

Łukasz Kutyló

Populizm religijny w Polsce – przypadek Radia Maryja. Społeczne uwarunkowania zjawiska

Wprowadzenie

Przedmiotem rozważań podjętych w artykule jest Radio Maryja, rozumiane nie tylko jako jedna z wielu rozgłośni, lecz także jako pewien ruch społeczny. Siła medium, jego stosunkowo duża popularność w społeczeństwie sprawiają, że na gruncie socjologii konieczne staje się wyjaśnienie tego fenomenu. Radio Maryja nie jest zjawiskiem odosobnionym we współczesnym świecie. Od końca lat 70. daje się zaobserwować tendencje desekularyzacyjne, które zdaniem P. Bergera obiektywizują się m.in. w restauracji prawosławia w Rosji, wzroście popularności różnych ortodoksyjnych nurtów na gruncie judaizmu, czy islamu, w występowaniu podobnych zjawisk w ramach innych religii (np. buddyzmu, hinduizmu itd.) (Berger 1999). Niektórzy postrzegają te zmiany jako pewne zagrożenie. Zaniepokojenie budzi przede wszystkim instrumentalizacja religii do celów politycznych (por. Corm 2007, Tibi 1997). Nie ulega wątpliwości, że zjawiska te stanowią odpowiedź na pewne trudności, z jakimi konfrontują się obecnie społeczeństwa.

Podstawowy problem, który zdecydowano się podjąć dotyczy kwestii terminologicznych. Zazwyczaj w stosunku do wszelkich fenomenów mających z jednej strony reli-

gijny i konserwatywny charakter, a z drugiej angażujących się w życie polityczne stosuje się pojęcie „fundamentalizm”. Wątpliwym jest, czy często różne od siebie zjawiska powinno się rozpatrywać w taki sam sposób. Trudno nie zgodzić się z niektórymi badaczami, którzy wskazują, że termin ten w wyniku zbyt dowolnego stosowania uległ pewnej dewaluacji (por. Haar 2003). Z punktu widzenia poniższego artykułu zasadne staje się zatem pytanie: czy do opisu fenomenu Radia Maryja należy sięgać do tego pojęcia? Odpowiedź na nie brzmi negatywnie. Zdaniem autora, toruńska rozgłosnia ma więcej wspólnego z populizmem i w tym kontekście powinna być rozpatrywana.

Druga zasadnicza kwestia dotyczy tego, jakie są przyczyny powstania i popularności Radia Maryja. Źródeł tego fenomenu można szukać w wewnętrznych problemach Kościoła (por. Czech 2007). Wraz z transformacją ustrojową pojawiają się przed nim nowe trudności, które nie do końca udaje się pomyślnie rozwiązać. Mimo że istnieje konstytucyjny rozdział tej instytucji od państwa, to do dziś wielu księży nie potrafi zachować wstrzemięźliwości w sprawach politycznych. Powstaje tu także pytanie, zasugerowane przez niektórych badaczy (por. Mach 1997, Michel 2000, Casa-

nova 2005), na ile polski Kościół jest przygotowany do funkcjonowania w złożonej, ponowoczesnej rzeczywistości? Z tego punktu widzenia, u źródeł powstania toruńskiej rozgłośni tkwi rozczarowanie części duchowieństwa zmianami, jakie nastąpiły wraz z upadkiem komunizmu. W poniższym artykule skoncentrowano się jednak na społecznych czynnikach determinujących popularność Radia Maryja. Zakłada się tu, że istnienie toruńskiej rozgłośni w dużej mierze wynika z funkcjonowania w polskim społeczeństwie grup stosunkowo upośledzonych, mobilizowanych politycznie przez o. T. Rydzyka.

Radio Maryja. Powstanie i struktura organizacyjna

Początków Radia Maryja należy szukać pod koniec lat 80., kiedy to władze komunistyczne decydują się na uchwalenie pakietu tzw. ustaw wyznaniowych (por. Dzidek 2007, s. 157). Państwo zezwala nie tylko na zwolnienia podatkowe i celne, ale także na posiadanie przez diecezje rozgłośni radiowych. Kościół nie jest jednak ani instytucjonalnie, ani technicznie przygotowany do wykorzystania uzyskanych częstotliwości. Z propozycją ich zagospodarowania zgłasza się do poszczególnych biskupów – o. T. Rydzyk, wówczas jeszcze mało znany redemptorysta, który wrócił do Polski po kilkuletnim pobycie w Niemczech. Decyzję o utworzeniu rozgłośni podejmuje na grobie św. Faustyny Kowalskiej. Do dziś budzą kontrowersje źródła finansowania, dzięki którym udaje się stworzyć Radio Maryja. C. Gmyz twierdzi, że tak jak w przypadku wielu innych kościelnych inicjatyw pochodzą one z darowizn zachodnich (Gmyz 2000, s. 22). Dopiero w późniejszym okresie toruńska rozgłośnia zaczyna być wspierana pieniężnie przez polskich słuchaczy¹. W 1991 roku udaje się o. T. Rydzy-

kowi uruchomić pierwszy nadajnik, w eter płynie sygnał: „Radio Maryja – katolicki głos w twoim domu”. Trzy lata później rozgłośnia, po największej w dziejach Polski akcji lobbingsowej, otrzymuje koncesję na nadawanie programu ogólnokrajowego. W opinii C. Gmyza, w 1997 r. Radio Maryja jest już prawdziwą potęgą (Gmyz 2000). Wokół rozgłośni tworzy się wspólnota – Rodzina Radia Maryja. Sama stacja bezpośrednio uczestniczy w jej powstaniu. Temu służy m.in. interaktywna, otwarta formuła audycji, gdzie – po raz pierwszy w Polsce – wprowadzono możliwość wypowiedziania się na antenie (por. Lepa 2007). Funkcję integrującą w stosunku do wskazanej wspólnoty pełnią także niektóre programy. Chodzi tu przede wszystkim o takie audycje, jak: 1) „W Rodzinie Radia Maryja”, 2) „Mogę, chcę pomóc”, 3) transmisje ze spotkań Rodziny Radia Maryja. Toruńska rozgłośnia prowadzi także na antenie działalność ewangelizacyjną. Odprawiane są modlitwy różańcowe, Koronka do Miłosierdzia Bożego oraz Liturgia Godzin. Podejmuje się zagadnienia polityczne i społeczne, głównie w programie „Rozmowy niedokończone”, nadawanym w paśmie wieczornym, emitowanym jednocześnie w Telewizji Trwam.

