *Yad HaShmona the messianic village near Emmaus*, „Mishkan” 47/2006, ss. 71-78.

ligii czy miejscu urodzenia jest wyzwaniem zarówno dla osób pochodzenia żydowskiego, jak i wywodzących z rodzin chrześcijańskich. Obie te grupy są świadome swoich różnych korzeni, podejmując działania zmierzające do odbudowy wizerunku własnego narodu, rodziny czy środowiska, a zarazem otwierając nowe możliwości współistnienia z przedstawicielami różnych narodów, kultur czy religii.

9. Perspektywy polityczne

Niejednoznaczność, jaka pojawia się w odpowiedziach badanych na pytanie o żydowską lub chrześcijańską proveniencję ruchu, świadczy o ich ambivalentnej postawie wobec kwestii tożsamościowych, które stają się w obu kulturowych przestrzeniach (izraelskiej i polskiej) przedmiotem osobistych i społeczno-politycznych deklaracji. W perspektywie biograficznej badani wskazywali, że ich odbiór ruchu związany jest w znacznej mierze ze zreinterpretowaną, ale nie porzuconą przestrzenią rodzinnego czy kulturowego zakorzenienia. Osoby pochodzenia żydowskiego wyraźnie podkreślały żydowską proveniencję ruchu oraz swą osobistą odpowiedzialność za kultywowanie tej tradycji w obrębie ruchu. Dla osób wywodzących się z rodzin chrześcijańskich żydowskie zakorzenienie nie było tak istotne, wskazywały one raczej na ich ścisłą łączność i przenikanie się z chrześcijańskimi motywami (w polskich wspólnotach przejawiało się to w używaniu nazwy „zbór mesjański” i zastępowanie wyrażenia „Żydzi mesjańscy” terminem „społeczność, grupa mesjańska”).

Na zadawane wprost pytania o zaangażowanie społeczno-polityczne wspólnot badani odpowiadali, wskazując przede wszystkim na religijny charakter ruchu, ale dalsze obserwacje pozwoliły stwierdzić, że taka odpowiedź wynika z przekonania, iż każda dziedzina życia jest osadzona w kontekście religijnym. Niezależnie od deklaracji zarówno kongregacje w Izraelu, jak i w Polsce wykazywały duże zaangażowanie społeczno-polityczne w ramach obrony tradycji i kultury żydowskiej, a także wyraźnie deklarowały polityczne poparcie dla Izraela w kontekście konfliktu zbrojnego z Autonomią Palestyńską (kwestie te były często poruszane w czasie nabożeństw, zwłaszcza w polskich grupach). Niektóre inicjatywy dowodzą, że osoby niemające korzeni żydowskich są czasem bardziej gorliwe w ukazywaniu łączności całego (międzynarodowego) ruchu mesjańskiego z Izraelem.

Przykładem polityczno-społecznej walki wpisanej w działalność dobroczynną ruchu jest założony przez Barry’ego i Batę Segal (znanych z tworzenia muzyki dla kongregacji mesjańskich) Skład Józefa, związany z programem Vision for Israel. Polityczne zaangażowanie tej organizacji nie jest pełną reprezentacją zróżnicowanych postaw obecnych w izraelskich wspólnotach, ale

stanowi lustro, w którym odbija się zaangażowanie polskich i europejskich wspólnot. Informację o tej organizacji uzyskałam w jednej z polskich społeczności. Jej strona internetowa została przetłumaczona na kilka języków europejskich, nie jest jednak adresowana, jak się wydaje, do Izraelczyków. Skład Józefa to miejsce gromadzenia pomocy charytatywnej, oddalone o kilkanaście kilometrów od Jerozolimy. Pomoc charytatywna jest kierowana m.in. do palestyńskich dzieci, które organizacja wyposaża w plecaki szkolne, a także do żołnierzy izraelskich. Pomoc przeznaczana na, zdawałoby się, wykluczające się cele jest kolejną formą realizacji wizji tożsamościowej ruchu mesjańskiego, jako wymykającej się dychotomicznym podziałom swoistej „trzeciej przestrzeni”. Jednak w wymiarze politycznego zaangażowania ruchu Vision for Israel ta dychotomiczność nie została przełamana. Trudno powiedzieć, czy w kwestiach politycznych, tj. dotyczących władzy (niezależnie od jej przedmiotu), takie przełamanie jest w ogóle możliwe. Z pewnością nie jest zauważalne na tym etapie rozwoju ruchu. W publikacjach kolportowanych przez Vision for Israel europejscy Żydzi mesjańscy i ich sympatycy są informowani o aktualnych wydarzeniach społeczno-politycznych w Izraelu (lub dotyczących tego kraju), przy czym silnie podkreślana jest wroga rola Palestyny i bezkrytycznie pokazywane izraelskie działania. W wielu artykułach, nie dotyczących bezpośrednio konfliktu izraelsko-palestyńskiego, można zauważyć paradoksalne zestawienia treści, będące znakiem budowania nowej tożsamości, w której jest miejsce zarówno na silną tradycyjną postawę, jak i postawę hybrydyczną lub dialogiczną, wynikającą z lokalnych lub osobistych doświadczeń.

Charakterystyczny jest religijno-historyczny komentarz do podawanych treści. „Aktualności z Jeruzalemu” – jak nazywa się polskie wydanie tej broszury, publikowanej też w języku niemieckim, francuskim i angielskim oraz aktualizowanej kilka razy w miesiącu – rozpoczyna się zawsze od wersetu biblijnego, który można wyjaśnić przez odwołania historyczne i/lub współczesną interpretację wydarzeń społeczno-politycznych w Izraelu. Przykładowo w wydaniu z 23 lipca 2010 r. wskazanemu wersetowi biblijnemu Iz 54,2-3 („Poszerz zasięg twojego namiotu i zasłony twoich mieszkań, nie krępuj się, wydłuż twoje sznury i mocno wbij twoje paliki! Bo się rozszerzysz na prawo i lewo, a twoje potomstwo odziedziczy narody i zaludni spustoszone miasta”⁷⁵) odpowiada opis zniszczenia świątyni oraz dnia żałoby z tego powodu, a w kolejnym, powiązanym tematycznie artykule czytelnik mógł przeczytać: „Izraelici chcą nowej świątyni”. Wydawałoby się, że ten krótki artykuł będzie informował o ważnym dla Żydów (także Żydów mesjańskich) ruchu na rzecz budowy trzeciej Świątyni, która ma duże znaczenie w symbolice judaistycznej. Tymczasem informuje on rzeczowo o stanowisku Izraelczyków w sprawie budowy nowej świątyni, na podstawie ankiety przeprowadzonej przez tele-

⁷⁵ Cytuję za wersją podaną w periodyku, który jest rozpowszechniany drogą internetową: <http://www.wizjadlaizraela.org> (22.11.2010).

wizję Knesetu: 49% respondentów opowiedziało się za, 23% sprzeciwiło się, ale 48% badanych opowiedziało się także za tym, by Izrael nie podejmował żadnych kroków w kwestii zmiany obecnego statusu wzgórza świątynnego⁷⁶. Pokazanie rozbieżnych punktów widzenia sprawia, że pozornie bardzo zideologizowana publikacja nabiera krytycznego charakteru. Czytelnik ma więc wrażenie współobecności dwóch postaw: pierwszej – ściśle związanej z religijno-społeczno-politycznym wymiarem tej informacji oraz drugiej – uwrażliwionej na lęk obecny w społeczności izraelskiej i wskazującej na konieczność rozwiązań kompromisowych, nawet w tak istotnych z religijnego punktu widzenia kwestiach. W innych tekstach widać jednak zanik takiej postawy na rzecz radykalizacji stanowiska i daleko idących uogólnień, które mają wyraźnie ideologiczny charakter, jak w artykule dotyczącym debaty w Knesecie na temat przedstawiania tematów żydowskich w palestyńskich podręcznikach. Palestyna jest określana w biuletynach niezmiennie jako „PA”, a w biuletynie z 30 lipca 2010 r. można odnaleźć dwie interpretacje tego skrótu: „autonomia »palestyńska«” oraz... „terroryści”⁷⁷. Pod krytyczną publikacją dotyczącą systemu edukacji na terenie Autonomii Palestyńskiej można natomiast przeczytać konkluzję: „Nienawiść do Izraela i ludu żydowskiego są w islamie głęboko zakorzenione”. Zdanie to wydaje się zupełnie niezwiązane z treścią artykułu i stanowi ideologiczne uogólnienie, które ma wyraźnie propagandowe znaczenie⁷⁸.

Oprócz zaangażowania, które stanowi wyraz aktywności wspólnot mesjańskich spoza Izraela, kongregacje mesjańskie w Izraelu angażują się na dwóch polach, które wymienił jeden z badanych:

Niektóre [kongregacje – M. K.] są bardziej, inne mniej aktywne, ale ważna dla mnie osobie jest zarówno praca w kongregacji (pomoc jej członkom), jak i na zewnątrz niej. Praca społeczna, pomoc potrzebującym, biednym, ewangelizacja...⁷⁹ [w12].

Można więc rozpatrywać społeczne zaangażowanie ruchu zarówno na płaszczyźnie pomocy okazywanej sobie nawzajem przez członków ruchu (podczas obecności na nabożeństwie w tej społeczności dostrzegłam ogłoszenie o treści: „Organizujemy wymianę używanych podręczników dla dzieci członków naszej kongregacji. Rodzinom potrzebującym oferujemy wsparcie w zakupie podręczników, ale prosimy, by jak największa liczba książek została wymieniona pomiędzy członkami społeczności”), jak i wobec osób potrzebujących, a niebędących członkami ruchu.

⁷⁶ Wyniki nie sumują się, gdyż prezentują odpowiedzi na dwa pytania.

⁷⁷ Pisownia za biuletynem (także ortografia).

⁷⁸ Biuletyny można pobrać ze strony internetowej <http://www.wizjadlaizraela.org/aktualnosci/>.

⁷⁹ Na odpowiedź badanego, że służba jest bardzo ważna w kongregacji, zadałam pytanie dodatkowe, które brzmiało: „Na czym polega służba?”.

ROZDZIAŁ III

TOŻSAMOŚĆ ŻYDÓW MESJAŃSKICH Z PERSPEKTYWY KULTUROZNAWCZEJ

1. Tożsamość w perspektywie kulturowej

Tożsamość jako problem nauk społecznych jest postrzegana w trzech głównych wymiarach: jako identyfikacja indywidualna (przeważają tu ujęcia psychologiczne), zbiorowa (społeczna, tu dominują analizy socjologiczne) oraz kulturowa, we wcześniejszych badaniach pomijana, dziś coraz częściej wyodrębniana jako osobny podtyp tożsamości¹.

Niniejsza praca przedstawia natomiast kulturoznawczy horyzont badawczy, który określa zarówno społeczną, jak i indywidualną tożsamość jednostki w aspekcie kulturowym, a zatem odnosi jednostkę i społeczność do wspólnoty interpretatywnej. Kultura nie jest tu rozumiana esencjalnie, gdyż stanowi nieustannie współtworzoną przez członków określonej grupy konstrukcję. Praca ta jest więc próbą eksploracji przestrzeni interpretatywnej wspólnoty kulturowej, jaką jest ruch Żydów mesjańskich, w kontekście wskazywanych przez Jerzego Kmitę i Clifforda Geertza problemów mentalnego archiwum bądź siatki przekonań tworzonych przez członków ruchu, a także uwypuklanych (w większym stopniu) przez innych teoretyków, m.in. Franka Ankersmita czy Talalę Asada², wymiarów obserwowanych praktyk – doświadczeń kulturowych.

¹ Taką trójdzielną kategoryzację proponuje np. H. Mamzer w książce: *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, zwłaszcza ss. 9-12.

² Jerzy Kmita, jeden z założycieli poznańskiego kulturoznawstwa, współtwórca poznańskiej szkoły metodologicznej, przedstawia ideacyjną koncepcję kultury m.in. w: G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991. W ramach tej teorii wyodrębnia zespoły sądów normatywnych i dyrektywalnych, respektowanych i/lub

Przyjęte założenia wyrastają z przekonania, że badanie kultury powinno obejmować zarówno komunikowalne wprost, uświadomione wartości, jak i obserwowalne zachowania, stanowiące dopełnienia wypowiedzianych interpretacji. Jest to szczególnie istotne w przypadku wspólnoty Żydów mesjańskich, ujmowanej jednocześnie jako ruch religijny i społeczny. Uwarunkowania indywidualnego i społecznościowego nadawania znaczeń i praktyki (zachowania) stanowią kanwę kulturoznawczego oglądu problematyki tożsamości kulturowej.

Według Manuela Castellsa oba wskazywane wymiary – kognitywny i emocjonalno-doświadczeniowy – tworzą wspólnotę polityczną (ale również, jak można przypuszczać, kulturowo-społeczną). Oba są też istotne dla badanego ruchu religijno-polityczno-społecznego. Stanowią bowiem nie tyle opozycyjne, ile dopełniające się, według Castellsa, formy decyzyjne. Pierwsza dotyczy perspektywy racjonalnej (czy, jak można na gruncie kulturoznawczej analizy powiedzieć, subiektywno-racjonalnej), druga opiera się na przesłance egzystencjalnej, rutynowej, umieszczonej w mapie myśli – jak mówi Castells³. Druga forma decyzyjna, z punktu widzenia przyjętego w tej pracy, jest w dużej mierze zależna od środowiska społeczno-kulturowego, wcześniejszych przedzałożeń, które wiążą się zarówno z biografią jednostki, jak jej miejscem w grupie kulturowej.

Kontekst kulturowy prowadzonych analiz nakazuje umieszczenie badanej kategorii tożsamości we wspólnotach Żydów mesjańskich w szerszej perspektywie, odwołującej się do przemian w pojmowaniu roli jednostki w kulturze, zanikania dawnych granic wspólnoty i instytucji, wpływu nowych technologii czy procesów globalizacyjnych na problemy identyfikacyjne. W badaniach nad sferą religijną, ważną dla członków wspólnot, przedmiotem zainteresowania jest transformacja przekonań światopoglądowych w kręgu kultury europejskiej. Analizując dorobek badawczy współczesnej humanistyki, oprócz diagnoz obwieszczających śmierć ruchów religijnych i mówiących o laicyzacji jako stanie zachodniego ducha, można znaleźć także tezy o odnawianiu życia religijnego w nowych kontekstach. Ciekawszą perspektywą badawczą byłoby jednak znalezienie się poza osią konfliktu, na której strony zajmują

akceptowanych przez członków danej społeczności. Clifford Geertz wskazuje na semiotyczną definicję kultury, która również ma charakter ideacyjny. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005. Frank Ankersmit jest uznawany za jednego z przedstawicieli zwrotu „ku doświadczeniu” we współczesnej humanistyce: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, tłum. zbiorowe, Universitas, Kraków 2004. Talal Asad jest natomiast badaczem o orientacji postkolonialnej, zajmującym się kwestiami relacji między świeckością a religijnością. T. Asad, *Reflections on Laïcité and the Public Sphere*, „Social Science Research Council – Items and Issues” 3/2005.

³ M. Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 146. Dla wyjaśnienia dodam, że nie traktuję perspektywy egzystencjalnej jako zaprzeczenia racjonalności, raczej jako jej specyficzne pojmowanie w aspekcie emotywnym i rutynowym.

opozycyjne stanowiska, a zwycięską siłą jest bądź religia pojmowana jako zasada organizująca społeczeństwo, bądź, przeciwnie, świeckość stanowiąca zasadę regulatywną.

Definicja kultury jako sieci znaczeń, którą przedstawia Clifford Geertz, pokazuje, w jaki sposób religię można osadzić w horyzoncie kulturowym. W definicji zaproponowanej przez antropologa i semiotyka kultury religia jest „zespołem symboli kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia. Tym nastrojom i motywacjom nadano status takiej faktyczności, że wydają się one osobiście rzeczywiste”⁴. Definicja ta mogłaby być w całości przyjęta w mojej pracy, gdyby nie to, że po części zgadzam się z krytyką tej teorii wyrażoną przez Talala Asada, polemizującego z nazbyt, jego zdaniem, racjonalistycznym jej uwarunkowaniem⁵. Asad wskazuje na wartość dostrzegania praktyk religijnych zarówno jako symbolicznych interpretacji, jak i praktyk, które nie zawsze prowadzą do ustanowienia jednolitego ładu. W koncepcji Geertza widzi on niebezpieczeństwo ukrytej koncepcji ładu, który w niedostatecznym stopniu dowartościowuje doświadczeniowy horyzont religii, ograniczając go do mentalności jednostki i symbolicznego systemu społecznego⁶, który jest osadzony w indywidualizmie, wywiedzionym z europocentryzmu. W moim przekonaniu symboliczny horyzont, jaki ukazują prace Geertza, nie musi mieć (i nie ma) jedynie wymiaru jednostkowego, ale warto uwzględnić uwagę urodzonego w Arabii Saudyjskiej badacza dotyczącą siły oddziaływania ruchów religijnych także poza ich ściśle ideologicznym czy światopoglądowczym kontekstem. Dla badań nad ruchem mesjańskim w Europie i USA jest to o tyle istotne, że obecne we współczesnych społeczeństwach zachodnich tendencje relatywistyczne i odwoływanie się w większej niż w przeszłości mierze do czynników emotywnych pozwalają grupom mesjańskim zbudować niejednorodną, hybrydyczną strukturę ruchu, w której elementy zachodniego chrześcijaństwa łączą się z wyobraźnią semicką. W wyniku zderzenia tych sfer rodzi się ambiwalentny stosunek do koncepcji wspólnoty i przynależności do niej. Wobec zróżnicowania form wspólnot i opinii na temat zwiększonej instytucjonalizacji bądź przywrócenia rodzinnego wymiaru grupom czynnikiem spajającym może być zarówno przekonanie o konieczności jednoczenia się dla wspólnego dobra (czynnik racjonalny), jak i poczucie jedności całego ruchu (czynnik emotywny). Współistnienie tych dwóch dopełniających się elementów oddaje narracja jednego z badanych [w20]. W początkach jego uczestnictwa w ruchu wyraźnie dominował czynnik emotywny:

⁴ C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, tłum. M. Grabowska, IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 502.

⁵ Racjonalizm jest tu rozumiany w pierwszym Castellowskim sensie.

⁶ Por. C. C. Brittain, *The „Secular” as a Tragic Category. On Talal Asad, Religion and Representation*, „Method and Theory in the Study of Religion” 17/2005.

Ktoś mnie zaprowadził na nabożeństwo. Było po angielsku. Ja niewiele z tego rozumiałem, bo wtedy mój angielski nie był taki jak teraz. Patrzyłem na to wszystko. Oni coś tam śpiewali, „alleluja” [...] wtedy niewiele z tego pojmowałem, ale przyjąłem Jezusa jako mojego Pana, ale tak jak dziecko, bo ja nic z tego nie pojmowałem⁷ [w20].

Dowartościowany w społeczności mesjańskiej indywidualny wybór religijny nie musiał się wiązać z pełną świadomością, był raczej oparty na emocjach, zwłaszcza że badany nie znał języka modlitwy. Regularnie uczestniczył on w spotkaniach ruchu (który odegrał istotną rolę w jego wychodzeniu z nałogu i uzdrowieniu fizycznym), stopniowo zwiększając swoje kompetencje językowe. Silne oddziaływanie ruchu na jego życie nie wiązało się jednak z dominacją perspektywy racjonalnej czy świadomościowej. W ostatniej części wypowiedzi badany dostrzegł, że jedność ruchu przekłada się na budzenie świadomości znaczenia Jezusa wśród Żydów w Izraelu. Mimo że pierwszy kontakt badanego ze społecznością mesjańską był raczej nacechowany emocjonalnie, obecnie zauważa on wagę interpretacji dowartościowujących czynnik racjonalny.

2. Wpisywanie się ruchu mesjańskiego we wzorzec nowego ruchu religijnego

Nowe ruchy religijne to, w różny sposób określane, typy wspólnot bądź ruchów społecznych⁸. Objęcie nowych zjawisk namysłem metodologicznym i wskazanie jednoznacznych cech dystynktywnych jest trudne zarówno wtedy, gdy ruchy te są postrzegane głównie jako wspólnoty światopoglądowe, jak i wtedy, gdy podkreślane są ich cechy związane z zaangażowaniem społecznym. Dlatego analizie możliwych interpretacji kształtu ruchów religijnych (ze szczególnym uwzględnieniem wspólnoty Żydów mesjańskich) będą towarzyszyć rozważania nad znaczeniem „nowości” oraz eksploracja sensów nadawanych społecznościom przez ich otoczenie.

O tym, jak wiele ambiwalentnych opinii wywołują nowe, małe grupy, pisze m.in. Phillip Jenkins. Przedstawia on możliwości odrodzenia się współcześnie zjawiska ruchu religijnego na gruncie małych, rozproszonych wspólnot pentakostalnych i rozkwitających ruchów „południowego chrześcijaństwa”⁹.

⁷ Badany urodził się w Polsce, jest członkiem kongregacji w Izraelu, wywiad przeprowadzono po polsku.

⁸ Wprowadzam te dwie nazwy ze względu na zwolenników różnych teorii wspólnoty.

⁹ Ph. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodz, Verbinum, Warszawa 2009. Jak pisze w przedmowie Andrzej Bronk, takie terminy, jak chrześcijaństwo globalne czy południowe, są nieostre, spełniają raczej rolę pojęć-konstruktywów próbujących nazwać obserwowane zjawiska. Można by je także przyrównać do typów idealnych. Nazwa ta odnosi się do odrodzenia chrześcijańskiego w Afryce, na Filipinach, w Ameryce Południowej, gdzie zwyczaje chrześcijańskie, często związane z lokalnymi tradycjami, są kontynuowane w małych wspólnotach, dużych rodzinach, sąsiedztwach.

Co ważne, przesłanie tych grup nie zależy w pełni od nich samych, raczej od poglądów ich odbiorców. Jenkins pokazuje, w jaki sposób spory między tradycyjnymi i rewolucyjnymi, konserwatywnymi i liberalnymi opcjami w Kościołach czy grupach religijnych Zachodu przekładają się na oczekiwania wobec „Południa”, które wymyka się zachodnim wzorcom¹⁰. W ujęciu dualistycznym pełniej bowiem widać panoramę możliwych aktualizacji ról religijnych. Dlatego z rozważań Jenkinsa wyłania się niejednoznaczny obraz stosunków z nowymi ruchami religijnymi. Tradycjoniści poszukują wśród nowych wspólnot zwolenników klasycznego podziału ról w rodzinie i wspólnocie religijnej oraz obrony niezmiennego uniwersum wartości. Zwolennicy opcji rewolucyjnych widzą w bardzo dynamicznych wspólnotach afrykańskich rosnącą rolę kobiet (które miałyby zwieńczyć dzieło emancypacji kobiety w chrześcijańskim ruchu religijnym) i przedstawicieli grup wykluczonych, którzy mogą stać się nowymi rewolucjonistami.

Oczekiwania te więcej mówią o kondycji ruchów Zachodu niż Południa. Analizy Jenkinsa, które dotyczą głównie Afryki (choć on sam skłania się ku rozszerzeniu pola analitycznego), można przenieść na grunt kultury zachodniej¹¹, w której zachodzą podobne zjawiska – narzucania nowym wspólnotom tożsamości. Podczas gdy oponenci światopoglądowi ustalają sztywne granice pomiędzy różnymi perspektywami, ruchy religijne nie dają się wtłoczyć w konstrukty: nowości i starości, rewolucyjności i ewolucyjności, konserwatyizmu i liberalizmu. Odnajdują raczej trzecią drogę czy trzecią przestrzeń, która zyskuje wartość dzięki pozostawaniu na granicy i korzystaniu z żywiołu systemu i antysystemu. Ruch mesjański wydaje się często jego odbiorcom czystą kartą, którą zapisują według własnego uznania. Dlatego w Polsce społeczności te stają się znakiem oczekiwanego i wypędzanego „innego” (Żyda), elementu wzbogacającego homogeniczny krajobraz kulturowy, ale stanowiącego zarazem szczylinę, przejaw niepewności, konieczność konfrontacji z odmiennością. Także w Izraelu ruch ten stanowi odzwierciedlenie postaci „innego”, który konfrontuje społeczność nie tylko z codzienną innością wynikającą z wielokulturowości wspólnoty żydowskiej, ale wprowadza też w jej obręb element chrześcijański, wykluczany i traktowany jako zasadniczo przeciwny „duchowi żydowskiemu”.

Charles Taylor przedstawia historyczne możliwości wykorzystania ambivalencji w kulturze. W eseju na temat karnawału, nawiązując do Victora Turnera, przywołuje również współczesne formy rytuału zderzenia przeciwnieństw. Nie mają one już charakteru całościowego, nie dotyczą społeczeństw czy narodów, ale grup, wspólnot lub społeczności¹². Taylor opisuje karna-

¹⁰ Ibidem, rozdz. IX, ss. 312-347.

¹¹ Oczywiście dokonując stosownej relatywizacji do kontekstu lokalnego.

¹² Ch. Taylor, *Współczesność a czas świecki*, w: *Koniec Tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. X. Dolińska, A. Pawelec, Znak, Kraków 1999, ss. 22-66.

wałowe odwrócenie ról, zachwianie systemu, zagrożenie ze strony realnego lub wyimaginowanego przeciwnika jako czynniki, które zawsze budowały tożsamość społeczności. Tyle tylko, że w myśl tytułu przywoływanej pracy rytm odwrócenia wyznaczał dawniej czas święty, przeciwstawiony czasowi świeckiemu; czas porządku, skonfrontowany z czasem chaosu i niezwykłości. Obecnie trudno dostrzec różnicę między tymi dwoma przedziałami czasowymi w procesie tworzenia tożsamości wspólnoty religijnej, ponieważ wzajemnie się one przenikają.

Według diagnozy Taylora rewolucja lat 60. była ostatnim okresem, w którym perspektywy święta i codzienności spotkały się w wybuchu ruchów kontrkulturowych, w atmosferze karnawałowej kontestacji. Słuszność tej diagnozy można potwierdzić jedynie, odnosząc ją do ogólniejszego poziomu. Dla jednostek i małych wspólnot ta rewolucja wciąż trwa. W sferze religijnej przejawia się to w mnożeniu się ruchów ewangelikalnych, otwartych na konfrontację ze współczesną rzeczywistością. Ruchy te (a także czerpiące z nich inspirację wspólnoty mesjańskie) wykorzystują środki kultury masowej, by krytykować konsumpcjonizm; są otwarte na afektywność i konfrontację. Czas świecki i święty przenikają się w nich według miar ustalanych indywidualnie i w obrębie małych systemów. Jednostki odchodzą i przychodzą, zmieniają kongregacje, wybierają różne modele zaangażowania oraz stopnie akceptacji doktryny, ale wciąż są włączone w obręb wspólnoty, z którą silnie się wiążą społecznie, emocjonalnie (można by powiedzieć za Maffesolim: plemiennie), a przede wszystkim religijnie.

Stare wspólnoty również zmagają się z nowymi tendencjami, które przynoszą zmiany i obawę przed rozpadem ustalonej struktury. Tymczasem dla nowych ruchów współczesna pluralizacja jest naturalnym środowiskiem budowania hybrydycznej tożsamości, uwzględniającej zróżnicowanie kulturowe, etniczne i rodzinne swoich wyznawców.

Charakter różnic w obrębie grup religijnych jest uwarunkowany kulturowo. Dla społeczności izraelskiej wyzwaniem są różnice etniczne pomiędzy członkami grup. Według pastora jednej ze społeczności „wzajemna komunikacja pomiędzy osobami pochodzącymi z Moskwy, z Kaukazu, USA i rodowitych Izraelczyków to prawdziwe wyzwanie dla jedności wspólnoty” [w18]. W literaturze poświęconej pluralizacji amerykańskich ruchów można zauważyć problemy wynikające ze zderzenia pragnienia otwartości i konieczności walki z uprzedzeniami obecnymi we wspólnotach mesjańskich. Choć życie w wielokulturowym społeczeństwie pozwala na konfrontację z uprzedzeniami rasowymi czy etnicznymi, zjawisko wykluczenia nadal jest w nim obecne.

Według Teuna A. van Dijka we współczesnej kulturze następuje powrót rasizmu i dyskryminacji, lecz w zawoalowanej formie, zgodnej z polityczną poprawnością. Sorana Gligor, rekonstruująca myśl van Dijka, przedstawia kilka płaszczyzn dyskryminacyjnego dyskursu. Objawia się on często w wy-

powiedziach niedyrektywnych (niekierowanych bezpośrednio do osób wykluczonych ani niemówiących o nich), czego przykładem jest dobór informacji prasowych, w których na pierwszych stronach pokazywane są duże zdjęcia czarnych złoczyńców, podczas gdy biali policjanci są określani mianem ofiar. Inną ilustracją tego zjawiska jest unikanie nazywania grup wykluczonych czy społeczne tabu obejmujące dzielnice zamieszkiwane przez mniejszości etniczne¹³. Członkowie grup religijnych mniej lub bardziej świadomie przejmują elementy tej ukrytej dyrektywy dyskryminacyjnej, która może wyrażać się zarówno w pomijaniu członków nieuprzywilejowanej mniejszości w ramach mniejszościowej grupy, jak i w szczególnej praktyce ich wyróżniania (jak ma to miejsce we wspólnotach mesjańskich skupionych na misji w środowiskach arabskich).

Na podstawie badań przeprowadzonych w amerykańskich wspólnotach ewangelikalnych przez Khari Brown można stwierdzić, że podziały rasowe wpływają na wzorzec kształtowania społecznego zaangażowania w obrębie ruchu religijnego. Choć wzorce zaangażowania społecznego wspólnoty religijnej przedstawiają się podobnie w środowiskach wspólnot mesjańskich, to w Izraelu podziały etniczne nie pokrywają się z podziałami klasowymi czy ekonomicznymi. Dzieje się tak z kilku powodów. Najistotniejszym jest inna niż w USA sytuacja kształtowania się tożsamości etnicznej, która jest ściśle spleciona z określonym (pochodzeniowym) rozumieniem identyfikacji religijnej i narodowej. W USA trudno zauważyć uprzywilejowanie którejś z grup religijnych¹⁴, natomiast w Izraelu jest ono oczywistością, choć przedstawiciele radykalnych grup religijnych często deklaratywnie odrzucają tożsamość narodową. Zdarza się, że ortodoksyjni Żydzi bojkotują obecny kształt państwa Izrael, mimo że są zależni ekonomicznie od pomocy publicznej, gdyż wielodzietne rodziny ortodoksyjne należą do najgorzej sytuowanych grup społecznych. W przypadku wspólnot Żydów mesjańskich nie można powiedzieć, że określone pochodzenie członka wspólnoty jest równoznaczne z wysokim statusem materialnym (zatem pochodzący z USA członek grupy nie musi być lepiej sytuowany od np. imigranta z Rosji). Większość członków wspólnot, zarówno polskich, jak i izraelskich, stanowią osoby, które nie są modelowymi przedstawicielami grup społecznych (etnicznych), z których pochodzą. Dla nich wybór wspólnoty mesjańskiej był związany z odejściem z dotychczasowej grupy przynależnościowej, co jednym przyniosło poprawę statusu materialnego, a innym – gwałtowne problemy finansowe. Nie można więc mówić o generalnie złej sytuacji np. członków wspólnot izraelskich pochodzenia arabskiego, ale warto zauważyć, że wśród działań charytatywnych

¹³ S. Gligor, *Racism in Discourse*, „Studia Universitas Petru Maior. Philologia” 4/2005, ss. 201-203.

¹⁴ K. Brown, *Racial/Ethnic Differences in Religious Congregation – based Social Service Delivery Efforts*, „Journal of Sociology and Social Welfare” 4/2008, ss. 96-99.

grup jerozolimskich jedno z najwyższych miejsc zajmuje pomoc (i jednoczesna akcja misyjna) proponowana w dzielnicach arabskich Jerozolimy. Specyficzny spłot polityki i sytuacji społecznej ukazuje szczególną rolę współpracy i wzajemnej niechęci osób pochodzenia arabskiego i żydowskiego, będących członkami społeczności mesjańskich.

Postrzeganie działań charytatywnych podejmowanych przez wspólnoty mesjańskie cechuje ambiwalencja. Z jednej strony są one odczytywane jako wyraz dążenia do jedności i pokoju. Podczas jednego z obserwowanych nabożeństw (9 sierpnia 2008 r.) prezentowane były slajdy obrazujące pomoc materialną oraz głoszenie Ewangelii w społeczności arabskiej. Odpowiedzią na ten pokaz była wielokrotnie powtarzana modlitwa o pokój. Prezentacja została bardzo entuzjastycznie przyjęta i komentowana przez liderów jako znak nowego niepodzielnego świata, w którym Słowo Boże będzie łączyło ludzi. Wyrazem tej pokojowej atmosfery miało być zburzenie muru otaczającego Jerozolimę.

Z drugiej strony wśród członków społeczności obok pragnienia pojednania pojawiają się obawy dotyczące „kolonizacyjnego charakteru” tak pojmowanej misji religijno-politycznej. Obaw tych jednak nie wypowiadały (przynajmniej w wywiadach) osoby pochodzenia arabskiego, były one raczej sygnalizowane przez członków wspólnot pochodzenia żydowskiego, którzy odcinali się od misyjnego charakteru takich działań:

Osobiście jestem przeciwny misjom. Nawrócenie jest kwestią łaski [w6].

Musimy uważać, żeby nie kupczyć wiarą, żeby nie kupować ludzi [tj. wiernych – M. K.], to nie jest sens misji [w17].

Badani podkreślali rolę osobistych wyborów i głębszych motywacji, które prowadzą do religijnych decyzji. Wewnętrzna krytyka podejmowanych działań świadczy o otwartości ruchu, o włączeniu w jego obręb różnych punktów widzenia, co pozwala mu być przestrzenią deliberatywnego uzgadniania znaczeń.

Warto zauważyć, że opisywane akcje, łączące oddziaływanie religijne i pomoc społeczną, są istotnym elementem proponowanego przez ruch działania przełamującego dualizmu. O ile wyraźny podział miasta czy całego terytorium na część żydowską i arabską (zachodnią i wschodnią) bądź oddzielenie Jerozolimy od terytoriów palestyńskich murem sprawia, że pomiędzy tymi dwiema przestrzeniami nie ma fizycznej warstwy granicznej – przestrzeni neutralnej, o tyle proponowana akcja społeczna staje się budowaniem takiego „międzymiejsca”. Simone Smala uważa, że podobne działania tworzą miejsce przerwania walki, w którym rodzi się szansa na rozpoczęcie dialogu zwaśnionych stron¹⁵.

¹⁵ S. Smala, *Globalised Symbols of War and Peace*, „Social Alternatives” 2/2003, s. 37.

Członkowie wspólnot mesjańskich przekraczają symboliczne i fizyczne granice, spotykając się i rozmawiając. Nawet jeśli założonym celem wielu z nich jest przekonanie innych do swoich racji, to traktują oni drugą stronę jako potencjalnego partnera. Tłumaczenie nabożeństw na język arabski również przyczynia się do stworzenia metaforycznej przestrzeni kontaktu i dialogu. Kwestia porozumienia między żydowskimi a arabskimi członkami społeczności czy osobami spoza wspólnoty wydaje się stanowić jedno z najistotniejszych wyzwań dla izraelskiego ruchu mesjańskiego. Eitan Kashtan w czasie spotkania *Messianic Jewish Alliance in Israel* wygłosił referat zatytułowany *Messianism equals Judaism*, w którym zauważył, że kluczowa dla budowania tożsamości judaizmu mesjańskiego jest odpowiedź na pytanie, czym jest judaizm¹⁶. Odpowiedź ta zawsze powinna być dookreślona przez każdego wyznawcę i jego krąg kulturowy. Ważne są bowiem nie tylko różnice kulturowe wyrażające się w odmiennych formach sprawowania rytuałów czy – jak zauważa Kashtan – w „noszeniu lub nienoszeniu jarmułka i tałesu”, ale te elementy (zarówno emotywne, jak i symboliczne), które pozwalają na współistnienie różnic. Dla grup mesjańskich są nimi emocjonalne przywiązanie do osoby Jezusa, a także konkretnej grupy społecznej oraz przekonanie o wadze indywidualnego wyboru dotyczącego kultywowania judaizmu i wiary w Jezusa. Wskazana przez autora deklaracja może być potraktowana jako manifest religijnego lidera bądź świadectwo wyboru trzeciej przestrzeni jako opcji tożsamościowej, która została wyrażona w terminach religijnych. Koncepcja ta jest oczywiście łatwiejsza do wyartykułowania niż do wprowadzenia w życie. Deklaratywnie przyjmowana wizja rzeczywistości spluralizowanej wspólnoty, którą spajają te same ideały związane z dążeniem do pokoju, jedności i religijnego powszechnego zbawienia, w praktyce życiowej jest konfrontowana z realnymi problemami komunikacyjnymi i światopoglądowymi. Tożsamość kulturowa ruchu mesjańskiego tworzona jest w drodze nieustannych renegocjacji. Mają one najczęściej charakter lokalny i indywidualny, dotyczą przestrzeni codzienności, która staje się najważniejszą płaszczyzną tożsamościową.

Wspólnotowa tożsamość w grupach mesjańskich jest zatem ściśle związana zarówno z małą grupą, jak i rodziną, co na gruncie kultury semickiej rodzi poczucie włączenia w społeczność narodową. Wspólnoty Żydów mesjańskich mają też wiele cech otwartego ruchu ponadnarodowego, dowartościowującego różnice kulturowe. Wydaje się, że te dwa aspekty – związek z etnicznością i ponadnarodowość – nie muszą się wykluczać, gdy uwzględnimy dynamiczne postrzeganie elementów wspólnych i różnicujących członków ruchu. Mimo pozornej sprzeczności tych dwóch wymiarów tożsamości Ernest Gellner wskazuje, że perspektywa narodowa, która jest według niego konsekwencją

¹⁶ Skróconą wersję wykładu można odnaleźć na stronie internetowej Aliansu: <http://mjai.co.il/UserFiles/File/Zot%20habrit%206%20en%281%29.pdf> (5.01.2011).

przemian industrialnych, skutkuje większą pluralizacją społeczną. Zwiększanie roli perspektywy etnicznej wiąże on ze zjawiskami, które współcześnie można by nazwać sekularyzacyjnymi (indywidualizacja, pluralizacja i prywatyzacja religii). Badacz ten zauważa początki takich zjawisk w reformacji, gdy wzrost odpowiedzialności jednostki zaczął być traktowany jako wyraz większego, a nie mniejszego zaangażowania w działalność całej społeczności. Dla angielskiego socjologa to właśnie reformacja była momentem kluczowym połączenia kwestii narodowej z religijną¹⁷. Wydaje się więc, że ruchy czerpiące z tradycji ewangelikalnych, tj. powstałych z kolejnych podziałów reformacyjnych denominacji, stanowią wyraz współczesnej „nowej reformacji”.

Połączenie silnego dowartościowania perspektyw narodowych, indywidualnego wyboru i współistnienia w grupie wielonarodowej powoduje duże napięcie wynikające z uprzedzeń. Jest ono tym silniejsze, że grupy mesjańskie są także „ofiara” uprzedzeń ze strony przedstawicieli innych ruchów. Napięcie narastające wokół ambiwalentnych wartości przyjmowanych przez ruch oddziałuje zarówno na wewnętrzny, jak i zewnętrzny obraz wspólnoty.

Przez termin „uprzedzenie” rozumiem, zgodnie z koncepcją Gorgona W. Allporta¹⁸, „postawę wobec osoby należącej do jakiejś grupy, głównie z powodu tej przynależności”. Do zdarzeń obrazujących uprzedzenia obecne w ruchu można zaliczyć sytuacje przywoływane przez arabskich członków grup, takie jak odmawianie im symbolicznego uznania (ignorowanie ich, brak uścisku dłoni na powitanie) czy okazywanie wyższości przez żydowskich członków kongregacji. Świadectwa tego rodzaju wykluczenia występowały jednak niezwykle rzadko, natomiast w większości wywiadów przeprowadzonych z członkami wspólnot mesjańskich pojawiały się opisy uprzedzeń ze strony otoczenia wspólnot mesjańskich. Najbardziej drastycznym przykładem przemocy, której źródło tkwiło w uprzedzeniach, było przysłanie pastelowi jednej z kongregacji bomby w „prezencie purimowym”.

Obie sytuacje stanowią wyraz dyskryminacji i uprzedzeń. Ich analiza rodzi konieczność dookreślenia koncepcji Allporta. Uprzedzeniem jest nie tylko postawa wobec jakiejś grupy z powodu przynależności do niej, ale także jej negatywna waloryzacja.

3. Ruch mesjański jako nowy ruch religijny

Pluralizacja jest jednym z najbardziej widocznych zjawisk we współczesnej rzeczywistości, na którą w znacznej mierze wpływają procesy globalizacji i technologizacji. Pluralizacja i zmiana mozaiki społeczno-kulturowej współ-

¹⁷ E. Gellner, *Narody i nacjonalizmy*, tłum. T. Hołówka, PWN, Warszawa 2009, ss. 123-127.

¹⁸ G. W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley, Reading MA 1954, s. 7, cyt. za: I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków 2001, s. 289.

tworzącej przyszłość euroamerykańskiej przestrzeni staje się przedmiotem refleksji przedstawicieli wielu nauk społecznych, jak również realnym problemem każdego obywatela zachodniego świata. Pluralizacja społeczna jest zjawiskiem kulturowym domagającym się nowej teoretyzacji. Obserwacja trudności współistnienia osób pochodzących z różnych kultur doprowadziła Tadeusza Palecznego do stworzenia kategoryzacji modeli pluralizacji. Przedstawiając tę koncepcję, odniosę ją do sytuacji dwóch badanych obszarów – Izraela i Polski, ze szczególnym uwzględnieniem w nich pozycji ruchu mesjańskiego. Krakowski badacz pisze o trzech wzorach wielokulturowości: monocentrycznym, dwucentrycznym i policentrycznym.

Pierwszy z nich (monocentryzm) odnosi się do sytuacji kolonialnej, gdy jedna kultura podbija drugą i doprowadza do agonii dziedzictwa społeczności podbitej. Jest on wciąż, według badacza, realizowany we wspólnotach narodowych, co można, moim zdaniem, wyjaśnić pragnieniem zachowania spójności konstruktu narodowego. Drugi wzorzec (dwucentryzm) polega na stosunkowo równoważnym występowaniu (skonfliktowanym lub zgodnym) dwóch modeli kulturowych. Według Palecznego stanowi on najczęściej etap przejściowy do mono- lub policentryzmu. Trzeci wzorzec (policentryzm), dotyczący ponowoczesności (choć występował także wcześniej), jest „układem strukturalnej zależności pomiędzy wieloma grupami”¹⁹.

Choć Paleczny wskazuje na dominantę trzeciego modelu jako charakterystycznego dla współczesnych społeczeństw, należałoby raczej uznać współwystępowanie trzech modeli i lokalny wybór dominant. W sytuacji polskiej większość badanych poruszała problem homogenizacji i braku otwarcia otaczającej społeczności na przedstawicieli innych kultur i religii. Dłuższa rozmowa z badanymi prowadziła jednak do stwierdzeń na temat konfliktu pomiędzy dwoma określeniami tożsamościowymi (etnicznymi): polski – żydowski czy też wykroczenia poza skonfliktowaną diadę religijną: katolicki – żydowski. Oprócz tych zależności każda z rodzin czy małych lokalnych wspólnot określa pewne wzorce jedności i wykluczenia. Można zatem powiedzieć, że w kontekście relacji między społecznościami lokalnymi czy społeczeństwem polskim a mniejszościowymi grupami mesjańskimi obecne są wszystkie trzy wzorce. Warto przyjrzeć się zwłaszcza drugiemu z nich, który moim zdaniem Paleczny zbyt słabo dowartościowuje. Zarówno w Polsce, jak i w Izraelu pomimo zależności wielu kultur (stosunkowo słabo reprezentowanych ilościowo w Polsce, natomiast licznie w Izraelu) w sytuacji konfliktu i prób jego rozwiązania kluczowy jest wzorzec dwucentryczny. Dla Izraela niezwykle istotny jest konflikt z Palestyną, dla wspólnot mesjańskich – także dawne i obecne relacje judaizmu z chrześcijaństwem, a ponadto

¹⁹ T. Paleczny, *Stosunki międzykulturowe. Modele pluralizmu w społeczeństwach „ponowoczesnych”*, w: K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek (red.), *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 22.

specyfika współpracy czy też związku Żydów amerykańskich i izraelskich. Konflikt i współpraca nie stanowią jedynie przejściowej formy kształtowania modelu pluralizacji, ale współtworzą sieć szerszych zależności. Te spolaryzowane relacje są najwyraźniejsze dla członków grup mesjańskich, często stanowiąc wyzwanie dla osób identyfikujących się z ruchem, który dąży do przełamywania bądź łączenia ambiwalentnych wartości.

Proces pluralizacji jest szczególnie obecny we współczesnych wspólnotach religijnych, ale badaczom niełatwo jest dostrzec ten wymiar niejednorodności życia wspólnotowego. Zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo – dwie wielkie religie w pewien sposób źródłowe dla ruchu mesjańskiego – także nie są monolitami. Definiując judaizm, Michael L. Satlow dowodzi, jak niewiele wspólnych elementów wyróżnia grupę religijną. Definicje, które przybliżają zróżnicowane zjawisko judaizmu, mogą posługiwać się jedynie bardzo ogólnymi terminami, np. „życie w świętości przed Bogiem” czy „wspólnota głębokich korzeni”²⁰. Podobną charakterystykę przedstawiłam, określając ogólne wyznaczniki ruchu mesjańskiego, którymi są wiara w Jezusa jako Mesjasza oraz poczucie związku z tradycją żydowską. Na podstawie obserwacji małej grupy można więc dokonać szerszej charakterystyki jej spoistości oraz pluralizacji postaw, gdyż brak zinstytucjonalizowania i odejście od ścisłej systematyzacji w ruchu przynoszą zwiększenie liczby postaw pluralistycznych.

Zmiany w obrębie wartości przyjmowanych do uniwersum symbolicznego przez członków współczesnych ruchów religijnych sprawiają, że optyka badawcza skupia się na odmiennych kategoriach. Przedmiotem zainteresowania badaczy tradycyjnych (czy raczej tradycyjnie ujmowanych) ruchów religijnych są wiara w rzeczywistość pozaempiryczną oraz koncentrowanie się wokół praktyk religijnych z nią związanych. Badana była religijność ludowa, rytualizowana. Tymczasem według Haliny Mielickiej szczególnie interesującym przedmiotem badań w kontekście nowych ruchów są możliwości wyboru i asymilacji wzorców oraz konieczność kształtowania indywidualnych wzorców relacji pomiędzy porządkami różnych rzędów (przynależność klasowa, polityczna, etniczna, religijna)²¹. Interdyscyplinarność badań staje się zatem warunkiem *sine qua non* refleksji nad nowymi ruchami religijnymi. Aby pogodzić wielość ujęć nowych ruchów, konieczne jest skupienie się na kontekstualnie pojmowanej codzienności. Yvon le Bot, opisująca ruchy pentakostalne w Ameryce Południowej, uważa, że są one przede wszystkim wspólnotami religijnymi i moralnymi, przez co rozumie „Weberowską wspólnotę emo-

²⁰ M. L. Satlow, *Defining Judaism. Accounting for „Religions” in the Study of Religions*, „Journal of the American Academy of Religion” 4/2006, s. 838.

²¹ H. Mielicka, *Dylematy kształtowania tożsamości religijnej młodzieży a edukacja religijna*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Difin, Warszawa 2009.

cjonalną”²². Natomiast przypadek wspólnot mesjańskich można odnieść do Maffesoliańskiej przestrzeni nowoplemiennej, której definicja byłaby zbliżona. Częste spotkania, wspólnota wartości i celów, zarówno materialnych, jak i duchowych, tworzą więź społeczną, kulturową i religijną.

Tadeusz Doktór, zajmujący się m.in. ruchem zielonościwkowym jako przykładem nowego ruchu religijnego w Europie, odwołuje się do rynkowego wymiaru zjawiska pluralizacji. Klasykami tego ujęcia są Rodney Stark i William Bainbridge²³. W myśl tej teorii pluralizacji życia religijnego sprzyja mniejsza państwowa i społeczna kontrola życia religijnego, a także odejście od tradycyjnej (często zinstytucjonalizowanej) religijności. Istnieje proporcjonalna zależność między zwiększonym stopniem pluralizacji i wolności religijnej a rozrastaniem się sieci nowych ruchów religijnych. Z kolei odwrotnie proporcjonalna jest zależność między uczestnictwem w praktykach tradycyjnych religii a liczbą nowych członków alternatywnych wspólnot. Teoria ta jest ciekawa i potwierdzona empirycznie, ale wykresy przedstawione przez Tadeusza Doktora ukazują dodatkowe czynniki wpływające na powodzenie wspólnot zielonościwkowych, np. występująca na wskazywanym terenie ilościowa przewaga wiernych zamierającego ruchu protestanckiego, a zatem Kościołów, które są – można powiedzieć – „tradycyjnym źródłem”, a zarazem negatywnym punktem odniesienia dla nowych ruchów. Ta dodatkowa zmienna mogłaby wyjaśniać duże powodzenie ruchów m.in. w krajach skandynawskich. Pewną niespodzianką jest jednak stosunkowo mały udział tego ruchu w mozaice religijnej Niemiec, a duży w Irlandii. Fenomeny te można prawdopodobnie tłumaczyć także kulturową specyfiką każdego z tych krajów. Pluralizm, łączący się z perspektywą globalną, jest bowiem niezwykle czuły na perspektywę lokalną, co potwierdzają badania przeprowadzone we wspólnotach mesjańskich w Izraelu i w Polsce.

W tak zarysowanej optyce odpowiedź na pytanie, czym jest nowy ruch religijny i czy badana wspólnota jest takim ruchem, nie jest łatwa. Śledząc różne koncepcje nowego ruchu religijnego, można wyróżnić te, które próbują taki ruch odnosić do innych wspólnot zewnętrznych lub wspólnot rdzennych, z których ten ruch się wywodzi. Zgodnie z tym daną społeczność można nazwać nowym ruchem, gdy występuje w niej pewien zespół czynników wskazujący na specyficzną relację z innymi ruchami bądź/i ruchem rdzennym. Taką kategoryzację proponuje np. Bogdan Ferdek w książce *Sekty i nowe ruchy religijne*²⁴. Wykorzystanie jej może być pomocne, choć budzi pewne wątpliwości. Dlaczego dany ruch ma być odnoszony do innego, który mógł

²² Y. le Bot, *Churches, Sects and Communities. Social Cohesion Recovered*, „Bulletin of Latin American Research” 2/1999, s. 169.

²³ Por. T. Doktór, *Czynniki makrospołeczne determinujące rozwój ruchu zielonościwkowego w Polsce*, w: P. Beyer, *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005.

²⁴ B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne*, Atla 2, Wrocław 1998, s. 9.

powstać zaledwie kilka lat wcześniej? Dlaczego Kościół mniejszościowy ma być rozpatrywany w kontekście Kościoła większościowego? Jakie są faktyczne źródła danej wspólnoty (członkowie ruchu będą prawdopodobnie twierdzili, że są wyznawcami najstarszej religii świata i ruch ten ma bardzo głęboko sięgające korzenie)?

Z kolei brytyjska religioznawczyni Elieen Barker proponuje rozpatrywanie nowego ruchu religijnego w kontekście zmiany społecznej – punktem odniesienia dla niego jest zatem społeczeństwo bądź wspólnota kulturowa²⁵. Według Barker nowym ruchem religijnym można nazwać społeczność, której istnienie, styl życia, proponowane normy i dyrektywy nie są tolerowane przez resztę społeczności. Im wyższy poziom społecznego sprzeciwu wobec praktyk takiego ruchu, tym bardziej jest on nowym ruchem religijnym. Zakłada się tu, że każda zmiana społeczno-kulturowa jest konfliktogenna. Założenie to ma duży potencjał empirycznej sprawdzalności w stopniowo ewoluującym społeczeństwie. Stajemy jednak wobec pytania o sprawdzalność tej tezy w społeczeństwie, które musi sobie radzić ze ścieraniem się wielu wzorców kulturowych na jednym obszarze. W rzeczywistości niezwykle szybkich zmian powstawanie nowych ruchów religijnych może spotykać się z obojętnością lub szybką akceptacją, natomiast stare ruchy religijne mogą być gwałtownie negowane, jak w przypadku oporu społecznego wobec ruchu Żydów mesjańskich w Izraelu i USA. Opisywany wcześniej wyraźny sprzeciw radykalnych organizacji żydowskich (takich jak Jad L'Achim czy ruchu Chabad Lubawicz) i części mediów w Izraelu wobec działalności ruchu sąsiaduje z obojętnością, a nawet akceptacją ze strony niereligijnych Żydów i sporym zainteresowaniem medialnym ruchem wtedy, gdy jest on atakowany (liderzy ruchu mesjańskiego przyznają, że są wówczas często zapraszani do lokalnych stacji radiowych i telewizyjnych).

Richard Harvey przedstawia koncepcję, zgodnie z którą grupy Żydów mesjańskich i hebrajskich chrześcijan znajdują się na przeciwległych krańcach kontinuum grupa kultowa – Kościół. Grupy hebrajskich chrześcijan budzą mniejszy opór społeczny ze względu na jasną identyfikację z określonymi Kościołami chrześcijańskimi, co powoduje, że zarówno tożsamość ruchu, jak i jego członków jest wyraźna i oddzielona od judaizmu. Społeczności te można zatem odnieść do dyskutowanego w socjologii religii od ponad pół wieku modelu Kościół – sekta (grupa kultowa). W najprostszej (dychotomicznej) wersji tego modelu społeczności hebrajskich chrześcijan sytuują się po stronie Kościoła, tj. zorganizowanej, usankcjonowanej społecznie i instytucjonalnie społeczności, mającej określone i jednoznaczne miejsce w społeczeństwie²⁶, natomiast wspólnoty mesjańskie, powstałe raczej jako ruchy wpisujące się

²⁵ E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, tłum. T. Kunz, Nomos, Kraków 1997.

²⁶ R. Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, University of Wales, Lampeter 2007, ss. 6-9 (maszynopis).

w nurt wolnościowy, a nawet rebeliancki, nie starają się o status zinstytucjonalizowanej wspólnoty, choć powoływanie ciał kolegialnych (takich jak alianse kongregacji mesjańskich) jest wyrazem ich dążenia do stworzenia struktur, które byłyby akceptowane społecznie.

Wybrane przez Harveya modelowe rozróżnienie trafnie ukazuje oś konfliktu, dowodząc, że brak społecznej akceptacji wiąże się z brakiem instytucjonalnego zakorzenienia oraz niejasną, hybrydyczną tożsamością członków stosunkowo nowego ruchu. Warto jednak pamiętać, że wizerunek ruchu mesjańskiego jest dużo bardziej ambiwalentny i należy go rozpatrywać na kilku poziomach.

W opisywanej przez Wiliama H. Swatosa koncepcji rozszerzenia modelu Kościoła – grupa kultowa zostały ujęte dwa typy organizacji kościelnych oraz dwa typy grupy kultowej. Ruch mesjański można by w jej ramach umieścić zarówno po stronie Kościoła, jak i grupy kultowej. Model ten odnosi się do monopolizacji i pluralizacji w obrębie wspólnoty religijnej i zakłada cztery typy organizacji: akceptujący monopolizację (typ kościelny), akceptujący pluralizm (typ denominacyjny), odrzucający monopolizm (typ zakorzenionej grupy kultowej), odrzucający pluralizm (typ dynamicznej grupy kultowej)²⁷. W grupach mesjańskich można odnaleźć głównie elementy drugiego, denominacyjnego (zwłaszcza w środowisku izraelskim) i trzeciego typu (głównie w polskich wspólnotach). Wydaje się jednak, że i to rozszerzone rozumienie modelu kościelno-kultowego nie dostarcza satysfakcjonujących kryteriów do opisu ruchu mesjańskiego, który wykazuje dużą ambiwalencję zarówno w kwestii instytucjonalizacji charyzmy, jak i stosunku do monopolistycznych praktyk w otaczającym środowisku.

W ostatnich kilkunastu latach ruch mesjański walczący o prawa swoich członków stał się nie tylko zbiorem wspólnot lokalnych, ale także podmiotem instytucjonalnym. Wszelkie pozarządowe organizacje walczące o prawa Żydów mesjańskich (np. Jerusalem Institute of Justice) czy kolegialne zrzeszenia (jak choćby UMJC, IAMCS czy FMC) pełnią jedynie funkcję doradczą i nie mogą stanowić oficjalnego przedstawicielstwa wszystkich (bardzo zróżnicowanych) społeczności mesjańskich. Struktura instytucjonalna stanowi raczej formę pośrednika i staje się bardziej znacząca w kontekście walki o prawa dla Żydów mesjańskich, zgodnie z przywoływaną przez Joane Nagel zasadą łączenia się grup mniejszościowych w większe przedstawicielstwa, które są bardziej widoczne i dają możliwość wywalczenia większej liczby praw dla danej społeczności²⁸. Łączenie się różnych grup etnicznych w ramach jednej organizacji Nagel podaje jako przykład przekraczania granic podziałów na

²⁷ W. H. Swatos Jr, *Monopolism, Pluralism, Acceptation and Rejection. An Integrated Model of Church-Sect Theory*, „Review of Religious Research” 3/1975, s. 176.

²⁸ J. Nagel, *Constructing Ethnicity. Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture*, „Social Problems” 1/1994, ss. 158-159.

rzecz wspólnoty interesu i sytuuje tę koncepcję wśród teorii racjonalnego wyboru, gdzie perspektywa walki o wspólne prawa przynajmniej czasowo daje możliwość rozszerzenia i połączenia grup o różnych korzeniach, doktrynach i sposobie rytualnego wyrazu.

Dużo ważniejsze są nadal rozstrzygnięcia dokonywane w społecznościach na poziomie lokalnym niż w ramach kolegalnych gremiów. Ponadto każda konwersja związana z uznaniem Jezusa za Mesjasza stanowi przedmiot kontrowersji w żydowskiej społeczności, dlatego badanym trudno jest mówić o większej społecznej akceptowalności konwersji na hebrajskie chrześcijaństwo niż na judaizm mesjański.

Ważniejsze zatem niż usytuowanie ruchu w dychotomicznej (wielokrotnie krytykowanej, lecz wciąż przywoływanej) kategoryzacji Kościół – grupa kultowa (a więc także stary i nowy ruch religijny) jest proponowane przez Rachael Kohn osadzenie go w sieci zależności obejmujących etniczność, tożsamość i rewitalizację. Z tego trójkąta relacji, dotyczących zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego aspektu wspólnotowego życia, wyłania się bardziej zróżnicowany obraz społeczności mesjańskich, odwołujących się do ścisłego związku z kontekstem narodowym-żydowskim, a zarazem otwierających możliwość nowego rozumienia „żydowskości” w perspektywie indywidualnych wyborów tożsamościowych²⁹. Kohn przywołuje klasyczne rozstrzygnięcie Starka i Bainbridge’a, zgodnie z którym miejsce ruchu religijnego w kontinuum Kościół – grupa kultowa (seкта, nowy ruch religijny)³⁰ określają trzy cechy, którymi są: poziom odróżnialności ruchu (*difference*), antagonizm i wskaźnik separacji między *grupą in* i *grupą out*. Wyznaczają one także poziom akceptowalności społecznej. Cechy te należałoby jednak zrelatywizować do otoczenia społeczno-kulturowego, w którym funkcjonuje badana grupa, oraz do sposobu postrzegania jej przez własnych członków oraz przez osoby z zewnątrz. Wspólnoty Żydów mesjańskich w Polsce są słabo znane, nie stanowią przedmiotu społecznych kontrowersji, często bywają mylone z innymi denominacjami w ramach judaizmu, a zatem jednocześnie wyraźnie odróżniane od grupy większościowej i łatwo utożsamiane z innymi. Członkowie wspólnot odczuwają problemy z powodu nieznamości ich ruchu, antysemityzmu oraz sprzeciwu członków swoich rodzin i grup towarzyskich wobec zmiany wyznania. Sprzeciw ten jednak nie dotyczy bezpośrednio judaizmu mesjańskiego, ale wynika z braku akceptacji dla grup chrześcijań-

²⁹ Por. R. Kohn, *Hebrew Christianity and Messianic Judaism on the Church-Sect Continuum*, McMaster University, Hamilton Ontario, 1985, ss. 5-8 (praca doktorska – maszynopis).

³⁰ Sa to terminy używane zamiennie, jednak w języku polskim „seкта” jest zwrotem o pejoratywnym zabarwieniu. W źródłach angielskich, z których korzystałam, mówi się o kontinuum *church-sect*, gdyż słowo *sect* jest zakorzenione w terminologii badawczej, a poza tym ma mniej negatywny wydźwięk. Ibidem, ss. 11-12; R. Stark, W. Bainbridge, *Church-Sect Continuity Model*, „Journal for the Scientific Studies of Religion” 2/1979, ss. 117-133.

skich, z którymi związany jest ruch mesjański. Wspólnoty mesjańskie często współpracują z Kościołami ewangelikalnymi, choć oba odróżniają się od Kościoła większościowego.

W Izraelu ruch mesjański jest nie tylko obecny w debacie społecznej, ale stanowi przedmiot żywych kontrowersji. Część wspomnianych organizacji skupiających Żydów ortodoksyjnych postrzega wspólnoty mesjańskie jako źródło zagrożenia. Członkowie ruchu nie wyróżniają się swoim zachowaniem czy ubiorem, lecz działalnością ewangelizacyjną, a także odmienną od innych grup żydowskich sytuacją prawną (Żydzi mesjańscy nie są uważani za przedstawicieli narodu żydowskiego). Także poziom separacji we wspólnotach izraelskich jest większy, co wynika z poczucia zagrożenia i świadomości społecznych problemów, jakie mogą wynikać z ujawnienia się członków ruchu. W Izraelu ruch ten – według kryteriów Starka i Bainbridge’a – powinien starać się pozostać grupą kultową, a jest bardzo zaangażowany społecznie, stale obecny w mediach, zaś charytatywne organizacje mesjańskie prowadzą współpracę z ich świeckimi odpowiednikami.

Według Francise K. Samuelson trudno jednoznacznie określić status ruchu mesjańskiego przez pryzmat odbioru społecznego, gdyż społeczności mesjańskich nie można opisać na podstawie najbardziej nieakceptowanych społecznie cech podobnych ruchów, takich jak: silna rola lidera, zatrata indywidualności w społeczności, stosowanie technik manipulacyjnych czy gromadzenie dóbr ekonomicznych przez grupę liderów kosztem członków wspólnot. W ruchu jest jednakże obecny trend antyinstytucjonalny i aktywność wyrastająca z buntu wobec struktur religijnych, co jest jednym z powodów konfliktu z organizacjami religijnymi. Ważniejsza wydaje się jednak próba połączenia dwóch odrębnych tradycji religijnych. Przekonanie członków i liderów o tym, że wspólnoty mesjańskie są kontynuacją dwóch dawnych ruchów religijnych, sprawia, że uznanie go w pełni za nowy ruch religijny staje się problematyczne³¹.

Inną teorią odwołującą się do późnonowoczesnej kondycji zachodniej kultury jest koncepcja Lorne’a Dawsona dotycząca korelacji między rozwojowym, indywidualistycznym i nastawionym na sukces duchem współczesnego industrializmu a mnożeniem się nowych ruchów religijnych³². Według niego nowe ruchy religijne, mimo że wyrastają z modernizmu, są antymodernistyczne (a więc także nastawione irracjonalistycznie czy mistycznie w buncie przeciw kultowi rozumu), ale przede wszystkim muszą pogodzić sprzeczności istniejące w społeczności religijnej, tj. dążenie do podkreślenia wartości jednostki, jej indywidualnego wyboru oraz potrzebę stworzenia silnej grupy, którą spaja

³¹ F. K. Samuelson, *Messianic Judaism, Church, Denomination, Sect or Cult?*, „Journal of Ecumenical Studies” 2/2000, ss. 161-176.

³² L. L. Dawson, *The Cultural Significance of New Religious Movements. The Case of Soka Gakkai*, „Sociology of Religion” 3/2001, ss. 337-364.

nie tyle doktryna, ile wiara i zaangażowanie społeczne³³. Takie harmonijne współistnienie elementów różnych tradycji zapewnia członkom społeczności poczucie sukcesu i spełnienia. Jest ono także związane z włączeniem się w ruch globalny, o którym Dawson pisze, podając przykład japońskiego ruchu Soka Gakkai, który włączył do modlitw język angielski, wprowadził do sal modlitewnych krzesła i usunął podział na role męskie i żeńskie w rytuale. Podobne globalizacyjne zjawiska, współistniejące jednak z lokalnymi tradycjami, widoczne są w ruchu Żydów mesjańskich.

Maria Libiszowska-Żółtkowska, która w książce *Konwertyci nowych ruchów religijnych* zajmuje się tak różnymi ruchami, jak: Droga Neokatechumenalna, Ruch Światło-Życie, Kościół Chrześcijan Baptystów, Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny czy Polskie Trójkąty Światła, wskazuje na bardzo szerokie rozumienie nowych ruchów religijnych. Pisze o ich trzech wyznacznikach: nowości, religijności i dynamizmie³⁴. Ta bardzo szeroka i dość nieokreślona definicja obejmuje jednak wiele nowych ruchów religijnych, bez wartościowania ich, w kategoriach innych ruchów religijnych czy społecznych, a niejasność tych trzech terminów powoduje trudności w jej stosowaniu.

W moich rozważaniach ruchy religijne traktowane są przede wszystkim jako społeczności kulturowe, co jest bliskie stanowisku Ariela Zielińskiego, wyrażonemu w artykule: *Nowe ruchy religijne a nowe ruchy społeczne. Przypadek katolickiego ruchu charyzmatycznego*³⁵. Autor, podobnie jak M. Libiszowska-Żółtkowska czy Tadeusz Doktor³⁶, przyjmuje szeroką definicję nowego ruchu religijnego.

Jest to definicja zaproponowana przez B. R. Wilsona w latach 80. XX wieku. Określa ona „egzotyczną proveniencję, odwołanie do nowego paradygmatu kulturowego, charyzmatyczne przywództwo i najwyżej piętnastoletni staż” jako wyznaczniki nowego ruchu religijnego³⁷. Trudno jednoznacznie odczytać znaczenie słów „egzotyczna proveniencja”, wydaje się jednak, że analizowany przez Zielińskiego ruch charyzmatyczny w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego nie spełnia tego warunku. Określenie definicyjne jest zatem modelowym ujęciem tej kwestii. Jako nowy ruch społeczny autor określa grupę skupioną na ważnych społecznie kwestiach, takich jak: ekologia, stosunek do wojny i pokoju czy nierówności społecznych. Cechuje go również bunt i aktywne przeciwstawianie się (także strukturalne) podziałom klasowym³⁸.

³³ Na dużo wcześniejszy rozdział myśli teologicznej i religijnej na gruncie powstających w XVII wieku w wyniku kolejnych fal reformacji ruchów religijnych wskazuje F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalsen-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 379.

³⁴ M. Libiszewska-Żółtkowska, *Konwertyci nowych ruchów...*, s. 10.

³⁵ A. Zieliński, *Nowe ruchy religijne a ruchy społeczne. Przypadek katolickiego ruchu charyzmatycznego*, „Societas/Communitas” 2(4)-1(5)/2007-2008, ss. 231-247.

³⁶ Badacz ten jako specyficzną cechę nowego ruchu religijnego podaje innowacyjność (kategorii tej poświęcił swą pracę habilitacyjną).

³⁷ Por. E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 233.

³⁸ A. Zieliński, *Nowe ruchy religijne...*, s. 233.

W przypadku ruchu mesjańskiego, pojmowanego jako ruch społeczny, należałoby wskazać na większy potencjał społecznego oporu wobec podziałów etnicznych, mimo trudności uporania się z takimi podziałami w ramach samej społeczności mesjańskiej.

Donatella della Porta i Mario Diani, autorzy książki *Nowe ruchy społeczne*, opisują nowy ruch społeczny jako grupę o wyraźnym zbiorowym „my”, przeciwstawionym innemu (obiektowi, wobec którego skierowany jest bunt i opór).

Tożsamość członków ruchów społecznych jest oparta na relacji wobec protagonistów (członków ruchu) antagonistów i publiczności (stanowiącej neutralny punkt odniesienia)³⁹.

W ruchu Żydów mesjańskich istnieją silne więzi solidarności grupowej zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Można więc te wspólnoty określić jako wyraźnie wyodrębnione społeczne „my”. W ramach indywidualnej tożsamości wyraża się to w identyfikacji członków z konkretną wspólnotą. Jednostka jest w nią włączona poprzez więzi osobiste i wspólne doświadczenia religijne. We wspólnotach izraelskich elementem jednoczącym jest wiara w Jezusa jako Mesjasza.

Tożsamość zbiorowa – według rozwiązań proponowanych w charakterystykach nowych ruchów – powstawałaby na bazie więzi symbolicznej z całym ruchem, z którym jednostka nie musi być związana w sposób osobisty⁴⁰. Związek z lokalną wspólnotą czy jego brak nie wykluczają poczucia przynależności do społecznego „my” ruchu jako całości. Obrazuje to wypowiedź jednego z badanych, który czuje się częścią ruchu mesjańskiego, ale nie chce się wiązać z żadną kongregacją:

Po prostu to było takie wielkie spotkanie, dla ogromnej ilości ludzi, wszyscy się tu zjechali, do Jerozolimy. Ja poszedłem, ale nie chciałem być w środku, byłem obserwatorem. [...] Wtedy tylko poszedłem, aby razem z nimi wszystkimi się pomodlić. Potem nie byłem nigdy w jednej kongregacji, nigdy w jednej. Chciałem zawsze być ze wszystkimi. Nie chcę nigdy być tylko po jednej stronie. Mogę się modlić w każdym miejscu, z różnymi ludźmi, tego uczy nas Jezus, ale ten rok był dla mnie przemianą, tak, byłem jakoś zmieniony [w4].

Postrzeganie ruchu religijnego jako ruchu społecznego pozwala zestawić dwa pozornie rozbieżne punkty widzenia obu typów wspólnot. Dla nowych ruchów religijnych charakterystyczna jest religijność indywidualistyczna (pomimo grupowania się), natomiast dla nowych ruchów społecznych specyficzne są doświadczenia kolektywne. Wydaje się jednak, że dostrzeganie dominanty jednej kategorii nie stanowi o braku drugiej. Tożsamość jednostkowa i zbiorowa są przedmiotami eksploracji badaczy zainteresowanych nowymi ruchami religijnymi i społecznymi. Zwraca na to uwagę Alberto

³⁹ D. della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, tłum. A. Sadza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 104.

⁴⁰ Ibidem, ss. 104-105.

Melucci, pisząc, że ocalenie perspektywy indywidualnej staje się głównym celem wielu wspólnot, jakie tworzą nowe ruchy społeczne⁴¹.

Istotna jest także w tym kontekście możliwość zrewidowania we współczesnych warunkach społeczno-kulturowych tez Maxa Webera dotyczących relacji między klasami/warstwami społecznymi a przyszłością związków religijnych. Chodzi zatem o społeczne lub klasowe pochodzenie ruchu. Irena Borowik tak reasumuje myśl Webera:

[...] religia spotyka się w sensie społecznym z powodzeniem wtedy, gdy uda jej się odnaleźć jakąś klasę lub warstwę społeczną zainteresowaną podtrzymaniem jakichś idei religijnych⁴².

Ariel Zieliński uważa, że mimo niechęci wobec segregacji klasowej do nowych ruchów społecznych przystępują głównie przedstawiciele klasy średniej oraz osoby z jakichś względów niezadowolone ze swego dotychczasowego statusu w społeczności. Podobnie jest w przypadku ruchów religijnych, do których przystępuje się z zasady na drodze konwersji⁴³. Osoby przystępujące do ruchu wykazują zwykle dość wysoki poziom kompetencji społecznej, pozwalającej im bardziej świadomie wpływać na kształt własnego uczestnictwa w ruchu religijnym, są jednak rozczarowane niemożnością zmiany dotychczasowych struktur. Konwertyci zazwyczaj rewolucjonizują swoje uniwersum symboliczne, co widać nawet w ich praktyce językowej⁴⁴.

Zasadnicza teza, o której pisze Irena Borowik, wydaje się dziś sprawdzać raczej w społecznym wymiarze, a przynajmniej ten społeczny (a nie klasowy) wymiar w dużo większym stopniu dziś wpływa na konflikty będące źródłem nowych ruchów i stanowi przestrzeń ich rozwoju. Wiele XX-wiecznych procesów, które są podstawą współczesnych ruchów społecznych, stanowi efekt konfliktu społecznego: etnicznego, międzygrupowego, międzyreligijnego (bądź zderzającego religijność ze świeckością), międzypokoleniowego, obejmującego problem mechanizacji i technologizacji pracy. Przykładami fundacyjnych dla wielu nowych ruchów problemów współczesnego świata są: globalizacja i związane z nią migracje, kwestia sprawiedliwości społecznej, terroryzm i antyterroryzm, problemy mniejszości czy kwestie emancypacyjne⁴⁵. Współczesne wspólnoty religijne (niezależnie od tego, czy nazwiemy je starymi, czy nowymi) są bardzo aktywnymi graczami na polu społecznym, a często także politycznym.

⁴¹ Por. A. Melucci, *Challenging codes*, Cambridge University Press, Cambridge – Nowy Jork 1996, cyt. za: D. della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne...*, ss. 10-11.

⁴² I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków 2008, s. 9.

⁴³ Ze względu na to, że są to stosunkowo nowe wspólnoty, nie stworzyły jeszcze przekazu pokoleniowego.

⁴⁴ Por. E. Hałas, *Konwersja – perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Konwertyci nowych ruchów...*

⁴⁵ Por. D. della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne...*, zwłaszcza ss. 40-45.

Dla nowych ruchów religijnych (w rozumieniu jednoczącym je z nowymi ruchami społecznymi), takich jak Żydzi mesjańscy, konflikt opierający się na napięciach pomiędzy różnymi siłami społecznymi oraz walka o prawa mniejszości odgrywają decydującą rolę tożsamościową. Tego rodzaju zmagania obecne są na kilku płaszczyznach, takich jak osobiste zaangażowanie w życie wspólnoty i wybór między tożsamością „ja” a tożsamością grupy przynależności. Przywoływane wcześniej słowa jednego z członków ruchu mesjańskiego [w4], który swą osobistą odpowiedzialność wspólnotową realizował, nie będąc członkiem żadnej z lokalnych małych społeczności, dowodzą, że przynależność do szeroko pojmowanego ruchu nie musi wykluczać odrębności i niezależności każdego z jej członków, a słabsze związki z konkretnymi kongregacjami nie muszą być utożsamiane z obojętnością wobec kwestii istotnych dla całej wspólnoty. Przedstawiony model uczestnictwa nie jest charakterystyczny jedynie dla wspólnot mesjańskich, stanowi raczej jakość łączącą ten ruch z nowymi ruchami religijnymi, w których brak zinstytucjonalizowanej czy oficjalnej przynależności powoduje, że grupa religijna jest rozumiana jako globalna jedność. Członkowie grupy znajdujący się na jej obrzeżach (w tradycyjnych kategoriach) stają się tu jednostkami wprowadzającymi nowy typ uczestnictwa, którego podstawą jest przekonanie o wspólnocie jako wyobrażonej wielkiej całości, stanowiącej realną siłę religijno-społeczną. Jednocześnie jest to grupa łącząca indywidualne interesy i pragnienia wszystkich członków. Ta globalna jedność manifestuje się w wymiarze lokalnym, ale głównie w warstwie emotywnej. Decyzje podejmowane przez liderów nie mają zbyt wielkiej wagi dla tych członków grup, którzy realizują ten model przynależności.

Podobne zjawisko, polegające na zmianie rozumienia charakteru włączenia we wspólnotę przez niektórych członków, można dostrzec w wypowiedziach osób należących do wspólnoty Rainbow. Badania nad tymi grupami były również przeprowadzane w Izraelu. Społeczności te w kwestii identyfikacji odwołują się do bliskiej wielu członkom ruchu mesjańskiego tradycji wolnościowych i rewolucyjnych, powiązanych m.in. z ruchami kontrkulturowymi i hipisowskimi. Ido Tavory i Jehuda C. Goodman przytaczają w swoim artykule słowa jednego z członków ruchu:

Ta jedność. W zasadzie nie mają znaczenia decyzje, jakie z niej wypływają. To jest dzielenie się, komunikacja przepływająca między wszystkimi⁴⁶.

Wiele podobnych słów można usłyszeć w rozmowach z członkami wspólnot mesjańskich. Jeden z członków ruchu stwierdził w wywiadzie, że najważniejszym elementem uczestnictwa jest celebrowanie wspólnych świąt. Inne osoby mówiły o wadze wspólnej modlitwy, wspólnych rozmów oraz przeła-

⁴⁶ I. Tavory, Y. C. Goodman, „A collective of individuals” between Self and solidarity in a Rainbow Gathering, „Sociology of Religion” 70/2009, s. 262.

mywania barier społecznych w obrębie ruchu [w9], a w szerszym kontekście o jedności religii i wyznań [w6], jedności z tradycją żydowską badanej i całej jej rodziny [w5], wspólnego uwielbiania Boga i prawdy [w2p]. Ważna była dla nich także w różny sposób opisywana jedność, łączność ze wspólnotą przy zachowaniu niezależności i tożsamości osobistej. Konflikt „ja” – wspólnota jest rozstrzygany na zasadzie kompromisu polegającego na poszanowaniu granic jednostki i społeczności.

Model równowagi, jaki wiąże się z wypracowanym modelem uczestnictwa silnie zindywidualizowanych jednostek we wspólnocie, nie jest ostatecznym rozwiązaniem problemu napięć między szczególnymi przejawami jednostkowości (np. wyrażanej w kultywowaniu zwyczajów arabskich) a życiem grupy. Pisze o tym Charles Tilly, który na przykładzie sytuacji w Irlandii Północnej ukazuje ścisły związek konfliktu społecznego i pragnienia zmiany społecznej oraz postulatów związanych z wykluczeniem religijnym⁴⁷. Wydaje się, że jest to bardzo znaczące w przypadku analizowanego ruchu, stanowiącego społeczność mniejszościową, łączącą w bardzo kontrowersyjny z punktu widzenia społeczności sąsiedzkiej sposób dwie tradycje religijne. Sprawia to, że zarówno wewnętrzna współpraca silnie zróżnicowanych etnicznie i światopoglądowo członków, jak i komunikacja ruchu z otoczeniem jest wyzwaniem dla każdej ze stron. Element konfliktogenny może stać się jednak szansą dla wspólnoty. Dzięki temu, że wybiera ona trzecią drogę rozwiązania problemu, który dzieli od wieków wspólnoty chrześcijańskie i żydowskie, jest doceniana przez wielu wyznawców, a także przyciąga do ruchu nowe osoby i nadaje mu wyrazistość.

4. Wspólnoty mesjańskie we współczesnym krajobrazie dialogu kultur

Spotkania z przedstawicielami nowych ruchów religijnych (różnie rozumianych) stanowią codzienność dla obywateli współczesnego świata. Mozaika kultur, wobec której staje Europejczyk, oznacza ścieranie się tradycji, odmiennych poglądów obyczajowych i politycznych, ale także religijnych. Żadna ze wspólnot religijnych nie zawiera jedynie wartości religijnych, są one zawsze częścią życia społeczno-kulturowego.

Przestrzeń życia wspólnotowego musi coraz bardziej otwierać się na zróżnicowanie. Zarówno nowe, jak i dawne Kościoły istnieją w pluralistycznej przestrzeni. Również w obrębie samego ruchu sąsiadują ze sobą osoby o różnym pochodzeniu, wychowane w innym otoczeniu kulturowym. Oprócz wzrostu mobilności o wzrastającej pluralizacji religijnej decydują zjawiska

⁴⁷ Ch. Tilly, *Social Movements and (all sorts of) other political interactions – local, national and international, including identities*, „Theory and Society” 27/1998, s. 457.

globalizacyjne i medialne, a także wyrosły z modernizmu kult jednostkowości i konsumpcyjnego stylu życia⁴⁸.

Różnorodność w obrębie wielkich religii świata zawsze była akceptowana, co nie znaczy, że łatwa do przyjęcia. Współczesna pluralizacja jest według Anieli Różańskiej szczególnie, a dla Charlesa Taylora ma wyjątkowo niepokojący (z religijnego punktu widzenia) charakter. Postępująca modernistyczna atomizacja oraz alians pluralizacji i sekularyzacji prowadzą według niego do schyłkowości tradycji chrześcijańskiej⁴⁹. Reczywiście pluralizm i indywidualizm wysuwają się we współczesnej kulturze na pierwszy plan, co stanowi wyzwanie dla wielu wspólnot chrześcijańskich, żydowskich i innych, choć ich rola w sekularyzacji jest nieco bardziej złożona⁵⁰.