Od samego początku Radia Maryja towarzyszą inne inicjatywy. Należy tu wymienić przede wszystkim fundację Nasza Przyszłość, powstałą w 1995 r. w Szczecinku, prowadzącą działalność wydawniczą, oraz fundację Servire Veritati (Instytut Edukacji Narodowej), utworzoną w 1998 r. w Lublinie, organizującą aktywność edukacyjną i naukową. Duże znaczenie wśród podmiotów funkcjonujących wokół toruńskiej rozgłośni ma fundacja Lux Veritas, powołana do życia w 1998 r. we Wrocławiu. Jej działalność koncentruje się początkowo na produkcji filmów dokumentalnych i rocznicowych. Z inicjatywy tej fundacji w 2001 r. na bazie Studium Dziennikarskiego im. św. Maksymiliana Kolbe utworzona zostaje Wyższa Szkoła Kultury Medialnej

w Toruniu. W 2003 r. Lux Veritas otrzymuje koncesję na nadawanie satelitarnego programu telewizyjnego. Na jej podstawie uruchamia Telewizję Trwam. Blisko związany z Radiem Maryja pozostaje także „Nasz Dziennik”, wydawany od 1998 r. Gazetę tę łączy z toruńską rozgłośnią nie tylko osoba założyciela, ale także silne więzi personalne i podobnie rozumiana misja publiczna. Dla przykładu, główne wydanie *Serwisu Informacyjnego* – nadawane w toruńskiej rozgłośni i emitowane w Telewizji Trwam – przygotowywane jest przez zespół, w którym dużą rolę odgrywają dziennikarze z tej gazety.

Związek z toruńską rozgłośnią mają także inne przedsięwzięcia, powstające na terenie całego kraju i za granicą, tworzone z inicjatywy samych słuchaczy. Przy parafiach zakładane są Biura Radia Maryja oraz Koła Przyjaciół Radia Maryja² (a także Młodzieżowe Koła Przyjaciół Radia Maryja³). Organizują spotkania Rodziny, wspierają rozgłośnie modlitwą i datkami finansowymi, kolportują wydawnictwa. Struktury te są słabo sformalizowane. Zakłada się, że w 2005 r. istniało 1,5 tysiąca Biur i Kół Przyjaciół Radia Maryja. W drugiej połowie lat 90. powstają Podwórkowe Koła Różańcowe Dzieci. Według informacji zawartych w miesięczniku „Rodzina Radia Maryja” w roku 2007 ruch – zainicjowany przez niepełnosprawną M. Buczek – liczył 135 200 członków w 31 krajach (za: Burdziej 2008, s. 26)⁴. Od połowy lat 90. funkcjonuje Zespół Wspierania Radia Maryja, w ramach którego działają: R. Bender, J.R. Nowak, A. Rażny oraz J. Zimny. Rozgłośnia mobilizuje także swoich słuchaczy do uczestniczenia w pielgrzymkach. Istotną rolę odgrywają tu coroczne spotkania Rodziny Radia Maryja na Jasnej Górze, liczące nawet do 200 tys. osób⁵. Osobno organizowane są pielgrzymki dzieci i młodzieży (Pielgrzymki Młodych Słuchaczy Radia Maryja na Jasną Górę)⁶.

Fundamentalizm religijny

Ruch Radia Maryja dość często określany jest jako fundamentalistyczny. Taką opinię wyraża chociażby J. Gowin. Jego zdaniem toruńska rozgłośnia stanowi element „szerokiej fali fundamentalizmu, którą widać w niemal wszystkich wielkich religiach świata” (Gowin 2007, s. 11). Zjawisko to nie omija także Polski, tym bardziej, że po latach komunizmu społeczeństwo jest poranione i podatne na wszelką manipulację. Fundamentalizm, opisując świat w prostych, dychotomicznych kategoriach, trafia tu na podatny grunt. J. Gowin zwraca ponadto uwagę, że Radio Maryja funkcjonuje w ramach struktur kościelnych. Dzieje się tak przede wszystkim z obawy części hierarchii przed ewentualnym odejściem zwolenników toruńskiej rozgłośni z Kościoła. Taka precedensowa sytuacja miałaby raczej charakter „odprysku” od głównego nurtu aniżeli schizmy. Zwolennicy Radia Maryja pozostają silnie osadzeni w tradycji polskiego katolicyzmu, a przede wszystkim w jego ludowym nurcie, wiążącym sprawy wiary z kwestiami narodowymi, w skrajnej postaci posługującym się antysemityzmem i ksenofobią. Ojcu T. Rydzkowi udaje się ich zjednoczyć, aczkolwiek jego celem nie jest wspólnota pobożnych „zajmujących się dziełami miłosierdzia” (*ibidem*, s. 11). Redemptorysta koncentruje się na negatywnej stronie ich wiary. W konsekwencji zainicjowana zostaje zbiorowość skrajnie nieufna wobec współczesnego świata, postrzegająca go przez pryzmat spisków, mieszejąc religię z polityką. J. Gowin stwierdza, że Radio Maryja posiada pewne zaplecze w samym Kościele. Jego zdaniem: „Wśród ordynariuszy diecezji to może być kilka osób, wśród biskupów pomocniczych znacznie więcej. W sumie dopuszczam, że około jedna czwarta Episkopatu to zwolennicy o. Rydzika” (*ibidem*, s. 11).

O fundamentalistycznym charakterze Radia Maryja pisze także M. Rybicki. Stwier-

dza, że na model reprezentowany przez toruńską rozgłośnię składa się: a) religijność ludowa, cechująca się rytualizmem, dobroczynnością, podkreślająca wspólnotę Polaków-katolików, b) radykalizm polityczny, nastawiony antyeuropejsko, antyliberalnie oraz ksenofobicznie. Zdaniem M. Rybickiego w przypadku Ruchu Radia Maryja należy mówić o fundamentalizmie tradycjonalistycznym, który nie opiera się ani na głębszej refleksji natury teologicznej, ani na żadnym konkretnym programie politycznym. Rozgłośnia mobilizuje swoich zwolenników w czasie wyborów parlamentarnych bądź prezydenckich, namawia ich do głosowania na osoby reprezentujące poglądy konserwatywne, narodowe. Stąd poparciem Radia cieszyć się mogą politycy Prawa i Sprawiedliwości i innych pomniejszych partii prawicowych (Rybicki 2007, s. 71–72).

Mimo że uprzednio wymienieni autorzy skłonni są przypisywać toruńskiej rozgłośni fundamentalistyczny charakter, to otwarte pozostaje pytanie, na ile zjawisko religijnego fundamentalizmu jest typowe dla katolicyzmu? Wśród badaczy nie ma co do tego zgody. Zdaniem D. Motak można mówić o katolickim fundamentalizmie⁷, ale tylko w odniesieniu do tych nurtów, które: 1) wskazują na istotną rolę tradycji teologicznej i liturgicznej, 2) silnie podkreślają autorytet papieża i „przywódców, którzy twierdzą, że bronią zasad, stanowiących integralny rdzeń wiary katolickiej”, 3) mają antymodernistyczny charakter (Motak 2002, s. 166–167). D. Motak skłonna jest używać terminu „fundamentalizm” w stosunku do lefebrystów oraz Opus Dei. Pojęcia tego używa także J. Wiatr w swoim artykule *Democracy Versus a New Authoritarianism in Eastern Europe* (1996). Zdaniem tego autora, Polska stanowi forpocztę katolickiego fundamentalizmu, aczkolwiek podobne tendencje daje się zaobserwować w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, w tym chociażby na Węgrzech. Zjawisko