Jak pisze Basia Nikiforova, węgierska badaczka pluralizmu religijnego, kategorie azylu i imigracji są ściśle związane z powstawaniem i rozwojem społeczeństw niehomogenicznych⁵¹. Pojęcia te można rozpatrywać zarówno na planie rzeczowym, jak i metaforycznym. Zjawisko gościnności stanowi rodzaj odpowiedzi na wielokulturową rzeczywistość. Stoi za nią wizja świata, w której każda społeczność ma swoje tradycyjne granice, lecz jest w stanie przyjąć nowych członków narodowej, społecznej czy religijnej wspólnoty. Koncepcja odpowiedzialności za losy planety nakazuje nawet przyjąć taką postawę gościnności wobec uchodźców, których życie stało się zbyt trudne w ich dotychczasowej przestrzeni. Jednak według Homiego Bhabhy, badacza postkolonializmu, niesie to ryzyko pojawienia się postawy wyższości u przedstawicieli bogatszych społeczeństw, a także nie odpowiada w pełni realiom współczesności, którą przeniknął już żywioł mobilności. Zwolennicy tworzenia nowej przestrzeni równych praw i nowej przyszłości, w której akceptuje się różnice i próbuje z nich wydobyć nową kulturową jakość, uznaliby raczej, że wszyscy jesteśmy w świecie gośćmi o równym statusie. Wielokulturowość jest więc dla Bhabhy maską etnocentryzmu czy rasizmu, co oznacza, że to symboliczny Zachód jest zawsze gospodarzem dla uboższego, upośledzonego Wschodu:

Obce kultury są dla nas mniejszościami, dostarczającymi nam „rozrywki”, kulturowego urozmaicenia. Traktujemy je podobnie jak inne mniejszości, które musimy jakoś wchłonąć, by nie stały się prawdziwym zagrożeniem politycznym⁵².

⁴⁸ Wnioski te podają za: A. Różańska, *Dylematy kształtowania tożsamości religijnej młodzieży a edukacja religijna*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim...*, ss. 33-46. Autorka opiera się na diagnozach Charlesa Taylora, Ulricha Becka, Anthony'ego Giddensa i Petera L. Bergera.

⁴⁹ Ibidem, s. 38.

⁵⁰ Szerzej na ten temat piszę w rozdz. IV.

⁵¹ B. Nikiforova, *Religious pluralism. The challenge of unconditional hospitality*, „Logos” 47/2006, s. 198.

⁵² H. Bhabha, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, w: J. Rutheford, *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londyn 1990, s. 208 (tłum. własne).

Oponenci wizji trzeciej przestrzeni uważają jednak, że przepływy ludności pomiędzy regionami odbywają się wciąż na podobnej zasadzie. To raczej przedstawiciele biedniejszych części globu próbują podwyższyć swój status i standard życia przez przeprowadzkę w bogatsze i bezpieczniejsze rejony, natomiast przedstawiciele lepszego „świata A” nie są emigrantami, co najwyżej stają się turystami w krajach swych uboższych sąsiadów.

Kwestia gościnności ściera się tu z rzeczywistością współodpowiedzialności, współtworzenia nowej przestrzeni. Jaką interpretację swojej pluralistycznej kondycji przyjmują członkowie wspólnot mesjańskich? Deklaratywnie stają się trzecią przestrzenią wspólnego trwania, jedności różnorodności, ale faktycznie łączą elementy postrzegania rzeczywistości w kategoriach gościnności oraz trzeciej przestrzeni.

5. Przestrzeń miejska w budowaniu wspólnotowej tożsamości

Jerozolima – miasto, w którym zostały przeprowadzone obserwacje i wywiady izraelskiej części badań – jest specyficzną przestrzenią, łączącą w sobie dwie jakości. W nawiązaniu do rozróżnienia Ulfa Hannerza (odwołującego się do rozstrzygnięć Redfielda i Singera)⁵³ można powiedzieć, że Jerozolima spełnia jednocześnie założenia miasta ortogenicznego i heterogenicznego. W odróżnieniu jednak od większości miast europejskich, a nawet izraelskich, komponent ortogeniczny wydaje się stanowić tu dominantę. Porządek ortogeniczny polega na kontynuacji i modyfikacji tradycji, obrzędowości, oryginalnego, swoistego sposobu myślenia i funkcjonowania w danej przestrzeni, natomiast porządek heterogeniczny jest związany z tzw. światową ekumeną, perspektywą globalizacji, pluralizacji i zamiany porządku osobistego na bezosobowy, technologiczny⁵⁴. Wspólnoty mesjańskie współistnieją w przestrzeni miejskiej z obecnymi w Jerozolimie innymi nurtami religijnymi. Heterogeniczna społeczność, jaką tworzą przedstawiciele ortodoksji żydowskiej i restrykcyjnie przestrzegający zasad Koranu muzułmanie, nie przeczy ortogenicznemu charakterowi kształtowania tożsamości tych społeczności ani zajmowanej przez nie przestrzeni. Wszystkie grupy religijne odczuwają związek z tym samym miejscem, które stanowi dla nich element ich tradycji. Próbują więc symbolicznie podkreślić swoistość miasta jako przestrzeni o splecionej z ich tradycją religijną historii. Ruch mesjański jest na tym tle ledwo dostrzegalny. Jego członkowie raczej ukrywają się, niż biorą udział w tej symbolicznej walce. Spotykają się w wynajętych salach, zwykle nie noszą specjalnych strojów,

⁵³ R. Redfield, *The cultural role of cities*, Bobbs-Merrill, Indianapolis IN 1954.

⁵⁴ U. Hannerz, *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*, tłum. E. Klekot, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, ss. 104-105.

niekiedy nie przyznają się jawnie (w lokalnej społeczności) do swojej tradycji. Pomimo braku oznak uczestnictwa w tej rywalizacji również Żydzi mesjańscy uważają Jerozolimę za miejsce szczególne, wyróżnione przez związek tradycji proroków i życia Jezusa.

Szczególne traktowanie Jerozolimy przez wspólnoty mesjańskie widoczne jest w sferze rytuału. Łączą się w nim elementy obu tradycji, np. w czasie celebracji Paschy, Jom Kippur czy Sukkot czyta się fragmenty Nowego Testamentu. W wielu kongregacjach jest specjalne miejsce przeznaczone na zwoje Tory, w którym zwykle znajduje się krzyż (jest on stałym elementem wnętrza, będącego kościołem jednej z chrześcijańskich denominacji). Również sama Jerozolima jest traktowana dwójako: jako przestrzeń ściśle żydowska i jako nowoczesne, multikulturowe miasto. To specyficzne łączenie przestrzeni świeckiej i czasu sakralnego jest dla Żydów mesjańskich kolejnym powodem większego zaangażowania w pomoc społeczną.

W kontekście rozważań dotyczących symbolicznego znaczenia miejsc ciekawe wydaje się przestrzenne usytuowanie kongregacji King of Kings (jednej z jerozolimskich wspólnot) i Praying Tower (miejsca 24-godzinnej modlitwy Żydów mesjańskich i chrześcijan). Obie „placówki” znajdują się w tym samym budynku, przy jednej z głównych ulic Jerozolimy. Miejsce to jest oficjalnie nazywane *binian klal* (dosł. wysoki budynek). Jest to 14-piętrowy biurowiec, w którym mieszczą się urzędy, sklepy i przychodnie, natomiast w podziemiach „ukryte” jest miejsce spotkań wspólnoty, a na ostatnim piętrze znajduje się modlitewna wieża. Zapewne intencją wspólnot mesjańskich nie był wybór miejsca granicznego, ale kojarzy się on – poprzez przywołaną przez Bhabhę artystkę Renée Green⁵⁵, która kreując przestrzeń galerii, wyszukuje strychu lub kotłowni dla podkreślenia znaczenia miejsca granicznego – z kulturowym ujęciem najniższych symbolicznie przestrzeni i metaforycznych niebios. Przy czym obie te przestrzenie mogą być rozumiane w różny sposób – miejsce najwyższe niekoniecznie musi być najwyżej waloryzowane, gdyż wiąże się z niedogodnościami. Dotarcie na szczyt zajmuje więcej czasu, a jego osiągnięcie nie musi wywoływać pozytywnych odczuć. Osoby cierpiące na lęk wysokości omijają, jak wiadomo, najwyższe piętra budynków. Z kolei przestrzeń usytuowana najniżej może wiązać się z poczuciem bezpieczeństwa i ukrycia. Green nie dostrzega tej zależności na skali lęku i bezpieczeństwa, natomiast oprócz kulturowej waloryzacji porządku sakralnego (gdzie dolne sfery są symbolicznie związane z trudem i karą, a wysokie – z nagrodą i wolnością) ukazuje także wymiar stratyfikacji społecznej – dolnych i górnych dzielnic miasta. Jak się wydaje, szczytowe i podziemne lokale budynku są w pewnym sensie objęte wykluczeniem, gdyż za najbardziej komfortowe uważa się te znajdujące się pośrodku. Przestrzenie graniczne mogą zatem stawać się pewnego rodzaju „międzymiejscami”. W przypadku wspólnot jerozolimskich można mówić

⁵⁵ H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Nowy Jork 2005, s. 4.

także o wyznaczeniu przez nie miejsca dla codzienności, znajdującego się pomiędzy dwiema religijnymi przestrzeniami. Ta codzienność nie ma bowiem charakteru specyficznie jerozolimskiego, ale raczej wielkomiejski. Wyborowi tych miejsc można zatem przypisać funkcję integracyjną, gdyż wpisują się one w ten sposób zarówno w lokalną przestrzeń jerozolimskiego życia, jak i życia wielkiego, wielokulturowego miasta.

W kontekście socjologii mobilności Johna Urry'ego można by uznać Praying Tower nie tyle za rodzaj „międzymiejsca”, ile miejsca zaprzeczonego, nie-miejsca⁵⁶, którego zasadniczą cechą jest przechodniość. Ważniejszy zatem jest tu jego aspekt czasowy niż miejscowy. Znajdująca się na samym szczycie budynku, niejako zawieszona w niebiosach, przestrzeń ukazuje fluktuacje, jakim podlega współczesna religijność czy wspólnotowość. Stanowi bowiem przestrzeń wspólną, z którą wiąże się wspólna odpowiedzialność za wygląd miejsca odbywających się tam praktyk, zatem żadna ze wspólnot czy jednostek współtworzących program modlitewno-obrzędowy wieży się w niej nie zakorzenia, nie udomowia jej. Staje się ona wizytówką niezawłaszczającej gościnności ruchu mesjańskiego, który zapraszając do tego miejsca wszystkich i nikogo konkretnego, tworzy kontyngentną możliwość uczestnictwa.

Urry wskazuje poczekalnię, lotnisko czy motel jako przykłady ponowoczesnych nie-miejsz, ale także przestrzeń rytualna może spełniać takie kryteria, tworząc alternatywną wizję współczesnej religijności, usytuowanej w samym centrum konfliktu między uwarunkowaniami czasowymi i przestrzennymi, odkrywaniem korzeni i eksplorowaniem mobilności. Gra z ambiwalencją staje się ważna dla rozważań, w których mity przeszłości i wizje przyszłości współwystępują w modelach przynajmniej dążących do przekroczenia sprzeczności. Ponowoczesne nie-miejsce usytuowane jest w nowej części jednego z najstarszych i najbardziej zmitologizowanych miast w historii ludzkości, stanowiąc rodzaj syntezy czasu sakralnego i czasu konsumpcyjnego oraz tworząc sieć odpowiedzialności, w której jednostka jest jednocześnie częścią wielkiego ruchu i samotną monadą (będącą np. jedynym w danym czasie uczestnikiem obrzędu).

Przestrzeń rytualna wybierana na nabożeństwa wspólnot mesjańskich jest również znakiem dowartościowania współczesności. Z wielu, także praktycznych, powodów są to wynajmowane sale, pozbawione symboli religijnych⁵⁷, co podkreśla, że to nie wzrok jest głównym zmysłem, wspomagającym uczestnictwo w rytuale. W kilku jerozolimskich kongregacjach na pierwszym planie znajdują się instrumenty muzyczne, ponieważ znakiem charakterystycznym Żydów mesjańskich jest właśnie muzyka. Staje się ona rzeczywiście miejscem

⁵⁶ J. Urry, *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2009, s. 94.

⁵⁷ Część nabożeństw odbywa się też w kościołach chrześcijańskich: anglikańskich, świątyniach baptystycznych i innych miejscach kultu kościołów ewangelikalnych. Interesują mnie jednak głównie miejsca zaaranżowane przez wspólnoty mesjańskie.



Fot. 1. Tablica informująca o społeczności Żydów mesjańskich w Koszalinie



Fot. 2. Miejsce nabożeństwa w koszalińskiej społeczności Żydów mesjańskich

spotkania starego z nowym – tradycyjne melodie sefardyjskie i/lub aszkena-
zyjskie są łączone z mocnymi brzmieniami rockowymi lub dźwiękami jazzo-
wymi. Świadczy to także o zespoleniu żywiołu izraelskiego i amerykańskiego,
który stał się miejscem odrodzenia wspólnot mesjańskich.

W polskich wspólnotach na ścianie zawieszono są flagi: polska i izraelska
(fot. 1-2). Taki wystrój rytualnej przestrzeni wyraża związek tożsamości
etnicznej (narodowej) i religijnej⁵⁸. Według Michaela Billiga, teoretyka „ba-
nalnego nacjonalizmu”, flaga staje się metonimią własności⁵⁹, a także orężem
w narodowej walce⁶⁰. Nietypowe jest jednak współwystępowanie w tych
wspólnotach obu flag. Oznacza to, że wbrew teoriom postkolonialnym, któ-
re uznają narodowość za źródło opresji, wspólnoty te nie tylko nie zrywają
z ideami etnicznymi, ale starają się rozwiązać problem dominacyjny. Wspól-
nota bowiem dla osób doświadczających w swym otoczeniu wykluczenia
jest miejscem przyjaznej trzeciej przestrzeni, ale dla innych bywa miejscem
opresji. Wywieszenie dwóch flag przez jedną z polskich wspólnot mesjańskich
jest symboliczną próbą zachowania ciągłości i reidentyfikacji ustalonego
w ramach tych symboli znaczenia. We wspólnotach izraelskich, które stano-
wią dużo bardziej zróżnicowane środowisko wiernych, tworzenie nie tylko
symbolicznej płaszczyzny porozumienia jest bardzo realne. Polskie społecz-
ności mesjańskie skupiają natomiast wiernych o różnych dotychczasowych
doświadczeniach religijnych, ale nie zróżnicowanych etnicznie, dlatego też
umieszczenie dwóch flag w miejscu nabożeństwa staje się dla nich – jak pisze
Tim Edensor – możliwością „nieustannego odtwarzania ustalonych symboli,
zgodnie ze zmieniającymi się warunkami, w obrębie dynamicznych procesów
identyfikacyjnych”⁶¹.

Na podstawie obserwacji i wywiadów mogę stwierdzić, że krytyczne
ostrze, jakie badacze postkolonializmu kierują w stronę państwa narodo-
wego i/lub etniczności, wymierzone jest także w pojedynczych członków
wspólnot narodowych i etnicznych, dla których kategorie te wciąż stanowią
ważne elementy bazowej struktury tożsamościowej. Najlepiej byłoby jednak
oddzielić sferę politycznych zabiegów kształtujących narodową tożsamość od
tej bardziej oddolnej i wymykającej się oficjalnym działaniom, a regulującej
kwestie związane z tożsamością etniczną.

⁵⁸ Tożsamość narodowa jest tu rozumiana społeczno-politycznie, a tożsamość etniczna –
kulturowo.

⁵⁹ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdey, Znak, Kraków 2008, s. 89.

⁶⁰ Machanie flagą czy jej wywieszanie może być aktem mechanicznym, nawykowym,
realizującym założenia Billigowskiego banalnego nacjonalizmu – uważa Tim Edensor. Por.
T. Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Wyd.
Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 25. Billig uważa jednak, że flaga jest zinstytu-
cjonalizowaną formą wyrażania uczuć narodowych, powiązaną ściśle z określoną ideologią.

⁶¹ T. Edensor, *Tożsamość narodowa...*, ss. 18-19.

Rzeczywistość Izraela i Polski, gdzie spotykałam się z członkami ruchu mesjańskiego, to przestrzeń, w której istnieją silne powiązania z kwestią etniczności. Tym, co wyróżnia ruch mesjański, jest próba łączenia symboliki tożsamościowej przedstawicieli kilku identyfikacji etnicznych. Model ten mógłby stanowić alternatywę dla mechanizmów opresyjnych, natomiast całkowite odrzucenie etniczności spowodowałoby nasilenie konfliktów wewnątrz społeczności. Wojciech J. Burszta, piszący o związku metafor narodowych z metaforami pokrewieństwa, wskazuje judaizm i tożsamość żydowską jako przykład najściślejszego związania symboliki religijnej, narodowej (etnicznej) i rodzinnej⁶². Wspólnoty mesjańskie silnie utożsamiające się z perspektywą żydowską także ukazują współzależność tych trzech pól sensotwórczych, choć w każdym z nich zachodzi swego rodzaju transgresja. W sensie narodowo-rodinnym wiąże się ona z wielojęzycznością i zwiększeniem zasięgu etniczności o osoby o nieznanym żydowskim pochodzeniu, w sensie religijnym – z poszerzeniem tradycji żydowskiej o osobę Jezusa i przyjęciem jego roli Mesjasza. Ważne jest też przejęcie metaforyki i częściowo obrzędowości chrześcijańskiej.

Próby wprowadzania modyfikacji w tej hybrydzie obu tradycji niemal zawsze wiążą się z konfliktem i koniecznością wyboru wartości. Zarówno izraelskim, jak i polskim wspólnotom bliska jest metaforyka walki, co wynika z historycznych mitów obu społeczności walczących o wyzwolenie bądź niezależnienie.

Pisząc o popularności przywódców potrafiących przekonać społeczność do słusznej idei walki w imię „powstrzymania zalewu przemocy”, Billig zauważa, że poparcie dla tych idei (bardzo popularnych w Izraelu) płynie z przekonania, iż są wartości wyższe niż pojedyncze ludzkie życie⁶³. Taką wartością jest naród, ale także – w węższym zakresie – mniejsza społeczność walcząca o przetrwanie, zachowująca spójność pomimo zewnętrznych zagrożeń. Etniczność stanowi więc w tych grupach jeden z ważnych czynników integracyjnych.

Kategoria etniczności jest spleciona z lokalną codziennością małej wspólnoty empatycznej – kongregacji, stanowiącej dla wielu badanych podstawową komórkę ruchu mesjańskiego. Taka mała grupa, w której istnieją bezpośrednie relacje i która jest – zgodnie z reinterpretacją tez Benedicta Andersona – wspólnotą niewyobrażoną⁶⁴ (tj. taką, w której osobiste spotkania, dotyk, codzienny kontakt dominują nad relacją zapośredniczoną), odnosi się do wspólnoty wyobrażonej, jaką jest ruch mesjański w ogólności. Ta mikro-wspólnota kulturuje poczucie bycia częścią większej grupy wspólnot o jednej

⁶² W. J. Burszta, *Nacjonalistyczne metafory pokrewieństwa*, „Studia Literaria Polono-Slavica” 8/2008, s. 208.

⁶³ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, ss. 27-29.

⁶⁴ T. Kamussela, *Naród – de gustibus non est disputandum*, w: W. J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak (red.), *Naród – tożsamość – kultura. Między koniecznością a wyborem*, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 51.

(choć dość niedookreślonej) tożsamości, a także elementem większej struktury, jaką stanowi (także niedookreślona) etniczność żydowska, opisywana w kategoriach związku, ścisłej więzi, identyfikacji, wspólnego przeznaczenia. Podstawą takiej identyfikacji jest w dużej mierze emocjonalne i zakorzenione w codzienności i biografii (zarówno osobistej, jak i wielkich osób, takich jak Jezus czy apostołowie) doświadczenie. Michael Maffesoli, socjolog neotrybalizmu, który opisuje powstawanie wspólnoty na fundamentach związków, gdzie kluczowa jest więź oparta na codzienności, konstatuje: „nawet wtedy, gdy wydaje się, że jesteśmy alienowani przez odległy porządek gospodarczo-polityczny, zapewniamy sobie suwerenność w najbliższej egzystencji”⁶⁵. Więzy oparte na wspólnocie odczuwania stanowią rodzaj najsilniejszych związków społecznych, będących wyznacznikiem wszelkich innych więzi instytucjonalnych, społecznych czy politycznych.

Tezy te potwierdzali badani, mówiąc o wspólnocie rodu, narodu czy grupy etnicznej. Jednocześnie uznając niezbyt akceptowaną społecznie formę więzi z taką wspólnotą, podtrzymywali ją mimo dużego zindywidualizowania w ruchu.

Dla przyjętego przez ruch drugiego wzorca, w którym dominuje perspektywa narodowa, charakterystyczne są te aspekty życia wspólnotowego, które dowartościowują wszelkie kwestie związane z terytorium, z ziemią izraelską. Można powiedzieć, że członkowie wspólnot mesjańskich stają się propagatorami wielokulturowości, akcentującej przede wszystkim gościnność. Paradoksalnie, mimo skomplikowanej sytuacji ruchu w Izraelu, Żydzi mesjańscy będący najczęściej imigrantami (często o nie w pełni określonym statusie) uważają się za prawdziwych gospodarzy. Izrael jest postrzegany przez nich jako mityzowane miejsce główne, ojczyzna – zarówno dla wspólnot izraelskich, jak i polskich. Ta rzeczywista i symboliczna przestrzeń stała się więc centrum, a rola Izraela jako gospodarza ruchu jest bez sprzeciwu przyjmowana przez wszystkich członków wspólnoty. Dominująca pozycja Mesjasza oraz tradycji żydowskiej, wokół których skupia się wspólnota religijna, wiąże się także z ustanowieniem centrum świata w narodzie wybranym oraz miejscu, które „zostało wybrane” na przestrzeń ziemskiego życia Jezusa. Dlatego też sytuacja osób pochodzenia żydowskiego jest szczególna, choć nie oni są ustanowieni gospodarzami tej rzeczywistości. Wszyscy członkowie kongregacji są tu bowiem traktowani jako goście, a rola gospodarza ma raczej mityczny bądź sakralny sens. Przeniesienie centrum świata w rejon sacrum⁶⁶ to idealne rozwiązanie sytuacji nierówności, które mogłyby być źródłem konfliktów we wspólnocie, choć nie zawsze odzwierciedla się w praktyce codzienności.

⁶⁵ M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 82.

⁶⁶ Obecne właściwie w każdej religii świata, jak powiedziała by Mircea Eliade, który pisał o ustanawianiu sakralnych centrów świata – *axis mundi*. Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 1996.

6. Konflikt i zewnętrzna konfrontacja w procesach tożsamościowych

To, czy modele gościnności i trzeciej przestrzeni ścierają się ze sobą, zależy od wielu czynników, takich jak: proporcje między liczbą żydowskich i nieżydowskich (pochodzących z rodzin chrześcijańskich) członków kongregacji, uwarunkowania lokalne, psychologiczne czy postawa lidera. Grupy Żydów mesjańskich mogą być bowiem zarówno obszarem pokojowego współistnienia osób o bardzo różnych poglądach, jak i miejscem skrywanych konfliktów.

Analiza problemów wspólnoty oraz współdziałania w celu znalezienia rozwiązania stanowi dla badacza możliwość odkrycia gier społecznych – jak określa je Victor Turner, opisujący rzeczywistość grupową w perspektywie gier opierających się na konflikcie (tj. głównej grze w dynamicznie rozwijającej się wspólnotie) – oraz momentów współpracy⁶⁷.

W przypadku wspólnot mesjańskich konflikty początkowo nie są zauważalne, ale dłuższe przebywanie z ich członkami uwidacznia problemy grup, a także swoiste metakonflikty, w których nie tyle przedmiot sporu jest ważny czy istnienie różnic światopoglądowych lub etnicznych, ile ich zatajanie i stwarzanie fałszywej atmosfery spokoju. Jeden z członków wspólnoty pochodzenia arabskiego ujął to tak:

Niby wszystko jest dobrze, uśmiechają się do mnie, ale niektórzy ręki mi nie podają [w10].

Jedna z badanych, która założyła organizację na rzecz pracy z członkami ruchu, którzy są sprawcami i ofiarami przemocy domowej, stwierdziła:

Na początku wydawało mi się, że w tej wspólnotie są same anioły. Sama tak myślałam, ale też inni mi mówili, że tutaj wszyscy są zupełnie inni, doskonali. Szybko się rozczarowałam. Zobaczyłam, ile problemów jest w tych grupach [w17].

Niejawność konfliktów blokuje możliwość ich rozwiązania. Warto więc się zastanowić, na ile ta ukrywana wewnętrzna wrogość wobec konfrontacji współbrzmii z ideałami przenoszącymi w sferę symboliczną kwestię porozumienia w wielokulturowej społeczności. Basia Nikiforova uważa, że problemem wielokulturowych ruchów religijnych jest zderzenie prawa gościnności z prawami gościny, tj. normami obowiązującymi gościa⁶⁸. Innymi słowy, konflikt między otwartością na nowych członków a tożsamością zbudowaną wcześniej, wraz z przyjmowanymi normami i regułami, to rzeczywisty problem wspólnot mesjańskich. Przyjmują one bowiem nowych członków,

⁶⁷ V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 22.

⁶⁸ B. Nikiforova, *Religious pluralism...*, s. 199.

a zarazem godzą się z odpływem wiernych do innej kongregacji. Dla niektórych członków wspólnot rdzeniem kongregacji jest pochodzenie żydowskie, choć w kongregacjach izraelskich (zwłaszcza poza Izraelem) wspólnoty są w coraz większym stopniu nieżydowskie (w sensie pochodzenia). Dla większości badanych nie stanowiło to problemu, jednakże Keri Warshawsky, rozmawiająca z członkami wspólnot mesjańskich na temat Alija, spotykała się także z głosami obawy przed utratą tożsamości żydowskiej ruchów, które przyjmują osoby niebędące Żydami:

Chciałbym, by wszyscy amerykańscy Żydzi mesjańscy byli Alija, oni powinni być tutaj (w Izraelu). [...] Z drugiej jednak strony, oni ciągną za sobą pogan, ruchy pentakostyczne, charyzmatyczne religie i oni wszyscy nazywają siebie Żydami mesjańskimi. My tutaj też mamy ten problem. Nie chcemy importować więcej problemów z Ameryki. Większość tamtych kongregacji nie jest żydowska. Ich liderzy nie są Żydami. Ich doktryny są bardziej pentakostalne niż zaczerpnięte z Biblii; mówią jak Żydzi, ale żyją jak chrześcijanie⁶⁹.

Mimo deklaracji równości i jedności wskazuje się specjalną drogę przeznaczoną narodowi żydowskiemu. Według większości żydowskich członków kongregacji obecni w niej chrześcijanie mogą zostać „wszczepieni” w naród, są potencjalnie osobami pochodzenia żydowskiego albo ich łączność z ruchem sprawia, że powinni być traktowani na równi z członkami pochodzenia żydowskiego. Zbliżenie obrzędowości ruchu do pobożności ewangelikalnej budzi jednak w wielu członkach wspólnoty obawę i sprzeciw. „Prawo gościnności” państwa Izrael (tj. prawo do powrotu) nie obejmuje bowiem tych, którzy nie są w stanie udowodnić, że jeden z ich dziadków miał żydowskie pochodzenie⁷⁰, to znaczy tych, którzy są „wszczepieni” w społeczności mesjańskie.

Ale także osoby pochodzenia żydowskiego mogą mieć problem z realizacją prawa do powrotu, jeśli w formularzu określią się jako wyznawcy Jezusa. Jest to wynikiem dodanego w 1970 r. zapisu mówiącego, że prawo to nie obejmuje osób będących wyznawcami innych niż judaizm religii⁷¹. Tożsamość Żydów mesjańskich jest więc kwestią polityczną, a ich przynależność wyznaniową określają sądy i urzędy do spraw migracji. W 1962 r. odmówiono przyznania obywatelstwa w ramach prawa do powrotu franciszkaninowi Oswaldowi Rufeisenowi, choć powodem odmowy była nie przynależność wyznaniowa, ale to, że katolicki duchowny nie jest reprezentatywnym przykładem żydowskości dla przeciętnego mieszkańca Izraela. Pierwszym przypadkiem odmowy obywatelstwa ze względu na wyznawanie wiary w Jezusa jako Mesjasza była sprawa Elien Doflinger (1978), którą uznano za nie-Żydówkę ze względu na

⁶⁹ K. Warshawsky, *Returning to their own borders. Social and anthropological study of contemporary Messianic Jewish identity in Israel*, Jerozolima 2008, s. 90 (niepublikowana praca doktorska, tłum. własne).

⁷⁰ Wymóg ten jest o wiele bardziej liberalny niż stanowisko Halachy w tej kwestii (gdzie Żydem jest osoba narodzona z matki Żydówki lub osoba, która przeszła konwersję na judaizm).

⁷¹ Por. J. W. Kennedy, *Messianic Jews Mount Campaign to stay in Sion*, „Christianity Today”, 6/1993, s. 62.

przyjęty przez nią w USA chrzest. Jej sprzeciw i określenie swej tożsamości jako Żydówki mesjańskiej nie zostały uwzględnione. Kompromisem w tej sprawie było jednak przyznanie jej prawa do stałego pobytu w Izraelu. W przypadku rodziny Beresfords wystarczyło odkrycie, że jej członkowie uczestniczą w spotkaniach kongregacji, by pojawiły się komplikacje związane z imigracją, mimo spełniania pozostałych warunków⁷².

Cnaan Lipshiz⁷³ w „Haaretz” – jednym z najpopularniejszych tytułów prasy codziennej w Izraelu – opisuje sytuację trwających przez wiele lat procesów, w trakcie których osoby ubiegające się o obywatelstwo izraelskie nie mają żadnych praw. Jednocześnie nazywa wspólnoty mesjańskie sektami, którym przeciwstawiają się niemal wszystkie środowiska żydowskie, choć te „sektę” mają – według niego – duże poparcie wśród zagranicznych obrońców praw człowieka, wskazujących na wykluczający charakter trudności, jakie stwarza się osobom ubiegającym się o Alijā, mimo że dokumentują oni swe żydowskie pochodzenie. Artykuł pokazuje dużą niechęć izraelskich środowisk religijnych oraz opinii społecznej, która obwinia Żydów mesjańskich nie tylko o działalność misjonarską, ale także, paradoksalnie, o tworzenie złego wizerunku Izraela w mediach europejskich. Wydaje się, że takie oskarżenia wobec ruchu mesjańskiego, który liczy zaledwie kilka tysięcy członków, są przejawem „drapieżnej tożsamości” ich oponentów. Termin ten, zaproponowany przez Arjuna Appaduraia, określa zachowanie grupy większościowej, która buduje swoją spójność na dostrzeganiu wyimaginowanego wroga w grupie mniejszościowej. Członkowie większościowej religii, wyznania czy narodowości snują zatem wizje zniszczenia własnej tożsamości kulturowej z powodu działań grup mniejszościowych⁷⁴. Wydaje się, że ta teoria, będąca pewną modyfikacją koncepcji „kozła ofiarnego”, odpowiada sytuacji grup mesjańskich.

Pomimo tego, że współczesne instytucje też są uwikłane w politykę „drapieżnej tożsamości”, w swej codziennej działalności, odmiennie od przedstawicieli radykalnych ruchów religijnych, kierują się względami praktycznymi. Podejmują więc próby kompromisowego rozwiązywania zaistniałych konfliktów, do czego dążą też przedstawiciele grupy mniejszościowej. Natomiast jeśli taka grupa jest wewnętrznie zróżnicowana, to sytuacja dodatkowo się komplikuje. Z jednej strony kwestie tożsamościowe, związane z budowaniem jedności osób o różnym pochodzeniu, są tematem debat i sporów w kongregacjach, z drugiej – niezależnie od tych różnic Żydzi mesjańscy doświadczają podobnego, wykluczającego ich traktowania w przestrzeni społeczno-poli-

⁷² Ibidem; D. H. Stern, *Court Cases and the Struggle for Aliyah*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity and faith in Jesus*, Caspari Center, Jerozolima 1996, ss. 88-89.

⁷³ C. Lipshiz, *Messianic Jews Petition High Court to immigrate under the law of return*, „Haaretz”, 15.05.2009, <http://www.haaretz.com/messianic-jews-petition-high-court-to-immigrate-under-law-of-return-1.276099.htm> (18.08.2010).

⁷⁴ A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2009, ss. 57-59.

tycznej. Paradoksalnie jednak doświadczenia te sprzyjają budowaniu spójności wspólnoty, w której każdy z członków walczy o jak najwięcej praw do żydowskiej czy izraelskiej przynależności. Te dążenia są warunkowane pochodzeniem i statusem rodzinnym, sytuacją materialną, a także względami społeczno-politycznymi. Każdy z członków na swój sposób interpretuje przynależność, a sprzeciw i społeczne zainteresowanie problematyką wykluczenia członków wspólnot mesjańskich staje się dla wyznawców elementem spajającym zróżnicowaną grupę.

Kontrowersje wokół tożsamości żydowskiej, która staje się tematem sporu społeczno-politycznego, sprawiają, że niezależnie od pochodzenia członkowie społeczności zmagają się z tymi samymi problemami. Choć niektórzy z nich boją się utraty etnicznej spójności ruchu, to faktycznie ruch od dawna jest budowany na dwoistości i akceptacji jej jako czynnika fundacyjnego. Oprócz deklarowanego przez wszystkich członków, niezależnie od pochodzenia, ścisłego związku z tradycją żydowską, ruch mesjański jest nie tylko inspirowany, ale także połączony z Kościołami ewangelikalnymi. Bez ich współudziału ruch ten nie zaistniałby, nie przyciągałby nowych członków i nie miałby tak dużego kapitału promocyjnego. W związku z tym, że dla części członków ruch mesjański jest kolejnym Kościołem ewangelikalnym i jednocześnie wspólnotą żydowską, wielu z nich deklaruje podwójną przynależność.

Taka multiplikacja przynależności może być źródłem bogactwa wspólnoty, ale także konfliktów i narastających wątpliwości identyfikacyjnych. Z tymi trudnościami muszą się zmagać zarówno pojedyncze jednostki, jak i całe społeczności. Analiza literatury pozwala odkryć kilka opcji rozwiązywania takich problemów przez społeczności. Peter Weinreich zestawiał możliwe odpowiedzi na pytania dotyczące nawarstwiania się horyzontów tożsamościowego odniesienia. Wymienił zjawiska integracji, asymilacji, separacji i marginalizacji jako mechanizmy wykorzystywane w takich sytuacjach⁷⁵.

Integracja wiąże się z akceptacją obu punktów odniesienia, asymilacja – z podporządkowaniem jednej perspektywy drugiej, separacja jest odrzuceniem znaczącej części jednej z perspektyw tożsamościowych na rzecz drugiej, natomiast marginalizacja polega na pomniejszaniu znaczenia obu perspektyw (lub jednej z nich, lecz bez wpływu drugiej). Zaletą tego zestawienia jest możliwość wypracowania nowych strategii i dostosowanie ich do przestrzeni międzykulturowej/wspólnotowej. Według Weinreicha, w przeciwieństwie do popularnej na gruncie psychologicznym teorii Johna Berry’ego, jednostka, wybierając jeden z typów przystosowania się do nowej sytuacji, wykorzystuje własne zasoby do wypracowania indywidualnego wzorca zachowania dziedzictwa i dostosowania go do zmieniającej się przestrzeni życiowej. Takie

⁷⁵ P. Weinreich, „Enculturation” not „aculturation”. *Conceptualising and assesing identity process in migrant communities*, „International Journal of Intercultural Relations” 33/2009, s. 125.

procesy mogą zachodzić w każdym z modeli opisanych przez Weinreicha⁷⁶. W przypadku wspólnot mesjańskich można dostrzec ścieranie się perspektyw dwóch możliwych grup etnicznych (np. amerykańskiej i izraelskiej, polskiej i żydowskiej) bądź religijnych (chrześcijaństwo ewangelikalne/judaizm). Grupami odniesienia mogą być też lokalne wspólnoty, które mają własne zwyczaje i wzorce, kręgi przyjacielskie, rodzinne oraz przestrzeń codzienności.

Inaczej niż w badaniach Weinreicha, wskazującego na dużą liczbę przymusowych migracji, które powodowały, że model integracyjny w niewielkim stopniu był obecny wśród badanych, dla członków ruchu mesjańskiego migracja jest świadomym wyborem lub w ogóle nie występuje w pełnej formie⁷⁷, dlatego model integracyjny, do którego, w świetle deklaracji, dążą badani, jest bardzo częsty. Integracja może jednak następować w różny sposób. Niektórzy członkowie wspólnot łączą przynależność do ruchu mesjańskiego i uczestnictwo w nabożeństwach Kościołów ewangelikalnych, nie widząc w tym sprzeczności⁷⁸. Liderzy wspólnot często kształcili się w ośrodkach ewangelikalnych lub byli wcześniej pastorami tamtych Kościołów [w1, w1p]⁷⁹. Niekiedy też wspólnoty mesjańskie korzystają z budynków kościołów do odprawiania nabożeństw, co może rodzić konflikty. Jeden z badanych, przedstawiając ważne wydarzenia związane z powstaniem wspólnoty, mówił:

Przenieśliśmy się tutaj, chociaż najpierw mieliśmy nabożeństwa w kościele baptystów, ale kiedy oni zaczęli kręcić nosem, bo więcej osób było u nas niż u nich na nabożeństwie, wynieśliśmy się [w1p].

7. Locus wspólnoty

Nabożeństwa grup mesjańskich najczęściej odbywają się w wynajętych salach lub w kościołach chrześcijańskich, o ile obie strony nie postrzegają swego sąsiedztwa jako konkurencji. W wynajmowanych salach zwykle nie ma żadnych symboli religijnych lub jest ich niewiele. Takie miejsce nabożeństw mogłoby więc zostać bez trudu porzucone przez wspólnotę na rzecz innego

⁷⁶ Ibidem, s. 127.

⁷⁷ Myślę tu o emigracji na całe życie. Warto dodać, że model uzgadniania rzeczywistości pochodzenia z drugą rzeczywistością (np. emigracji) stanowi rodzaj integracji, ale nie wpisujący się bezpośrednio w ten model.

⁷⁸ Dla Kościołów ewangelikalnych współuczestnictwo w ich spotkaniach i spotkaniach grup mesjańskich nie stanowi jawnej sprzeczności, choć praktyka pokazuje, że wiele z nich obawia się odchodzenia wiernych do grup mesjańskich, a niektórzy ich przedstawiciele zarzucają kongregacjom mesjańskim celebrowanie szabatu zamiast niedzieli. Dla judaizmu połączenie uczestnictwa w rytualnych spotkaniach grup żydowskich i chrześcijańskich nie jest możliwe. Stąd wyjątkowość tego połączenia w przypadku wspólnot mesjańskich i akceptowanych indywidualnych wyborów ich członków.

⁷⁹ Por. R. Pirtz, *Messianic Institutions for Theological Training in Israel*, „Mishkan” 46/2006, ss. 17-24.

miejsca. Fizyczna przestrzeń spotkań ruchu często jest „przestrzenią pomieędzy” mieszkaniem w kamienicy czy biurami. Według Homiego Bhabhy taka niczyja, kształtująca się przestrzeń spotkania nie jest tożsama z „pospiesznym synkretycznym mieszaniem tradycji i kultur”, ale raczej realizacją „użyczania tożsamości częściowej”, związaną z pracą inwencji i dookreślania⁸⁰.

Andrzej Kasperek, opisując tożsamość kształtującą się we wspólnotach parafialnych, wskazuje na swoistą rolę budynków (kościół, kaplica) i ich wystroju (krzyż, obrazy, konstrukcja architektoniczna). Wokół materialnych i niematerialnych elementów symbolicznych w przestrzeni tworzy się wspólnota⁸¹. W przypadku wspólnot mesjańskich przestrzeń ma inne znaczenie i wiąże się ze stosunkiem obu tradycji, z których wyrasta ruch mesjański, do przestrzeni sakralnej. Zarówno judaizm, który po upadku drugiej świątyni nie ma centralnego miejsca składania ofiar, jak i obyczajowość protestancka rozciągają przestrzeń sakralną na rzeczywistość codzienności, sprawiając, że praktyka religijna nie musi wiązać się z określonym, wyodrębnionym miejscem.

Stosunek do przestrzeni grup mesjańskich można rozpatrywać w kontekście teorii Arjuna Appaduraia, opisującego zmiany kategorii przestrzeni w globalnym świecie⁸². Przywiązana do tradycyjnej koncepcji etnosu wspólnota doskonale realizuje model trwałego przywiązania do miejsca, jednak nie wiąże się to z odejściem od perspektywy lokalnej. Centralna rola Jerozolimy i Ziemi Świętej oraz brak konkretnej uświęconej przestrzeni obrzędowej sprzyja powstawaniu wielu lokalnych wspólnot, o charakterze lokalnym i globalnym zarazem. Wspólnoty te podczas jednego nabożeństwa potrafią łączyć się z osobami oddalonymi o tysiące kilometrów, a jednocześnie mówić o problemach codziennego życia na swoim osiedlu. Byłby to zatem przykład opisywanego przez Appaduraia globalnego wytwarzania lokalności.

To nie geografia decyduje o więziach międzykongregacyjnych. Wspólnoty z USA i Izraela łączą silne związki, o wiele bliższe niż te między europejskimi i izraelskimi grupami, co mogłoby się wydawać łatwiejsze ze względu na bliskość fizyczną. Oprócz tego ważna jest rola sąsiedztwa, a nawet narodu, rozumianego często na sposób mityczny. Lokalność, sąsiedztwo, „mała ojczyzna” stanowią także symboliczne przestrzenie wypełniania się religijnych prorocत्व. Brak specjalnych przedmiotów i pomieszczeń związanych z kultem nie przeszkadza członkom wspólnot w tworzeniu historii tych miejsc, ich swoistym mityzowaniu. Od wystroju miejsca spotkań ważniejsze są bowiem dla nich wysiłki związane z ich pozyskaniem, które często spotykają się z protestami i donosami ze strony radykalnych odłamów ortodoksyjnych,

⁸⁰ H. Bhabha, *The Location of Culture*, s. 2.

⁸¹ M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków 2007, s. 230.

⁸² A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.

lub wydarzenia, wokół których gromadziła się tam wspólnota. Lokalność nie wyraża się terytorialnie, stanowi raczej formę życia. Ten często niedoceniany przez etnografów wymiar lokalności wysuwa się tu na pierwszy plan. Według Arjuna Appaduraia lokalność jest raczej zjawiskiem relacyjnym i kontekstualnym niż przestrzennym czy skalarnym⁸³. Najważniejsze określenia lokalności to towarzyskość, sprawcze działanie i powtarzalność. Odnosząc je do empirycznej warstwy analiz, można wyróżnić rzeczywistość życia codziennego, zaangażowania społecznego i rytuał narracyjny, które odpowiadają ogólnym założeniom w praktyce, zwłaszcza u izraelskich wspólnot mesjańskich. Składają się one na próbę tworzenia nowej, alternatywnej wobec związków koniecznych (pochodzenia, rodziny, narodu), przestrzeni wspólnego życia.

Wspólnota staje się pierwszym kręgiem etycznego, społecznego, ale także towarzyskiego odniesienia, czemu sprzyja częsta sytuacja początkowego zerwania więzi z rodziną lub dawnym kręgiem towarzyskim. Relacje z grupą, zbudowane na płaszczyźnie codzienności, są podtrzymywane przez wspólne działanie. Brak tu instytucjonalnych sankcji związanych z zerwaniem więzi z konkretną wspólnotą czy całym ruchem, ale relacje te są osobiście ważne dla członków społeczności, którzy pytają o nieobecnych, odwiedzają ich w domach czy próbują nawiązać kontakt w inny sposób. Takie zachowania można odczytywać jako nieinstytucjonalny mechanizm budowania zjednoczonej wspólnoty.

Jak pokazują badania przeprowadzone przez Mikę Lassander, członkowie nowych wspólnot religijnych wysoko cenią wartości postmaterialistyczne⁸⁴, do których należy więź z członkami społeczności. Gdyby jedynie przywiązanie do tych wartości miało być wyznacznikiem nowego ruchu religijnego, to wspólnoty mesjańskie można by zakwalifikować do organizacji społecznych, w których pluralizacja i heterogeniczność oraz duża różnorodność autookreśleń i sposobów uczestnictwa we wspólnocie nie kłóci się z poczuciem korelacji (*interconnection*), związku z grupą. Członkowie wspólnot, pomimo poczucia zagrożenia (zwłaszcza we wspólnotach jerozolimskich), uczestniczą w spotkaniach społeczności, podejmują działania, których fundamentem są idee humanistyczne i religijne (wartości postmaterialistyczne), przeciwstawiane wygodzie i potrzebie bezpieczeństwa (wartości materialistyczne).

8. Metaforyzacja i mitologizacja wspólnoty jako czynniki kształtujące tożsamość

Alberto Melucci porównuje ruchy społeczne do współczesnych proroków, niechętnie słuchanych, ale przepowiadających miejsca najgorętszych społecznych

⁸³ Ibidem, s. 263.

⁸⁴ M. Lassander, *Modern Paganism as a Legitimizing Framework for Post-Materialist Values*, „The Pomegranate” 1/2009, ss. 92-93.

konfliktów czy rzeczywistych problemów współczesności⁸⁵. Wskazuje także na to, że nowe wspólnoty nie szukają legitymizacji instytucjonalnej, wybierając zamiast niej usankcjonowanie w rzeczywistości społecznej. „Legitymizacja ta nie jest esencjonalna, ale stanowi ciąg wymian, renegocjacji i konfliktów między aktorami”⁸⁶. A zatem szukanie uprawnomocnienia nie jest dążeniem do zmiany społecznych aktorów, ale zmianą jakościową o procesualnym charakterze, nieustanną renegocjacją. Prawomocność, która powinna wiązać się ze stałością i stabilnością, okazuje się niestała i niestabilna, uprawnomocnienie jest więc tylko częściowe i tymczasowe, co zmusza ruch do nieustannej walki, ale i ścisłego związku z codzienną egzystencją członków wspólnoty.

Mogłoby się wydawać, że przygodność, w której zanurzone są nowe ruchy, wyklucza narrację mitologiczną, fundacyjną dla wspólnoty. Faktycznie jednak zdynamizowana, reaktualizowana mityczna narracja wciąż odgrywa istotną rolę, choć strażnikiem mitu czy tradycji przestaje być instytucja. Mitologia, którą rozumiem jako strukturę antropologiczną⁸⁷, renegocjuje i zwielokrotnia możliwe wersje wydarzeń, tworzy alternatywne rozpoczęcia i zakończenia ważnych dla grup narracji. Mit wypełnia też puste miejsca po dawnych instytucjach więziotwórczych albo przywraca te, które najściślej wiążą się z przestrzenią codzienności (np. sąsiedztwo zamiast szkoły lub sąsiedztwo poglądów zamiast rzeczywistego sąsiedztwa) czy wartości przyjętych przez dany ruch.

Genius loci jest często przenoszony w obręb mitycznej przestrzeni – zarówno narracji osobistej, jak i grupowej. Takim specjalnym miejscem dla wspólnot mesjańskich, horyzontem wartości wspólnotowych są Jerozolima i Izrael – Ziemia Święta.

Izrael nie stanowi jedynie struktury politycznej i narodowej. Jest to w przekonaniu badanych także ziemia o szczególnej, symbolicznej wartości, teren wybrany przez Boga. Zarówno w polskich, jak i izraelskich wspólnotach podkreślano, że Izrael ma specjalne znaczenie, stanowi „pępek świata” – jak wyraziła się jedna z rozmówczyń [w3p].

Kwestia wybranej przez Boga, a obecnie zagrożonej ziemi, stanowiącej symboliczne centrum świata, jest niezwykle istotna dla ruchu mesjańskiego. Stanowi również przykład metafor związanych z centralnością, wskazująca

⁸⁵ A. Melucci, *Challenging codes...*, ss. 1-4.

⁸⁶ Ibidem, s. 4.

⁸⁷ Nie odwołuję się tu do wartościującego ujęcia terminu „mit”, które – jak wskazuje Wojciech J. Burszta – było typowe dla teorii, w których przeciwstawiano sobie *logos* i *mythos* (w paradygmacie ewolucyjnym *logos* był związany z postępem kultury Zachodu, a *mythos* z niższym poziomem rozwoju kulturowego, charakterystycznym dla ludów pozaeuropejskich. Terminy „mit” i „mitologia” wiążą się w tej pracy raczej z ich antropologiczną wykładnią, odwołującą się do „konstruowanej i przypominanej” (reaktualizowanej) przez wspólnotę rzeczywistości podstawowej. Narracja mityczna jest natomiast sposobem konceptualizacji tej rzeczywistości, W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, rozdz. VI, zwłaszcza ss. 116-122.

nych przez Michaela Herzfelda jako te, które w znacznym stopniu spajają wspólnotę etniczną i wpływają na poczucie tożsamości grupowej⁸⁸. Wspólnota ziemi i etnosu jest w ruchu mesjańskim silnie obecna. Jeden z badanych, o pochodzeniu arabskim, podkreślał w rozmowie, że osoby pochodzenia żydowskiego i arabskiego są zjednoczone, a najważniejszą wartością uczestnictwa w ruchu mesjańskim jest według niego tworzenie jednego narodu przez wszystkich członków ruchu, zespolonych we wspólnej modlitwie, rozmowach, spożywaniu posiłków [w9]⁸⁹.

Łączą się więc tu perspektywa etniczna i tradycja religijna, rozumiana za Ireną Borowik jako łącznik między przeszłością a przyszłością, któremu nadano transcendentny sens⁹⁰. Ustanowienie analogii między terminami „wspólnota” i „naród” jest możliwe dzięki tradycji łączącej oba te pojęcia w obrębie judaizmu; wydaje się jednak, że można to i podobne zestawienia interpretować także jako wskazanie na jedno etniczno-religijne uniwersum.

Danièle Hervieu-Léger podkreśla dychotomiczny charakter ruchów religijnych, wynikający z symbolicznych opozycji, regulujących granice sacrum i profanum, przestrzeni swojego i obcego. Oprócz tej dychotomizacji, która nie jest wystarczająca do trwania ruchu religijnego, ważne jest odwołanie do tradycji jako legitymizacji wspólnoty⁹¹. Przywołując koncepcję Georges’a Balandiera, autorka opisuje trzy typy tradycjonalizmu: podstawowy, który służy utrzymaniu spójności i ciągłości kulturowego dziedzictwa, jego trwałej postaci; formalny, który stanowi pomost między tradycją a współczesnością wspólnoty, zachowuje pewną spójność i związek z zewnętrznymi przejawami przeszłości (rytualnymi gestami, formułami), próbując im jednocześnie nadać nowy sens, prowadzący do innych celów; pseudotradycjonalizm (według mnie dość niefortunnie nazwany), który jest charakterystyczny dla okresów szybkich zmian, stanowi najbardziej dynamiczne i elastyczne ujęcie tradycji, polegające na ciągłych próbach modyfikacji treści nawiązań do przeszłości w celu stworzenia możliwości płynnego przejścia i modyfikacji kształtu wspólnoty⁹².

Ostatni typ tradycjonalizmu wydaje się najbardziej charakterystyczny dla wspólnot mesjańskich. Ich obecny rozwój wiąże się z próbą rewitalizacji tradycji żydowskiej, co wynika z przekonania, że nie jest ona zarezerwowana tylko dla osób pochodzenia żydowskiego. Nawiązywanie do biblijnych korzeni judaizmu oraz połączenie uważnej lektury Biblii ze współczesnymi formami

⁸⁸ M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, rozdz. V.

⁸⁹ Wypowiedzi badanego przywoływałam szerzej w rozdz. II.

⁹⁰ I. Borowik, *Religia jako forma pamięci, czyli Danièle Hervieu-Léger nowe oblicze religii w nowoczesności*, w: D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Nomos, Kraków 1999, s. 14.

⁹¹ Ibidem, ss. 116-117.

⁹² Ibidem, s. 127.

aktywności społecznej i podejmowaniem problemów nierówności, zagrożeń ekologicznych czy kwestii ekonomicznych stanowi swoistą odpowiedź ruchu na nieustające zmiany społeczne, dla których tradycja jest stałym punktem odniesienia. To tradycja musi być jednak wciąż na nowo przedstawiana, podążając za zmianami społecznymi. W tym kontekście związek narodu i wspólnoty staje się elementem redefiniowanej tradycji. Naród i wspólnota są nacechowane emocjonalnie. Naród nie jest rzeszą anonimowych jednostek, a raczej synonimem rodzinnego zespolenia, prawdziwej jedności. Dowodzi tego przywołana wcześniej wypowiedź, w której badany [w9] mówił o wspólnym spożywaniu posiłków, modlitwie i rozmowie jako elementach istotnych dla kształtowania sensu wybranej przez niego wspólnoty.

W wypowiedzi tej ujawniła się także waga etniczności. Dla badanego, osoby pochodzenia arabskiego, najważniejszym elementem perspektywy narodowej była spójność, możliwość tworzenia pomimo różnic jednej wspólnoty religijnej i narodowej. Nie odwoływał się on do kwestii różniących skonfliktowane strony, tj. własności ziemi czy wiary ojców, która musi być zachowywana w obrębie ruchu, na co wskazywali członkowie pochodzenia żydowskiego. Te różnice ukazują fenomen tożsamości etniczno-religijnej, która może być konstruowana na wiele sposobów, w zależności od sytuacji biograficznej badanych. W wypowiedziach pojawiają się nawiązania do kwestii narodowych, które nie są zdeterminowane obywatelstwem czy pochodzeniem, ale wpływają na treść tożsamości etniczno-religijnej. Dla osób wychowywanych w Izraelu, o pochodzeniu żydowskim, jest ona związana z metaforycznym polem ziemi i krwi, dla osób o innym pochodzeniu opiera się w większej mierze na doświadczeniu wspólnoty i poczuciu jedności. Spójność budowana jest zatem na akceptacji niewykluczających się treści.

Dla wielu członków wspólnoty, niezależnie od pochodzenia, ważnym odniesieniem jest Izrael jako mityczna przestrzeń sakralna. Fenomen mityzowania przestrzeni, będącej dla zewnętrznego obserwatora fragmentem socjopolitycznej mapy globu, jest przedmiotem rozważań Michela Maffesoli. Według niego odwołanie do mitycznego miejsca przejmuje funkcję stanowienia stabilnej przestrzeni realnej, podczas gdy tę rzeczywistą, pełną konfliktów rzeczywistość dnia codziennego cechuje zmienność, efemeryczność i przygodność⁹³. Narracja mistyczna stanowi dopełnienie nieustannej pracy renegocjacyjnej obecnej we współczesnych ruchach, przy czym może mieć ona kilka wariantów. Część badanych w plastyczny sposób opisywała apokaliptyczne wizje, w których Jerozolima staje się nową ziemią [w1], inni rzeczowo stwierdzali, że Izrael odgrywa centralną rolę w życiu świata za sprawą Boskiego wyboru [w2p], jest on przeciw wagą dla niepewności życia codziennego, które – zwłaszcza w Jerozolimie – jest ryzykowne i pozbawione stabilności.

⁹³ M. Maffesoli, *Czas plemion...*, s. 200.

Okazuje się, że zamieszkiwanie w Izraelu nie uwalnia członków wspólnot mesjańskich od diasporycznego trybu życia, związanego z nieustannym konfrontowaniem się, a nawet konfliktami. Co więcej, konflikty te są dziś jeszcze wyraźniejsze, ponieważ wybór identyfikacji Żyda mesjańskiego nie tylko naraża jednostkę na odrzucenie przez „obcych”, ale także przez „swoich”, tj. przedstawicieli innych nurtów w obrębie judaizmu, a nawet wielu zsekularyzowanych Żydów.

Nawiązywanie do źródeł biblijnych w ramach tradycji związanej z ziemią i elementami wspólnej historii jako mitu fundacyjnego wspólnot każe zastanowić się również nad projektowaną przez członków wspólnot przyszłością i mitologizacją czasu spędzanego we wspólnocie. Opisana przeze mnie pokrótce na początku rozdziału I historia ruchu stanowi syntezę przekazywanej w autointerpretacjach wizji najnowszej historii. Taki opis ma raczej mityczny charakter, przypominający wiele innych opowieści założycielskich, stanowiących rodzaj opowieści podstawowej, do której odwołuje się społeczność. Michael Satlow uważa, że dla narodu żydowskiego charakterystyczne jest tworzenie takiej legendy początków na podstawie źródeł biblijnych, a brak bezpośredniej ciągłości historycznej między współczesnymi działaniami społeczno-politycznymi a czasem sprzed ponad dwóch tysięcy lat nie jest istotna dla mitu, stojącego raczej po stronie wspólnej pamięci niż regularnej historii⁹⁴.

Konstruowanie mitu początków dzięki interpretacji dostępnych pism (kanon biblijny, teksty pozakanoniczne, komentarze rabiniczne, teksty kultury) stanowi ważny element budowania tożsamości, którą za Kristen Hastrup można by nazwać tożsamością antropologiczną, w odróżnieniu od tożsamości kulturowej⁹⁵. Hastrup, odróżniając przestrzeń kulturową od antropologicznej, wskazuje na bezpośredniość doświadczeniową obecną w kulturze i będącą także po części udziałem badacza, podczas gdy metapoziomem rzeczywistości doświadczeniowej byłby opis dokonywany przez antropologa. Ponieważ jednak antropolog nie jest jedynym uprawnionym do interpretacji rzeczywistości danej społeczności, te dwa aspekty można przenieść na obszar dwóch poziomów identyfikacji członków grupy. Pierwszym z nich byłaby przestrzeń możliwa do obserwacji i uczestniczenia w niej, drugim – obszar konceptualizacji działań. Praktyka codziennego współuczestnictwa w spotkaniach czy modlitwach należałaby więc do pierwszego poziomu, choć w mityzacjach wspólnotowych można dostrzec także elementy autoanalizy ruchu. Z pewnością teksty powstające w obrębie ruchu mesjańskiego, stanowiące autocharakterystykę wspólnot, są wyrazem takiej działalności konceptualizującej, w której można dostrzec nowe poziomy myślenia o kategoriach czasowych

⁹⁴ M. L. Satlow, *Defining Judaism...*, s. 848.

⁹⁵ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 70.

związanych z doświadczeniem możliwej przeszłości i przyszłości. Projekt mitologii początków wywodzącej się z biblijnych źródeł staje się konceptualizacją doświadczenia jedności, zaburzanego przez różnorodne pochodzenie członków wspólnoty i brak jednoczących zrębów doktrynalnych.

Metaforyka rodzinna w micie początków ma duże znaczenie ze względu na pozytywną waloryzację wartości rodzinnych w kulturze biblijnej i judaistycznej. We wspólnotach mesjańskich tradycji tej towarzyszy zerwanie badanych ze wzorcami proponowanymi przez ich rodziny nuklearne. Jednocześnie modyfikację i kontynuację wzorca przynosi wizerunek ojców założycieli i dostosowany do realiów emancypacyjnych – matek założycielek. Wspólnoty odwołują się tu do trzech kategorii źródeł: biblijnych, związanych z codziennością oraz z historią narodu (np. do postaci Dawida Ben Guriona⁹⁶). Podobnie jest w nowych ruchach religijnych powstałych na gruncie amerykańskim⁹⁷. Członkowie tamtejszych wspólnot odwołują się do źródeł biblijnych, a także do metaforyki historycznych postaci ojców założycieli tego wielokulturowego państwa, która stała się nie tylko trwałym elementem świeckiej tradycji, ale została również włączona do sfery religijnej. Ruch mesjański, związany z mitami założycielskimi dwóch narodów, dołącza do wspomnianych perspektyw swoją wyjątkowość, uznając Jezusa za Mesjasza, a społeczno-politycznych działaczy wskazując na apostołów, traktowanych jako drugich ojców Izraela oraz ich bezpośrednich poprzedników. Kristen Hastrup opisuje podobne zjawisko odwołania do pozytywnej wizji przeszłości, zwanej uchronią, która przeczyła rzeczywistym problemom, napotykanym przez społeczność zamieszkującą Islandię⁹⁸. Duńska badaczka wskazuje możliwe niebezpieczeństwa takiej autoopisowej działalności w obrębie wspólnoty – utopijna wizja przeszłości odciąga bowiem uwagę grupy od społeczno-ekonomicznych problemów codzienności. Takie niebezpieczeństwo nie jest – jak się wydaje – udziałem wspólnot mesjańskich, w dużym stopniu angażujących się w działania społeczne, a tworzenie autointerpretacyjnych wizji wspólnej, legendarnej przeszłości stanowi odpowiedź na wyzwanie wspólnotowej różnorodności i potrzebę zjednoczenia bez negacji różnic. Diagnoza Hastrup nie sprawdza się zatem w tym przypadku, ponieważ utopijnej wizji nie towarzyszy bierność członków grup mesjańskich. Oczywiście nie uniwersalizowała ona swojej tezy, a jej wnioski dotyczące stabilizowania wspólnoty są w pewnej mierze słuszne.

W obrębie judaizmu można dostrzec, pozostające dotąd w sferze manifestacji i pragnień, dążenie do odbudowania Świątyni, co wiązałoby się

⁹⁶ Przywódca Światowej Organizacji Syjonistycznej i pierwszy premier Izraela.

⁹⁷ Por. A. Peck, *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Wyd. Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej, Tyczyn 2005, rozdz. pt. *Ameryka jako nowy Izrael*.

⁹⁸ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, s. 125.

prawdopodobnie z zakończeniem diaspyry i odnalezieniem bądź powrotem do duchowego centrum judaizmu. Również Żydzi mesjańscy żywią nadzieję na odbudowanie Świątyni w jej tradycyjnym miejscu⁹⁹, tyle że w odróżnieniu od innych grup postrzegają ją jako miejsce przeznaczone dla Mesjasza Jezusa (Jeszui). Oto fragment wypowiedzi jednego z badanych:

Wtedy będzie nowa Świątynia, trzecia Świątynia na wzgórzu świątynnym w Jerozolimie, tak materialna Świątynia, ale wtedy będzie inna geografia i to będzie ogromna góra, większa niż wszystkie góry, jakie widziałś, i będą też inne sprzęty w tej Świątyni, a na tronie będzie siedział Jezus [w1].

Ciekawym elementem analizy mitologii przyszłości jest także koncepcja czasoprzestrzenna. Czas i przestrzeń mają tu charakter mityczny. Opowieść o centralnej roli wzgórza świątynnego i trzeciej Świątyni dotyczy konkretnej przestrzeni, która stanowi zarazem symboliczne wypełnienie oczekiwań żydowskich. Czas, o jakim mowa, można by nazwać apokaliptycznym, gdyż jest on zwieńczeniem historii, wejściem w przekraczającą dotychczasowe wyobrażenia przestrzeń. To czasoprzestrzenne usytuowanie opowieści ma charakter graniczny – jest ustanowieniem granicy możliwości ludzkiej opowieści. Jednocześnie samo znalezienie się na granicy ukazuje możliwości zmian, a nawet przesunięcia granicy (w przestrzeni społecznej lub jednostkowej wyobraźni). Michel de Certeau, przedstawiając strategię narracyjną w tworzeniu wyobrażeń przestrzennych, posłużył się dwiema metaforami – trasy i mapy¹⁰⁰. Mapa jest nastawiona bardziej na odbiór wzrokowy, oparty na wektorach miejsca i ruchu, natomiast trasa – ukierunkowana bardziej działaniowo (komunikaty typu: idziesz tu, jesteś tam). Mapa dotyczy w większym stopniu rzeczywistości zastanej, trasa – kreowanej. Powtórzenia, stosowane przez osobę snującą opowieść, prowadzą odbiorcę przez kolejne etapy drogi. Wielokrotnym nawiązaniom do utopijnego czasu ponownego przyjścia Mesjasza towarzyszą historie biblijne, a ich zwieńczeniem jest wizja rzeczywistego królestwa i tronu, na którym siedzi Mesjasz. Cała opowieść jest wyraźnie mityczna, a zarazem motywuje członków wspólnot do działania, gdyż wspólnoty czują odpowiedzialność za wypełnienie obecnego etapu opowieści, które jest koniecznym warunkiem oczekiwanego zwieńczenia. Ruch mesjański, w odróżnieniu od radykalnych grup podejmujących działania w celu przejęcia wzgórza świątynnego, pozostawia tę kwestię konstrukcji mitycznej, co można interpretować jako zahamowanie aktywności wspólnoty w tej sferze, ale co jednocześnie sprzyja aktywności społecznej członków ruchu na wielu polach społecznych.

Ważnymi mitycznymi miejscami odniesienia dla wspólnot nie są miejsca spotkań czy nabożeństw. Dla wspólnot jerozolimskich lokalnym *genius loci*

⁹⁹ Na wzgórzu świątynnym stoi obecnie meczet Al Aksa – centrum duchowe islamu.

¹⁰⁰ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 118.

jest Ściana Płaczu, pozostałość po drugiej Świątyni. Jednak Żydzi mesjańscy nie mogą tam manifestować swej mesjańskiej wiary bez narażania się na ataki ze strony innych grup żydowskich. Miejsce to jest więc celem indywidualnych „pielgrzymek”, będąc faktycznym centrum skrytego ruchu diaspory mesjańskiej. Ma ono dla nich nie tylko znaczenie wynikające z tradycji żydowskiej, ale również z powtórzenia gestu Jezusa modlącego się w świątyni. Postać Jezusa staje się zatem głównym odniesieniem dla przedstawicieli rozproszonych wspólnot.

Javier Auyero wskazuje na rolę teraźniejszości w kształtowaniu wizji przeszłości¹⁰¹. W przywołanym przykładzie element wspólnotowego mitu zawierają również wypowiedzi o charakterze prognostycznym, stanowiące swoistą historię (re)fundacyjną. Nie jest to ani dawna, ani zupełnie nowa opowieść. Można ją raczej określić terminem zaproponowanym przez Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera – „tradycja wynaleziona”. Przedstawiają oni reinterpretację roli tradycji we współczesnych społeczeństwach. Sprzeciwiając się tezom o całkowitym porzuceniu tradycji, proponują jej reinterpretację, które włączają elementy zmian światopoglądowych w obręb wcześniejszych, skodyfikowanych np. w regułach (zakonnych, regułach bractw, zrzeszeń zawodowych itp.) czy kodeksach (prawnych, religijnych), zasad. Według nich „cechą charakterystyczną tradycji jest niezmiennosc”¹⁰². To właśnie odróżnia ją od zwyczaju, którego początki zanurzone są w legendarnej przeszłości. W analizowanym przypadku koncepcja „starego nowego” centrum świata, jakim byłaby trzecia Świątynia, odwołuje się do ustalonej pozycji świątyni w judaizmie i świętych księgach. O ile miejsca spotkań wspólnot stanowią wspominane „miejsca zaprzeczone”, o tyle nieosiągalna, lecz upragniona stałość odnajdywana jest przez członków grup w mityzowanych przestrzeniach.

„Wynalezienie tradycji” polega na adaptacji, co znaczy, że do niezmiennego usytuowania świętego miejsca i jego roli w judaizmie można dołączyć kluczową dla ruchu mesjańskiego rolę Jezusa jako Mesjasza. W cytowanej wypowiedzi [w1] Jezus pojmowany jako Mesjasz staje się centralną postacią, umieszczoną na tronie, co przypomina biblijne obrazy apokaliptyczne. Takie usytuowanie świadczy nie tylko o centralnym charakterze postaci, ale i o stabilności, która jest symbolicznie przekazywana ruchowi mesjańskiemu. Ustanowienie wywyższonego i usankcjonowanego tradycją miejsca będącego właściwą siedzibą świątyni, a także połączenie kamienia tronowego z osobą Mesjasza są elementami wprowadzającymi mityczny ład.

Religioznawca Andrzej Wierciński pisze o roli tego symbolicznego obrazu w budowaniu wizji stałości czasowej, przeciwstawionej doczesnej płyn-

¹⁰¹ J. Auyero, *Re-membering Peronism. An Ethnographic Account of the Relational Character of Political Memory*, „Qualitative Sociology” 4/1999, s. 333.

¹⁰² E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 10.

ności¹⁰³. Niestabilność jest charakterystyczna dla wielu ruchów w ramach współczesnej duchowości, opierającej się na antysystemowości czy byciu „poza porządkiem”. Z jednej strony kontestacja przyczynia się do bardziej nieinstitucjonalnego, zróżnicowanego, hybrydycznego kształtu ruchu, z drugiej istnieje w nim również potrzeba odnalezienia porządku. Enzo Pace zwraca uwagę na tę ambiwalencję, polegającą na jak największej indywidualizacji i braku determinacji, a zarazem szacunku dla elementów systemowych obecnych w religiach¹⁰⁴.

Fragment opowieści o końcu czasów pojawił się w wypowiedzi badanego tuż po opisie problemów ruchu mesjańskiego i wykluczenia, jakiego doświadczają jego członkowie. Zatem niepewności i niestabilności obecnej sytuacji został przeciwstawiony obraz porządku i stabilnej wizji religijnej dotyczącej końca czasów, w której kluczową rolę odgrywa postać Mesjasza.

Mesjańskość jest kolejną przestrzenią mityzacji, a przy tym elementem jednoczącym wszystkich członków ruchu. Andrzej Wierciński łączy mityczne ujęcie postaci Mesjasza z ekspansywnym charakterem ruchu religijnego. Wyróżnia on dwa kluczowe czynniki konstytuujące mit z jego realizacją w działaniach grupy czy jednostki: presja wewnętrzna i centrum¹⁰⁵. Osoba Jezusa, która w ruchu Żydów mesjańskich jest utożsamiana z Mesjaszem, stanowi symboliczne centrum, a ruchy odwołujące się do jednego Mesjasza cechują się większym dynamizmem¹⁰⁶. Misyjny aspekt działalności wspólnot mesjańskich potwierdzałby taką teorię, choć brak bezpośredniego dostępu do charyzmy mesjańskiego lidera. (ze względu na to, że jest to postać historyczna i dostępna badanym jedynie za pośrednictwem źródeł pisanych) znacznie ją osłabia. Można jednak dopatrywać się związku kluczowej pozycji Mesjasza z silnym charyzmatycznym przywództwem w ruchu. Skupienie się ruchu wokół osoby przywódcy staje się elementem budującym silniejsze więzi i pozwalającym na stworzenie dynamicznego ruchu religijnego skupionego wokół idei lidera. Podobnie jak przywołany przez Wiercińskiego szaman, lider grupy Żydów mesjańskich jest koordynatorem i duchowym przewodnikiem w trzech obszarach: nauczycielskim, zbawczym i ofiarnym¹⁰⁷. Jednakże odmienny od wspólnot gromadzących się wokół szamana charakter ruchu mesjańskiego sprawia, że funkcja zbawcza ogranicza się do nieustannego przypominania

¹⁰³ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Nomos, Kraków 2000, ss. 208, 220.

¹⁰⁴ E. Pace, *Poza porządkiem. Duchowość i system wiary w New Age*, w: K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Nomos, Kraków 2008, s. 27.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 157.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 161. Silny wpływ charyzmatycznego, mesjańskiego lidera wzmacnia dynamizm grupy i jej misyjność.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 163. Na potrzeby analizy ruchu Żydów mesjańskich z idei Andrzeja Wiercińskiego została przejęta jedynie powiązana z rolą Mesjasza rola szamana i trzy jego funkcje.

wspólnocie o mesjańskości Jezusa (a także o konieczności dzielenia się tą wiedzą), funkcja ofiarna związana jest z kultem, a bardzo rozbudowana, ale nie niepodzielna funkcja nauczycielska wiąże się nie tyle z przekazem treści religijnych, ile z jego porywającą formą.

Ekspansja ma na celu poszerzenie ruchu religijnego o nowych członków, którymi są często osoby niezadowolone z dotychczasowych warunków życia. Osoby badane postrzegały ideę mesjańską jako drogę rozwiązania trapiących ich problemów natury religijnej, ale także społecznej (m.in. braku stabilności życiowej w środowisku hipisowskim przy jednoczesnej niechęci do porzucania ideałów; potrzeby doznania rodzinnych uczuć). Mit mesjański stanowi ważny element światopoglądu ruchu, bowiem ukazuje związek dwóch perspektyw czasowych (przeszłości i przyszłości) – obu poddanych pracy legendaryzacji, w których duże znaczenie mają nawiązania do wyzwolenia, wybawienia i zbawienia. Edward Said wskazuje, że symbolicznie zbawienie jest czynnikiem różnicującym i na swój sposób usprawiedliwiającym horyzont imperialny. „Zbawienie odróżnia nas od potępionych”¹⁰⁸, stanowiąc misyjne „samousprawiedliwienie”. We wspólnotach mesjańskich widać próby przełamywania takiego rozumienia zbawienia, ale także częste podkreślanie różnic pochodzeniowych. Podkreślanie rozbieżności, przy jednoczesnym przekonaniu, że niezależnie od różnie waloryzowanego pochodzenia wszyscy członkowie wspólnoty mogą być zbawieni, jest formą usprawiedliwienia wartości wspólnoty oraz przełamania perspektywy odrzucającej różnice na rzecz większej otwartości. W żadnej z wypowiedzi badani nie mówili, że czynnikiem wyróżniającym ich grupę jest gwarancja zbawienia¹⁰⁹.

Kwestię eschatologicznego wyzwolenia badani łączyli ze zmianą moralną, która zaszła w ich życiu w wyniku relacji z ludźmi i osobistej uczciwości. Rozumienie zbawienia przesuwali zatem w kierunku codzienności. Jednocześnie wyrażali pragnienie, by członkowie ich kręgów odniesienia (rodziny, przyjaciół, znajomych) podzielali te same poglądy religijne. Eschatologiczne wyobrażenia pojawiają się częściej w narracjach bardziej ogólnych, dotyczących całego świata, Izraela, ludzkości. Natomiast w horyzoncie biograficznym zanika granica między sferą doczesną a wyobrażeniem „życia pośmiertnego”, przez co stanowi ona przestrzeń bardziej inkluzywną, włączająca raczej osoby o innych przekonaniach niż je wykluczającą.

W tym miejscu stykają się zainteresowania badaczy pamięci i historii oraz badaczy współczesnej sytuacji wielokulturowego świata. Wspólnotowa narracja przynosi możliwość reinterpretacji zarówno przeszłości, jak i przyszłości. Żydzi mesjańscy, dla których postać Jezusa Mesjasza jest kluczowym

¹⁰⁸ E. Said, *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 75.

¹⁰⁹ Część badanych uważała, że brak wiary w Jezusa jako Mesjasza jest pozbawieniem się szansy na zbawienie.

elementem wiary i warunkiem spójności wspólnoty, uważają, że jego rola w świątyni jest najważniejsza. Dla innych Żydów ten element historii miejsca nie ma żadnego znaczenia, natomiast dla chrześcijan, w odróżnieniu od Żydów mesjańskich, nieistotny jest żydowski charakter świątyni i uwypuklenie żydowskości samego Jezusa. Ruch mesjański łączy te dwa elementy, co nie było w przekonaniu członków ruchu możliwe dla chrześcijaństwa i judaizmu. U członków wspólnot mesjańskich pojawia się poczucie konieczności stworzenia nie tylko nowej drogi, uwzględniającej doświadczenie religijne, które wcześniej było jedynie częściowo obecne w jednej lub drugiej religii, ale też odnalezienia nowych interpretacji historii, celów i dążeń ruchu. Obie opowieści nabierają mitycznego charakteru, stając się historią fundacyjną.

Kolejną przestrzenią, w której można się spotkać z tożsamością, jednoczącą ruch kreacją, jest mit zaginionych plemion Izraela. W swoich narracjach badani wiążą doświadczenia (osobiste i rodzinne) z przynależnością do określonego rodu/plemienia Izraela. Takie paralele najczęściej przedstawiają osoby, które nie wychowywały się w środowisku „jawnie żydowskim”¹¹⁰. Jedną z przedstawicielek polskiego ruchu mesjańskiego uważa, że liczba nieszczęść, jakie spotkały jej rodzinę, jest związana z pochodzeniem z plemienia Lewitów (kapłanów). W taki sposób określił ją także pastor jednej z kongregacji (nazwany przez nią prorokiem). Oto fragment jej wypowiedzi:

Dowiedziałam się o tym [że badana ma żydowskie korzenie – M. K.], jak moja babcia była umierająca, ale nie umarła, była umierająca i nie umarła. To znaczy, tak naprawdę to już wcześniej to wiedziałam, bo mój ojciec zawsze tak o nas mówił, że my jesteśmy „żydy jedne”, przeklinał nas w ten sposób, mówił, że żydkami jesteśmy. I mój ojciec zmarł w wieku czterdziestu jeden lat. Ja to zawsze czułam w sercu, ale moja babcia to potwierdziła. [Ale jak to było? – M. K.] Ja z nią rozmawiałam i pytałam się, dlaczego w naszej rodzinie jest tyle cierpienia, dlaczego nam się to wszystko przydarza, a ona powiedziała wtedy, że to jest we krwi... Moja cała rodzina już od wielu pokoleń nie przyznaje się do bycia Żydami, bo zarówno moja babcia, jak i nawet prababcia były żonami wysoko postawionych oficerów, a mój prapradziadek był tak wysoko postawioną osobą w kraju, właściwie był marszałkiem, naczelnikiem, był głową państwa i był jeszcze masonem, i miał z tym wiele problemów. Już wtedy to bycie Żydami, i żydowskie korzenie w moim rodzie ukrywano. A spotkałam jednego proroka [lidera kongregacji – M. K.], który mi powiedział, że ja pochodzę z królewskiego rodu, że ja pochodzę z plemienia Lewitów. Dlatego tak mocno jesteśmy doświadczeni [w13p].

Konkluzją badanej było stwierdzenie, że wszystkie doświadczone cierpienia były wezwaniem jej do przyjazdu do Izraela i podjęcia głębokich poszukiwań duchowych. I choć została ona i jej religijność odrzucona przez rodzinę, wciąż miała poczucie ważnej roli relacji rodzinnych i rodowych w swoim systemie wartości, modyfikując jedynie ich formę przez przeniesienie swej biograficznej opowieści w szerszy wymiar – legendy narodu i wspólnoty re-

¹¹⁰ Osoby te nie są pewne swojego żydowskiego pochodzenia lub dowiedziały się o nim niedawno, ponieważ wcześniej zatajano przed nimi tę informację.

ligijnej, respektującej i wspierającej (a nawet rozwijającej) jej interpretację biografii jako elementu narracji religijno-narodowej.

Takie narracje biograficzne, przeniesione na perspektywę społeczną, mają także szerszy wymiar. Wyrazem społecznego zaangażowania na rzecz odzyskania utraconej tożsamości „plemiennej” jest ruch w obronie zaginionego plemienia Manassesa. Reprezentują go zamieszkujące Indie (tereny Mizo i Kuki) grupy Bnei Menashe, które odwołują się do dziedzictwa plemienia wywodzącego się od Manassesa – pierworodnego syna Józefa, urodzonego w Egipcie. Grupa ta jest zróżnicowana wyznaniowo, ale – jak zauważa dziennikarz „Jerusalem Post” – w każdej z rodzin przynależących do tych społeczności znajduje się osoba należąca do wspólnot Żydów mesjańskich lub chrześcijan. Z identyfikacją z zaginionym plemieniem związane są roszczenia tych grup, dotyczące uzyskania obywatelstwa izraelskiego. Już w latach 80. przedstawiciele „zaginionego plemienia” pisali listy w tej sprawie do izraelskich urzędów, ale pozostawały one bez odpowiedzi. Coraz więcej ich przyjeżdża do Izraela, korzystając z wiz turystycznych lub przechodząc długotrwały proces sprawdzania prawdziwości ich konwersji na ortodoksyjny judaizm (część osób wybiera tę drogę, mimo że pozostają Żydami mesjańskimi). Dla wspólnot mesjańskich legenda zaginionych plemion jest niezwykle ważna i wielokrotnie powtarzana. Członkowie wspólnot często są przekonani, że osoby, które nie mogą udowodnić swego żydowskiego pochodzenia, wywodzą się właśnie z tych plemion. Dowodem na to mają być sny czy mistyczne wizje. Dla wielu osób takie doświadczenia stanowiły przełomowy moment w życiu, decydujący o ich przystąpieniu do wspólnoty¹¹¹.

Jedna z badanych osób powiedziała, że po raz pierwszy odkryła swe żydowskie pochodzenie dzięki – jak to określiła – „darowi prorocstwa” jej 9-letniej córki, która zaprowadziła ją pod niemiecką synagogę, mówiąc: „to jest nasz dom” [w14p]. Od tego momentu badana zaczęła utożsamiać się z częścią zaginionego plemienia. Podobnie jak w poprzednim przypadku i tu indywidualne doświadczenie może stanowić reprezentację społecznej postawy, której radykalnym wyrazem jest przykład grup indyjskich.