to stało się silne w początkach lat 90., kiedy to debata publiczna koncentrowała się na problemie aborcji (Wiatr 1996, s. 211). W.D. Dinges i J. Hitchcock, wołają używać w stosunku do tego rodzaju nurtów funkcjonujących na gruncie katolicyzmu określenia „tradycjonalizm”. Ich zdaniem stanowi on reakcję niektórych grup społeczeństwa na zagrożenia wynikające z nowoczesności. W tym sensie pozostaje zjawiskiem podobnym do fundamentalizmu, zwłaszcza tego protestanckiego. Za przykład katolickiego tradycjonalizmu autorzy uznają arcybiskupa M. Lefebvre’a (Dinges, Hitchcock 1994, s. 67). T. O’Meara stwierdza natomiast, że omawiana denominacja ze względu na swoje wewnętrzne zróżnicowanie pozostaje w opozycji do jakiegokolwiek fundamentalizmu. Nie da się katolicyzmu sprowadzić do autorytarnej, monarchistycznej piramidy, na której czele stoi papież, gdyż Kościół pozostaje żywym ciałem, zawsze wypełnionym różnymi nowymi i starszymi ruchami, teologami i świętymi. Niemniej jednak autor wskazuje, że pewne tendencje fundamentalistyczne pojawiają się, jeżeli chodzi o kwestie związane z władzą księży (i samego papieża) oraz liturgią (O’Meara 1996, s. 79). Zdaniem E. Paze’a i P. Stefani o fundamentalizmie można mówić na gruncie tych religii, gdzie istnieje święta księga, postrzegana przez zwolenników tych ruchów jako wolna od błędów. Będzie to zatem zjawisko typowe dla judaizmu, islamu czy protestantyzmu (Paze, Stefani 2002, s. 21–30). Dyskusyjna pozostaje natomiast kwestia katolicyzmu. W tym nurcie chrześcijaństwa centralną pozycję zajmuje nie Księga, lecz Osoba oraz Instytucja (*Magisterium*) strzegąca pamięci o niej. W katolicyzmie nie istnieje ponadto zasada *sola scriptura*, obowiązująca w protestantyzmie, zakładająca, że cała wiara winna pochodzić z Biblii. Tendencje fundamentalistyczne mogą się pojawić wówczas, gdy przesadnie podkreślana jest rola pasterzy jako funda-

mentu wiary. W takim wypadku autorytet papieża może zająć centralne miejsce Księgi⁸ (*ibidem*, s. 133–135).

Radio Maryja określane jest przez niektórych jako integrystyczne. Takie podejście reprezentuje chociażby J. Tischner. Wyróżnia on integryzm refleksyjny typowy dla Bractwa św. Piusa, mający oparcie w kulturze francuskiej, zwłaszcza tej arystokratycznej proveniencji, oraz integryzm naiwny, sarmacki, charakterystyczny dla Radia Maryja, który czerpie z polskiej wyobraźni i uczuciowości. O ile dla pierwszego właściwe jest podejmowanie zagadnień teologicznych, zwłaszcza wówczas, gdy arcybiskup M. Lefebvre polemizuje ze Stolicą Apostolską, zarzucając jej nadmierne ustępstwa wobec nowoczesności, o tyle na gruncie drugiego takie rozważania nie występują. Niemniej, zdaniem J. Tischnera, widoczne są pewne podobieństwa. Jak pisze: „Mamy zatem niezwykle ostre ataki na liberalizm. Mamy szermowanie pojęciem »prawdy« i mamy podobne nastawienie do masonerii, która jest mocniejsza od Ducha Świętego” (Tischner 1998, s. 24). Poza tym, w obu przypadkach dochodzą do głosu emocje i resentymenty, które stanowią prostą reakcję na niezrozumiałe wydarzenia. Zdaniem części autorów utożsamianie Radia Maryja z integryzmem nie jest jednak właściwe (por. Motak 2002). Jak stwierdza P. Milcarek: „Jako certyfikowany tradycjonalista, znany z przywiązania do »trydenckiej tradycji«, mogę się jednak tylko uśmiechnąć, słysząc podobne tyrady”. W jego opinii Radio Maryja pozostaje jednym z wcieleń posoborowych porządków w Kościele. Jak wskazuje: „jest to posoborowość zasiana na gruncie katolicyzmu ludowego, dlatego o wiele bardziej »swojska« dla przeciętnego katolika niż bardziej wysublimowane importy »ducha soborowego« z Francji czy skądinąd” (Milcarek 2006, s. 12). Charyzmatyczne liturgie Radia Maryja, emocjonalny styl prowadzenia audycji, zaangażowanie w sprawy społeczne i po-

lityczne przybliżają toruńską rozgłośnię do II Soboru Watykańskiego. Ponadto, w przeciwieństwie do integrystów, omawiane środowisko nie ma wyrazistego zdania w kwestii liturgii katolickiej (korzysta się tu raczej z „liturgii bliskiej ludzi”).

Autor niniejszego artykułu, przyjmując za punkt wyjścia rozważania E. Paze’a i P. Stefaniego, jest zdania, że Radio Maryja ma wiele cech wspólnych z fundamentalizmem religijnym czy integryzmem. W przypadku toruńskiej rozgłośni trudno jest jednak dostrzec dwa zasadnicze aspekty charakterystyczne dla tych zjawisk. Po pierwsze, brakuje tu dogmatyzmu interpretacyjnego, czyli literalnego trzymania się treści Pisma Świętego. Po drugie, nie daje się tu zaobserwować tendencji składających się na dogmatyzm liturgiczny, tak właściwy chociażby katolickiemu integryzmowi.

Radio Maryja jako przykład religijnego populizmu

Toruńska rozgłośnia wykazuje więcej podobieństw z populizmem, aniżeli z religijnym fundamentalizmem, stąd konieczne staje się odwołanie do tego właśnie terminu. Pojęcie to jest wieloznaczne. Dla C. Mudde populizm to

[...] an ideology that considers society to ultimately separated into two homogenous and antagonistic groups, ‘the pure people’ versus ‘the corrupt elite’, and which argues that politics should be an expression of the *volonté générale* (general will) of the people⁹ (Mudde 2004, s. 543).