Większość europejskich członków wspólnot mesjańskich nie organizuje grup protestu wobec prawnego wymiaru ich wykluczenia, jakim jest niemożność skorzystania z prawa do powrotu, traktując wizje i prorocstwa jako element mistyczny, duchowy, przynależny do porządku religijnego, który jest najadekwatniej realizowany w przestrzeni życia codziennego i w horyzoncie

¹¹¹ Podczas prowadzonych badań spotykałam się z sytuacją, w której badane osoby chciały się za mnie modlić; najczęściej już po chwili rozmowy, w której mówiłam o badawczym celu mojego pobytu we wspólnocie. Osoby te pytały mnie często o żydowskie pochodzenie, a gdy zgodnie z prawdą odpowiadałam, że nic nie wiem na temat moich rzekomych żydowskich przodków, modliły się, bym odkryła ich „w snach i wizjach”. Przytaczam tę informację, gdyż stanowi ważny element obserwacji uczestniczącej.

egzystencjalnym, a dalej rodzinnym. Badani uważają bowiem, że nieprzyjęcie przesłania wizji przynosi karę dla całej rodziny (cierpienie w rodzie może być jednak także znakiem bycia wybranym, któremu sprzeciwiają się siły zła).

Przypadek grup indyjskich stanowi natomiast przykład dążenia do społecznej zmiany, związanej z wewnętrzną determinacją członków wspólnot mesjańskich. Zmiana taka miałaby odwoływać się nie tylko do indywidualnych pragnień, ale także do identyfikacji grup reinterpreterujących biblijne przesłanie oraz własną historię, w której splatają się wpływy żydowskie i chrześcijańskie¹¹². Wskazanie na szczególne fragmenty swoście inkluzywnej narracji biblijnej staje się religijną interpretacją wspomnianych legend.

Warto także wspomnieć o wersetach z Księgi Rut, której tytułowa bohaterka będąca Moabitką staje się babką króla Dawida. Wielokrotne przytaczanie tej opowieści ma wymiar jednoczący i wskazuje na wybór pluralistycznej wizji historii ludu Izraela, co uwypukla element wolitywny, który może zastąpić perspektywę pochodzenia¹¹³.

Mityczna opowieść, w której połączone są elementy judaistyczne i chrześcijańskie przynosi również nową wizję działania ruchu na polu społecznym, a także dążenia do jedności¹¹⁴. W kontekście dobrze zapisanych w pamięci członków wspólnot dziejów konfliktów między chrześcijaństwem a judaizmem można by nawet określić ten typ konstrukcji historycznej mianem przeciw-historii¹¹⁵. O ile jednak niebezpieczeństwem związanym z tworzeniem przeciw-historii, tj. historii ludzi uciskanych, słabych, ofiar, jest możliwość przemiany jej w klasyczną odmianę historii, w której postać kata i ofiary z łatwością zamieniają się miejscami, o tyle prezentowany sposób myślenia historycznego, właściwy wspólnotom mesjańskim, przynosi nadzieję reintegracyjnej interpretacji przeszłości i teraźniejszości. Niełatwe współistnienie osób o różnych życiorysach nie zamazuje pamięci żadnej ze stron, ale obie stawia wobec wyzwania stworzenia wspólnej pamięci, w której odnajdą się zapomniane drogi pomiędzy skonfliktowanymi, ale przecież bliskimi kulturami.

¹¹² A. Mizroch, *Lost and found*, „Jerusalem Post”, 20.01.2009, s. 13.

¹¹³ K. W. Rick, *Confronting the Essence of Judaism. A Problem for Messianic Judaism* (maszynopis; wystąpienie jednego z liderów wspólnot, b.d.), s. 4.

¹¹⁴ Z wszelkimi trudnościami i zastrzeżeniami, które przywołuję w tej pracy.

¹¹⁵ Na temat przeciw-historii pisze: E. Domańska, *Pamięć/przeciw-historia jako ideologia*, w: eadem, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

ROZDZIAŁ IV

TOŻSAMOŚCI INDYWIDUALNE ŻYDÓW MESJAŃSKICH

1. Indywidualizm

Indywidualne narracje identyfikacyjne badanych są osadzone w przestrzeni kulturowej – oba te aspekty dopełniają się wzajemnie, dlatego również praca badawcza nad jednostkami i ich społecznościami musi być komplementarna (w przeciwieństwie do psychologicznych ujęć tożsamości jednostkowej, np. Erica Ericksona).

Thomas Luckmann uważa, że ujęcia socjologiczne w niedostateczny sposób przedstawiają horyzonty subiektywny i obiektywny¹, próbując zestawiać statystyki uczestnictwa w praktykach religijnych i subiektywne poglądy na temat treści dogmatycznych. Wielu badaczom umyka to, co ważne w eksploracji zagadnienia religijności współczesnej – charakter zmiany w postrzeganiu tożsamości jednostkowej i rozumienia współczesnej wspólnoty religijnej². Luckmann sugeruje, że współczesna wspólnota religijna przeżyła swoisty przełom indywidualistyczny, co nie oznacza jednak, że powinniśmy orzekać o schyłku wspólnotowości. Wspólnota nadal istnieje, zmieniają się tylko relacje między perspektywą społeczną i jednostkową. W Luckmannowskim ujęciu badania instytucjonalnych czy oficjalnych związków między jednostką a organizacją, do jakiej ona należy, przestały wystarczać. Nie pokazują one bowiem pełnego spektrum relacji pomiędzy tymi dwoma podmiotami. Alternatywą są antropologiczne ujęcia religii, w których perspektywy indy-

¹ Poprzez obiektywny należy rozumieć kulturowy, a subiektywny jako subiektywno-racjonalny.

² T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 1996, ss. 51-60

widualne i grupowe „przenikają się”³, stanowiąc pełniejszą odpowiedź na współczesną religijność.

Oczywiście, napięcia między jednostkowym a społecznym kształtem życia religijnego nie są charakterystyczne tylko dla współczesności. Zmiana uniwersum symbolicznego, konwersja, odrzucenie lub modyfikacja wzorca nabywanego w procesie enkulturacji zawsze stanowiły przedmiot konfliktu jednostki ze społecznością. Jednakże na polu społecznym konflikty te były rozwiązywane w sposób, który nie zaburzał dotychczasowej struktury relacji między jednostkowym a społecznym wymiarem tożsamości członka pewnej grupy. Mechanizmy asymilacji i spójności grupowej były najczęściej silniejsze niż indywidualne konflikty czy postawa buntu. Według Luckmanna sytuacja ta uległa zmianie wraz ze spotkaniem się wielu uniwersów społecznych, w których żyje jednostka, a także z kulturowymi przemianami współczesności, dostrzegającej wartość różnicy, perspektywy indywidualnej, pozasystemowej (w sensie dawnego rozumienia systemu)⁴. Skutkami tych przemian są większa niezależność i izolacja jednostki oraz konieczność indywidualnej redefinicji znaczenia wspólnoty.

Na postrzeganie kwestii przełomu indywidualistycznego lat 60. XX wieku, wpłynęło także, paradoksalnie, powstanie wielu nowych ruchów społecznych, politycznych, (kontr)kulturowych i religijnych. Wielowymiarowy charakter tego przełomu każe zweryfikować sądy dotyczące wspólnotowej przeszłości i zindywidualizowanej teraźniejszości zachodniej kultury. Do alternatywnych ujęć tego problemu należy stanowisko angielskiego socjologa Ulricha Becka. W *Spółeczeństwie ryzyka* zarysowuje on przeczącą dualnemu ujęciu teorię, w której nowoczesny wzrost zainteresowania jednostką prowadzi do przemiany w myśleniu o więzi społecznej, a nie do jej upadku. Beck ukazuje trzy wymiary wpływu impulsu indywidualistycznego na procesy społeczno-kulturowe. Nazywa je uwolnieniem, utratą stabilności i rodzajem kontroli⁵. Uwolnienie dotyczy tradycyjnych struktur, wspierających modele polityczne i zapewniających trwałość porządku społecznego. Takie systemy nie mają bowiem racji bytu w nowej rzeczywistości i zostają zamienione w nowy rodzaj przygodnej władzy. Indywidualizacja w przypadku ruchów religijnych powoduje zmianę relacji między liderem ruchu a jego członkami. Władza jest teraz bliżej wiernych. Decentralizacja ruchu religijnego nie dotyczy jedynie nowych wspólnot, ale jest wyzwaniem, z którym mierzą się wielowiekowe wspólnoty, zmuszone do zrekonstruowania modelu swojego działania przez wprowadzenie podwspólnot o lokalnym zasięgu.

³ Ibidem, s. 114.

⁴ Celowo nie nazywam tych zjawisk przełomem modernistycznym lub postmodernistycznym; sam Luckmann nie wskazuje chronologii tej zmiany. Ibidem, ss. 113-144.

⁵ U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 193.

Drugim skutkiem indywidualizacji współczesnych społeczeństw jest utrata stabilności. Beck nazywa ten mechanizm odczarowaniem, przypominając tym samym tezę Maxa Webera. Przeniesienie uwagi na jednostkę sprawia, że zachwianiom ulegają dotychczasowe ujęcia idei światopoglądowych. Nie musi to jednak oznaczać upadku wspólnot religijnych. Wydaje się raczej, że zmienia się rodzaj uczestnictwa jednostki w takim ruchu. Staje się ona bardziej mobilna, ale także zaangażowana, ponieważ upada wizja tradycyjnego przywiązania do uniwersum symbolicznego. Wybrane przez jednostkę wartości zyskują prawo istnienia jedynie w obrębie wspólnoty, do której należą.

Trzeci aspekt indywidualizacji dotyczy, według Becka, więzi społecznej i ma wymiar reintegracji oraz przejęcia kontroli. Jednostka staje się odpowiedzialna za tworzenie więzi. Jest to wizja indywidualizacji wspierającej wspólnoty religijne w ich zmienionym kształcie. Idea ta nie daje jednak pełnego obrazu przemian indywidualizacyjnych, które obejmują także inne sfery życia jednostek, zmieniając przestrzeń życia codziennego.

Rekonstruując implikacje indywidualizacyjnych projektów, można w nich dostrzec alians inwencji i represji. Małgorzata Jacyno, autorka *Kultury indywidualizmu*, przedstawia dwie modelowe kategorie kultury europejskiej: poreformacyjny purytyzm i predestynacyjną represję. Poreformacyjny purytyzm odnosi się do ruchu jednocześnie silnie zindywidualizowanego i wspólnotowego. Predestynacyjna represja i droga do rozwoju jednostki w obrębie małej grupy (zboru) stanowi metaforę kultury pierwszej fali indywidualizmu. Drugim jego etapem jest przełom postracjonalny, związany ze zmianą praktyk ascezy wobec wartości optymizmu i autokreacji. Radość życia i indywidualna twórczość zastąpiły bowiem ascezę rozumianą jako regulator indywidualnego i społecznego rozwoju. „Terapeutyzacja” wspólnot religijnych i kulturowych stała się częścią tego, co Jacyno nazywa medykalizacją dyskursu współczesnej kultury. Nowa religijność znów łączy żywioł indywidualny i wspólnotowy, lecz dostosowuje go do potrzeb mobilnej, młodej, kreatywnej jednostki, którą staje się członek wspólnoty – osoba w nieustannym procesie zmian⁶. Najcenniejszy według mnie jest zauważony przez Jacyno związek perspektywy indywidualnej i kolektywnej w „kulturze indywidualizmu” lub, inaczej mówiąc, w kulturze zindywidualizowanej wspólnoty. Przedstawione rozstrzygnięcia należy jednak traktować modelowo, pamiętając o indywidualnym rysie każdej z analizowanych wspólnot.

Jacyno, prezentując model diachroniczny, ukazuje oblicza represji, która ma wartość normotwórczą i poprzedza fazę terapeutyczną, nastawioną na rozwój członków wspólnoty. Oba te elementy mogą współistnieć we wspólnotach, które kontrolują zachowania swoich członków, a zarazem stanowią dla nich

⁶ Nawet jeśli jednostka nie spełnia tych kryteriów, to po procesie terapeutycznym będzie je spełniać. Zob. wstęp do książki M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 7-18.

przestrzeń rozwoju. Ze względu na przepływ członków ruchu mesjańskiego do różnych wspólnot wielu moich rozmówców wykazywało silniejszą identyfikację z „dużą wspólnotą” ruchu mesjańskiego. W takich przypadkach czynnik normotwórczo-represyjny występował w mniejszym stopniu. Kilko badanych, których nie zadowalały konkretne normy i zwyczaje w małej wspólnotcie, porzucili ją na rzecz innego rodzaju uczestnictwa w ruchu. Natomiast wielu z nich potwierdza, że ruch stanowi dla nich nową rodzinę i daje możliwości stworzenia nowych więzi z innymi członkami oraz z Bogiem, przy jednoczesnym dostosowaniu zasad ruchu do wymogów współczesności, którą cechuje ciągła zmienność. Co ciekawe, niekiedy od terapeutycznej funkcji wspólnoty badani przechodzili do kwestii regulacji norm, jak w przypadku osoby, która tak opisywała moment decyzji o wstąpieniu do ruchu:

Po prostu spotkaliśmy ich na ulicy [osoby związane z ruchem mesjańskim – M. K.]. Wtedy byliśmy hipisami. Wszyscy wtedy widzieli, co się działo. Chodzili i rozdawali ulotki. [...] Jak wiele różnych nowych ruchów wtedy było. Przedtem żyliśmy zupełnie inaczej, wiesz ciągle ćpanie, imprezy... i między nami wszystko zaczęło się psuć [w małżeństwie respondentki – M. K.] i zdecydowaliśmy się spróbować przychodzić na spotkania, i wszystko zaczęło się zmieniać. Zaczęliśmy inaczej żyć [w11].

Fascynacja kolejnym nowym ruchem była dla tej osoby związana z potrzebą normotwórczą, a więc dwie sprzeczne przesłanki – chęć zmiany i dążenie do stabilności – zadecydowały o identyfikacji z ruchem mesjańskim.

Współczesne projekty kulturowe sprawiają, że dotychczasowe modele zmian tożsamościowych zaczynają tworzyć hybrydę i na kształt jednostkowej biografii może wpływać kilka wzorców zmian tożsamościowych. Nawiązując do tez, które w latach 80. wysuwali przedstawiciele interakcjonizmu symbolicznego⁷, można stwierdzić, że dużą rolę w konstrukcji tożsamościowej jednostki odgrywa hierarchizacja i różne odniesienia identyfikacyjne, widoczne zarówno w jej zachowaniu, jak i wypowiedziach. Zgodnie z przywoływaną przez Tadeusza Doktora kategoryzacją, perspektywie „przedmiotowo-pozycjonalnej”, w której instytucja i określony zestaw uporządkowanych reguł decydowały o hierarchii odniesień jednostki, została przeciwstawiona perspektywa „zorientowana podmiotowo”, która skupia się raczej na poglądach jednostki, jej doświadczeniach i czerpanych z różnych źródeł wspomnieniach⁸.

Choć tożsamość religijna jeszcze w latach 90. była traktowana przez wielu badaczy jako drugorzędne źródło tożsamościowe w zachodniej kulturze⁹, to

⁷ S. Stryker, *Symbolic interactionism. A social structural version*, Benjamin/Cummings, Menlo Park CA 1980, cyt. za: L. Peek, *Becoming Muslim. The Development of a Religious Identity*, „Sociology of Religion” 66/2005, s. 217.

⁸ T. Doktor, *Kultura narcystyczna i religia*, „Colloquia Communia” 3-4/1989, s. 48. Nie jest to jednak teoria esencjalna ani skupiona jedynie na uwewnętrznionych wartościach; są one czerpane z wielu źródeł.

⁹ L. Peek, *Becoming Muslim...*, s. 218.

zmiany wynikające z radykalizacji ruchów religijno-politycznych i zagrożenia terroryzmem przyniosły kompleksowe ujęcie problemów tożsamościowych, wskazując na konieczność ich relatywizacji do określonej lokalności (zarówno w wymiarze czasoprzestrzennym, jak i pochodzenia czy klasyfikacji społecznej, np. w sytuacji mniejszości). W badanych społecznościach polskich i izraelskich Żydów mesjańskich kategoria tożsamości mesjańskiej wysuwała się w rozmowach na pierwszy plan, stając się dla badanych źródłem wielu problemów. Była ona wybierana pomimo oczywistego konfliktu z innymi kategoriami tożsamościowymi.

Propozycja kategoryzacji przedstawiona przez Małgorzatę Melchior uzupełnia dotychczasowy, dość statyczny obraz zmian tożsamościowych. Autorka książki poświęconej tożsamości Żydów ocalałych z Zagłady dodaje do tych kategorii trzy inne. Są to: podwójna, hybrydalna tożsamość (łącząca w sobie elementy dwóch perspektyw), tożsamość trzeciej drogi (w której nie występuje pełna przynależność do żadnej z grup, ale istnieje pewna więź identyfikacyjna, która wytwarza nową jakość) i tożsamość sytuacyjna, która uzależnia decyzje tożsamościowe od trajektorji biograficznych jednostki¹⁰.

Dzięki silnym związkom między wymiarem jednostkowym a społecznym również przynależność do wspólnoty religijnej nabiera charakteru ważnego wydarzenia biograficznego. Wspólnota staje się w ten sposób elementem autobiograficznej narracji. Według Katarzyny Rosner taka narracja konstytuuje tożsamość jednostki, gdyż zależy wyłącznie od jej własnych ocen wydarzeń w świetle biograficznego uniwersum¹¹. Silnie przeżywana jedność z wybranym ruchem religijnym staje się jednym z centrów sensotwórczych dyskursu tożsamościowego. Tożsamość wyboru jest wyrazem nie tyle zanegowanej, ile nowej przynależności, która przeszła próbę samookreślenia. Rosner, przywołując stanowisko Anthony'ego Giddensa i Charlesa Taylora, wskazuje, że takie kształtowanie tożsamości jest typowe dla nowoczesnego, silnie zindywidualizowanego dyskursu.

W ten sposób, wbrew zwolennikom sekularyzacji, indywidualizacja wzmacnia perspektywę wspólnotowo-religijną. Współbrzmi to z obecną na gruncie socjologii religii od lat 80. XX wieku krytyką paradygmatu sekularyzacji. Katarzyna Zielińska uważa, że zwolennicy teorii sekularyzacyjnej za bardzo dążą do uniwersalizacji tego modelu, przy niedostatecznym poparciu empirycznym tezy. Paradygmat sekularyzmu jest bowiem konstruktem, który powstał na gruncie badań dotyczących zachodniej Europy i odnosi się przede wszystkim do zachodniego chrześcijaństwa. Pozytywnym aspektem rozpowszechnienia tej teorii jest jednak namysł nad gwałtownymi przemia-

¹⁰ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*, IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 406.

¹¹ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2006, s. 42.

nami życia religijnego, zwłaszcza wśród Europejczyków, oraz dostrzeżenie religijności nowego typu¹².

Indywidualizacja życia religijnego stanowi jedną z przesłanek zmiany wizerunku współczesnego życia wspólnotowego, a nie kres wspólnotowości religijnej. Dostrzegają to także twórcy teorii związku modernizmu z końcem religii, np. Peter L. Berger uznał, że proces ten jest dużo bardziej skomplikowany niż sądził. Odpowiedzią na przemiany modernizmu czy postmodernizmu jest nie tylko odchodzenie od wiary – to tylko jedna z form zmiany religijnej. Zachodzi bowiem też wiele zmian w stosunku jednostki i społeczności do sfery religijnej i jej związków z innymi praktykami społeczno-kulturowymi. Berger wskazuje, że nowa religijność przejawia się w dawnych i nowych ruchach religijnych, lecz jest bardziej indywidualistyczna. Indywidualizacja łączy się w teoriach Petera L. Bergera i Roberta N. Bellaha z „koncentracją na doczesności” (dowartościowaniem doświadczenia codziennego) i „wybieraniem świeckich tematów religijnych”¹³. Obserwacje wspólnot mesjańskich potwierdzają te tendencje, wyrażające się w ich zwiększonej mobilności, poczuciu osobistej odpowiedzialności, a także w dowartościowaniu codziennego doświadczenia włączonego w obręb narracji o charakterze religijnym. Wskazywane zjawiska nie skutkują jednak zanikiem wspólnotowości. Aporia wynikająca z obecnego w ruchu mesjańskim połączenia indywidualizmu i wspólnotowości może zostać przezwyciężona przez wybór jednej z perspektyw indywidualistycznych lub odejście od nich. Karel Dobbelaere przedstawia trzy oblicza współczesnej sekularyzacji/zmiany religijnej¹⁴. Procesy sekularyzacyjne odcisnęły piętno na tożsamości członków współczesnych wspólnot religijnych, zmieniając często charakter uczestnictwa we wspólnocie i kształt ruchu religijnego. Obserwacje ruchu mesjańskiego pozwalają odkryć wiele aspektów sekularyzacji organizacyjnej, która stanowi wyraźną przeciwwagę sekularyzacji społecznej. W koncepcji belgijskiego badacza ten odrzucony przez wspólnoty mesjańskie nurt sekularyzacyjny jest kojarzony z większym oddzieleniem religii od innych sfer życia społecznego, co wiąże się ze swoistą profesjonalizacją udziału w nim jednostki. Innymi słowy, sekularyzacja i laicyzacja są ściśle związane, religia traci bowiem powiązanie z działaniem na polu politycznym czy ekonomicz-

¹² K. Zielińska, *Paradygmat sekularyzacji. Od dominacji do współistnienia*, w: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków 2008, ss. 61-78.

¹³ Konceptualizacja za: K. Zielińska, *Sekularyzacja według Karela Dobbelaere’a*, wstęp do książki: K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Nomos, Kraków 2008, ss. 14-15; R. N. Bellah i in., *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007; P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997.

¹⁴ Pojęcia te są w tym kontekście wymienne, gdyż w zależności od stanowiska badacza poziom przemian religijności określany jest przez zmianę religijną (np. J. M. Yinger, *Sociology Looks at Religion*, Macmillan, Nowy Jork 1962, cyt. za: K. Dobbelaere, *Sekularyzacja...*, ss. 38-39).

nym i ma słaby wpływ na zmianę społeczną w obrębie innych praktyk niż rytualne czy religijne¹⁵. Prywatyzacja bądź indywidualizacja religii byłaby więc związana z ustanowieniem w życiu jednostki sfery publicznej i prywatnej oraz umieszczeniem kwestii religijnych w domenie prywatności. Ta strategia nie jest jednak stosowana w ruchu mesjańskim, którego członkowie podejmują wiele działań społecznych i łączą wyraźnie kwestie społeczne (np. pokoju między narodami, solidarności społecznej, polityki antydyskryminacyjnej) z motywacjami i interpretacjami religijnymi (wskazującymi na pokojowe i równościowe przesłanie biblijne). W tym sensie działania ruchu mesjańskiego stanowią wyraz pewnej antylaicyzacji czy antysekularyzacji społecznej.

Sekularyzacja organizacyjna, przez Dobbelaere'a określana także modernizacją religii, oznacza proces zmian w obrębie wspólnot religijnych, który prowadzi do przystosowania się ich do zmiennych warunków współczesnej rzeczywistości. Nawiązując do Bergera, belgijski autor wskazuje na przeniesienie do wspólnot religijnych elementów praktyk i wartości uznawanych dotąd za niezwiązane, a nawet dość odległe od interpretacji religijnej. Dziś stają się one niemal fizycznie obecne w przestrzeniach kultu (np. powiązanie nabożeństwa i pikniku parafialnego, propagowanie w trakcie nabożeństwa zdrowego stylu życia, afirmacja sukcesu zawodowego w wypowiedziach lidera religijnego). W przeciwieństwie do rozdzielania przestrzeni prywatnej czy społecznej i kultowej modernizacja religii polega na związku wielu praktyk społeczno-kulturowych w obszarze kultowym, choć interpretacja religijna nie jest ani nadrzędna, ani podrzędna w stosunku do innych interpretacji, raczej stanowi wartość równorzędną. We wspólnotach mesjańskich, które przyjęły ideę sekularyzmu organizacyjnego, można zaobserwować, że pomoc charytatywna, walka o równość i wolność ciemniejących czy integracja podczas spotkania towarzyskiego są równie ważne jak wartości religijne. Także w innych sferach życia jednostek (wyborów politycznych czy instytucjonalnych, związanych choćby z edukacją) interpretacja religijna odgrywa ważną rolę. Ten wymiar sekularyzacji wiąże się ze znacznymi rekonstrukcjami modelu religijności oraz z większym odsetkiem osób odchodzących od tradycyjnych instytucji życia religijnego. Zatem w ramach sekularyzacji organizacyjnej upadek autorytetu dogmatyczności czy ortodoksji instytucji religijnej może wiązać się z indywidualizacją i większą rolą wspólnoty lokalnej.

Nawiązując do tez Maffesoliego, można stwierdzić, że wzrost znaczenia indywidualnego punktu widzenia powoduje, że nowa religijność staje się bardziej związana z wizją wspólnoty jako Tönniesowska *gemeinschaft*¹⁶. Często radykalne decyzje religijne umacniają więzi pomiędzy członkami społeczno-

¹⁵ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja...*, ss. 36-38.

¹⁶ M. Maffesolli jest rzecznikiem tezy o zmniejszeniu roli jednostki na korzyść wspólnoty, lecz w swojej publikacji przyjął założenie o niemożności stworzenia nowego typu wspólnoty bez uprzedniego dowartościowania indywidualnego doświadczenia.

ści, których mogą różnić poglądy, ale łączy ich poczucie osobistej, niemalże rodzinnej jedności. Bunt wobec autorytetów i moralnych przymusów kruszy się, gdy przywództwo jest charyzmatyczne, a kodeksy moralne przestają być kluczem do przynależności wspólnotowej. Jest bowiem tak, że to raczej środowiskowa presja nakazuje członkom wspólnot moralne życie i ten rodzaj nacisku jest nie tylko przyjmowany, ale i interioryzowany¹⁷. Berger wskazuje dwie strategie obecne we współczesnej religijności, które stanowią próbę odpowiedzi na wyzwania teraźniejszości: odcięcie się, zanegowanie przemian we współczesnym świecie (związanych z technologizacją, globalizacją, wzrostem indywidualizacji) oraz dążność do odnalezienia miejsca dla ruchu religijnego w zmieniającej się rzeczywistości. Pierwszą postawę reprezentują wspólnoty amiszów, drugą – Kościół rzymskokatolicki postanowieniami Soboru Watykańskiego II¹⁸. Na podstawie tych przykładów nie można jednoznacznie uznać, że instytucjonalne wspólnoty częściej wybierają drogę adaptacyjną. Model ten nie jest ponadto prosty do zastosowania, ponieważ wiele ruchów kontestujących rzeczywistość medialną i prowadzących życie bardzo różniące się od tego, jakie możemy obserwować wśród niepodzielających ich przekonań religijnych sąsiadów, okazuje się bardzo skutecznymi i świetnie radzącymi sobie w obecnej rzeczywistości prawno-społecznej bojownikami o własne prawa¹⁹. Odrzucając wiele elementów współczesnej mozaiki kulturowej, korzystają oni z usankcjonowanych form protestu, także o charakterze religijnym (np. comiesięczny, zalegalizowany i chroniony przez policję marsz, którego uczestnicy domagają się utworzenia trzeciej Świątyni w Jerozolimie). Wspólnoty mesjańskie częściej wybierają strategie adaptacyjne, wykorzystując technologię i możliwości globalnej mobilności. Część wspólnot udostępnia internautom nabożeństwa w czasie rzeczywistym lub w formie archiwalnej, informuje o swoich wydarzeniach poprzez ulotki i plakaty, a liderzy często podróżują do sąsiednich, a nawet oddalonych społeczności. Wspólnoty prowadzą także działalność charytatywną, a tym, co zdecydowanie odrzucają, jest konsumpcyjny charakter współczesnych przemian.

Wybrana przeze mnie metoda badania tożsamości jednostkowej i wspólnotowej stara się sprostać wyzwaniom, przed którymi stawia badacza sytuacja współczesnej religijności wspólnotowej. Na gruncie socjologii perspektywa biografii jako możliwości odkrycia wewnętrznych i zewnętrznych autointerpretacji jednostki i grupy nie jest nowa. Odwołuje się bowiem do fenomenologicznych inspiracji Alfreda Schütza czy Anselma Straussa. U podstaw tej metody leży przekonanie, że interpretacje indywidualnych trajektorii

¹⁷ Por. M. Kelemen, W. Smith, *Community and Its „Virtual” Promises*, „Information, Communication and Society” 3/2001.

¹⁸ G. Rosta, za: P. L. Berger, *Święty baldachim...*

¹⁹ Jak pokazuje przykład organizowania protestów przez społeczności Żydów ortodoksyjnych, walczących o zasiłki.

biograficznych są równie istotne jak kwestia ich społecznego odbioru. Prowadzone przeze mnie rozmowy stały się niepowtarzalną okazją do obserwacji i kontaktu z badanym, który ujawnia przed badaczem części skrywanych tajemnic. Indywidualne podejście do badanego uprawomocnia tę metodę, zwłaszcza jeśli chodzi o badania grup mniejszościowych, wykluczanych oraz tych, które przyjęły indywidualistyczny aspekt współczesnej kultury.

Oczywiście, biograficzna perspektywa, proponowana przez wspomnianych badaczy, nie jest oderwana od interakcjonistycznego uczestnictwa jednostki w życiu społeczno-kulturowym, zwłaszcza w przypadku członków grupy religijnej. W tomie *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa*, prezentującym implikacje interakcjonizmu symbolicznego w odniesieniu do późnej nowoczesności, Elżbieta Hałas ukazuje niemożność rozdzielenia perspektywy jednostkowej i zbiorowej oraz proponuje kilka modeli postrzegania jednostki (jaźni jednostkowej) i jej interakcji z grupą kulturową²⁰. Z kolei Ursula Apitzsch i Lena Inowlocki, dokonując przeglądu stanowisk dotyczących badań biograficznych, wskazują, że tożsamość jednostkowa jest przedmiotem zainteresowania badaczy z różnych kręgów metodologicznych i kulturowych²¹. Wszystkie te teorie dowartościowują nie tyle wyizolowane doświadczenie jednostek, ile indywidualne postrzeganie i wartościowanie, skorelowane z perspektywą społeczno-kulturową, w którą wpisuje się biografia każdego z aktorów gry społecznej. Nie są oni jedynie częściami wspólnot, ale także niepowtarzalnymi indywidualnościami.

2. Perspektywy tożsamościowe w późnej nowoczesności

Próbę określenia perspektyw dla jaźni czy tożsamości jednostkowej w epoce późnego modernizmu podjął Chad Gordon²². Nieco zmodyfikowaną wersję tej kategoryzacji na polskim gruncie proponuje Elżbieta Hałas²³. Wyróżnia ona następujące perspektywy: instytucjonalną, życia codziennego, postmodernistyczną i dyskursywno-dialogową²⁴. W przypadku wspólnot mesjańskich

²⁰ Por. E. Hałas, K. T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, ss. 23-37.

²¹ Można tu zauważyć uzupełnianie się teorii przedstawicieli neopragmatyzmu amerykańskiego (Ch. Peirce), interakcjonizmu (G. H. Mead) czy ujęć fenomenologiczno-hermeneutycznych (F. Schütz i B. Hilderbrand). Zob. U. Apitzsch, L. Inowlocki, *Biographical analysis. A German school?*, w: P. Chamberlayne, J. Bornat, T. Wengraf, *The Turn to Biographical Method in Social Sciences...*, ss. 53-54.

²² Ch. Gordon, *Self systems. Five current social psychological approaches*, w: G. M. Platt, Ch. Gordon (red.), *Self, Collective Behavior and Society. Essays Honoring the Contribution to Ralph Turner*, Jai Press, Londyn 1994, ss. 193-231.

²³ E. Hałas, K. T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa...*, ss. 23-37.

²⁴ Ibidem, s. 28. W propozycji Chada Gordona dwie pierwsze kategorie to podejście modernistyczne i egzystencjalno-fenomenologiczne.

pierwsza kategoria, instytucjonalna, nie ma bezpośredniego przełożenia na realia ich życia. Ruch mesjański ma charakter antymodernistyczny (podobnie jak wiele innych współczesnych wspólnot religijnych). Instytucjonalizacja jest więc tu rozumiana przede wszystkim jako nawiązanie do systemów symbolicznych nowoczesności oraz rozpad więzi między jednostką a centrum kontroli, za co odpowiedzialne jest w znacznej mierze społeczeństwo eksperckie²⁵. W symbolicznych systemach nowoczesności dominującą rolę odgrywa pieniądź, który zmienia rozumienie czasu i przestrzeni, wykorzeniając jednostkę ze społeczności. Oprócz alienacji Anthony Giddens za kolejne źródło determinacji jednostki w społeczeństwie eksperckim uznaje skupienie specjalistycznej wiedzy w rękach małej grupy ludzi odpowiedzialnych za przestrzeń życia codziennego każdej osoby. Społeczności Żydów mesjańskich muszą sprostać wyzwaniom tych systemów, a rolą narracji wspólnotowych jest krytyczne odniesienie się do konsumeryzmu i wiedzy eksperckiej. Narratywizm może być rozumiany jako nadawanie sensu, a więc działanie kulturotwórcze, które przez swoją temporalność i sekwencyjność staje się właściwym modelem identyfikacji i reprezentacji, zarówno indywidualnej, jak i społecznej²⁶.

Nawiązujący do prostoty życia pierwszych uczniów Jezui (Jezusa) ruch próbuje odciąć się od wspomnianych realiów (co świadczy o jego antymodernizmie). Poprzez pomoc materialną (najczęściej pozapienięzną) członkowie wspólnot na powrót wprowadzają w obieg dobra w małej społeczności, opartej na osobistych relacjach. Wiążąc pracę misyjną z rozdawaniem dóbr, sprzeciwiają się przy tym opisywanym przez Giddensa praktykom alienacyjnym.

Jacek Szmátka, opisujący małe struktury społeczne, zwraca uwagę na ich częste niesformalizowanie, które dotyczy także nieformalnego przywództwa²⁷. Członkowie stosunkowo młodych polskich wspólnot, opowiadając w wywiadach o początkach spotkań ich społeczności, akcentowali rolę lidera, który zyskał ich szacunek i pozycję autorytetu. Pierwsze spotkania grupy odbywały się w ramach nieformalnych inicjatyw: poznawania kultury, tradycji i religii żydowskiej. Liderzy przedstawiają ten etap jako podjęcie inicjatywy metodą konsensusu zbiorowego („zebrała się grupa osób i chciała mieć takie spotkania” [w1p]), ale wypowiedzi innych osób wskazują na większy wpływ przywódcy („Andrzej zorganizował takie spotkania...” [w3p]). O statusie lidera grupy świadczyła też niechęć badanych do wypowiadania się na temat ruchu,

²⁵ Tezy te przyjmują za A. Giddensem, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, ss. 15-50. Por. idem, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 15-21.

²⁶ Por. W. J. Burszta, *Naród i kultura jako narracje*, w: idem, *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Academica, Warszawa 2009, s. 79.

²⁷ J. Szmátka, *Małe struktury społeczne. Wstęp do mikrosocjologii strukturalnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 220-221.

byli oni bowiem przekonani, że lider lepiej przekaże te informacje. Dlatego też kierowali mnie do niego, traktując go jako naturalnego reprezentanta grupy. Lider często starał się zachować konsensualny styl sprawowania swojej funkcji, co uwidaczniało się podczas spotkań modlitewnych i nabożeństw. Częste były wtedy interakcje między pastorem a wiernymi, dialog, a nawet wykorzystywanie specjalistycznej wiedzy zebranych.

W stosunkowo młodych (kilkuletnich) wspólnotach lider jest punktem odniesienia dla członków grupy, ale nie wyróżnia się w szczególny sposób jego funkcji (osoby badane zwracają się do niego po imieniu). W starszych i większych wspólnotach (jak badane grupy jerozolimskie) lidera wyróżnia nazwa pełnionej funkcji (pastor). Mimo pozornego odejścia ruchu od eksperckich interpretacji na rzecz większego zindywidualizowania w obu badanych kręgach poszukuje się eksperta wewnętrznego w obrębie wspólnoty. Członkowie grup odwołują się do autorytetu lidera pojmowanego jako ekspert w sprawach dotyczących ruchu. Rozmowy z liderami przynoszą natomiast odmienne wnioski. Wierzą oni w niezależność i wysoką świadomość członków swoich wspólnot.

Obie postawy współtworzą sposób postrzegania wspólnoty. Wiedza ekspercka nie jest istotna dla codziennej aktywności członków wspólnoty, a główną siłą spajającą ruch jest dzielone przez nich doświadczenie. W kwestii praktyk i doktryny ekspertem jest lider, ale sam, świadomy tego, jak niewielką rolę odgrywa ten intelektualny wymiar wspólnotowego życia, kieruje uwagę z powrotem na członków wspólnoty. Pojawia się tu problem odpowiedzialności za wspólnotę, która z jednej strony stanowi zbiór niezależnych jednostek, z drugiej – jest grupą społeczną, połączoną wizją wspólnych celów (religijnych, ale także kulturowo-społecznych) i dróg ich realizacji. W wymiarze indywidualnym badani przyjmują odpowiedzialność za swój wybór wiary i sposób jej kultywowania, lecz w wymiarze wspólnotowym odpowiedzialność ta wydaje się być złożona na ręce lidera (eksperta). Z kolei liderzy są przekonani o tym, że spójność grupy może być co najwyżej efektem działania sił nadprzyrodzonych. Na podstawie tych wypowiedzi można by stwierdzić, że za kształt wspólnoty nikt nie bierze odpowiedzialności. Taką tezę potwierdza niedookreślony kształt ruchu i różnorodność wspólnot, choć ta hybrydyczność wynika też z wielu innych czynników (np. gromadzenia się we wspólnotach osób o bardzo różnym pochodzeniu i biografii). Ta niejednoznaczność statusu ruchu jest świadomie wybierana. Jednakże brak poczucia odpowiedzialności za wspólnotę nie współbrzmi z podejmowanymi przez liderów i członków grup działaniami, takimi jak organizowanie spotkań przywódców lokalnych grup z terenu Izraela czy międzynarodowa współpraca kongregacji mesjańskich. Ten instytucjonalny wymiar działalności ruchu mesjańskiego wskazuje bowiem na częściowe przyjęcie przez liderów i członków ruchu perspektywy eksperckiej.

Nawiązując do kategorii tożsamościowych zaproponowanych przez Elżbietę Hałas, można powiedzieć, że w drugiej ścieżce identyfikacyjnej (związanej z życiem codziennym) konstruowanie jaźni jednostki odbywa się na podstawie biograficznych doświadczeń. Ważne są tu takie elementy, jak: poczucie bezpieczeństwa, pesymizm lub optymizm, „samokontrola w obliczu zmieniających się kodów moralnych”²⁸ i autonomizacja jednostki. Wyjątkowe wydarzenia w życiu jednostki mają charakter egzystencjalny, stanowiąc anomalię w codziennym życiu. Dlatego mogą być uchwycone w badaniach biograficznych.

W celu odkrycia jednostkowej i społecznej tożsamości członków wspólnot mesjańskich przeprowadziłam analizę zjawiska konwersji, która przez wszystkich badanych była uważana za przełomowy moment w życiu religijnym, ale także społecznym. Wielu z nich zauważyło wskazywane przez Hałas „rozproszenie norm” i potraktowało je jako wyzwanie, czynnik sprzyjający duchowym poszukiwaniom, które badani prowadzili w poczuciu wolności i autonomii. Jednak decyzja związania się z określoną kongregacją pociągała za sobą utratę autonomii i konieczność stawienia czoła negatywnym ocenom ze strony rodziny i kręgu towarzyskiego. Kongregacja stanowiła społeczne wsparcie dla jednostki, nie przypominało ono jednak wzorca, który według Thomasa Luckmanna jest charakterystyczny dla silnie zinstytucjonalizowanych religii, gdzie dość łatwo dochodzi do symbiozy wartości uznawanych przez jednostkę i norm przekazywanych w ramach doktryny danego Kościoła. Brak pełnej identyfikacji członków z ruchem i poczucia zdeterminowania osobistej historii przez związek z religijną grupą wiąże się tu z innym modelem uczestnictwa we wspólnocie, której normy nie są silnie zinterioryzowane i przekazywane kolejnym pokoleniom. Marilyn Strathern, opisując konflikty dotyczące więzi kognatycznych (opartych na pokrewieństwie) i ich współistnienia z innymi modelami wymiany międzygrupowej, dotknęła problemu, który odnosi się także do otoczenia członków wspólnot mesjańskich²⁹. Dotychczas model przekazu treści wiary współistniał z więziami wewnątrzrodzinnymi. Nowi członkowie wspólnoty rodzinnej przejmowali tradycje i normy religijne swoich żydowskich lub chrześcijańskich rodziców. Przełamanie tego modelu prowadziło do większej identyfikacji z grupą religijną niż ze wspólnotą rodzinną. Badani zauważali, że zrywanie więzi rodzinnych (z powodu wykluczenia z grona rodziny, braku akceptacji) było związane z siłą wcześniejszego przekazu o konieczności utrwalania tradycji religijnej w ramach rodziny. Oto fragment wypowiedzi jednego z rozmówców:

²⁸ E. Hałas, K. T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa...*, s. 29.