Badacz zdaje sobie sprawę, że populizm nie jest ideologią w takim sensie, jak liberalizm czy socjalizm, lecz raczej ideologią słabo zintegrowaną (*thin-centred ideology*), w wyniku czego może pozostawać pod wpływem innych doktryn politycznych, np. komunizmu, ekologizmu (*ecologism*) czy nacjonalizmu. P. Taggart stwierdza nato-

miast, że na typ idealny populizmu składa się sześć elementów: 1) wrogie nastawienie populizmu do polityki przedstawicielskiej (co nie oznacza, że populizm nie ma szans zaistnieć tam, gdzie funkcjonują instytucje lub idee przedstawicielskie); 2) utożsamianie się z „matecznikiem” (*heartland*), obrazem wyidealizowanej wspólnoty; 3) brak rdzennych wartości (*core values*) – w związku z tym populizm może być cechą bardzo od siebie odmiennych pozycji ideologicznych, zarówno lewicowych, jak i prawicowych; 4) stanowi reakcję na poczucie ostrego kryzysu, nie jest polityką stabilnych, dobrze zorganizowanych systemów; 5) samoograniczająca się natura populizmu (populiści są niechętni wobec polityki, mobilizują się w sytuacjach kryzysowych); 6) kameleonowa natura populistów (cechy populizmu niezmienne zależą od jego kontekstu) (Taggart 2007, s. 111–117). Niektórzy badacze widzą w omawianym zjawisku ekspresję określonych klas społecznych. T. Brass, analizując przedwojenny populizm charakterystyczny dla Europy Środkowo-Wschodniej, wskazuje na jego chłopskie korzenie. W opinii autora, stanowi on wówczas reakcję tej warstwy społeczeństwa na zachodzące procesy makrostrukturalne, przede wszystkim dynamiczny rozwój kapitalizmu oraz kolektywizację w ZSRR (Brass 2000). Wyróżnia się także nurt funkcjonalistyczny, który postrzega populizm jako zjawisko typowe przede wszystkim dla krajów peryferyjnych. T.S. di Tella uważa, że wypełnia on polityczną próżnię po nieistniejącej w tych państwach socjaldemokracji (di Tella 2004). Dla S. Germaniego populizm oznacza

[...] przedwczesny udział mas w życiu politycznym i nieuchronnie z tym związaną manipulację nimi w procesie przechodzenia od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa industrialnego (cyt. za: Dzwonczyk 2000, s. 10).

Omawiane zjawisko postrzegane jest także w perspektywie ekonomicznej¹⁰. Au-

torzy związani z tym podejściem koncentrują się na prowadzonej przez populistów polityce gospodarczej.

W literaturze przedmiotu używany jest również termin populizm religijny. Posługuje się nim m.in. Ch.A. Reilly w swoim artykule *Latin America's Religious Populism* (1986). Za pomocą tego pojęcia opisuje różne katolickie ugrupowania, ruchy, domagające się demokratyzacji, poprawy losu ubogich. Termin ten pozostaje tożsamy z powszechnie stosowanym określeniem – „teologia wyzwolenia”. Ch.A. Reilly wskazuje, że ów religijny populizm ma więcej cech wspólnych z tradycyjnym, amerykańskim ruchem farmerskim aniżeli z populistycznymi organizacjami politycznymi istniejącymi w Ameryce Łacińskiej (Reilly 1986). Na pewne zależności między populizmem a religią prawosławną wskazuje Y. Stavrakakis w swych artykułach: *Religion and Populism in Contemporary Greece* (2005) oraz *Religion and Populism: Reflections on the 'Politicised' Discourse of the Greek Church* (2002). Autor porusza w nich problem konfliktu, jaki istnieje pomiędzy Cerkwią prawosławną w Grecji a państwem i zsekularyzowaną częścią społeczeństwa. Kwestią sporną staje się chociażby usunięcie w 2000 r. z dowodów osobistych kategorii „przynależność religijna”. Cerkiew uznała to za zamach na tradycję i odwołała się do ludu (społeczeństwa) jako zwyczajowego obrońcy Kościoła.

Termin ten pozostaje także właściwy w odniesieniu do Radia Maryja. Na podstawie rozważań dotyczących toruńskiej rozgłośni uznano, że podstawowe cechy charakterystyczne dla polskiej odmiany religijnego populizmu to:

- wrogość, opozycyjność wobec elit (politycznych, gospodarczych i kulturowych);
- idealizacja i mitologizacja ludu (zastępowanego pojęciem narodu); postrzeganie ludu jako zbiorowości, w której nie doszło do degradacji wartości, tradycji religijnych;

– idealizacja i mitologizacja przeszłości, kiedy centralną pozycję zajmowała instytucja Kościoła, a społeczeństwo nie było poddane wpływom permissywnej kultury, relatywizmu moralnego;

– religijność ludowa, w której akcentuje się zwłaszcza nacjonalizm wyznaniowy i rytualizm, idealizuje się wspólnoty wiejskie, stawiane w opozycji do dekadentckiego, kosmopolitycznego miasta;

– krytyczny stosunek do integracji z Unią Europejską, widzenie w unijnej administracji zagrożenia dla niepodległości Polski.

Ponadto, na religijny populizm składają się także inne czynniki, choć nie są one tak wyraźne, jak te wymienione powyżej. Chodzi tu o:

– idealizację rodziny rozumianej w sposób tradycjonalistyczny, patriarchalny;

– krytykę demokracji liberalnej, obecnej kulturowo Polakom, prowadzącej do nadmiernego indywidualizmu i atomizacji społeczeństwa;

– krytyka partii politycznych, tworzących najczęściej dla celów partykularnych, których członkowie są skorumpowani;

– odwoływanie się do teorii spiskowych (wrogiem, działającym przeciw polskiemu narodowi, pozostają obcy – głównie Niemcy).

Szczególną rolę na gruncie polskiego religijnego populizmu odgrywa autorytet charyzmatyczny, jakim jest o. Tadeusz Rydzyk. Wierni słuchacze Radia Maryja otaczają go szczególnym kultem.

Lista cech definiujących omawiany fenomen pozostaje otwarta. Większość z nich wskazuje na krytyczny stosunek religijnego populizmu do porządku społecznego. Zjawisko to reprezentuje postawę „anty”. Zdecydowanie więcej miejsca poświęca się kwestiom podkreślającym ideę konfrontacji z rzeczywistością społeczną aniżeli pozytywnym rozwiązaniom politycznym i ekonomicznym¹¹. Siła religijnego populizmu nie wynika z bezpośredniego zaangażowania politycznego, lecz z możliwości kształ-

towania decyzji wyborczych jego zwolenników¹². Środowisko skupione wokół toruńskiej rozgłośni nie jest zainteresowane zdobyciem władzy, koncentruje się raczej na stwarzaniu odpowiedniej grupy nacisku, przypominającej pod wieloma względami Ruch Moralnej Większości w Stanach Zjednoczonych.

Popularność religijnego populizmu. Radio Maryja jako fenomen polityczny

Należałoby zastanowić się nad popularnością Radia Maryja. Szacuje się, że toruńskiej rozgłośni słucha od 2 do 4% społeczeństwa (nie więcej niż 1,5 miliona osób). Co charakteryzuje tę zbiorowość? Z badań przeprowadzonych przez CBOS wynika, że wśród słuchaczy dominują kobiety (64%) oraz osoby starsze, mające więcej niż 65 lat (27%). Omawiana zbiorowość charakteryzuje się także liczną reprezentacją owdowiałych (27%). Rozgłośnia słuchana jest przede wszystkim na terenach wiejskich (49%). Jeżeli chodzi o kategorie zawodowe, to Radio pozostaje najpopularniejsze wśród: rolników (21% wszystkich słuchaczy), robotników wykwalifikowanych (19%) oraz pracowników umysłowych niższego szczebla (19%). Wśród słuchaczy Radia dominują osoby wierzące (68%) oraz głęboko wierzące (30%), prawie w ogóle nie ma tu niewierzących. Ponad połowa z nich (54%) uczestniczy w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu, a co piąty (18%) kilka razy w tygodniu (8% praktykuje 1–2 razy w miesiącu, 14% – kilka razy do roku, a 6% w ogóle). Słuchacze toruńskiej rozgłośni to w większości osoby niezamożne, ale nie najbiedniejsze. Prawie połowa (44%) uzyskuje dochody *per capita* w wysokości od 501 do 900 zł, a co piąty (21%) – od 901 do 1200 zł (por. Grabowska 2008; Komunikat CBOS 2008).

Wydaje się, że u podstaw popularności religijnego populizmu leży względne uposzczenie ekonomiczne i polityczne jego zwolenników. K. Ginter postrzega Radio Maryja jako odruch samoobrony tych, którzy są słabi. Jego zdaniem polskie elity intelektualne, które reprezentują liberalny światopogląd, nie są zainteresowane sytuacją grup wykluczonych. Jak pisze: „nie myślą wiele o ludziach biednych, starszych i porzuconych, o osobach z prowincji, niżej wykształconych itd.” (Ginter 2002, s. 14). K. Ginter stwierdza, że społeczeństwo pogodziło się z tym, że znaczna jego część została zepchnięta na margines. Trudno się jednak dziwić, że ludzie ci poszukują ratunku, chcą, aby ktoś ich wysłuchał. Oparcie znajdują w toruńskiej rozgłośni. Zdaniem M. Przeciszewskiego, Radio Maryja w sferze społeczno-politycznej pozostaje nośnikiem frustracji, jaką reprezentują „poważne, wielomilionowe kręgi naszego społeczeństwa”. Autor ten stwierdza, że frustracja ta stwarza przestrzeń dla różnych manipulacji, sami słuchacze są zaś politycznie wykorzystywani nie tyle przez samego o. T. Rydzyka, ile raczej przez aktorów zewnętrznych. Zdaniem M. Przeciszewskiego mogą to być

[...] siły, które nie zgadzają się na jednoznacznie proeuropejski kierunek polskiej polityki, reprezentowany przez wszystkie rządy RP po 1989 roku. Zakusy tych ośrodków ułatwia brak dostatecznej rozważy i odpowiedzialności ze strony ojców redemptorystów tworzących program (Przeciszewski 2002, s. 15).

Zdaniem W. Eichelbergera kluczem do zrozumienia popularności m.in. fenomenu Radia Maryja pozostaje kwestia upokorzenia. Stanowi ono konsekwencję „wielopokoleniowego procesu kumulowania się rozczarowania i frustracji w umysłach bardzo wielu ludzi” (Eichelberger 2006, s. 19). Gdy jego rozmiary osiągają masę krytyczną, ludzie zaczynają dążyć do odzyskania utraconego poczucia godności. W ten sposób wchodzi na drogę, na której odrzucić trzeba dotychcza-

sowe normy, wartości i obyczaje klasy politycznej. W III RP proces upokorzenia zostaje wzmocony przez błędy popełnione przez reformatorów. Za najważniejsze autor uznaje: 1) dopuszczenie do polityki i administracji byłych komunistów; 2) zaniechanie budowy społeczeństwa opiekuńczego. Koszty transformacji spadają na tych, którzy

[...] ponoszą je od pokoleń, na zatrudnianą przez państwo, niewłaszczonej inteligencję, na gospodynie domowe („moherowe berety”), na emerytów, na biednych, niewykształconych, społecznie i kulturowo zaniedbanych mieszkańców wsi i miasteczek oraz – co najgorsze – na robotników, którzy najbardziej nadsztawiali karku w walce o wolność (*ibidem*, s. 19).

Na gruncie polskiego religijnego populizmu silnie podkreśla się podział społeczeństwa na elity, które uzyskały swój majątek i wpływy w wyniku intryg mających miejsce w początkowym okresie zmiany ustrojowej, oraz prostych ludzi, najczęściej wiernych Kościołowi. Elity są często złożone z dawnej nomenklatury partyjnej oraz z tych reprezentantów opozycji solidarnościowej i Kościoła, którzy zdradzili naród i wiarę. Stanowią oni ucieleśnienie tego, co w społeczeństwie złe, patologiczne, niepolskie i niekatolickie. W tym kontekście warto wspomnieć wypowiedź ks. biskupa E. Frankowskiego, blisko związanego z Ruchem Radia Maryja:

Te złe siły są obojętne na nasze tradycje narodowe, są wyobcowane z Narodu, dlatego szukają oparcia u obcych, bo nie mają go u swoich. Czytają i popularyzują ohydne paszkwile antykatolickie i antypolskie, bez honoru podlizując się obcym, by się im przypodobać i zdobyć ich przychylną własną ustępliwością. Radio Maryja dziś przeciw sobie ma ‘nowych demokratów’, nową magnaterię wyrosłą z władzy pieniądza, oderwaną od zwykłych, szlachetnych i ubogich Polaków (Frankowski 2006).

Przeciw temu Radiu staje szalony liberalizm, postmodernizm, postkomunizm, nihilizm.

Konflikt między ludem a elitami rozgrywa się także w środowisku pracy. Interesującej analizy w tym zakresie dostarcza

E. Bobrowska. Autorka stawia sobie za cel badawczy zrekonstruowanie schematów wykorzystywanych w przedstawianiu sytuacji społecznych. Na podstawie tego próbuje określić, jaki ogólny obraz jest przez nie generowany. W swoich badaniach dyskursu typowego dla Radia Maryja odwołuje się do stereotypowych definicji sytuacji¹³. Opierając się na analizie tekstów opublikowanych w „Naszym Dzienniku”, w dziale „Polska”, wskazuje, że stosunkowo dużą część zajmują tu artykuły opisujące napięcia między pracownikami a pracodawcami¹⁴. Konflikty te wyznaczają linię frontu, która zdaje się przebiegać przez całe społeczeństwo. Jak pisze autorka:

Walczących o swoje prawa pracowników wspierają podobni do nich, zwykli ludzie, widać to zwłaszcza wtedy, gdy protestującym [...] jest udzielane wsparcie ze strony innych załóg, a toczony przez nich walk jest nadawany szerszy, społeczny sens. Pracodawca nie ma takiego społecznego zaplecza, jego dążenie do zysku raczej przeciwstawia go otoczeniu, a nie z nim wiąże (Bobrowska 2007, s. 76).