²⁹ M. Strathern, *Części i całości. Przeobrażenia związków w świecie postpluralistycznym*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, ss. 170-191.

Niektórzy Żydzi wolą chrześcijan od Żydów mesjańskich. W mojej rodzinie tak nie jest, bo to są niereligijni Żydzi i oni uważają tak: wierz, w co chcesz, bądź tylko dobrym człowiekiem, nie zdradzaj rodziny i nie uciekaj, to najważniejsze [w6].

W opinii badanego słabszy związek rodziny z konkretną tradycją religijną korelował z większą akceptacją jego wyborów światopoglądowych przez krewnych. Wielu badanych podkreślało także, że zmiana religijna nie wiązała się dla nich z odrzuceniem wartości rodzinnych, a zerwanie rodzinnych więzi następowało na skutek braku akceptacji wyboru wspólnoty mesjańskiej u (najczęściej żydowskiej) rodziny badanego. Oto dwie wypowiedzi, które wskazują na to, że badani budują swą identyfikację w odniesieniu do dwóch równorzędnych przestrzeni: społeczności żydowskiej, która najczęściej sceptycznie odnosi się do wyboru judaizmu mesjańskiego, oraz ruchu Żydów mesjańskich:

Niektórzy ludzie mówią, że Żydzi mesjańscy są zdrajcami, że nie są w ogóle Żydami, ale ja wiem, że jako członek tego ludu jestem jego częścią i zawsze nią będę [w6].

Moja rodzina... muszę się wiele za nich modlić. Oni podjęli swoją decyzję, że Boga ma już nigdy więcej nie być w ich życiu. Kiedy byłam mniejsza, byłam mniej lub bardziej oskarżana w związku z moją wiarą. Odsuwali się ode mnie, a ostatecznie zerwali ze mną wszelkie relacje [w2].

Część badanych w czasie poszukiwań religijnych poprzedzających wybór wspólnoty próbowała zerwać z kulturą, w której się wychowała, wybierając odmienne kulturowo tradycje: hinduistyczne, buddystyczne, New Age czy ruchy transcendentálne. Uczestnictwo we wspólnocie wiązało się dla nich z możliwością kultywowania pamięci przodków, własnej linii rodowej, tradycji i kultury wychowania, przy jednoczesnym przyjęciu nowych elementów światopoglądu, związanych z wiarą w Jezusa jako Mesjasza.

Silna identyfikacja z tradycją pochodzenia sprawia, że w większości przypadków członkowie wspólnot mesjańskich i ich rodziny zyskują możliwość porozumienia. W trakcie 23 wywiadów przeprowadzonych w izraelskich wspólnotach tylko jedna osoba [w2] powiedziała o całkowitym i trwałym zerwaniu relacji z rodziną, wynikającym ze zmiany wyznania. W przypadku wielu innych istniała możliwość porozumienia z rodziną, która początkowo odrzucała ich decyzję. Czasem nawet członkowie rodzin badanych decydowali się na podobny wybór, widząc pozytywne zmiany w życiu swoich bliskich, związane z zaangażowaniem w działalność ruchu mesjańskiego³⁰. Tak jedna z badanych przedstawia te relacje:

Byłam nastolatką, nie byłam jakaś bardzo zła, ale ulegałam wpływom, paliłam papierosy, ubierałam się wyzywająco, przeklinałam... Kiedy zostałam wyznawcą, wszystko się zmieniło i moja mama to widziała. Ona uwielbiała moich wierzących znajomych, którzy byli tak różni od poprzednich, przychodzili do niej, rozmawiali, ja też zaczęłam się inaczej, skromniej ubierać, przestałam przeklinać. Miałam inne sposoby nastoletniego buntu,

³⁰ To interpretacje badanych.

wkładałam krzyżyk i szłam do ortodoksyjnej dzielnicy paradować przed nimi [Żydami ortodoksyjnymi – M. K.] z krzyżem na szyi. [...] Moja mama widziała zmianę, dlatego podpisała zgodę na mój wyjazd na obóz związany z wiarą. Jednak kiedy powiedziałam o tym mojemu ojcu, z którym nigdy nie miałam dobrych kontaktów, on zaangażował wysoko postawione osoby w Jad L'Achim, żeby zablokować mój wyjazd. Jednak po sześciu latach myślałam, z kim mogłabym spędzić święta paschalne i miałam bardzo wiele możliwości i czułam, że wszystkie są ok, ale nie są tym, czym powinny być, pomyślałam, że powinnam je spędzić z moim ojcem. Pojechałam do niego z moim kolegą, który jest ewangelizatorem. Mój ojciec był już innym człowiekiem i po kilku godzinach rozmowy przyznał, że wierzy w Jezusa [w23].

Respondentka zwraca uwagę na to, że wybór wspólnoty mesjańskiej był rodzajem młodzieńczego buntu, który zarazem uczynił ją bardziej posłuszną córką. Ta przemiana nie była początkowo aprobowana przez jej ojca, ale po kilku latach, spędzając z córką święta celebrowane przez wspólnotę żydowską, zdecydował się on podążyć jej śladem.

Inny badany, pochodzący z rodziny etiopskich imigrantów, został Żydem mesjańskim, obserwując przemianę religijną swojej siostry:

Moi rodzice byli bardzo źli, oskarżali moją siostrę, zerwali ze mną kontakt. Ja się ich pytałem, czy wolicie, bym był taki jak kiedyś, bym pił, palił, ciągle imprezował, ale oni woleli mieć problemowe dziecko niż dziecko, które wierzy w Jezusa. Potem ożeniłem się i jakoś się ułożyło. Jak się ożeniłem, to nie mogli już tego ignorować i teraz utrzymujemy kontakty [w21].

W tym przypadku akceptacja rodziny wynikała nie tyle z obserwacji zmieniającego się zachowania badanego, ile z jego nowego statusu rodzinnego. Wejście badanego w tradycyjną strukturę (jako głowa rodziny) sprawiło więc, że jego decyzje światopoglądowe przestały być główną osią konfliktu, gdyż dla obu stron (jak i całego społeczeństwa izraelskiego) niezwykle ważną wagę mają więzi rodzinne.

Marilyn Strathern, ukazując pozorne rozwiązanie konfliktu między więziami pokrewieństwa a więziami życia społecznego, na bazie modernistycznej teorii pluralizacji dostrzegła, że powstałe w wyniku rozbicia struktury elementy nadal tworzą części większych całości, choć są one nienazwane³¹. Analiza narracji tożsamościowych członków wspólnot mesjańskich pozwala odnaleźć miejsce dla elementów pamięci i w zmieniony sposób kontynuować więzi rodzinne na gruncie wybranej wspólnoty społecznej (jaką stanowi grupa czy ruch religijny). Nie oznacza to zerwania z rzeczywistymi rodzinami, za które członkowie wspólnot modlą się nawet wtedy, gdy nie mają z nimi bezpośredniego kontaktu. Wiele z nich stopniowo akceptowało sposób życia członków Żydów mesjańskich, a niektórzy rodzice w ostatnim etapie swojego życia przyjmowali nawet wiarę swych dzieci. Uczestnictwo we wspólnocie nie wyklucza, ale raczej włącza porządek rodzinny, a w koniecznych przypadkach go zastępuje. Dla członków ruchu ważne jest bowiem dzielenie ich

³¹ M. Strathern, *Części i całości...*, ss. 189-190.

światopoglądu, choć badania nie potwierdzają, by zrywali oni sami kontakt z rodzinami i bliskimi z powodu braku wspólnoty wyznania.

Osoba, która przystępuje do wspólnoty, wiąże się z nią przede wszystkim na poziomie życia codziennego. Z perspektywy tradycyjnych religii jest to „słaby” typ więzi, który nie opiera się na identyfikacji z systemem normatywnym. Mało sformalizowany kodeks zasad we wspólnocie pozwala jednak na włączenie w życie grupy wcześniejszych doświadczeń jednostki. W aspekcie społecznym taka więź może odgrywać równie dużą rolę w życiu jednostki i jej działalności w ruchu. Więzi tworzone w obszarze codzienności są bowiem związane z prywatnym życiem i stanowią ważny element jej indywidualnej konstytucji.

W przypadku ruchu Żydów mesjańskich łączność jednostki z lokalną wspólnotą może być bardzo intensywna, ale krótka, natomiast przynosi długotrwały efekt identyfikacji z szeroko pojmowanym ruchem. Częsty przepływ członków między poszczególnymi kongregacjami nie wiąże się więc ze zmniejszeniem znaczenia ruchu mesjańskiego dla jednostki. Wspólnota może nawet wykorzystać to zjawisko rosnącej indywidualizacji i prywatyzacji religii, budując jedność na bazie codzienności³². Jeden z badanych w taki sposób opisał więź, jaka łączy go z ruchem mesjańskim:

Kiedy jesteś tam [we wspólnocie Żydów mesjańskich – M. K.], czujesz miłość. Czujesz solidarność z Żydami (*Jewish people*), z chrześcijanami, z wierzącymi (*belivers*), wtedy naprawdę czujemy, że jesteśmy jednością w Chrystusie. Kiedy mamy wspólne spotkanie, modlimy się razem, gramy razem, jemy razem i razem rozmawiamy [w9].

Uczestnictwo w lokalnej wspólnocie przekłada się zatem na większą identyfikację z narodem żydowskim czy ogółem wierzących³³. Praktyki religijne i wspólnota dnia codziennego są dla rozmówcy nierozzerwalnie związane. Równie ważnym elementem są modlitwy, a także wspólne rozmowy i posiłki, budujące poczucie jedności, która – jak wynika z tej wypowiedzi – jest łącznością osób, niezacierających różnic pomiędzy swoim pochodzeniem i poglądami (badany wyróżnił grupę osób pochodzenia żydowskiego i nieżydowskiego).

Trzecim typem konstruowania jaźni jednostkowej i zbiorowej jest – według Elżbiety Hałas – identyfikacja w interpretacji postmodernistycznej; łączy się ją tu z ustaleniami Normana Denzina. Cechuje ją zwrócenie uwagi na wielowarstwowość jaźni, odnoszącej się do sfery interakcyjnej, interpretacyjnej i materialnej³⁴. W późnomodernistycznym projekcie tożsamości wyzwolonej jednostki zakłada się oddzielenie tych sfer zamiast naturalnego nakładania się na siebie. Projektowaną dla jednostki rolą byłoby złożenie z tych trzech opcji modelu, w którym realizowałaby się jej wolność i autonomia.

³² Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, s. 143.

³³ Słowem *belivers* członkowie wspólnot określają wierzących w Jezusa Mesjasza, a także osoby życzliwe wobec Żydów.

³⁴ Por. E. Hałas, K. T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa...*, ss. 28-30.

W odniesieniu do zachowań i wartości obserwowanej wspólnoty trudno mówić o oddzieleniu poszczególnych elementów. Koncepcja ta, dowartościowująca metodologie dekonstrukcjonistyczne, nie odpowiada bowiem realiom badanej wspólnoty, w której duży potencjał samorealizacji członków wyklucza separowanie poszczególnych przestrzeni odniesienia jednostki, ale podobnie jak ostatnia teoria, najbardziej zbliżona do radykalnego konstrukttywizmu, może być inspiracją do dalszych badań. W każdym z przeprowadzanych wywiadów badani mówili o zmianach w ich uniwersum symbolicznym oraz w sferze interakcji i autoidentyfikacji, a w następstwie tych przemian dążyli do uspoźnienia tożsamości jednostkowej w ramach narracji biograficznej, wskazując na wagę dawnych i nowych punktów światopoglądowego i społecznego odniesienia³⁵.

Czwartą propozycją Elżbiety Hałas jest podejście dyskursywno-dialogowe, w którym jaźń jest przedstawiana jako konstrukt lingwistyczno-językowy. Ten rys późnonowoczesnej kreacji jaźni kieruje badacza ku opcjom konstruktystycznym, w których uwypukla się indywidualizm jednostki, kreującej specyficzny język. Język jest tu medium dialogu i mimo silnego związku z tradycją lingwistyczną w ramach badań nad wspólnotą religijną można dostrzec głównie jego pragmatyczne i więziotwórcze wykorzystanie. We wspólnotach Żydów mesjańskich stosowany jest specyficzny język auto-prezentacji jednostek i „specjalistyczne” zwroty. Takie wyróżniające wspólnotę zwroty czy naśladowanie składni i metaforyki biblijnej stanowią ważne komponenty kreowania wizji jedności członków ruchu, a przy tym specyfika językowa każdego z członków podkreśla jedność różnorodności, która staje się niezwykle istotną wartością dla ruchu tworzącego trzecią przestrzeń.

Dla Charlesa Taylora, badacza kondycji ludzkiego ducha późnej nowoczesności, język odgrywa trzy główne role we współczesnych dyskursach.

W języku dokonują się zatem trzy rzeczy: tworzenie artykulacji i uzyskiwanie w ten sposób wyraźnej świadomości, umieszczanie rzeczy w przestrzeni publicznej i tym samym konstituowanie tej przestrzeni oraz przeprowadzanie rozróżnień³⁶.

Przedstawione wyróżniki języka można by także odnieść do perspektyw tożsamościowych. Analogicznie do rekonstruowanych dróg konstytucji podmiotowej jaźni przestrzenie języka i tożsamości nie byłyby oddzielone. W artykulacji związek między językiem a tożsamością wyraża się w konieczności autookreślenia, które daje świadomość „kim jestem”. Łączą się tu dawne narracje, pochodzące z kręgu rodzinnego, z nowymi, wspólnotowymi.

³⁵ Co wyrażały słowa dowartościowujące rodzinę pochodzenia, walkę o pozytywne postrzeganie wspólnot mesjańskich w społeczności czy opisujące próby ujawnienia swojej tożsamości osobom z najbliższego środowiska badanych.

³⁶ Ch. Taylor, *Teorie znaczenia*, w: L. Rasiński (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 161.

3. Rekontekstualizacje tradycji i relacji z otoczeniem

Tradycje rodzinne, narodowe i kulturowe jednostek nie zanikają wraz z włączeniem się ich do wspólnoty Żydów mesjańskich, wręcz przeciwnie. Pomimo częstych przypadków wykluczenia badanego z dawnego kręgu kulturowego wspólnota ma raczej charakter inkluzywny i wykazuje szacunek wobec odmiennych tradycji, dając im równe prawo do istnienia (przynajmniej w sferze dążeń). Nie nawołuje się tu zatem do wykluczania tych, którzy „nas wykluczali”. Każda historia jest traktowana z szacunkiem, a próby zrozumienia i formy zgody współistnieją ze złością i żalem osób wykluczonych z rodzin czy grup towarzyskich.

Indywidualna konstrukcja tożsamościowa umieszczona w społeczności staje się osią transmisji. Przejście od narracji jednostkowej do wspólnotowej obejmuje także świadomościowy przepływ między doświadczeniem przeszłości a oczekiwaniem przyszłości³⁷. W horyzoncie nadziei na Sąd Ostateczny, będący – według Paula Ricoeura – jedną z naczelných kategorii metahistorycznych, okoliczność metafizyczna, wdzierająca się w ludzką historię, rozwiąże konflikty związane z takimi społecznymi podziałami³⁸. Jeden z badanych, pastor kongregacji, tak objaśniał specyfikę relacji grup z otoczeniem:

Nikt nie wie, jak nas zaklasyfikować, a ja spokojnie wszystkim tłumaczę, nie jestem ani żydem, ani chrześcijaninem, jestem mesjańskim Żydem. Żydzi, zwłaszcza ortodoksyjni, oni wrzucają nas do chrześcijan. Ale nie mogą tego pojąć, że mamy tradycje żydowskie, że mówimy po hebrajsku, że modlimy się po hebrajsku (ale są też kongregacje, które modlą się po angielsku). Obchodzimy żydowskie święta, w niektórych kongregacjach ludzie noszą jarmułki i tak dalej. Niektórzy katolicy też nas nie lubią. Ja jednak myślę, że jak będzie Nowe Jeruzalem, to nie będzie takiego podziału na katolików, baptystów, luteran czy żydów. Wszyscy będziemy mesjańscy [w1].

Rozpoznał on swoją tożsamość, gdyż – jak mówi – „wie, że jest mesjańskim Żydem”³⁹, natomiast wielu innych badanych nie używa w ogóle tej nazwy. Na problem ten natykałam się wielokrotnie, próbując przedstawić rozmówcom temat moich badań. Przekonanie o wewnętrznej sprzeczności terminu „mesjański Żyd” było często pierwszą i najważniejszą barierą, jaką trzeba było pokonać, by rozpocząć dialog. Był to też pierwszy krok do włączenia nowej tożsamości w przestrzeń publiczną. Keri Warshawsky, autorka jak dotąd jedy-

³⁷ Por. analizowane przez Paula Ricoeura rozróżnienie Reinharta Kosselecka. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 300-301.

³⁸ Ibidem, s. 309.

³⁹ Badany traktuje tę kategorię jako nieprzynależną ani do judaizmu, ani do chrześcijaństwa, raczej jako wyraz trzeciej opcji tożsamościowej. W środowisku Żydów mesjańskich występują wszystkie trzy opcje, w ramach których są oni utożsamiani bardziej z chrześcijanami, Żydami bądź stanowią odrębną kategorię.

nej izraelskiej pracy doktorskiej na temat współczesnego ruchu mesjańskiego⁴⁰, ukazuje doświadczenia członków wspólnot, którzy byli odbierani przez otoczenie jako „nienaturalne zjawisko”. Zasypywano ich pytaniami dotyczącymi przyjęcia tak niepewnej, niejasnej tożsamości, uzasadnienia nazywania Jezusa „Jeszą” czy łączenia elementów tradycji chrześcijańskiej i żydowskiej w czasie nabożeństw⁴¹. Osoby pytające były też zainteresowane kwestią autentyczności nowej, nieustabilizowanej jeszcze tożsamości jednostkowej i grupowej. Warszawsky porównała niejasny status ruchu do nieosiedlenia (*unsettled*), które jest przeciwwagą dla dążenia do ustanowienia stałości czy też osadzenia się we własnych realiach i jasnej postawy wobec otoczenia społeczno-kulturowego. Przeciwwstawia ona te dwie postawy i nazywa to konfliktem doxy i ortodoksji⁴². W ruchu mesjańskim jednostka nieustannie dąży do odkrywania i reinterpretowania swojej tożsamości, a perspektywy społeczna, biograficzna i religijna często przeplatają się w wypowiedziach członków wspólnot. W jednej z nich badani przedstawili historię swego pobytu w Izraelu, podając wiele szczegółów codziennego, prywatnego życia, co pozwala odkryć ich sposób tworzenia opowieści tożsamościowej oraz myślenia o konstruowanej tożsamości.

Pojechaliśmy do Izraela i w ogóle nie planowaliśmy [chwila ciszy] żadnej obecności we wspólnocie. Jeśli wierzysz w Boga, to [chwila ciszy], jeżeli nie wierzysz, to może być dla ciebie przypadek, ale jeżeli wierzysz, to widzisz to jest tak, że my nie planowaliśmy tego i zupełnie niespodziewanie, w sklepie, w Hajfie zaczęła nas Miriam, a my poprosiliśmy Boga, że chcielibyśmy pójść na szabat do kongregacji mesjańskiej, a nikogo tam nie znamy, jedziemy ot tak... Ja wcześniej nikogo nie znałam, nie ustalałam, a jestem osobą, która lubi mieć wszystko poukładane. I prosiliśmy Boga, przyprowadź nam kogoś. I rzeczywiście spotkaliśmy w sklepie osobę, ona zaczęła z nami rozmawiać, skąd jesteście i tak dalej. Ona nie wiedziała, kim my jesteśmy, powiedzieliśmy jej, że jesteśmy z Polski, mogliśmy być przecież rzymskimi katolikami, wtedy pewnie pogonilibyśmy ją, gdzie pieprz rośnie, ale ona nas zaprosiła na szabat. Właśnie o to prosiliśmy Boga, żebyśmy pojechali i nie szukali, żeby nas ktoś tam zaprowadził, okazało się, że Bóg bardzo precyzyjnie nas wysłuchał [...] [w7p, w8p – wywiad z małżeństwem].

Badani uważają, że zmiany w ich życiu związane z uczestnictwem w ruchu mesjańskim łączą się także z nowym sposobem postrzegania rzeczywistości symbolicznej i biograficznej. Ze świata ułożonego, osadzonego, pozbawionego ryzyka (*settled*) przeszli oni do rzeczywistości tworzonej z dnia na dzień, nie całkiem zależnej od ich woli (czynnik metafizyczny), wypełnionej zdarzeniami z pozoru przygodnymi („jeżeli nie wierzysz, to może być dla ciebie przypadek”), ale niepozbawionymi znaczenia w symbolicznym, religijnym sensie. Ich wypowiedź ujawnia też dokonane przez nich rozróżnienie między Kościołem

⁴⁰ K. Warszawsky, *Returning to their own borders. A social anthropological study of contemporary Messianic Jewish identity in Israel*, Jerozolima 2008 (praca doktorska – maszynopis).

⁴¹ Ibidem, s. 18.

⁴² Ibidem, s. 17.

rzymskokatolickim (czyli wspólnotą osadzoną) a ruchem mesjańskim. W tej interpretacji katolicy nie są skłonni do brania udziału w spotkaniach innych wspólnot niż własna, natomiast członkowie ruchu mesjańskiego są otwarci na różnych ludzi i oczekują na propozycje spotkań religijnych (badani opowiedzieli też o spotkaniu z osobami z Kościoła zielonoświątkowego, z którymi zaczęli współpracować).

W narracji ujawnia się, a jednocześnie utrwała, perspektywa tożsamościowa ukazująca przynależność religijną, społeczną i kulturową. Według Michała Krzyżanowskiego, który zajmuje się kwestią dyskursywnego tworzenia tożsamości, zbiorowa tożsamość jest kreowana przez grupę i przez każdego z członków poprzez procesy identyfikacyjne ujawniające się także w języku⁴³. W związku z tym relacja jednostka – grupa czy grupa – inna grupa jest dwustronna. Jednakże proces zapoczątkowany przez jednostkę czy grupę mniejszościową, polegający na wprowadzeniu nowego identyfikacyjnego terminu, napotyka wiele przeszkód. Dzieje się tak dlatego, że nowy termin nie jest zgodny z podstawową regułą warunkującą kulturowe czy religijne autookreślenie i zewnętrzną identyfikację Żyda jako kogoś nieuznającego Jezusa za Mesjasza, w przeciwieństwie do chrześcijanina, który tak czyni. Ukonstytuowanie nowej przestrzeni staje się dla wspólnoty rzeczywistym wyzwaniem przekroczenia dawnej reguły kulturowej. O tym, że tego rodzaju przejście jest niezwykle trudne, przekonuje także Pierre Bourdieu – nawet gdy wydaje się, że działania kulturowe są skierowane ku przyszłości (np. jako realizacja aktualnych potrzeb społecznych), odnoszą się także do reguł warunkujących podejmowanie tych działań⁴⁴.

Sytuacja, w której wybrana tożsamość jednostki nie jest akceptowana przez jej otoczenie kulturowe, a jednak jednostka nadal trwa przy tej identyfikacji, wymusza powtórzenie i reinterpretację zasady uczestnictwa w społeczności. Kontrowersyjny element biograficzny, związany z przynależnością do społeczności mesjańskiej, staje się kluczowy dla na nowo budowanych więzi. W początkowym okresie przynależności do wspólnoty badani podejmowali różne działania w odpowiedzi na odrzucenie ze strony dawnych grup odniesienia. Były to zarówno działania potwierdzające kontynuację tradycji żydowskiej (takie jak zapraszanie rodziny na uroczystości związane z żydowskimi świętami [w17]), jak i podkreślające różnice (przygotowywanie otoczenia na informację o nowej tożsamości poprzez dawanie wskazówek na temat nowych potrzeb jednostki, np. komunikowanie otoczeniu, że nie będą pracować w soboty [w10p, w7p]). Innym sposobem tworzenia nowych zasad relacji,

⁴³ M. Krzyżanowski, *Konstrukcja tożsamości narodowych i europejskich*, w: A. Duszak, N. Fairclough (red.), *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Universitas, Kraków 2008, ss. 270-274.

⁴⁴ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 80-85.

tym razem z dawnym otoczeniem, było współuczestnictwo w rodzinnych uroczystościach na warunkach wynegocjowanych przez badanego. O nieudanej próbie kompromisu opowiedział jeden z badanych należący do polskiej wspólnoty, pochodzący z rodziny katolickiej:

Kiedyś poproszono mnie na uroczystość wigilii. No i ja poszedłem. On jako organista chciał mi zaimponować i częstuje mnie przy tej kolacji opłatkiem. On się mnie pyta, jaki chcę: czerwony, zielony czy niebieski, a ja mówię żaden. Powiedziałem: powiedz mi, co to oznacza, a wezmę, zjem. Okazało się, że on nie umiał mi tego wytłumaczyć. On się zaczął na mnie gniewać i wyzywać. Ja przyjechałem tutaj, byłem chory, leżałem w szpitalu, on przyjechał i zaczął mnie nawracać [w9p].

Praktykę różnicującą można odnieść do omawianego przez Teuna A. van Dijka zagadnienia dyskursu. W przypadku wspólnoty religijnej mamy do czynienia z dyskursem wewnątrzwspólnotowym⁴⁵. Różnice będą wyraźnie widoczne zarówno w komunikacji werbalnej, tj. w formach adresatywnych, czyli tytułowaniu poszczególnych członków wspólnoty i osób spoza niej, oraz w komunikacji niewerbalnej, tj. wyrażającej się w mowie ciała – między członkami wspólnoty znacznie skrócony jest dystans przestrzenny; powitanie nowych członków wiąże się z bezpośrednim kontaktem fizycznym (przytulaniem, całowaniem, podawaniem ręki). Członkowie wspólnoty nie używają wobec siebie form grzecznościowych (pan, pani), mówiąc zamiast tego o braciach i siostrach lub po prostu zwracając się do siebie po imieniu. Każdy z członków czy gości wspólnoty od pierwszych chwil jest traktowany jak ktoś bliski. Ten typ komunikacji dowodzi, że wspólnoty mesjańskie mają wiele cech wspólnoty empatycznej. Michel Maffesoli podkreśla rolę czynnika emocjonalnego, równie istotnego jak czynnik racjonalny. Johnatan Fish, rekonstruuje zmiany zachodzące we współczesnych wspólnotach, uważa, że podejście emocjonalne nie tylko spaja grupę, ale także wydobywa emergentną wartość jej kreatywności, która nie odnosi się do zastanego porządku, ale sama tworzy zasady, których przestrzega. Są one ustalane w drodze nieustannych negocjacji, które często mają charakter nieformalny⁴⁶. Proces ten obejmuje również konstrukcję jednostkowej i zbiorowej tożsamości.

We wspólnotach nie można natomiast mówić o kreowaniu ról. Badanym trudno było określić swoją rolę we wspólnocie, gdyż nie ma ona charakteru formalnego, wiąże się raczej z indywidualnymi własnościami tych osób. W wypowiedziach pojawiły się więc treści dotyczące doświadczeń każdej jednostki oraz jej społecznych i religijnych odniesień („naszą rolą jest być wolnymi i wybranymi przez Jezusa” [w7]; „Myślę, że osobisty kontakt jest

⁴⁵ T. A. van Dijk, *Kontekstualizacja w dyskursie parlamentarnym*, w: A. Duszak, N. Fairclough (red.), *Krytyczna analiza dyskursu...*, ss. 230-233.

⁴⁶ J. Fish, *Stjepan Meštrović and Michel Maffesoli's implosive defence of the Durkheimian tradition. Teoretical convergences around Baudrillard's thesis on the end of the social*, „Sociological Review” 2/2003, ss. 258-259.

najważniejszy, myślę że mam wielką misję w tej mojej wspólnotcie. Muszę się też za nich modlić" [w2]).

Jedyną osobą wyróżnianą poprzez zwrot adresatywny jest pastor (lub pastorowie⁴⁷) wspólnoty, do którego można zwracać się po imieniu, ale częściej jest on tytułowany nazwą swojej funkcji. Osoba przywódcy stanowi więc łącznik między odniesieniami tożsamościowymi we wspólnotcie a horyzontem pozycjonalnym (opisywanym w ramach kategoryzacji Tadeusza Doktora), bądź jego rola wynika po części z procesu ekspertyzacji. Obecność liderów nie przeczy jednak silnemu zindywidualizowaniu i nie zwraca wspólnoty ku dawnej instytucjonalno-hierarchicznej formie. Status eksperta jest specyficzny, ponieważ nie wyznacza go wiedza czy sława, ale bezpośrednie doświadczenie. Tadeusz Doktor pisze: „Przywódca religijny w większym stopniu niż dawniej musi dawać świadectwo własną osobowością”, tworzy on bowiem wraz z wiernymi rodzaj rodziny, będącej ekwiwalentem utraconych rodzinnych więzi⁴⁸. Rodzinę tę spaja moc własnego wyboru, który ma charakter konwersji lub/i rekonwersji. Stanowi zarówno powrót do porzuconej (najczęściej) przez rodziców religii przodków, jak i wybór nowego modelu wyznania, w którym elementy wykluczone stały się częścią wiary poprzednich pokoleń. W przeciwieństwie do niektórych ruchów kultowych, w których wspólnota religijna dąży do zerwania więzi między wyznawcą a członkami jego rodziny, w ruchu mesjańskim widoczne jest dążenie do pojednania. Zachodzi więc tu dwustopniowy proces – początkowego oddzielenia się jednostki od rodziny i zastąpienia więzi rodzinnych więziami religijnymi i wspólnotowymi oraz odnalezienie nowej płaszczyzny porozumienia z rodziną. Jedna z badanych powiedziała:

[...] moja mama nie odzywała się do mnie przez kilka lat, ona jest Żydówką o twardym karku, ale teraz mieszka ze mną, widzi, że Bóg mi błogosławi, widzi, że mam dobre dzieci, że żyję uczciwie i dobrze. Moja mama nie jest wyznawczynią Jezusa, ale w moim domu są modlitwy i ona to akceptuje [w17].

Inny badany stwierdził:

Moja rodzina nie rozumiała mnie wcześniej i teraz też nie rozumie mnie lepiej, miałem kłopot z uzyskaniem ich akceptacji, ale te problemy teraz już są przeszłością. Wiesz, oni pochodzą z Rosji, to był ateistyczny, komunistyczny kraj, trzeba to zrozumieć [w12].

Podobne zjawisko – uzyskania zrozumienia i ponownego włączenia do grona rodziny mimo braku wspólnych poglądów – analizowała Ruth Fleisher. Zauważyła ona, że po początkowych gwałtownych reakcjach członków rodzin, którzy często odwiedzają rabinów, a nawet biorą udział w programach organizowanych przez ortodoksyjne organizacje antymisjonarskie, dostrzegają, że członkowie wspólnot mesjańskich kultywują tradycje żydowskie i wychowują

⁴⁷ We wspólnotach izraelskich częste jest podwójne „kierownictwo”.

⁴⁸ T. Doktor, *Kultura narcystyczna...*, s. 53.

dzieci na „dobrych Żydów”, a jedyne, co ich odróżnia od pozostałych, to wiara w Jezusa. Choć w wielu wspólnotach nabożeństwa są zbliżone do rytuału Kościołów ewangelikalnych, niektóre osoby pochodzące z rodzin żydowskich ściśle przestrzegają zasad koszerności, przygotowują tradycyjny szabatowy seder i uczą dzieci zasad judaizmu⁴⁹.

4. Modelowanie relacji wewnątrz ruchu

Wspólnym określeniem wiernych, niezależnie od siły ich związku ze społecznością mesjańską czy pochodzenia, jest termin *believers* (wierzący). Charakteryzuje ono osoby z rozszerzonej wspólnoty wyznawców, tj. tych wszystkich, którzy byli utożsamiani z poglądami wyznawanymi przez społeczność mesjańską, niezależnie od faktycznej przynależności. Głównymi wyróżnikami *believers* są: wiara w mesjańskość Jezusa i indywidualny, świadomy wybór wiary oraz pewnego rodzaju więź lub życzliwość wobec narodu żydowskiego. W praktyce takie określenia najczęściej stosuje się do osób związanych z Kościołami ewangelikalnymi i wspólnotami mesjańskimi, ale nie ma przeszkód, by i członkowie innych wyznań byli określani w ten sposób i identyfikowani z szeroko pojętym ruchem mesjańskim. Natomiast wewnątrz społeczności mesjańskiej częstymi zwrotami w obrębie rytuału są określenia różnicujące: *Jews*, *gentiles* (Żydzi, poganie). Zwroty te nie są używane w ramach kategoryzacji członków wykluczonych i uprzywilejowanych, jak dzieje się to w opisywanych przez Devrę Gilat Jaffe kongregacjach⁵⁰. W dwóch badanych przez nią amerykańskich wspólnotach (Bejt Jeszua w Filadelfii i Bejt Jeszua haMesziah w Houston) odnotowano przypadki segregacji żydowskich i nieżydowskich członków wspólnoty, które polegały na dokonywaniu obrzezania jedynie męskich potomków żydowskich członków grupy, przy zdecydowanej odmowie tego rytuału nieżydowskim członkom grupy.

We wspólnotach mesjańskich w Polsce i Izraelu określenia „Żydzi” i „poganie” (*gentiles*) podkreślają różnice w pochodzeniu członków wspólnot wywodzących się z rodzin żydowskich i chrześcijańskich, choć jednocześnie wskazuje się na jedność tych dwóch grup. Zwroty wyróżniające osoby pochodzenia nieżydowskiego były szczególnie trudne do przyjęcia dla tych rozmówców, którzy fascynację ruchem mesjańskim łączyli z własnymi arabskimi korzeniami. Jeden z tłumaczy nabożeństw na język arabski tak mówił o wykluczeniu, z jakim spotkał się ze względu na pochodzenie:

⁴⁹ R. Fleischer, *So great a cloud of witnesses*, Londyn 1996 (praca doktorska – maszynopis), ss. 126-127.

⁵⁰ D. G. Jaffe, *Straddling the Boundary*, Rice University, Houston TX 2000 (praca magisterska – maszynopis).

Teoretycznie wszyscy są równi, ale tak do końca nie jest, spotkałem się tu już z nieprzyjemnymi sytuacjami. Na przykład ktoś mi nie podał ręki, a innym podawał. Dlaczego mi nie podał? Bo jestem Arabem [w23].

Kwestia jedności i pokojowego współżycia z osobami o odmiennym światopoglądzie jest szczególnie złożona w środowisku izraelskim. Każda z modlitw dotyczy jedności i pokoju na Bliskim Wschodzie. Wydaje się, że codzienne życie w grupie ma być wstępem do jedności, którą członkowie wspólnot umieszczają na planie eschatologicznym. Przed wizją takiej utopijnej jedności różnorodności stają rozmaite wyzwania związane z egzystencjalnymi doświadczeniami członków grupy. To właśnie ta przestrzeń stanowi o faktycznym porozumieniu lub jego braku. Według Michela Maffesoliiego „Idea solidarności wspólnotowej jest oparta na wspólnocie losu”⁵¹. We wspólnotach Żydów mesjańskich jest to szczególnie akcentowane, a zarazem staje się źródłem podziałów. Jednostkowa lub zbiorowa pamięć traum bywa najtrudniejszą do pokonania przeszkodą na drodze do pokojowego współistnienia i akceptacji różnic. To właśnie najbardziej newralgiczny punkt – przecięcia się historii jednostkowej z przestrzenią nową, wspólnie budowaną przez tych, którzy znaleźli się w nowym miejscu i czasie, by stworzyć kongregację lub w inny sposób współuczestniczyć w ruchu mesjańskim.

Ważnymi elementami trajektorii biograficznych tworzącymi doświadczenie tożsamościowe jednostek były wojna, antysemityzm, odrzucenie przez własną rodzinę i naród, społeczna niesprawiedliwość, problemy związane z życiem w Izraelu (współbytovanie z Palestyńczykami, wojna). Bardzo istotna jest też kwestia miejsca pochodzenia, wiąże się bowiem z Maffesoliańską wspólnotą losu. Do wspólnoty Żydów mesjańskich należą osoby pochodzące z Europy, na których życie znamienity wpływ miała II wojna światowa. Nie są to przedstawiciele pokolenia ocalałych z Zagłady, raczej ich dzieci, które zmagają się z podwójnymi trudnościami – po pierwsze z pamięcią o Szoah, które ukształtowało życie osobiste badanych i ich rodzin (wychowanie, relacje we wspólnocie rodzinnej, żałoba), po drugie – z odcięciem się od uwikłania w historię i koniecznością rozpoczęcia własnej egzystencji, co wiąże się często z odrzuceniem przez rodzinę. Ten bunt jest tym większy i bardziej dramatyczny, im trudniejsza jest historia rodzinnych, wspólnotowych traum. Jedna z badanych tak opowiadała o swojej konwersji, której skutkiem było całkowite odrzucenie jej przez rodzinę:

- Jest Pani Żydówką mesjańską?
- Tak. Chcę wytłumaczyć, co to dla mnie oznacza. To oznacza, że przyjmuję Jezusa jako mojego Zbawiciela i podjęłam tę decyzję w wieku lat ośmiu. Była to moja pierwsza decyzja w duchowym życiu.
- Pani rodzice byli Żydami?

⁵¹ M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 37.

– Na pewno mój ojciec i dziadek, nie znam wszystkich szczegółów dotyczących reszty rodziny... W zeszły czwartek byłam w Yad Vashem i tam znalazłam dokumenty dotyczące mojego prawuj i pracioci, oni żyli w Polsce, w Łodzi, byli w getcie i zginęli w obozach pracy. Siostra ciotki była służącą prawie do końca wojny, w 1945 r. znaleziono ją i wywieziono do Auschwitz. Tam zginęła. Wiem, że przez te kilka lat udało jej się ukrywać, będąc służącą, dzięki ludziom, którzy ją kryli. [...] W wieku ośmiu lat podjęłam decyzję o byciu wyznawcą, ale między tym czasem a wiekiem czterdziestu siedmiu lat, kiedy to naprawdę zaangażowałam się w ruch Żydów mesjańskich, minęło trochę czasu. Moi rodzice... oni przeżyli traumę związaną z Holocaustem. W Ein Karem dwa razy w roku spotykają się grupy, których zadaniem jest przebaczenie tego wszystkiego, co zdarzyło się w czasie Holocaustu, bo te wydarzenia wciąż zatruwają życie tych ludzi i nie pozwalają im normalnie żyć i normalnie odnosić się także do ich własnych dzieci. [...] Moja rodzina... muszę się wiele za nich modlić. Oni podjęli swoją decyzję, że Boga ma już nigdy więcej nie być w ich życiu. Kiedy byłam młodsza, byłam mniej lub bardziej oskarżana w związku z moją wiarą. Odsuwali się ode mnie, a ostatecznie zerwali ze mną wszelkie relacje [w2].

Pochodząca z Francji, spotkana w jerozolimskiej wspólnotcie kobieta po-
wiadała, że jej decyzja o wstąpieniu do ruchu została źle przyjęta przez całą
rodzinę, która stopniowo zaczęła się od niej odsuwać, aż do wyparcia się jej
z powodu wiary w Boga. Według niej to sama wiara, a nie postać Jezusa była
głównym powodem odrzucenia. W przekonaniu jej bliskich po Szoah wiara
stała się niemożliwa. Dla niej samej, przedstawicielki następnego pokolenia,
niemożliwe było normalne życie rodzinne w cieniu Zagłady. Już w dzieciń-
stwie wybrała ona wspólnotę religijną (chrześcijańską), która stała się dla
niej namiastką domu, nowym miejscem odnalezienia rodziny. W wywiadzie
powiedziała:

Teraz doświadczam Bożej opieki, doświadczam tego, że to Bóg jest moim prawdziwym
ojcem. Na przykład w moim domu nigdy nie obchodziło się dnia moich urodzin, ale teraz,
mimo że nie mam rodziny, Bóg pamięta o moich urodzinach. Zawsze coś takiego się dzieje,
co mnie uszczęśliwia, nie muszę myśleć o mojej rodzinie. Bóg jest moim ojcem i matką
[w2].