Zdaniem E. Bobrowskiej, konflikty tego rodzaju opisywane są na łamach dziennika w zasadzie wyłącznie z punktu widzenia pracowników. Czytelnik zostaje poinformowany o ich dramatycznym położeniu. Przedstawia się motywy działania pracowników podejmujących akcję strajkową, prezentuje się bliskie im wartości. Przeciwnik, czyli pracodawca, pozostaje słabiej scharakteryzowany. Jego zorientowana na zysk logika postrzegana jest jako niezrozumiała, obca. Dysponuje jednak ogromną siłą, która obraca się przeciw protestującym pracownikom (Bobrowska 2007)¹⁵.

Niektórzy autorzy stwierdzają, że u podstaw Radia Maryja leży wykluczenie z dyskursu publicznego części polskiego społeczeństwa. W opinii T.P. Terlikowskiego, toruńska rozgłośnia stanowi konsekwencję patologii typowych dla ustroju demokratycznego III RP. Jak pisze:

Wykluczenie z dyskursu pewnej części antyliberalnej opinii publicznej, głuchota lub wrogość wobec narodowego (a nawet tylko patriotycznego) punktu widzenia sprawiły, że »odrzućni« zaczęli szukać własnego miejsca, w którym bez przeszkód mogliby mówić to, co myślą.”

I dalej: „To tam ludzie uznani przez opinio- twórcze środowiska za oszołomów, czy ciem- nogród znajdowali przystań i wspólnotę” (Terlikowski 2007, s. 12). Zdaniem T.P. Terli- kowskiego nie bez znaczenia jest to, że Radio Maryja powstaje w czasach, kiedy w Polsce dynamicznie zaczyna rozwijać się indywi- dualistycznie ukierunkowana gospodarka rynkowa. Toruńska rozgłośnia staje się przy- stanią dla osób porzuconych przez własne dzieci pochłonięte robieniem kariery.

Podsumowanie

Radio Maryja pozostaje fenomenem charakte- rystycznym dla polskiego katolicyzmu i z nie- go czerpie swoją siłę. Tutejsza religijność, ma- jąca często powierzchowny i ludowy charakter, przechowuje zarazem historyczną pamięć na- rodu, jego tożsamość. Jak zauważa F. Adamski, w przeszłości Kościół w Polsce był obrońcą uciśnionych, konstytuował moralną opozycję wobec zła i niesprawiedliwości, katolicyzm zaś – jako wiara ludu – nie służył za podsta- wę umożliwiającą uzasadnienie podbojów i wyzysku społecznego (Adamski 2006). Stąd nie powinno dziwić, że to właśnie w łonie tej instytucji pojawiają się pewne tendencje po- pulistyczne. Nie ma to jednak wiele wspólne- go z samym fundamentalizmem, jak sugeruje wielu autorów. W artykule zwrócono uwagę, że Radio Maryja jest przykładem religijnego populizmu i właśnie w tej perspektywie po- winno być rozpatrywane. Jakie argumenty przemawiają za takim podejściem? Po pierw- sze, fenomen toruńskiej rozgłośni ma cha- rakter partykularny, jest uwikłany w sprawy polskie i, w przeciwieństwie do fundamenta- lizmu, nie ma uniwersalistycznych ambicji.

Po drugie, religijnym populistom z Torunia daleko nie tylko do literalnego odczytywania Pisma Świętego, lecz także do liturgicznej ortodoksji właściwej integrystom. W tym zresztą sensie Radio Maryja pozostaje zjawiskiem posoborowym (nawet mimo antysemickich incydentów mających miejsce na antenie rozgłośni). Po trzecie, jeżeli przyjmiemy, że religijny populizm jest ideologią, mającą oczywiście w porównaniu z liberalizmem czy socjalizmem „rozrzedzony” charakter, i podejmie się próbę dotarcia do charakterystycznego dla niej rdzenia, to wydaje się, że podstawowe znaczenie ma tu, podobnie jak w przypadku innych odmian populizmu, idea ludu (narodu) znajdującego się w opozycji do kosmopolitycznych, laickich elit.

Problemem pozostaje geneza Radia Maryja. W artykule zasygnalizowano, że u źródeł zjawiska tkwi względne uposiedzenie ekonomiczne i polityczne niektórych grup społecznych. Dla socjologii jest to sytuacja o tyle nowa, że dotychczas nauka ta koncentrowała się na fenomenach, mających często rewolucyjny, progresywny charakter, tworzonych przez ludzi młodych. Baza społeczna Radia Maryja pozostaje inna. Podstawową rolę odgrywają tu osoby starsze, często samotne, o konserwatywnych poglądach, niechętne wobec nowoczesności i kapitalizmu. Biorąc pod uwagę niektóre badania nad amerykańskimi ruchami konserwatywnymi i fundamentalistycznymi (por. Gusfield 1963, Zurcher i Kirckpatrick 1976), należy wziąć pod uwagę ewentualność, że polityczną mobilizację zwolenni-

ków Radia Maryja może determinować lęk, społeczny niepokój. Należałoby tu zadać pytanie: lęk przed czym? Autorowi nasuwają się tu dwie odpowiedzi. Po pierwsze, lęk przed nieprzejrzystością władzy i nieprzewidywalnością społeczeństwa. O ile w systemie komunistycznym ośrodek decyzyjny był widoczny, sprecyzowany, o tyle w Polsce ponowoczesnej władza ma charakter rozmyty, sfragmentaryzowany. Stąd wśród niektórych ludzi pojawia się potrzeba, aby na nowo scalić zarówno rozproszoną władzę, jak i zbyt zróżnicowane społeczeństwo (tak by stanowiło jedną całość). Po drugie, lęk ten może mieć swe źródło – tak jak i w przypadku amerykańskich fundamentalistów – w obawie przed utratą statusu społecznego. Jak zauważono, zwolennicy Radia Maryja to ludzie niezamożni, aczkolwiek nie biedni. Znajdują się jednak na granicy wykluczenia i obawa związana z ekonomiczną i społeczną degradacją powinna motywować ich do popierania podmiotów kontestujących *status quo*. Pojawiają się tu jednak dodatkowe pytania. Dlaczego ludzie ci nie angażują się w bezpośrednie wsparcie dla partii politycznych? Czy połączenie katolicyzmu z politycznym populizmem stanowi odpowiedź na ich potrzeby? Czy mariaż ten jest konsekwencją deficytu pierwiastka politycznego, za pomocą którego mogłyby się wypowiedzieć niektóre grupy społeczne wyrzucone obecnie na polityczny margines? Te pytania nadal pozostają otwarte, podobnie jak te dotyczące przyszłości polskiego religijnego populizmu.

¹ Zdaniem P. Semki niejasne pod względem finansowym okoliczności powstania dotyczą nie tylko Radia Maryja, ale także innych rozgłośni. Stąd kwestia nie prowadzi wśród słuchaczy rozgłośni do jakichkolwiek dylematów moralnych. Jak pisze: „Na tle zamieszania występującego przy zakładaniu biznesów na początku III RP toruński zakonnik nie wydaje się im bardziej grzeszny niż inne media. Zwolennicy Radia Maryja mają dobrą pamięć i nie zapomnieli, że na początku lat dziewięćdziesiątych pojawiło się wiele pytań dotyczących okoliczności powstawania takich mediów, jak Polsat czy Radio Zet” (Semka 2002, s. 12).

² Jak wynika z danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, w 2006 r. Koła Przyjaciół Radia Maryja funkcjonowały w 499 parafiach (na 10 162 parafie w całym kraju) i zrzeszały ogółem 18 806 osób.

³ Jak podaje KAI, Młodzieżowe Koła Przyjaciół Radia Maryja to: „spontanicznie powstające grupy młodych słuchaczy Radia Maryja. Koła realizują program formacyjny proponowany przez Radio Maryja, który

odbywa się w małych grupach według metody ewangelicznej rewizji życia wypracowanej i owocnie stosowanej przez wiele wspólnot życia. Opiera się ona na trzech podstawowych zasadach: widzieć, ocenić, działać. Spotkania odbywają się w cyklu dwutygodniowym, uzupełniane są o konkretne propozycje, stosownie do odczytywanych wyzwań i znaków czasu. Koła powstają po uzgodnieniu z proboszczem i z Radiem Maryja”. Młodym osobom poświęcone są też cykliczne, piątkowe audycje w Radiu Maryja pt. *Czas Wzrastania*.

⁴ P. Migas pisze o 90 tys. członków (Migas 2005).

⁵ Według „Naszego Dziennika” pielgrzymka Rodziny Radia Maryja w 2007 r. skupiła około pół miliona osób. Inne źródła piszą o 150 tysiącach.

⁶ Pielgrzymki Młodych Słuchaczy Radia Maryja na Jasną Górę organizowane są rokrocznie od 1999 r. Według danych KAI uczestniczy w nich zazwyczaj kilkanaście tysięcy młodych ludzi. Najliczniejsza jak dotąd pielgrzymka z 2003 r. zgromadziła około 20 tysięcy wiernych.

⁷ Zdaniem D. Motak w literaturze przedmiotu w odniesieniu do katolicyzmu pojęcie „fundamentalizm” stosowane jest jako ekwiwalent pojęcia „integryzm”. Stąd cechą charakterystyczną współczesnej formy katolickiego fundamentalizmu pozostaje odrzucenie rozstrzygnięć II Soboru Watykańskiego. Ponadto, fundamentalizm katolicki nastawiony jest na konserwację dogmatów, tradycji i struktur instytucjonalnych. Cechuje go również rytualizm i wąskie ujęcie tożsamości wyznaniowej (Motak 2002, s. 64).

⁸ E. Paze i P. Stefani także i w tym wypadku dalecy są od używania pojęcia „fundamentalizm”. Skłonni są raczej stosować terminy: „integryzm” i „neointegryzm” (w odniesieniu do nurtów powstających po II Soborze Watykańskim) (por. Paze, Stefani 2002: s. 133–135).

⁹ Dla C. Mudde populizm to „ideologia, która postrzega społeczeństwo jako złożone z dwóch homogenicznych i antagonistycznie do siebie nastawionych grup, »uczciwych ludzi« i »skorumpowanych elit« i która zakłada, że polityka powinna wyrażać *volonté générale* (wolę powszechną) ludu” (przekł. Ł.K.).

¹⁰ Perspektywa ekonomiczna (a dokładnie – makroekonomiczna) właściwa jest dla takich badaczy, jak: R. Dornbusch, S. Edwards, R.R. Kauffman i B. Stallings. Główne założenia tego podejścia znajdują się w książce R. Dornbusch, S. Edwards, *The Macroeconomics of Populism in Latin America*, Chicago 1991.

¹¹ Religijny populizm funkcjonujący na gruncie polskiego katolicyzmu zawiera pewne cechy charakterystyczne dla wschodnioeuropejskiego chłopskiego populizmu międzywojennego. T. Brass wskazuje, że nie posiadał on widocznej struktury ideologicznej, a luźne poglądy, przekonania, a także elementy irracjonalne, jak lęki, składały się na mit – nazwany przez tego autora – *agrarnym*. W aspekcie doktrynalnym stanowiły one zatem formę eklektyczną, silnie nacechowaną nacjonalizmem, antysemityzmem oraz klerykalizmem. Ruchy te widziały zagrożenie przede wszystkim w postępujących procesach industrializacji, urbanizacji czy modernizacji. Wroga widziano głównie w Żydach, tworzących klasy mieszczańskie, zajmujących lepszą pozycję społeczną od chłopstwa. Zdecydowanie większą rolę przywiązywano do kwestii etnicznych aniżeli klasowych. Wydaje się, że współczesny religijny populizm stanowi kontynuację poglądów typowych dla okresu międzywojennego. Zawiera w sobie tę samą obawę przed procesami makrostrukturalnymi. Lęk związany z potencjalną utratą tożsamości, religijnej i etnicznej każe szukać wrogów w tych, którzy zainteresowani są laicyzacją, wynarodowieniem Polaków.

¹² Należy tu wskazać, że słuchacze Radia Maryja nie są całkowicie podporządkowani rozgłosowi w zakresie swych decyzji wyborczych. Jak pokazują dane empiryczne (komunikaty CBOS), około 40% z nich głosuje tak, jak sugeruje Radio. Taka sytuacja miała miejsce zarówno w trakcie wyborów parlamentarnych z roku 2001 (Radio popiera wówczas Ligę Polskich Rodzin), jak i w wyborach parlamentarnych z roku 2005 (Radio identyfikuje się z Prawem i Sprawiedliwością) (por. Grabowska 2008).

¹³ Najogólniej, przez stereotypową definicję sytuacji rozumie się „utrwalony w świadomości zbiorowej schemat ujmowania sytuacji społecznych” (Bobrowska).

¹⁴ Jak pisze E. Bobrowska: „podczas gdy w objętym analizą okresie ukazało się tu (w »Naszym Dzienniku« – przyp. aut.) 58 dłuższych lub krótszych wypowiedzi na ten temat, to w tym samym czasie w »Rzeczpospolitej« konfliktom na linii pracownicy–pracodawcy poświęcono zaledwie dwa teksty, z których to jeden ukazał się w dziale »Krótko«” (Bobrowska 2007, s. 67).

¹⁵ Należy tu zauważyć, że autorka rekonstruuje także inne stereotypowe definicje sytuacji, obecne w dyskursie właściwym dla Radia Maryja. Dotyczą one: służby zdrowia, krytyki rządu, relacji Polski i Po-

laków z innymi nacjami i państwami (w kontekście zagrożeń z tego wynikających), bezradności ludzi pokrzywdzonych przez system komunistyczny, walki o wartości (tradycyjne, katolickie), narodowej i chrześcijańskiej tradycji.