Świadczy to o tym, że badana sama zbudowała swą tożsamość rodzinną,
w której kluczowy jest czynnik religijny. Wielu innych respondentów doświad-
czających odrzucenia ze strony swoich naturalnych rodzin także wskazywało
na Boską opiekę, opisując ją za pomocą metafor rodzinnych. Problematykę
tę można też rozpatrywać w kontekście współczesnych pytań o możliwości
konstrukcji narracji rodzinnej, w której także kwestia pochodzenia jest re-
windykowana i rekonstruowana. Marilyn Strathern opisuje precedensowy
przypadek 12-letniego chłopca, który po rozwodzie rodziców zwrócił się
do sądu z prośbą o wyznaczenie dziadków jako jego prawnych opiekunów,
a następnie o pozbawienie jego matki praw rodzicielskich i nadanie ich
dziadkom⁵². Postulaty te wykraczają poza obszar prawa rodzinnego, stając

⁵² M. Strathern, *Enabling Identity. Biology, Choice and The New Reproductive Technologies*,
w: S. Hall, P. du Gay (red.), *Question of Cultural Identity*, Sage, Londyn 2007, s. 37.

się pytaniami o granice i możliwe transgresje tożsamości rodzinnej. W przypadku respondentki [w2] konstrukcja tożsamościowa wciąż opiera się na fundamentach etniczno-religijnych i rodzinnych. Zmieniają się jedynie funkcje spełniane przez każdą z tych tradycyjnych wspólnot.

Przywołany przykład współczesnej rekonstrukcji rodziny przez 12-latkę dowodzi, że nie zostały zerwane więzi ze wspólnotą rodzinną w tradycyjnym sensie. Przekazanie praw rodzicielskich dziadkom dziecka jest dość częstą praktyką, natomiast precedens stanowi kształtowanie przez nie własnej tożsamości rodzinnej. Obie sytuacje (biograficzna sytuacja dziecięcego wyboru religijnego dziś już dojrzałej kobiety i decyzja egzystencjalna 12-latka) są przykładami rekonstruowania tożsamości rodzinnej nie tyle przez zrewolucjonizowanie dawnego modelu, ile przez wymianę funkcji między poszczególnymi polami wpływów. Indywidualny wybór w obu przypadkach stanowi także cofnięcie się do wyboru przodków, by go w nowy sposób powtórzyć. Analogicznie do Freudowskiej tezy o fiksacji jako mechanizmie traumatyzacji egzystencji można by przyjąć transgresyjny mechanizm ukryty w rewitalizacji powtórzenia, jakim dla chłopca było staranie się o wybór starszego pokolenia na opiekunów prawnych, a dla respondentki [w2] – wybór wiary przodków, lecz w rozszerzonym o perspektywę mesjańską wymiarze. Wspólnota religijna oraz indywidualne przeżycie pozwoliły tej osobie na jednoczesną konstrukcję i reintegrację doświadczenia swej naturalnej rodziny. Uczestnictwo w ruchu mesjańskim stało się dla niej możliwością połączenia odrzuconej tradycji rodzinnej i wiary, która jest jej oparciem w najtrudniejszych chwilach życia.

Można tę kwestię również rozpatrywać w kontekście zwrotu pokoleniowego. Wśród osób badanych dominowało pokolenie dzieci i wnuków ocalańców z Zagłady. Były jedynie dwie osoby starsze [w15, w2p], które pochodziły z rodzin chrześcijańskich. Chociaż w czasie nabożeństw wspólnotowych starsi są niemal nieobecni, stanowią oni istotne tło w opowieściach osób badanych. W polskich wspólnotach osoby mające pochodzenie żydowskie opowiadały swoje rodzinne historie, kładąc szczególny nacisk na pochodzeniowe tabu. Jedna z badanych tak opisuje sytuację wyjawienia informacji o pochodzeniu:

Ja chodziłam jako dziecko na religię i mój ojciec... on się nie przyznawał do tego, że jest Żydem. Dopiero moja ciotka antysemitka, mi, ośmioletniemu dziecku, powiedziała: czy ty wiesz, że twój ojciec jest Żydem? [w6p].

Identyfikacja religijna, o ile nie była odrzucana jak w przypadku rodziców poprzedniej respondentki [w2], stawiała się sprawą obojętną. Praktyka życiowa była nakierowana na asymilację z otoczeniem. Mężczyźni często żenili się z chrześcijankami, dzieci chrzczono i posyłano na religię. Bożena Pactwa i Anna Domagała na przykładzie rodziny Chodos ukazują szersze zjawisko posttraumatycznej przemiany tożsamościowej i jej stopniowej modyfika-

cji w kolejnych pokoleniach⁵³. Analizowane wypowiedzi Daniela Chodosa, przedstawiciela tzw. drugiego pokolenia, są zaskakująco zbieżne z wieloma relacjami ze wspólnot mesjańskich. Ojciec, ocalały z Zagłady, zdaje się zapominać o swoim pochodzeniu, pomimo jawnie żydowskiego imienia Izrael, ale imiona jego dzieci z drugiego małżeństwa (z protestantką) są powtórzeniem imion dzieci zmarłych w czasie wojny. Dzięki poszukiwaniom i wahaniom, a także dzięki swojej córce Dawid odnajduje swe żydowskie korzenie. Podobne sytuacje wyłaniają się z opowieści członków grup mesjańskich – dotyczą one wspólnoty doświadczeń z pokoleniem rodziców, wątpliń i poszukiwań, a wreszcie odnalezienia korzeni. Badania Pactwy i Domagały są ciekawe także ze względu na możliwość określenia identyfikacji żydowskiej. We wspólnotach mesjańskich jest to kwestia nieustannie dyskutowana, gdyż określenie tożsamości żydowskiej jest o wiele szersze niż to pochodzące z Halachy. Dawid jest członkiem gminy ortodoksyjnej, mimo że według Halachy nie jest Żydem (jego matka była chrześcijanką). Ma on jednak silne przekonanie o byciu Żydem, a jego autookreślenie i pochodzenie w linii ojca są wystarczające, by ta identyfikacja została potwierdzona i przyjęta w gminie żydowskiej. Jest to więc przykład niemożności zatrzymania procesu uzgadniania jednostkowych identyfikacji i utożsamień wspólnotowych. Takie procesy zachodzą zarówno w tradycyjnych wspólnotach, jak i nowych ruchach religijnych.

Wybory tożsamościowe, które często są kontrowersyjne, powodują, że jednostki nagle znajdują się w sytuacji marginalizacji. Niekiedy ma ona charakter przejściowy. Świeckie i religijne społeczności są coraz lepiej przygotowane do częściowego uznania praw osób zmarginalizowanych. Świadczy o tym choćby rozbieżność między opublikowanymi w 1969 r. przez brytyjską badaczkę Dorothy Nelkin tezami dotyczącymi warunków marginalizacji członków określonych społeczności a obecną sytuacją wielu ruchów społecznych i religijnych. Nelkin pisała, że praca, która nie zapewnia stabilizacji, atomizacja ruchu społecznego, zamieszkiwanie miejsc położonych w znacznej odległości od centrów kulturotwórczych, a także różnice etniczne i rasowe są czynnikami powodującymi brak społecznej akceptacji jednostki czy małej społeczności, co może prowadzić do ich społecznej destrukcji (lub autodestrukcji)⁵⁴. Obecnie jedynym czynnikiem marginalizującym jest fizyczny dystans od centrum kulturotwórczego, przy dodatkowym założeniu o braku dostępu do różnych form komunikacji, które zapewniają kontakt i uczestnictwo w życiu społecznym.

⁵³ B. Pactwa, A. Domagała, *Meandry tożsamości mniejszości żydowskiej w Polsce. Trzy pokolenia rodziny żydowskiej w Zagłębiu Dąbrowskim*, w: J. Mucha, B. Pactwa (red.), „*Status mniejszościowy i ambiwalencja tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych*”, Śląskie Wydawnictwa Naukowe WSZiNS, Tychy 2008, ss. 63-86.

⁵⁴ D. Nelkin, *Response to marginality. The case of migrant farm workers*, „*British Journal of Sociology*” 12/1969, s. 375, za: I. Butmanowicz-Dębicka, *Marginalizacja społeczna jako strategia przystosowawcza*, w: A. Sułek, J. Sytyk (red.), *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 213.

Innymi słowy, mobilność, atomizacja i pluralizm, które dawniej stanowiły czynniki marginalizujące, dziś odgrywają zupełnie inną rolę. Są one oczywiście punktem odniesienia dla procesów marginalizacyjnych, zwłaszcza gdy – jak w przypadku ruchu mesjańskiego – łączą się z międzyreligijnymi⁵⁵ i etnicznymi konfliktami o szerszym charakterze społecznym.

W biografiach osób badanych fakt indywidualnego wyboru światopoglądu nie decydował o marginalizacji. O wiele istotniejsze w tym względzie było włączenie się jednostki do ruchu reprezentującego kontrowersyjne, nieakceptowane w pewnych grupach treści⁵⁶. Marginalizacja nie stanowi jedynie negatywnego czy destrukcyjnego czynnika, ale ważny punkt odniesienia, czyniący członków wspólnoty osobami ukierunkowanymi na dwa cele (w kontekście kulturowym byłyby to dwie warunkujące życie we wspólnocie normy): odnalezienie poczucia sensu, spełnienia czy spokoju (*comfort oriented*) oraz – jako rewolucyjny społecznie naddatek – walkę z negującymi ruch grupami (*challenge oriented*)⁵⁷.

5. Projekty narracyjne

Współczesne badania społeczne opierają się nie tylko na znajomości literatury przedmiotu, ale także na analizie narracji, które ukazują aspekt indywidualny, społeczny i kulturowy badanego zagadnienia. W kontekście tożsamości pojęcie narracji stanowiło klucz interpretacyjny dla ujęć psychologicznych (zwłaszcza psychoanalitycznych), społecznych (badania biograficzne), antropologicznych czy filozoficznych (tradycja hermeneutyczna). Również dla kulturoznawczego, a więc z założenia interdyscyplinarnego, ujęcia tematu kategoria narracji wydaje się niezwykle przydatna. Można ją rozpatrywać w kilku kontekstach. Ponieważ ważną część pracy badawczej stanowi analiza narracji biograficznych członków wspólnoty, opowieść staje się jej narzędziem. We wspólnotach religijnych odwołujących się do narracji biblijnej i innych rodzajów tekstów wspólnotowych narracja jest także budulcem sieci kulturowych, w ramach których badani wchodzą w rozmaite interakcje, dążąc do określonych norm.

Analiza narracyjnych struktur wypowiedzi badanych pozwala na dotarcie do wartości leżących u podstaw ich przekonań, a dzięki temu do wartości społeczności i tendencji obecnych w zróżnicowanej przestrzeni kulturowej,

⁵⁵ Do konfliktów religijnych zaliczam też spory pomiędzy zwolennikami religijnej i niereligijnej (świeckiej) interpretacji rzeczywistości społecznej.

⁵⁶ Dotyczą one głównie mesjańskości Jezusa, nawiązania do tradycji żydowskiej oraz do tradycji ewangelikalnych.

⁵⁷ Por. P. M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, tłum. E. Możejko, w: W. Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków 2003, ss. 384-385.

w tym wpływy społeczno-kulturowe (w ujęciu społecznym dotyczące rodziny, grupy towarzyskiej, religijnej czy etnicznej, w ujęciu kulturowym – różnych sfer kultury: praktyki politycznej, językowej, religijnej, obyczajowej). Według Susan E. Chase ta złożoność strategii narracyjnych w każdym analizowanym (przynajmniej we wstępnej fazie) wywiadzie stanowi źródło najważniejszych danych, osadzonych w badanym kontekście. Natomiast wyodrębnianie pojedynczych kategorii, występujących u dużej liczby badanych, nie przynosi informacji na temat ich biografii czy uwarunkowań społeczno-kulturowych⁵⁸.

Metoda ta pozwala dostrzec swoistą dwuplanowość kreowanych w trakcie rozmowy wypowiedzi. Z jednej strony są one aktualizacjami, obecnymi autointerpretacjami ważnych wydarzeń biografii osoby badanej, z drugiej – mają one szerszy wymiar, odsłaniający liczne odniesienia jednostki i jej wspólnoty w perspektywie długiego trwania. Mimo licznych diagnoz stwierdzających upadek wielkich narracji opowiadam się za teorią zmiany stosunku do wspólnotowości, zwłaszcza w obrębie społeczności mesjańskich.

Istotna dla badania narracji wydaje się również rola samego badacza i narracji o wspólnocie, gdyż wpływają one na możliwości jej reinterpretacji.

Opowieść biblijna i narodowa stanowią ważne dla wspólnot mesjańskich typy narracji. Obie te „wielkie narracje” współistnieją z osobistymi, intymnymi „małymi narracjami” tożsamości indywidualnej – z rodzinnymi historiami, intymnymi wyznaniem i świadectwami osobistego doświadczenia.

Badanie jednostkowych i społecznych aspektów tożsamości członków wspólnot Żydów mesjańskich polegało na analizie obserwacji i wywiadów pogłębionych o charakterze narracji autobiograficznych. Biorąc po uwagę główny typ organizacji wypowiedzi oraz jej dominantę, można wyróżnić dwa ich rodzaje: narracje oparte na historii lub teorii oraz narracje oparte na *milieu*⁵⁹. Jeśli jednostka buduje swoją wypowiedź, nawiązując do szerokiego kontekstu historycznego lub teoretycznego, można narrację zaliczyć do pierwszego typu. Jeśli osią organizacji jest doświadczenie, wywiad mieści się w drugiej kategorii. Nie wyklucza to oczywiście występowania pewnej liczby kontekstowych odniesień w typie drugim oraz doświadczeniowego charakteru wypowiedzi w typie pierwszym. Większość wywiadów przeprowadzonych w Izraelu i w Polsce można zaliczyć do narracji opartych na *milieu*. Wyjątkiem są wywiady z pastorami, które cechuje szersze odniesienie do historycznego i teoretycznego kontekstu. Ponieważ pastor (lider) jako jedyny we wspólnocie ma określoną funkcję, jego powiązanie z systemem,

⁵⁸ S. E. Chase, *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, w: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. polska K. Podemski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

⁵⁹ Kategoryzacja za: A. Piotrowski, *Zakorzenie w historii (teorii), zakorzenie w milieu. Analiza dwu odmian narracji*, w: M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1996, ss. 173-190.

perspektywą teorii czy pojmowanej całościowo historii jest silniejsze. Członkowie wspólnoty, w której główne więzi powstają w obszarze doświadczenia i życia codziennego, przede wszystkim do nich odwołują się w swej narracji. Ponadto większe nastawienie historyczno-teoretyczne miały osoby, które obawiały się wywiadu, jednak w toku wypowiedzi malała liczba tego typu odniesień na rzecz elementów doświadczenia.

Ważnym elementem współczesnych rozważań nad tożsamością, a także wypowiedzi respondentów było odnalezienie ciągłości w biograficznej narracji, mimo radykalnych zmian w projektach tożsamościowych. Barbara Skarga przywołuje dwa terminy analizowane przez Paula Ricoeura, które odnoszą się do ciągłości i zmiany tożsamościowej: *idem* i *ipse*. „Idem to ten sam, jednakowy; ipse to sam w sobie, sam dla siebie, tożsamy ze sobą”⁶⁰. Terminom tym mogą odpowiadać dwie przestrzenie tożsamościowe – ta, w której dominantą jest to, co zastane, tradycja będąca stałym komponentem przejmowanego uniwersum wartości (*idem*), oraz ta, w której dokonywana jest zmiana, wybór, indywidualna kreacja (*ipse*). Ricoeur podkreśla zespolenie tych dwóch jakości oddziałujących na siebie, ale widzi też miejsce dla tożsamościowej pracy samotnego *ipse*⁶¹. Ten czasowy wymiar kształtowania się tożsamości zdaje się wysuwać na pierwszy plan w rozważaniach Ricoeura na temat tożsamości narracyjnej, której główną cechą jest transgresja. Natomiast przeciwstawienie *idem* i *ipse* musi być traktowane jako pozorne, gdyż tworzą one jedność w projektach tożsamościowych jednostki czy wspólnoty na różnych etapach jej rozwoju.

Do Ricoeurowskiej kategoryzacji można przyrównać tę, którą proponuje Phillip E. Hammond. Przedstawia on dwa uzupełniające się rozumienia tożsamości: jedno związane z grupą pierwotną, drugie odnoszące się do później wybieranych grup, tworzących mozaikę identyfikacyjną, istotną dla dalszego życia jednostki. Pierwsza z tożsamości jest dana i wiąże się z rodziną czy narodem, a dawniej była jeszcze silnie połączona z religią. Druga jest raczej wybierana, zmieniana, traktowana jako tymczasowe odniesienie, powiązana z dynamicznie zmieniającą się sytuacją jednostki⁶².

Brak konieczności rozdziału tych dwóch przestrzeni jest interesujący badawczo w sytuacji odmiennych dyrektyw kulturowych pochodzących z różnych społeczności, do których należy jednostka. Taką sytuację opisuje Elli P. Schachter, analizując projekty tożsamościowe młodych izraelskich ortodoksyjnych Żydów⁶³. W odróżnieniu od jednoznacznego przekazu projektu

⁶⁰ B. Skarga, *Kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 9/1984, s. 143; P. Ricoeur, *O sobie samym jako o innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

⁶¹ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 207.

⁶² Ph. E. Hammond, *Religion and persistence of Identity*, „Journal for Scientific Study of Religion” 1/1988, s. 2.

⁶³ E. P. Schachter, *Identity Constraints. The Perceived Structural Requirements of a „Good” Identity*, „Human Development” 45/2002, ss. 416-433.

tożsamościowego w ramach jednorodnej tradycji rodzinnej⁶⁴ dziś nawet ortodoksyjni Żydzi stykają się z nowymi opcjami tożsamościowymi, reprezentowanymi przez przedstawicieli odmiennych nurtów światopoglądowych, które wyrażają się nie tylko poprzez treści, ale również (co stanowi dużo większe źródło różnic między sytuacją obecną a przeszłą) formę przekazu. Schachter pisze o konieczności stworzenia nowych form zachowania ciągłości pomiędzy coraz bardziej zdynamizowanymi, indywidualnymi i wspólnotowymi projektami tożsamościowymi. Stanowi to także wyzwanie dla użytkowników nowych form dyskursywnych – oddzieleni od większości mediów Żydzi ortodoksyjni nie odrzucili bowiem Internetu. Na podstawie badań przeprowadzonych we wspólnotach mesjańskich można wnioskować, że wybory członków wspólnot mających rodowód żydowski stanowią nie tyle pierwsze, ile drugie ogniwo w zmianie tożsamościowej. W kilku wywiadach pojawił się motyw stopniowego dystansowania się od religii we wcześniejszym pokoleniu (rodziców lub nawet rodziców i dziadków w przypadku osób około 20-letnich). Żaden z rozmówców nie pochodził z rodziny nadal kultywującej tradycje ortodoksyjne czy konserwatywne.

Część respondentów przed wyborem wspólnoty mesjańskiej zwróciła się ku ortodoksji żydowskiej [w4, w4p]. Jeden z badanych [w4], pochodzący z rodziny chrześcijańskiej, przeszedł konwersję, przyjmując ortodoksję, druga z osób [w4p], pochodząca z polskiej, żydowskiej rodziny, niekultywującej tradycji religijnych, sama zaczęła chodzić do synagogi i praktykować. Przykłady te ukazują potrzebę reintegracji dawno utraconego elementu z teraźniejszością i osadzoną w niej sferą życia codziennego. To powtórzenie drogi wcześniejszych pokoleń⁶⁵, jaką był powrót do konserwatywnego czy ortodoksyjnego judaizmu (tradycja synagogi), nie przyniosło reintegracji i ciągłości tożsamościowej ani w wymiarze indywidualnym, ani społeczno-kulturowym, było raczej koniecznym etapem poszukiwania innego sposobu reintegracji. Również w przypadku pozostałych badanych miało miejsce poszukiwanie korzeni tradycji i religii, a następnie odrzucenie możliwości ich dokładnego odtworzenia na rzecz reinterpretacji. Jeden z liderów społeczności polskiej opowiedział o swym doświadczeniu rozdzielenia ze wspólnotą żydowską po jego bar micwie⁶⁶, które było związane z wydarzeniami 1968 r. w Polsce [w1p, w1pr⁶⁷], gdy jego rodzina porzuciła praktyki religijne. Po wielu latach spotkał się on ze swym bratem, neofitą w ruchu mesjańskim, i było to jego

⁶⁴ Tradycja ta jest jednorodna tylko w ramach teoretycznych modeli.

⁶⁵ Choć jeden z badanych wywodził się z rodziny chrześcijańskiej, wskazywał na rodowód chrześcijaństwa w judaizmie.

⁶⁶ Obrzęd inicjacji religijnej chłopca (w judaizmie).

⁶⁷ [w1pr] to swobodna wypowiedź tej samej osoby, z którą przeprowadziłam wywiad, zarejestrowana podczas wystąpienia publicznego (na konferencji mesjańskiej w 2006 r.). Zdecydowałam się ją włączyć do analizy, gdyż odpowiada szerzej na większość stawianych przeze mnie pytań.

pierwsze zetknięcie z ewangelikalnym ujęciem mesjańskości, obecnym we wspólnocie zielonoświątkowców. Zwrócił się więc do rabina z prośbą o wyjaśnienie różnic między judaizmem a chrześcijaństwem. Nakłaniany przez niego do powrotu do korzeni wybrał jednak trzecią drogę. Początkowo włączył się w nurt jednego z Kościołów ewangelikalnych, by następnie założyć nową grupę mesjańską.

Dokonanie nowego wyboru, zwykle nieakceptowanego społecznie, wymaga często konfrontacji z poprzednim modelem, która pełni funkcję reintegracyjną. Po okresie braku zainteresowania religią lub religijnymi poszukiwaniami⁶⁸ badani dostrzegają możliwość przełomu (jak interpretują wybór wspólnoty mesjańskiej). Nawiązując do hermeneutyki Ricoeurowskiej, można by powiedzieć o odkryciu (w ramach tożsamości „stawania się” – *ipse*) nowego wymiaru realizacji w ramach narracji egzystencjalnej. Jednak aby zaszła oczekiwana zmiana, musi nastąpić uspołnienie tożsamości takiego samego – *idem* poprzez rekonstrukcję dawnego wzorca, realizowanego w życiu jednostki (w okresie dzieciństwa lub młodości) lub znanego z przekazu rodzinnego.

Wraz z nowymi deklaracjami identyfikacji konieczna staje się konfrontacja ze zwolennikami odrzuconej, a także innych opcji światopoglądowych. Według Ricoeura: „Wszelkie posuwanie się naprzód sprawcy w byciu sobą posiada drugą stronę w postaci porównywalnego posuwania się do przodu partnera w inności”⁶⁹. W opisanych przypadkach po stadium reintegracji następował zwrot *ipse* ku nowej ścieżce realizacji zarówno dawnych, jak i nowych wartości. Jeśli chodzi o wartości religijne, było to połączenie przesłania judaizmu i chrześcijaństwa, ze szczególnym uwzględnieniem roli Jezusa jako Mesjasza, natomiast w przypadku wartości społeczno-kulturowych⁷⁰ – internalizacja przynależności do wspólnoty narodowej, rodzinnej, kulturowej oraz wybór indywidualnej ścieżki rozwoju poprzez identyfikację z nową grupą społeczną (kongregacją).

6. Narracja modlitewna jako wyraz identyfikacji

Richard Kearney opisuje narrację jako wypowiedź zakładającą „jakiś rodzaj autorstwa, pewien rodzaj odbiorcy i pewną treść”⁷¹. Można by uznać tę wypowiedź za skróconą wersję Jakobsonowskiej teorii komunikatu. Kearney

⁶⁸ Okres niewiązania się z żadną z tradycji, możliwa obojętność religijna lub ciągła zmiana wspólnot religijnych.

⁶⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 76.

⁷⁰ Chodzi o pozareligijne wartości kulturowe. Ze względu na to, że badana grupa jest społecznością religijną, wyodrębniłam wartości religijne, choć nie traktuję ich jako oddzielonych od wartości kulturowych.

⁷¹ R. Kearney, *The crisis of narrative in contemporary culture*, „Metaphilosophy” 3/1997, ss. 183-184.

traktuje jednak narrację jako możliwość fundacji tożsamości nie tylko jednostkowej, ale także społeczno-kulturowej. Narracja ma bowiem ogromne znaczenie dla „kształtowania się historycznej świadomości, w powrotach do przeszłości i projekcjach przyszłości, wspomnieniach i nadziejach”⁷². Proponowane przez Kearneya trzy zasadnicze i modelowe wyznaczniki narracji stanowią punkt wyjścia do pracy świadomościowej, która nie jest dokonywana jedynie na indywidualnym polu biograficznym. Narracje religijne można również wykorzystać na polu społecznym, zwłaszcza że Kearney mówi o „pewnym rodzaju” adresata i autora, co pozwala na multiplikację roli twórcy i odbiorcy. Przykładem tego zjawiska jest modlitwa, która została wygłoszona i zarejestrowana podczas konferencji polskich wspólnot mesjańskich. Tradycyjnie autorem modlitwy jest człowiek modlący się, odbiorcą zaś najczęściej metafizycznie pojmowana istota, do której człowiek się zwraca (np. Bóg). Ale w przypadku modlitwy grupowej można mówić o większej liczbie autorów i o tym, że jeden autor występuje w kilku rolach, gdyż jest jednocześnie reprezentantem siebie samego oraz grupy, w imieniu której występuje. Adresatem takiej modlitwy jest wreszcie nie tylko Bóg, ale także grupa, wobec której (do której) wypowiadane są słowa modlitwy oraz wprost wymieniony inny odbiorca. Fragment modlitwy brzmi:

Ojciec niebieski, przychodzę do Ciebie przez Jezusa Chrystusa i przede wszystkim chcę Cię przeprosić za wszystkie grzechy narodu polskiego w stosunku do narodu izraelskiego, za wszelkie niezdrowe kawały, za te rzeczy, które były, w których naród żydowski był wyśmiewany, był kpiony, Panie, tych kawałów tyle się po naszym narodzie kręciło, Panie, Panie, za każdy, który był obrażający, Panie, ja dzisiaj tutaj w tym miejscu chcę przeprosić naród izraelski⁷³.

Modlitwa staje się miejscem pojednania, przeprosinami skierowanymi do narodu izraelskiego w imieniu narodu polskiego. Zawiera zarówno zwroty wskazujące na dystans modlącego się wobec obu narodów (oficjalna formuła przeproszenia za grzechy narodu polskiego wobec narodu izraelskiego), jak również przyjęcie tożsamości i odpowiedzialności za naród polski („tyle kawałów kręciło się po naszym narodzie”). Występuje tu zatem kilka rodzajów odniesień autorskich – po pierwsze ze strony jednostki (lub grupy) znajdującej się w alternatywnej, trzeciej przestrzeni, po drugie w imieniu jednej z ważnych grup kulturowych osoby te zwracają się do innej, równie ważnej grupy. Dokonanie tego aktu w przestrzeni rytualnej świadczy o silnej zależności między społecznym a religijnym aspektem narracji tożsamościowej. Ta tożsamość jest, zgodnie z rozstrzygnięciami Homiego Bhabhy, usytuowana w społeczno-politycznym „tu i teraz” oraz odwołuje się do nieustannej rene-

⁷² Ibidem, s. 184.

⁷³ Zapis modlitwy zarejestrowanej podczas konferencji wspólnot mesjańskich w Gdyni w 2008 r. Analizowałam ją w pracy doktorskiej, a jej fragmenty zostały opublikowane w artykule: M. Kościńczuk, *Analiza modlitwy jako znaku kultury. Eksploracja modlitwy polskich Żydów mesjańskich*, „Napis” 2010.

gocjacji identyfikacji⁷⁴. Zagadnienia te mają wpływ na hybrydyczny kształt wspólnotowości, w której bezpiecznie mogą spotkać się osoby pochodzące z wykluczanych społeczności, obawiające się przyznać do swego pochodzenia i kultury. Członkowie społeczności mesjańskich wchodzą w przestrzeń hybrydyczną, stając się osobami przekraczającymi tabu i granicę zbudowaną na wielowiekowych konfliktach między dwiema wielkimi religiami.

Można wyróżnić dwa z pozoru wykluczające się poziomy tożsamościowego przenikania się: społeczny oraz jednostkowej wypowiedzi i gestu religijnego. Przywołany fragment modlitwy ma charakter hybrydyczny ze względu na niezgodność stylu, zauważalną nawet w obrębie jednego zdania (co mogło wynikać z niezwykłego zaangażowania emocjonalnego osoby prowadzącej modlitwę). Świadczą o tym częste kadencje, pauzy, zmienna modulacja, tempo i głośność wypowiedzi. Fragment ten ujawnia również zderzenie kilku perspektyw tożsamościowych. Jednoczesne użycie zwrotów typowych dla języka religijnego („Ojcze niebieski” na oznaczenie Boga czy utarte wyrażenie „przychodzę do Ciebie przez Jezusa Chrystusa”) i elementów mowy potocznej (nawet nie w pełni poprawnej stylistycznie) jest wyrazem współistnienia dwóch istotnych dla wspólnoty sfer – modlitwy i codzienności.

Następująca w tak krótkim czasie zmiana stylistyczna i przejście z poziomu rozważań ogólnych (naród polski) na poziom codzienności pokazuje, że akt modlitwy jest dynamicznym i nieustannym dopełnianiem się perspektyw tożsamościowych, które można określić Ricoeurowskim terminem „ściśnięcie” (*contraction*)⁷⁵, wyrażającym skrócenie czasu reakcji emocjonalnej i silne doznanie uczucia.

Dla wielu badanych takim „ściśnięciem” było religijne lub społeczne doświadczenie spotkania z ludźmi wierzącymi bądź moment osobistej refleksji, która silnie wpłynęła na ich decyzję tożsamościową. Ten przełomowy akt jest jednak w pewien sposób powtarzany w życiu wspólnotowym. Podczas nabożeństw, zwłaszcza w pierwszej części spotkania modlitewnego, śpiewane są pieśni o zmiennej modulacji, które stają się dla badanych okazją do gwałtownego i głośnego wyrażenia uczuć religijnych. Całe ciało angażuje się w tę rytualną ekspresję. Członkowie wspólnoty wyciągają w górę ręce, podskakują, tańczą. Następnie wraz z modyfikacją linii melodycznej zaczynają się kołysać i wyciszać. Na końcu słuchają mowy lidera – jego postać jest wówczas najważniejsza. Oparte na tekście biblijnym wypowiedzi dopełniają spotkania, które wzmacnia jedność grupy. W przerwie spotkania silne doznania afektywne mogą być zrównoważone kontaktem i rozmową z innymi członkami społeczności.

⁷⁴ Por. M. Zembylas, L. Avraamidou, *Postcolonial foldings of space and identity in science education, limits, transformations, prospects*, „Cultural Studies of Science Education” 4/2008, s. 982.

⁷⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 203.

Treścią analizowanej i wielu podobnych modlitw jest pojednanie i jedność, mające wymiar zarówno wewnątrzspołnotowy, jak i zewnętrzny. Te dwa elementy, tak jak dwa wymiary autorstwa, splatają się ze sobą, pokazując, że indywidualna wypowiedź modlitewna ma także szerszy wymiar. W innym fragmencie modlitwy można dostrzec wyraźne nawiązanie do opisywanej przez Kearneya świadomości historycznej, współtworzonej w narracji:

Noszę na sercu, aby też wołać o Boże przebaczenie, korzystając z tej sposobności, że jest wśród nas brat, który jest z Żydów, o Boże przebaczenie tego wszystkiego, co my, chrześcijanie, zrobiliśmy narodowi wybranemu, bo zależy mi, żeby z dwojga była jedność. Boże, wołam do Ciebie, abyś Ty wybaczył nam to, co było z naszej ręki, to co w nieświadomości czyniliśmy my i nasi ojcowie. Pragniemy, Panie, w czystości być przed Tobą i błogosławimy, błogosławimy Izraela, Amen.

W tej indywidualnej wypowiedzi przenika się osobiste zaangażowanie jednostki prowadzącej modlitwę i jej przekonanie o odpowiedzialności dziejowej, która spoczywa na jednostce, ale także na społeczności.

Jest to wypowiedź w pierwszej osobie, lecz dotyczy współobecności osób pochodzenia chrześcijańskiego i żydowskiego. Ta współobecność staje się bodźcem do podjęcia tematu pojednania czy porozumienia między religiami i narodami (prośba o Boże przebaczenie wszystkiego, co chrześcijanie uczynili narodowi wybranemu). Widoczna jest w tym także identyfikacja zbiorowa („my, chrześcijanie”), choć ostatnie słowa ujmują wypowiedzane treści jednostkowo („zależy mi, żeby z dwojga była jedność”), lecz z globalnego poziomu. Można też w tej wypowiedzi dostrzec związek dziejowy („my i nasi ojcowie”), odpowiedzialność zbiorową i historyczną, jaką decyduje się podjąć prowadzący, choć samooskarżenie jest połączone z samousprawiedliwieniem, że przyczyną zła była nieświadomość. Oprócz wspomnienia Kearney przywołuje również marzenie jako narracyjną możliwość budowania wizji przyszłości. Z ostatnich słów dowiadujemy się, że marzeniem jest czystość (która zapewne oznacza jedność) i błogosławieństwo (szczęście) dla Izraela.

Według Paula Ricoeura oś konfliktu pomiędzy wspomnieniem doświadczenia a horyzontem oczekiwania wyznacza pole do analizy i interpretacji historii, stanowiącej pewien metapoziom wobec egzystencjalnego doświadczenia. Historia jest tu narracją, która nie tylko odzwierciedla zmianę, ale i oddziałuje, gdy zwiększa się przepaść między doświadczeniem a oczekiwaniem jednostki i społeczności. Staje się ona wtedy wyrazem wyobrażenia jednostki, odwołującym się do zastanych i nieoczekiwanych okoliczności (takich jak doświadczenia rodzinne badanych, ale i doświadczenia generacyjne – dotyczące Zagłady czy związane z ruchami kontrkulturowymi, z którymi badani się zetknęli), a także próbą zyskania wobec nich dystansu pozwalającego na doświadczenie transgresji⁷⁶. U jej podłoża znajdowała się często wizja pokoju

⁷⁶ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 300-320.

i zgody, których nie doświadczają obecnie (ani w wymiarze społecznościowym, ani jednostkowym). Nagromadzenie osobistych, rodzinnych i pokoleniowych konfliktów oraz fakt, że wspólnoty mesjańskie nie są odbierane przez otoczenie w sposób pozytywny lub choćby neutralny, jest dostrzegalne w narracjach wyrażających życzenia dotyczące przyszłości. Postawa życzeniowa, powiązana z budowaniem mitycznych, futurystycznych wizji, nie pociąga jednak za sobą bierności, ale aktywność, której wyrazem są próby ujawniania niejednoznacznej tożsamości ruchu. Członkowie wspólnot (często krytyczni wobec aktywności społecznej ruchu mesjańskiego) mają różne poglądy na temat religijnej tożsamości ruchu, ale przy tym wspólną potrzebę odkrywania splecionych z biograficznymi dramatami wyborów społeczności religijnej i światopoglądu. Wydaje się nawet, że ta walka o akceptację dla ruchu Żydów mesjańskich, zarówno w obrębie judaizmu, jak i chrześcijaństwa stanowi wyznacznik żywotności społeczności, którą można określić jako ruch społeczny walczący o równość i możliwość wyboru tożsamości. Jednocześnie każdy z członków ruchu i każda mała wspólnota nieustannie zadaje sobie tożsamościowe pytania, choć odpowiedzi na nie czasem powtarzają opresyjne gesty ze strony osób z zewnątrz. Budowanie zróżnicowanej, hybrydycznej wspólnoty ma uchronić jej członków przed powtórzeniem doświadczanej przez nich przemocy.

W przestrzeni niehomogenicznej, a nawet opartej na współistnieniu wartości uznawanych za sprzeczne, tworzy się jedność. Oczywiście ta wewnętrzna różnorodność bywa źródłem konfliktów, ale dla członków, którzy mają świadomość, że ruch mniejszościowy, jaki stanowią, jest narażony na uprzedzenia i ataki, kwestia jedności jest sprawą wielkiej wagi.

W wielu wspólnotach podkreśla się indywidualne podejście do żydowskiej tradycji. Podczas obserwowanych nabożeństw w Polsce i w Izraelu każdy z członków grupy miał swobodę wyboru pozycji ciała oraz gestów i symboli używanych w czasie modlitwy. W polskiej wspólnocie wielu mężczyzn modliło się w jarmułkach i tałasach, a kobiety, które czytały teksty biblijne, niejednokrotnie przykrywały na ten moment włosy chustą. W Izraelu niewielu członków wspólnot wybierało jarmułkę jako znak identyfikacji, zapewne ze względu na zbyt bliskie skojarzenia tego symbolu z ortodoksyjnymi Żydami. Jeffrey S. Wasserman zauważa, że posługiwanie się gestami i symbolami charakterystycznymi dla ortodoksyjnego judaizmu jest częstsze we wspólnotach amerykańskich, które w ten sposób potwierdzają swoje związki z żydowską tożsamością. W Izraelu potrzeba takiego potwierdzenia jest mniejsza, ale dla osób wywodzących się z rodzin ortodoksyjnych (stanowią one znaczącą mniejszość we wspólnotach) noszenie jarmułki może być częścią tożsamości i zostaje zachowane po wstąpieniu do grupy mesjańskiej⁷⁷.

⁷⁷ Por. J. S. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations. A Comparison and Critique of Contemporary North American and Israeli Expressions*, Umi Dissertation Services, Michigan 1999, s. 202.

Analizowany związek tożsamości religijnej i etnicznej w ramach ruchu mesjańskiego przejawia się głównie w tym, że kongregacje mesjańskie posługują się symbolami narodowymi Izraela (zarówno w Polsce, jak i w Izraelu), językiem hebrajskim, odwołują się do perspektywy obywatelskiej (w Izraelu) lub wspierają ruch obywatelski (w Polsce). Uczestnictwo w ruchu mesjańskim, które stało się dla badanych kluczowe w budowaniu tożsamości, zmienia ich pozycję w społeczeństwie izraelskim. Podobnie jest w przypadku przedstawicieli innych, borykających się z problemami wykluczenia i niestabilnej sytuacji społecznej, grup mniejszościowych w Izraelu. Arabscy obywatele Izraela są skupieni we własnych społecznościach, osadnicy żydowscy identyfikują się przede wszystkim z problemami osadnictwa, a Żydzi etiopscy koncentrują się na wykluczeniu, którego doświadczają jako członkowie tej społeczności. W tym sensie Żydzi mesjańscy, którzy chcieliby być postrzegani jako jedna z denominacji w ramach judaizmu, ze względu na mniejszościową pozycję są bardziej skupieni na problemach tożsamościowych wewnątrz ich społeczności i w ramach kontinuum wspólnota – społeczeństwo.

KONKLUZJE

Ruch Żydów mesjańskich stanowi wewnętrznie zróżnicowany fenomen. Badania nad wspólnotami mesjańskimi obejmują szeroką tematykę, która odnosi kwestie istotne dla Żydów mesjańskich do problemów związanych z mniejszościami, nowymi ruchami religijnymi i społecznymi, a także do wielokulturowości.

Można powiedzieć, że ruch Żydów mesjańskich stanowi realizację wskazywanej przez Homiego Bhabhę trzeciej przestrzeni czy też wielokulturowej hybrydy, w której elementy uniwersalistyczne i tradycyjna tożsamość religijna czy narodowa łączą się z – jak można powiedzieć za Maffesollim – elementami nowoplemiennymi i empatycznymi. Warto podkreślić, że identyfikacja w ruchu mesjańskim ma charakter rdzeniowy, ale jej reprezentacja przybiera charakter temporalny, sytuacyjny, dostosowany do społeczno-kulturowych realiów zglobalizowanego świata, który cechują mobilność, szybkość i zmienność. Strukturę społeczną ruchu w dużej mierze tworzą imigranci (w Izraelu) oraz outsiderzy i przedstawiciele etnicznych i religijnych mniejszości (w Polsce). Sprawia to, że ruch mesjański staje się ważnym aktorem na polu walki o równouprawnienie religijne, a także społeczne. Wspólnoty zrzeszające osoby doświadczające ucisku stają się miejscami cichej rewolucji, która dokonuje się każdego dnia.

Sytuujący się na granicy judaizmu i chrześcijaństwa ruch Żydów mesjańskich skupia osoby wychowywane w różnych kulturach i tradycjach, które poznały zarówno własną tradycję rodzinną (żydowską lub chrześcijańską), jak również kulturę i religię sąsiadów oraz najbliższego otoczenia. Przełamując wrogość, członkowie kongregacji mesjańskich próbują burzyć mury podziałów, choć niekiedy sami przyczyniają się do ich wznoszenia.

Model wspólnoty, jaki proponują, stanowi nową, trudną do społecznego zaakceptowania formułę. Jest on próbą zerwania z dychotomicznością, przy jednoczesnym poszanowaniu każdej tradycji, każdego punktu widzenia. W moim przekonaniu zarówno tożsamość osobista, egzystencjalna członków wspólnot Żydów mesjańskich, jak i ich rozumienie społeczności, swoista toż-

samość kolektywna wskazują na wybór inkluzywności czy też hybrydyczności jako sposobu tworzenia wspólnoty złożonej z osób o różnym pochodzeniu, statusie społecznym, kultuwającej różne obyczaje. Żydzi mesjańscy poprzez specyficzne wykorzystanie języka, który jest ściśle związany ze sferą działania, oraz swoiste zagospodarowanie przestrzeni próbują przekraczać ustalone reguły kulturowe w celu budowania nowej religijności, obywatelskości i nowej zjednoczonej etniczności.

Budowanie spójności grupy na zasadzie łączenia różnych stylów myślenia jest typowe dla wielu grup w obrębie judaizmu. Jest to jednak szczególnie widoczne w grupach mesjańskich, które łączą nie tylko elementy różnych prądów światopoglądowych, ale także te, których łączenie jest objęte społecznym tabu. Zacierają one linię podziału między judaizmem a chrześcijaństwem, co dla ruchu, który może być określany mianem nowej wspólnoty społeczno-religijnej, stanowi odpowiedź na wyzwania kulturowe, przed którymi staje społeczność chrześcijańska i żydowska.

Według Irvinga Greenberga przełomowymi wydarzeniami dla relacji i łączności kultury żydowskiej i chrześcijańskiej w XX wieku były Szoah oraz powstanie państwa Izrael¹. Oba stanowią ważny czynnik w budowaniu wspólnot mesjańskich, dla których znaczenie miały także ruchy kontrkulturowe. Wydaje się, że stosunek do historycznej traumy drugiego i trzeciego pokolenia ocalańców z Zagłady, a także znaczenie Jerozolimy i całego państwa Izrael dla międzynarodowego ruchu mesjańskiego dają mu możliwość działania i utwierdzania tożsamości ruchu oraz indywidualnej identyfikacji każdego z członków. Szczególną rolę odegrało w tym drugie pokolenie ocalałych z Szoah jako tych, którzy poprzez rekonfigurację tożsamości budują swą narrację identyfikacyjną, odwołując się do perspektywy długiego trwania.

Dzięki doświadczeniu członków pochodzenia amerykańskiego, którzy czerpią z tradycji kontrkulturowej, na ulicach Izraela można zobaczyć osoby głoszące swe przekonania religijne w otwarty sposób i zachęcające innych do wstąpienia do ruchu. Działalność ta jest krytykowana, ale dla członków społeczności mesjańskich stanowi okazję do ujawnienia swojej tożsamości, jest częścią społeczno-religijnego projektu, w ramach którego wspólnota proponuje swoją ścieżkę życia jako wizję wyzwolenia i zbawienia.

Misyjność stanowi jeden z najbardziej widocznych wymiarów aktywności wspólnot mesjańskich i jest realizowana także przez grupy, które dostrzegają wagę pomocy społecznej, niezwiązanej bezpośrednio z przekazem Ewangelii. Dla takich organizacji, jak Mechase czy Bejt Sar Shalom, działalność charytatywna jest sposobem wypełniania religijnego wezwania. Nie jest jednak związana z „kupowaniem wiernych” (jak określiła to jedna z badanych [w17]). Organizacje tego typu pomagają członkom wspólnot mesjańskich odnaleźć

¹ I. Greenberg, *Judaism, Christianity and Partnership after the Twentieth Century*, w: T. Frymer Kensky i in. (red.), *Christianity in Jewish Terms*, Westview Press, Colorado 2000, ss. 34-35.

się w społeczeństwie izraelskim i w przeciwieństwie do bezpośrednich akcji misyjnych mają bardzo dobry odbiór zewnętrzny. Społeczności poprzez własne organizacje rozwiązują wewnętrzne problemy (Mechase rozpoczęło swoją działalność od pomocy ofiarom przemocy domowej w grupach Żydów mesjańskich), a także wskazują na najważniejsze konflikty dla całej społeczności izraelskiej. W ten sposób członkowie gmin mesjańskich stają się aktywnymi obywatelami, a nie jedynie beneficjentami i walczącymi o prawa dla członków ruchu. Wiele kongregacji, oprócz celów ściśle religijnych, stawia przed sobą zadania związane z pomocą nowym członkom grup (którymi często są nowi imigranci) w pełniejszej identyfikacji ze społeczeństwem (w przypadku kongregacji izraelskich).

Niektóre kongregacje stają się miejscami powrotu do języka kultywowanego w dzieciństwie czy młodości wiernych. Grupy te w liturgii posługują się językiem mniejszości etnicznej. Można w nich także zauważyć więzi przyjacielskie pomiędzy członkami, choć ich zaangażowanie zewnętrzne jest minimalne.

W Polsce wspólnoty mesjańskie są dla wielu członków przestrzenią, w której odnajdują oni tradycję żydowską, a jednocześnie mogą ją połączyć z przywiązaniem do chrześcijaństwa. Dla wielu wiernych stanowią one także element osobistych poszukiwań tożsamościowych, związanych z odkrywaniem zatajanych rodzinnych historii. Poprzez dopuszczalną różnorodność modeli życia i rytuału, a także kultywowanie żydowskiej tradycji mają oni szansę na zasymilowanie dwóch odrzucanych w ich środowiskach tradycji (chrześcijańskiej i żydowskiej).

O ile większość elementów doktrynalnych we wspólnotach Żydów mesjańskich jest zbieżna z tymi obowiązującymi w grupach hebrajskich chrześcijan, o tyle obie społeczności przyjmują własny model tożsamościowy. Wspólnoty mesjańskie nie podążają ścieżką afiliacji tożsamości chrześcijańskiej. Stają się raczej przestrzenią budowania nowej tożsamości, która mocno podkreśla utrzymanie tradycyjnej, przekazywanej pokoleniowo identyfikacji, choć występuje w zmodyfikowanej formie. W grupach tych pozwala się jednostce zarówno na indywidualną, jak i uzgodnioną ze wspólnotą interpretację wartości grupy, w której spotykają się bardzo różne tradycje. Tożsamość indywidualna i wspólnotowa opiera się na przewyższaniu sprzeczności, a nie ich eliminacji. Członkowie wspólnot są więc zarazem Żydami i wyznawcami Jezusa, osobami, które celebrują święta żydowskie i przyjmują chrzest, są przywiązane do perspektywy religijno-etnicznej związanej z izraelskim prawem do własności ziem palestyńskich, a przy tym współpracują we wspólnotach z wiernymi pochodzenia arabskiego, którzy często nie podzielają tych poglądów.

Hybrydyczność, z którą wiąże się przyjęty model identyfikacji, jest ograniczona do czerpania z tradycji dwóch religii, które wspólnie stanowią dziedzictwo ruchu mesjańskiego. Ruch mesjański próbuje łączyć te dwie tradycje,

ale pozwala każdemu z członków na identyfikację z dawną, odziedziczoną tożsamością. Model ten w przekonaniu członków wspólnot nie zakłada zatem konwersji ani zerwania z dawną tożsamością, stanowi raczej jej uzupełnienie. W praktyce budowa takiej tożsamości jest nieustannym, dynamicznym procesem, zakładającym sprzeciw wiernych, zarówno ze względu na wewnętrzną presję rozbieżnych wartości, jak i zewnętrzne wyzwania. Jedną z najtrudniejszych kwestii, która ukazuje ambiwalencję ruchu, jest zrozumienie zależności pomiędzy perspektywą religijną, społeczną i etniczno-polityczną.

Zarówno dla wspólnot izraelskich, jak i polskich powiązanie działalności na rzecz Izraela z odpowiedzią na wydarzenia II wojny światowej jest bardzo istotna. Irving Greenberg twierdzi, że zarówno dla społeczności żydowskiej, jak i chrześcijańskiej te dwa wydarzenia (Szoah i powstanie państwa Izrael) mają decydujące znaczenie dla zmian koncepcji teologicznych. Według niego dla judaizmu Szoah stanowiło koniec nadziei na całkowite i natychmiastowe ocalenie i odkupienie przez przyjście Mesjasza i jego rządy w zastanych warunkach społeczno-politycznych, natomiast dla chrześcijaństwa wydarzenia związane z II wojną światową, w które było ono po części uwikłane, stanowią koniec koncepcji eskapistycznych, w których zbawienie sytuuje się całkowicie poza ziemskim doświadczeniem. Innymi słowy, dla obu stron Szoah stanowiło przewartościowanie możliwego zaangażowania i oczekiwań wobec drugiej strony. Wydaje się, że dla żydowsko-chrześcijańskiego ruchu judaizmu mesjańskiego interpretacja obu wydarzeń – jednego z planu historycznego, a drugiego teraźniejszego – jest wielkim wyzwaniem².

Dla chrześcijan będących członkami ruchu niezwykle znaczenie ma pomoc państwu Izrael. Dla części izraelskich członków wspólnoty najważniejszą kwestią społeczną jest wyzwolenie poprzez całkowite odzyskanie terytoriów i żydowskiego charakteru Palestyny. Jednak w wielu wspólnotach, które w swoim gronie mają także arabskich chrześcijan i współpracują z Kościołami chrześcijańskimi w Autonomii Palestyńskiej, istnieje przekonanie, że podobny inkluzywizm, który łączy chrześcijańskich i żydowskich członków wspólnot wywodzących się z USA, Rosji, wielu krajów europejskich czy z samego Izraela, powinien obejmować także osoby pochodzenia arabskiego i żydowskiego. Część organizacji charytatywnych działa na rzecz pokoju, prowadząc jednoczące spotkania dla osób pochodzenia żydowskiego i chrześcijańskiego. Jednak liderka organizacji Mechase stwierdziła:

[...] takie rozmowy nie są łatwe, zwłaszcza obecnie, kiedy prowadzone są pertraktacje pokojowe, kiedy sprawa osadnictwa jest tak istotna; dla obu stron emocjonalnie to często nie jest możliwe [w17].

Także w samych kongregacjach współistnienie osób pochodzenia arabskiego i żydowskiego nie jest łatwe.

² Ibidem.

Oprócz kłopotów związanych z współistnieniem dwóch skonfliktowanych politycznie grup społeczności mesjańskie borykają się także z problemem różnic kulturowych między osobami pochodzącymi z bardzo różnych środowisk żydowskich. W grupach mesjańskich współistnieją osoby pochodzące ze zsekularyzowanych rodzin żydowskich o silnych tradycjach socjalistycznych i osoby pochodzące z rodzin religijnych, Żydów ortodoksyjnych; grupy te gromadzą także wielu nowych imigrantów z Rosji i USA. Jak twierdzi jeden z liderów wspólnot:

[...] problem zgodnego współistnienia osób o bardzo różnym pochodzeniu, Żydów rosyjskich z Żydami izraelskimi, więcej nawet – porozumienia między osobami mówiącymi tym samym językiem – takiego Żyda z Moskwy, z dużego miasta i Żyda z kaukaskiej wioski, jest czasem większy niż problem porozumienia między Żydami a Arabami, którzy wychowywali się tutaj, są tutejsi [w18].

Wyzwania wielokulturowości są codziennością dla grup mesjańskich, które wybierają model „jedności, ale nie jednorodności” [w18], przejawiającej się w dużej swobodzie i indywidualnym traktowaniu każdego z członków grupy. Wspólnota budowana na bazie działań o charakterze religijnym i społecznym, respektuje tradycję pochodzenia każdego z członków społeczności. W ten sposób grupy te zbliżają się do modelu komunikacji międzykulturowej, którą można by odnieść do proponowanej przez Homiego Bhabhę trzeciej przestrzeni. Jednakże realizacja tego modelu przez badane wspólnoty pokazuje, że nie jest możliwa bezkonfliktowa i zrównoważona współpraca pomiędzy osobami wywodzącymi się z różnych, często skonfliktowanych i wzajemnie zależnych kultur, zwłaszcza gdy odnoszą się one do perspektywy etnicznej. We wspólnotach mesjańskich dominującą pozycję zajmują osoby pochodzenia żydowskiego wobec tych o pochodzeniu chrześcijańskim, a zwłaszcza tych o arabskich korzeniach. Współistnienie horyzontu uniwersalnego i etnicznego powoduje, że w samym ruchu pojawia się refleksja dotycząca kwestii dominacji i poszukuje się alternatywnych wzorców współpracy oraz równego współdziałania, czego przykładem jest wybór arabskiego lidera wspólnoty Żydów mesjańskich w Hajfie (Bejt Eljahu) czy współdziałanie w ramach organizacji założonej przez Żydów mesjańskich i arabskich chrześcijan (Musalaha).

Ruch odwołujący się do tradycji chrześcijaństwa i judaizmu wpisuje się jednocześnie w najnowszą historię ruchów społecznych, a nawet nowych ruchów religijnych. Duża rola czynników afektywnych, walka o prawa społeczności mniejszościowych czy otwarte głoszenie przesłania społeczno-religijnego na ulicach są równie rozpoznawalnymi znakami działania grup Żydów mesjańskich, co połączenie wiary w Jezusa jako Mesjasza z tradycją judaistyczną. Społeczność obejmująca grupy imigranckie, osoby o mniejszościowych poglądach, członków drugiego pokolenia ocalańców z Szoah, mierząc się z zewnętrznym brakiem akceptacji, także przechodzi przemianę. Zmiana pokoleniowa powoduje stopniowe przyjmowanie nowego modelu ruchu,

który – jak można przypuszczać – nadal będzie walczył o religijne i społeczne prawa mniejszości, ale będzie się to dokonywać w bardziej ewolucyjny niż rewolucyjny sposób.

W kontekście indywidualnej tożsamości konstruowanej przez członków wspólnot mesjańskich warto również podkreślić terapeutyczny potencjał kongregacji. Odrzucając model represyjno-normatywny, ruch mesjański sytuujący się raczej po stronie wspólnot o charakterze antymodernistycznym (a przynajmniej krytycznych wobec dyscyplinującego wymiaru modernizmu) staje się dla jego członków przestrzenią budowania wspólnoty, w której dowartościowane są indywidualne doświadczenia biograficzne, przeżycia emocjonalne, więzi rodzinne i towarzyskie. Ważnym elementem życia wspólnotowego jest tworzenie zastępczych więzi wobec utraconych kontaktów z rodziną i kręgiem towarzyskim. Nie są one jednak konkurencyjne wobec tamtych związków. Członkowie wspólnot czerpiąc wsparcie z grupy religijnej, dążą (najczęściej z dobrym skutkiem) do odnowy i renegocjacji dawnych, zerwanych więzi. Są one ważne zarówno dla jednostek, jak i dla małych społeczności, stanowiących ogniwa większych grup kulturowych. Funkcja terapeutyczna ruchu mesjańskiego stanowi także element nowej wspólnotowości, dowartościowującej jednostkowość. Hybrydyczna, niepołączona dogmatami i ścisłymi regułami, ale raczej skupiona na jedności wspólnych przeżyć i codziennych doświadczeń grupa silnie zindywidualizowanych członków stanowi przestrzeń kulturowo-religijną, będącą alternatywą wobec sekularyzacji.

Ruch mesjański przyjmuje główne założenia kultury indywidualizmu, jest silnie spluralizowany, jego członkowie cenią mobilność, obecność w nowych mediach i zaangażowanie obywatelskie, jednakże główną wartość stanowi dla nich więź religijna i międzyludzka. Dlatego praktyki społeczne obecne we wspólnotach mesjańskich można interpretować jako wspierające założenia sekularyzacji organizacyjnej, która wskazuje na upadek jednoznacznych rozstrzygnięć dogmatycznych i kontroli instytucjonalnej, a jej skutkiem jest reforma religijności. Religijność zaczyna być pojmowana jako wyraz działania oddolnego, sprzeciwiającego się praktykom alienacyjnym, tworzącego częściową alternatywę dla systemów eksperckich³. Jednak tego rodzaju wspólnotowości grozi hermetyzacja i pozorne wspieranie jednostki w przypadku silnego nacisku grupy na członków wspólnoty, którzy nie przestrzegają ustalonych w niej zasad. O problemach tych mówiło kilku badanych [w6, w16]. Przedstawiali oni naciski grupy na określanie lokalnej wspólnoty jako bardziej wartościowej od innych oraz na tworzenie się podziałów wewnątrz nich. Stało się to źródłem dwóch wykluczających się postaw, związanych z obecnością ruchu mesjańskiego w dialogu międzyreligijnym. Z jednej strony

³ Odwołuję się tu do terminów zaproponowanych przez Anthony'ego Giddensa. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

wspólnoty mesjańskie (grupujące osoby, które pochodzą z dwóch całkiem różnych i skonfliktowanych środowisk religijno-kulturowych) odgrywają istotną rolę jako uczestnicy międzyreligijnego dialogu, dążąc do porozumienia między przedstawicielami skonfliktowanych stron. Z drugiej strony radykalizm w łączeniu sprzecznych elementów wyklucza Żydów mesjańskich z wielu inicjatyw dialogicznych.

Ważnym elementem analizy indywidualnej tożsamości członka wspólnoty Żydów mesjańskich była interpretacja znaczenia konwersji, stanowiącej dla wszystkich badanych przełomowy moment przyjęcia nowej tożsamości. Konwersja wiązała się z reidentyfikacją, mającą inną wartość symboliczną dla respondentów oraz członków ich rodzin i grup odniesienia. Dla badanych (zarówno pochodzących z rodzin żydowskich, jak i chrześcijańskich) renegotiacja tożsamościowa stanowiła modyfikację tradycji rodzinnych i kulturowych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, natomiast dla grup odniesienia była ona związana z całkowitym lub częściowym zerwaniem ciągłości tego przekazu. Jednak w miarę upływu czasu dla wielu badanych początkowa bolesna niezgodność interpretacji tożsamościowych straciła na sile. Rodziny badanych w pewien sposób zaakceptowały tę reidentyfikację tradycji religijnych i kulturowych, a oni sami mogli dzięki temu w pełni zrealizować ideę tożsamości opartej na włączaniu nowych elementów, bez rezygnowania z dawnych, ważnych tradycji.

BIBLIOGRAFIA

- Allport G. W., *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley, Reading MA, 1954, za: I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków 2001.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.
- Ankersmit F., *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, tłum. zbiorowe, Universitas, Kraków 2004.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.
- Appadurai A., *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2009.
- Asad T., *Reflections on Laïcité and the Public Sphere*, „Social Science Research Council – Items and Issues” 3/2005.
- Auyero J., *Re-membering Peronism. An Ethnographic Account of the Relational Character of Political Memory*, „Qualitative Sociology” 4/1999.
- Banaszak G., Kmita J., *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.
- Banaszak-Karpińska E., *Tożsamość jako kategoria badawcza w badaniach nad jednostką i społeczeństwem*, w: I. Szlachcicowa (red.), *Religia, przekonania, tożsamość. Szkice socjologiczne*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Barak T., „Yediot Ahronot”, 15.08.2008, za: „Caspari Centre Review”.
- Barbero J. M., *Identities. Tradition and New Communities*, tłum. S. Olivell, Ph. Schlesinger, „Media, Culture and Society” 24/2002.
- Barker E., *Nowe ruchy religijne*, tłum. T. Kunz, Nomos, Kraków 1997.
- Batzdorff E., *Ciocia Edyta. Żydowskie dziedzictwo katolickiej świętej*, tłum. M. Grzywacz, A. Kicman, H. Kossak, Zysk i S-ka, Poznań 2011.
- Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.
- Beck U., *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Beck U., *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

- Bellah R. N. i in., *Słowności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Benhayim M., *The emergence of Messianic Jews*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity and faith in Jesus*, Caspari Center, Jerozolima 1996.
- Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997.
- Berger P. L., Luckmann Th., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PWN, Warszawa 1983.
- Bhabha H., *Cultures In-Between*, w: S. Hall, P. de Guy (red.), *Question of Cultural Identity*, Sage, Londyn 2007.
- Bhabha H., *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Bhabha H., *The Location of Culture*, Routledge, Nowy Jork 2005.
- Bhabha H., *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, w: J. Rutheford, *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londyn 1990.
- Billig M., *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdeg, Znak, Kraków 2008.
- Boksański Z., *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa*, w: M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1996.
- Boksański Z., *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989.
- Boksański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Borowik I., *Religia jako forma pamięci, czyli Danièle Hervieu-Léger nowe oblicze religii w nowoczesności*, w: D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Nomos, Kraków 1999.
- Borowik I., Doktor T., *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków 2001.
- Borowik I., Libiszowska-Żółtkowska M., Doktor J. (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków 2008.
- Boski P., *O byciu Polakiem w ojczyźnie*, w: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmiennosc kulturowa*, Wyd. Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 1992.
- Bot Y. le, *Churches, Sects and Communities. Social Cohesion Recovered*, „Bulletin of Latin American Research” 2/1999.
- Bourdieu P., *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. O. Derra, PWN, Warszawa 2009.
- Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalsen-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

- Brittain C. C., *The „Secular” as a Tragic Category. On Talal Asad, Religion and Representation*, „Method and Theory in the Study of Religion” 17/2005.
- Brown K., *Racial/Ethnic Differences in Religious Congregation – based Social Service Delivery Efforts*, „Journal of Sociology and Social Welfare” 4/2008.
- Brubaker R., Cooper F., *Beyond Identity*, „Theory and Society” 29/2000.
- Burszta W. J., *Nacjonalistyczne metafory pokrewieństwa*, „Studia Literaria Polono-Slavica” 8/2008.
- Burszta W. J., *Naród i kultura jako narracje*, w: idem, *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Academica, Warszawa 2009.
- Burszta W. J., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
- Butmanowicz-Dębicka I., *Marginalizacja społeczna jako strategia przystosowawcza*, w: A. Sułek, J. Sytyk (red.), *Ludzie i instytucje, stawanie się ładu społecznego*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995.
- Cashman H. R., *Identities at play. Language preference and group membership in bilingual talks in action*, „Journal of Pragmatics” 37/2005.
- Castanheir M. L., Green J., Dixon C., Yeager B., *(Re)Formulating identity in the face of fluid modernity. An interactional ethnographic approach*, „International Journal of Educational Research” 46/2007.
- Castells M., *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Certeau M. de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Chamberlayne P., Bornat J., Wengraf T., *The turn to biographical methods in social sciences. Comparative issues and examples*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2000.
- Chase S. E., *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, w: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. polska K. Podemski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Cohn-Sherbook D., *Messianic Judaism*, Continuum, Londyn – Nowy Jork – Cassel 2000.
- Cohen A., Susser B., *Jews and Others. Non-Jewish Jews in Israel*, „Israel Affair” 1/2009.
- Cosgel M. M., Minkler L., *Rationality, integrity and religious behavior*, „Journal of Social Economics” 33/2004.
- Czyżewski M., Piotrowski A., Rokuszewska-Pawełek A. (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1996.
- Davis D., *The Rise and Fall of Islam*, w: idem, *The Elijah Legacy*, Beverlee J. Chadwick, Hajfa 2003.
- Dawson L. L., *The Cultural Significance of New Religious Movements. The Case of Soka Gakkai*, „Sociology of Religion” 3/2001.
- Dijk van T. A., *Kontekstualizacja w dyskursie parlamentarnym*, w: A. Duszak, N. Fair-clough (red.), *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Universitas, Kraków 2008.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Nomos, Kraków 2008.

- Doktór T., *Czynniki makrospołeczne determinujące rozwój ruchu zielonoświątkowego w Polsce*, w: P. Beyer, *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005.
- Doktór T., *Kultura narcystyczna i religia*, „Colloquia Communia” 3-4/1989.
- Doktór J., *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Leopoldinum, Wrocław 1998.
- Domańska E., *Pamięć/przeciw-historia jako ideologia*, w: eadem, *Historie niekonwencjonalne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- Edensor T., *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sada, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Ehrlich M. A., *Encyclopedia of Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture*, ABC CLIO, Santa Barbara 2009.
- Evans M., Summers B. (red.), *Young Lions of Judah*, Plainfield, New Jersey 1974.
- Fehrer S., *Passing over Easter. Constructing the Boundaries of Messianic Judaism*, Walnut Creek, Londyn – New Delhi 1998.
- Ferdek B., *Sekty i nowe ruchy religijne*, Atla 2, Wrocław 1998.
- Fieldsend J., *Messianic Jews. Challenging Church and Synagogue*, Tunbridge Wells, Nowy Jork 1990.
- Finkelstein J., *Messianic Jews in the Book of Acts*, w: M. Evans, B. Summers (red.), *Young Lions of Judah*, Plainfield, New Jersey 1974.
- Fish J., *Stjepan Meštrović and Michel Maffesoli's implosive defence of the Durkheimian tradition. Teoretical convergences around Baudrillard's thesis on the end of the social*, „Sociological Review” 2/2003.
- Fleischer R., *So great a cloud of witnesses*, Londyn 1996 (praca doktorska – mazurek).
- Fredericks J., *Dialogue and Solidarity in a Time of Globalization*, „Buddhist-Christian Studies” 27/2007.
- Gal S., מלחמה האור והחשך, בקהילה 22, 11/2007.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, tłum. M. Grabowska, IFiS PAN, Warszawa 1992.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizmy*, tłum. T. Hołówka, PWN, Warszawa 2009.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Gligor S., *Racism in Discourse*, „Studia Universitas Petru Maior. Philologia” 4/2005.
- Golka M. (red.), *Kłopoty z tożsamością*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

- Gordon Ch., *Self systems. Five current social psychological approaches*, w: G. M. Platt, Ch. Gordon (red.), *Self, Collective Behavior and Society. Essays Honoring the Contribution to Ralph Turner*, Jai Press, Londyn 1994.
- Greenberg I., *Judaism, Christianity and Partnership after the Twentieth Century*, w: T. Frymer Kensky i in. (red.), *Christianity in Jewish Terms*, Westview Press, Colorado 2000.
- Grzegorzczuk A., *Niekartezyjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995.
- Haaretz editorials, *State backed persecution*, „Haaretz”, 6.10.2009.
- Hall S., *Cultural identity and diaspora*, w: J. Rutherford, *Identity. Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londyn 1992.
- Hałas E., *Konwersja – perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.
- Hałas E., Konecki K. T. (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Hammond Ph. E., *Religion and persistance of Identity*, „Journal for Scientific Study of Religion” 1/1988.
- Hannerz U., *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*, tłum. E. Klekot, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Harris-Shapiro C., *Messianic Judaism*, Beacon Press, Boston 1999.
- Harvey R., *Mapping Messianic Jewish Theology. A Constructive Approach*, University of Wales, Lampeter 2007 (maszynopis).
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Hermann M., *Elementy przywództwa*, w: *Władza i społeczeństwo 2. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, wybór i oprac. J. Szczupaczyński, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Nomos, Kraków 1999.
- Herzfeld M., *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Hocken P., *Catholic Statements on the Church and the Jewish People*, „Mishkan” 36/2002.
- Hocken P., *Toward Jerusalem Council II*, „Journal of Pentecostal Theology” 1/2007.
- Hornberger N. H., *Biliteracy, transnationalism, multimodality, and identity. Trajectories across time and space*, „Linguistic and Education” 18/2007.
- Izenberg D., *Court hears Messianic Jews suit against Beersheba chief rabbi*, „Jerusalem Post” 22.06.2009.
- Jackson Y. (red.), *Encyclopedia of Multicultural Psychology*, Sage, Thousand Oaks – Londyn – New Delhi 2006.
- Jacyno M., *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

- Jaffe D. G., *Straddling the Boundary*, Rice University, Houston TX 2000 (praca magisterska – maszynopis).
- Jarymowicz M., *Tożsamość jako efekt rozpoznawania siebie wśród swoich i obcych*, w: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.), *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa 1992.
- Jaskułowski K., *O narodowym wymiarze kultury sceptycznie*, w: W. J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak (red.), *Naród – tożsamość – kultura. Między koniecznością a wyborem*, IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Jenkins Ph., *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodź, Verbinum, Warszawa 2009.
- Jenkins R., *Rethinking Ethnicity*, Sage, London 1997.
- Jews and Christians. Letters*, „Christian Century” 28/2005.
- Johnson P., *From Religious Markets to Religious Communities. Contrasting Implications for Applied Research*, „Review of Religious Research” 44/2003.
- Jones R., Desforges L., *Localities and reproduction of Welsh nationalism*, „Political Geography” 22/2003.
- Juster D., *Towards a Messianic Jewish Theology*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity and faith in Jesus*, Caspari Center, Jerozolima 1996.
- Kamussela T., *Naród – de gustibus non est disputandum*, w: W. J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak (red.), *Naród – tożsamość – kultura. Między koniecznością a wyborem*, IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Kearney R., *The crisis of narrative in contemporary culture*, „Metaphilosophy” 3/1997.
- Kelemen M., Smith W., *Community and its „Virtual” Promises Information*, „Communication and Society” 3/2001.
- Kennedy J. W., *Messianic Jews Mount Campaign to stay in Sion*, „Christianity Today” 6/1993.
- Kinzer M., *Post-Missionary Messianic Judaism. Redefining Christian Engagement with the Jewish People*, Brazos Press, Michigan 2005.
- Kirrs T., *Falling into history. Post-colonialism and Fin de siècle in Ene Mihkelson’s Nime vaev*, „Interlitteraria” 5/2000.
- Kohn R., *Hebrew Christianity and Messianic Judaism on the Church-Sect Continuum*, McMaster University, Hamilton Ontario 1985 (praca doktorska – maszynopis).
- Kollontai P., *Messianic Jews and Jewish identity*, „Journal of Modern Jewish Studies” 2/2004.
- Koseła K., *Polak i katolik – splątana tożsamość*, IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Kościańczuk M., *Analiza modlitwy jako znaku kultury. Eksploracja modlitwy polskich Żydów mesjańskich*, „Napis” 2010.
- Kłoskowska A., *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1/1992.
- Krzyżanowski M., *Konstrukcja tożsamości narodowych i europejskich*, w: A. Duszak, N. Fairclough (red.), *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Universitas, Kraków 2008.

- Kuschel K. J., *Religie świata i etos ponadnarodowy w dobie globalizacji*, w: B. Chrzęstowska (red.), *Obcowanie z wolnością. Dialogi literackie polsko-niemieckie 2*, tłum. R. Dziergwa, K. Śmigielska, Nakom, Poznań – Berlin 2001.
- Kwiatkowska A., *Tożsamość a społeczne kategoryzacje*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa 1999.
- Lassander M., *Modern Paganism as a Legitimizing Framework for Post-Materialist Values*, „The Pomegranate” 1/2009.
- Leociak J., *Doświadczenia graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, IBL PAN, Warszawa 2009.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2003.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków 2007.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Difin, Warszawa 2009.
- Lipshiz C., *Messianic Jews Petition High Court to immigrate under the law of return*, „Haaretz”, 15.05.2009, <http://www.haaretz.com/messianic-jews-petition-high-court-to-immigrate-under-law-of-return-1.276099.htm> (18.08.2010).
- Lister R., *Od intymności do globalności. Refleksje nad płciowym znaczeniem obywatelstwa*, w: E. Oleksy (red.), *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, PWN, Warszawa 2008.
- Loden L., *Differing Eschatological Viewpoints – Obstacles to Relationship?*, „Mishkan” 35/2001.
- Loden L., *Jews and Palestinians – Identities in Crisis*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish Identity and faith in Jesus*, Caspari Center, Jerozolima 1996.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 1996.
- Maffesoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Mamzer H., *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
- Melchior M., *Spółeczna tożsamość jednostki (w świetle wywiadów z Polakami pochodzenia żydowskiego urodzonymi w latach 1944-1955)*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.
- Melchior M., *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*, IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Melucci A., *Challenging codes*, Cambridge University Press, Cambridge – Nowy Jork 1996.
- Mielicka H., *Dylematy kształtowania tożsamości religijnej młodzieży a edukacja religijna*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Difin, Warszawa 2009.
- Mizroch A., *Lost and found*, „Jerusalem Post” 20.01.2009.
- Nagel J., *Constructing Ethnicity. Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture*, „Social Problems” 1/1994.

- Nerel G., *Yad HaShmona the messianic village near Emmaus*, „Mishkan” 47/2006.
- Nezlek J., Smith V., *Social Identity and Daily Social Interaction*, „Self and Identity” 4/2005.
- Nikiforova B., *Religious pluralism. The challenge of unconditional hospitality*, „Logos” 47/2006.
- Pace E., *Poza porządkiem. Duchowość i system wiary w New Age*, w: K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Nomos, Kraków 2008.
- Pactwa B., Domagała A., *Meandry tożsamości mniejszości żydowskiej w Polsce. Trzy pokolenia rodziny żydowskiej w Zagłębiu Dąbrowskim*, w: J. Mucha, B. Pactwa (red.), „Status mniejszościowy” i ambiwalencja tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych, Śląskie Wydawnictwa Naukowe WSZiNS, Tychy 2008.
- Palczny T., *Stosunki międzykulturowe. Modele pluralizmu w społeczeństwach „ponowoczesnych”*, w: K. Golemo, T. Palczny, E. Wiącek (red.), *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Parker J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Anti-Semitism*, World Pub, Nowy Jork 1934.
- Paweł VI, *Deklaracja Nostra Aetate*, 28.10.1965, Rzym, <http://archidiecezja.lodz.pl/czytelni/sobor/drn.html>, drn 4.
- Peck A., *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Wyd. Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej, Tyczyn 2005.
- Peek L., *Becoming Muslim. The Developement of a Religious Identity*, „Sociology of Religion” 66/2005.
- Peretz Y., צילוחים ענר גרין, „Jedidot Jeruszalaim”, 13.02.2009.
- Pirtz R., *Messianic Institutions for Theological Training in Israel*, „Mishkan” 46/2006.
- Pirtz R., *The relationship between the Church and the Jewish People today*, „Mishkan” 50-51/2007.
- Poljak A., *Das Kreuz in Davidstern*, Wiedeń 1936; w wersji angielskiej: *The Star in the Cross of David*, http://www.israel-pro.org/GERMAN/live_site/poljak/cross_in_the_star_of_david.html (8.07.2010).
- Porta D. della, Diani M., *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, tłum. A. Sadza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Rabinowitz D., *Oriental Othering and National Identity. A Review of Early Israeli Antropological Studies of Palestinian*, „Identities. Global Studies in Culture and Power” 9/2005.
- Raheb M., *Biblical interpretation in the Israeli-Palestinian Context*, w: T. Elgvin (red.), *Israel and Yeshua*, Caspari Center, Jerozolima 1993.
- Rasiński L. (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 2009.
- Rausch D. A., *Messianic Judaism. Its History, Theology and Polity*, „Texts and Studies in Religion” 14/2000.
- Redfield R., *The cultural role of cities*, Bobbs-Merrill, Indianapolis IN 1954.

- Rick K. W., *Confronting the Essence of Judaism. A Problem for Messianic Judaism* (maszynopis; wystąpienie jednego z liderów wspólnot, b.d.).
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako o innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2006.
- Rotenberg I. C., *Messianic Jews. A Troubling Presence*, „First Things” 12/1992.
- Różańska A., *Dylematy kształtowania tożsamości religijnej młodzieży a edukacja religijna*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Difin, Warszawa 2009.
- Said E., *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Samuelson F. K., *Messianic Judaism. Church, Denomination, Sect or Cult?*, „Journal of Ecumenical Studies” 2/2000.
- Satlow M. L., *Defining Judaism. Accounting for „Religions” in the Study of Religions*, „Journal of the American Academy of Religion” 4/2006.
- Schachter E. P., *Identity Constraints. The Perceived Structural Requirements of a „Good” Identity*, „Human Development” 45/2002.
- Schiffman M., *Resztki Izraela powraca. Odrodzenie judaizmu mesjanistycznego*, tłum. K. Dubis, Sofer, Kraków 1998.
- Schneider L., *Abram Poljak*, „Israel Yearbook”, 1994.
- Shetreet Sh., *Freedom of Conscience and Religion in Israel*, w: D. Sidorsky, S. Liskofsky, J. J. Shestack (red.), *Essays on Human Rights. Contemporary Issues and Jewish Perspectives*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia 1979.
- Skarga B., *Kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 9/1984.
- Skjott B. F., *Messianic Believers and the Land of Israel – a Survey*, „Mishkan” 26/1997.
- Skjott B. F., Kjaer-Hansen K., *Facts and Myths about Messianic Congregations in Israel*, Caspari Center, Jerozolima 1999.
- Smala S., *Globalised Symbols of War and Peace*, „Social Alternatives” 2/2003.
- Smolicz J., *Dziedzictwo, wartości podstawowe i rozwój kulturalny w społeczeństwach wieloetnicznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 3/1992.
- Stark R., Bainbridge W., *Church-Sect Continuity Model*, „Journal for the Scientific Studies of Religion” 2/1979.
- Stern D. H., *Court Cases and the Struggle for Aliyah*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity and faith in Jesus*, Caspari Center, Jerozolima 1996.
- Stern D. H., *Messianic Jews Manifesto*, Jewish New Testament Publications, Jerozolima 1997.
- Stern D. H., *Messianic Judaism. Modern Movement with an Ancient Past*, Jewish New Testament Publications, Jerusalem 2007.
- Stokes B., *Gentiles in the Messianic Movement*, referat wygłoszony na konferencji Messianic Jewish Alliance w Puerto Vallarta Mexico 1997, http://hbrucestokes.com/images/Gentiles_in_the_Messianic_Movement.pdf (7.06.2010).

- Strathern M., *Części i całości. Przeobrażenia związków w świecie postpluralistycznym*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, PWN, Warszawa 2003.
- Strathern M., *Enabling Identity. Biology, Choice and The New Reproductive Technologies*, w: S. Hall, P. du Gay (red.), *Question of Cultural Identity*, Sage, Londyn 2007.
- Swatos W. H. Jr, *Monopolism, Pluralism, Acceptation and Rejection. An Integrated Model of Church-Sect Theory*, „Review of Religious Research” 3/1975.
- Synak B., *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998.
- Szmatka J., *Małe struktury społeczne. Wstęp do mikrosocjologii strukturalnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Taylor Ch., *Teorie znaczenia*, w: L. Rasiński (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Taylor Ch., *Współczesność a czas świecki*, w: *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. X. Dolińska, A. Pawelec, Znak, Kraków 1999.
- Taylor Ch., *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. S. Amsterdamski i in., Znak, Kraków 1996.
- Tavory I., Goodman Y. C., „A collective of individuals” *Between Self and solidarity in a Rainbow Gathering*, „Sociology of Religion” 70/2009.
- Telchin S., *Messianic Judaism is not Christianity*, Grand Rapids, Michigan 2004.
- Tilly Ch., *Social Movements and (all sorts of) other political interactions – local, national and international, including identities*, „Theory and Society” 27/1998.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Urry J., *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2009.
- Wagner M., *Messianic Jews detained at Ben Gurion Airport*, „Jerusalem Post” 15.12.2009.
- Warshawsky K., *Returning to their own borders. Social and anthropological study of contemporary Messianic Jewish identity in Israel*, Jerozolima 2008 (praca doktorska – maszynopis).
- Wasserman J. S., *Messianic Jewish Congregations. A Comparison and Critique of Contemporary North American and Israeli Expressions*, Umi Dissertation Services, Michigan 1999.
- Weinreich P., „Enculturation” not „aculturation”. *Conceptualising and assesing identity process in migrant communities*, „International Journal of Intercultural Relations” 33/2009.
- Weiss S., *On a mission from God*, „Jerusalem Post”, 4.06.2010.
- Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Nomos, Kraków 2000.
- Włodarek J., Ziółkowski M. (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, PWN, Warszawa – Poznań 1990.
- Wysocka E., *Religijność i tolerancja. Obszary zależności*, Nomos, Kraków 2000.

- Yodar L., *The children of Mixed Marriages in the Messianic Movement* (zapis wykładu wygłoszonego w Church in Mission w Jerozolimie, 20.12.1987).
- Załęcki P., *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Nomos, Kraków 1997.
- Zarchin T., *High Court. Schools discriminatory in rejecting Ethiopians*, „Haaretz”, 1.09.2010.
- Zarchin T., *Messianic Jews get nod for kosher bakery*, „Haaretz”, 30.06.2009, <http://www.haaretz.com/messianic-jews-get-nod-for-kosher-bakery-1.279069.htm>, (18.08.2010).
- Zaretsky T., *Jewish Pluralism and Faith in Jesus*, w: K. Kjaer-Hansen, *Jewish identity and faith in Jesus*, Caspari Center, Jerozolima 1996.
- Zembylas M., Avraamidou L., *Postcolonial foldings of space and identity in science education, limits, transformations, prospects*, „Cultural Studies of Science Education” 4/2008.
- Zieliński A., *Nowe ruchy religijne a ruchy społeczne. Przypadek katolickiego ruchu charyzmatycznego*, „Societas/Communitas” 2(4)-1(5)/2007-2008.
- Zielińska K., *Paradygmat sekularyzacji. Od dominacji do współistnienia*, w: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków 2008.
- Zulehner P. M., *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, tłum. E. Możejko, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków 2003.