Bibliografia

- Adamski F. (2006), *Katolicyzm polski i jego uwarunkowania*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 55/1.
- Berger P. (1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington.
- Bobrowska E. (2007), *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, Kraków.
- Brass T. (2000), *Peasants, Populism and Postmodernism. The Return of Agrarian Myth*, London.
- Burdziej S. (2008), *Radio Maryja a społeczeństwo obywatelskie*, „Znak”, nr 9 (640).
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków.
- Corm G. (2007), *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa.
- Czech M. (2007), *Józefinizm po polsku*, „Gazeta Wyborcza”, nr 222 z 22–23 września 2007 r.
- Dane Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego dotyczące liczby Kół Przyjaciół Radia Maryja (oraz ich członków) za komunikatem KAI, *Statystyka Kościoła: 2,5 miliona aktywnych świeckich*, z dnia 21 grudnia 2006 r.
- Dinges W.D., Hitchcock J. (1994), *Roman Catholic Traditionalism and Activist Conservatism in the United States*, [w:] *Fundamentalism Observed* (w ramach projektu *The Fundamentalism Project*), red. M.E. Marty, R.S. Appleby, Chicago.
- Dornbusch R., Edwards S. (1991), *The Macroeconomics of Populism*, [w:] R. Dornbusch, S. Edwards, *The Macroeconomics of Populism in Latin America*, Chicago.
- Dzidek M. (2007), *Miejsce i rola polskiego kościoła katolickiego w życiu publicznym. Zarys relacji między państwem, kościołem i społeczeństwem*, Toruń.
- Dzwończyk J. (2000), *Populistyczne tendencje w społeczeństwie postsocjalistycznym (na przykładzie Polski)*, Toruń.
- Eichelberger W. (2006), *Rewolta upokorzonych*, „Gazeta Wyborcza” z dnia 20 października 2006 r.
- Frankowski E. (2006), *Z dziękczynieniem za zwycięstwa Maryi dokonane przez Jej Radio*, homilia wygłoszona przez ks. biskupa E. Frankowskiego na Jasnej Górze 19 lipca 2006 r. podczas mszy św. przeprowadzonej w trakcie XIV Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja, pełny tekst homilii można znaleźć w „Naszym Dzienniku” z 21 lipca 2006 r. oraz na stronie duchownego: www.biskupedwardfrankowski.stalwol.pl.
- Ginter K. (2002), *Kocioł garnkowi przygania*, „Rzeczpospolita” z 17 września 2002 r.
- Gmyz C. (2000), *Plus i Radio Maryja – radio po katolicku*, „Więź”, nr 5.
- Gowin J. (2007), *Ojciec dyrektor i demony*, wywiad z J. Gowinem, „Gazeta Krakowska” z 20 lipca 2007.
- Grabowska M. (2008), *Radio Maryja – polska prawica religijna*, „Znak”, nr 9 (640).
- Gusfield J.R. (1963), *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbana.
- Haar G. (2003), *Religious Fundamentalism and Social Change: A Comparative Inquiry*, [w:] *The Freedom to Do God's Will. Religious Fundamentalism and Social Change*, red. G. Haar, J.J. Busuttill, New York.
- Komunikat CBOS (2008), *Sluchacze Radia Maryja*, Komunikat CBOS nr BS/131/2008.
- Komunikaty Katolickiej Agencji Informacyjnej znajdujące się na stronie www.ekai.pl, w tym głównie: komunikaty dotyczące pielgrzymek słuchaczy Radia Maryja na Jasną Górę.
- Lepa A. (2007), *Pierwsze w Polsce radio interaktywne*, „Niedziela”, nr 7 z 18 lutego 2007 r.
- Mach Z. (1997), *The Roman Catholic Church and the Transformation of Social Identity in Eastern and Central Europe*, [w:] *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, red. I. Borowik, G. Babiński, Kraków.
- Michel P. (2000), *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Kraków.
- Migas P. (2005), *Konglomerat medialny Radia Maryja*, „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 1–2.
- Milcarek P. (2006), *Radio Maryja, czyli masowe sarmackie aggiornamento*, „Rzeczpospolita” z 8 grudnia 2006 r.

- Motak D. (2002), *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków.
- Mudde C. (2004), *The Populist Zeitgeist*, „Government and Opposition”, t. 39, nr 4.
- O'Meara T. (1996), *Fundamentalism: A Catholic Perspective*, New York.
- Paze E., Stefani P. (2002), *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków.
- Przeciszewski P. (2002), *Niepokojące szumy w eterze*, „Rzeczpospolita” z 9 października 2002 r.
- Reilly Ch.A. (1986), *Latin America's Religious Populism*, [w:] *Religion and Political Conflict in Latin America*, red. D.H. Levine, Chapel Hill.
- Rybicki M. (2007), *Fundamentalizm religijny w Polsce jako zjawisko desekularyzacyjne*, [w:] *Koniec sekularyzacji w Europie?*, red. P. Kapłon, A. Rokicka, M. Warat, Kraków.
- Semka P. (2002), *Porozmawiajmy o Radiu Maryja*, „Rzeczpospolita” z 27 grudnia 2002 r.
- Stavrakakis Y. (2002), *Religion and populism: reflections on the 'politicised' discourse of the Greek Church*, Discussion Paper, Hellenic Observatory, London School of Economics & Political Science, London.
- Stavrakakis Y. (2005), *Religion and Populism in Contemporary Greece*, [w:] *Populism and the Mirror of Democracy*, red. F. Panizza, New York.
- Taggart P. (2007), *Populizm i patologie polityki przedstawicielskiej*, [w:] *Demokracja w obliczu populizmu*, red. Y. Mény i Y. Surel, Warszawa.
- Tella T. di (2004), *History of Political Parties in Twentieth-Century Latin America*, New Brunswick.
- Terlikowski T.P. (2007), *Radio Maryja silne słabością innych*, „Rzeczpospolita” z 31 lipca 2007 r.
- Tibi B. (1997), *Fundamentalizm religijny*, Warszawa.
- Tischner J. (1998), *Sarmacki wkład do integralizmu*, „Gazeta Wyborcza” z 14–15 marca 1998 r.
- Wiatr J. (1996), *Democracy Versus a New Authoritarianism in Eastern Europe*, [w:] *Culture, Modernity, and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*, red. R. Kilminster, I. Varcoe, New York.
- Zurcher L.A., Kirkpatrick R.G. (1976), *Citizens for Decency: Anti-Pornography Crusades as Status Defense*, Austin.

Religious populism in Poland – the case of Radio Maryja. Social determinants of the phenomenon

Summary

Populist tendencies on the grounds of the Polish Catholic Church were common in the 1990s, nowadays they are characteristic only of some of its areas, including the Radio Maryja Movement. It seems that the term religious fundamentalism used by some publicists and researchers is not really adequate to this phenomenon. That is why it is necessary to elaborate a theoretical model, which would be able to describe these tendencies, including political mobilization of religiously engaged people. In the article, there was suggested the concept of religious populism. The main designation of this term is the Radio Maryja Movement. This movement is characterized by two typical features – anti-elitism and popular character of religiosity. The Radio Maryja Movement has a local, particular character and it does not have a specific ideological structure. There is rather a mix of different conceptions, myths and fears. The sources of this phenomenon should be looked for in discontent of some social groups, who either lost on structural transformation or the transformation itself engendered their fear of social and economic degradation.