

Michał Horoszewicz

"Nationalisme et religion", J.
Coleman, M. Tomka (dir.), Paris 1995
: [recenzja]

Collectanea Theologica 66/3, 233-239

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

zastrzeżenia. Wbrew edytorialnym zapowiedziom uwzględniania autorów z różnych części świata „nadreprezentowano” Amerykę Łacińską (aż 6 studiów na 11), całkowicie zaś pominięto Afrykę, choć tam „krzyk ziemi” upustynnianej sprzega się z krzykiem umierających z braku pokarmu i wody (wydaje się, że śmierć głodowa jest nieporównanie częstsza w Afryce niż w Ameryce Łacińskiej); skądinąd warto dorzucić, że w 1993 r. problematyka ekologiczna dotarła nawet do Niezależnych Kościołów Afrykańskich (określających się obecnie Międzynarodowymi K.A. – angielski skrót pozostał nie zmieniony: African Independent Churches przeszło w A. International Ch.). Niepojętym przeoczeniem jest brak jakiegokolwiek odniesienia do wymienionego wyżej zeszytu 236: jego zawartość – przecież właśnie dopełniająca! – można było wymienić na jednej ze stron „pustych”; można było przywołać go w edytoriale (zresztą godziło się wspomnieć także o analogicznych rozprawach rozsypanych w różnych zeszytach) – wszak Boff, współredaktor tego zeszytu i współautor edytorialny, jest członkiem komitetu konsultacyjnego właśnie owego zeszytu 236; winien to – bezwzględnie – uczynić właśnie Gibellini z uwagi na istotne zbieżności tematyczne (swoistym zrządzeniem losu Gibellini to literacki dyrektor wydawnictwa Queriniana, które jest edytorem włoskiej mutacji „Concilium” – ów zeszyc 236 po prostu przechodził przez ręce...).

Nie zadbano o mocniejszy punkt finalny: wprawdzie rozprawę Gibelliniego usytuowano w miejscu właściwym, jednakże ma ona ciężar gatunkowy znacznie niższy od znakomitego studium Ramosa Regidora. Najszcześniejsze byłoby: zastąpienie trzech mało tu wnoszących artykułów cz. III stosownymi tekstami z Czarnej Łądy (wszak nawet w komitecie konsultacyjnym są stamtąd: Ngindu Mushete, Oduyoye oraz Chikane!) i wprowadzenie rozprawy Ramosa Regidora jako przekonującego i właśnie „horyzontowego” akcentu końcowego.

Michał Horoszewicz, Warszawa

J. COLEMAN SI, M. TOMKA (Dir.), Nationalisme et religion, „Concilium Revue Internationale de Théologie”, Paris 1995, Beauchesne Éditeur, zesz. 262, ss. 139+, 5 nb.

Czy nacjonalizm odżywia się refleksją przydającą wielką niezależność „rzeczywistościom ziemskim”, a więc też społeczeństwu i polityce? Czy charakter narodowy staje się wówczas tak potężny, że dla swej sprawy może wykorzystywać religię i politykę? Ale czy nacjonalizm nie stanowi jednego ze zbiorowych egoizmów zaprzeczających uniwersalizmowi chrześcijańskiemu, które zatem znajdują się w podstawowej sprzeczności z Ewangelią? Czy nie jest przyczyną i źródłem niezliczonych postaci nieludzkości? Pytania takie i wiele dalszych stawiają John Coleman SI, profesor religii i społeczeństwa w Graduate Theological Union, Berkeley (USA), oraz

Miklós Tomka, profesor socjologii religii w Budapeszcie i dyrektor Instytutu Węgierskich Badań Religijnych, w edytoriale omawianego tu zeszytu *Nacjonalizm a religia* (wszakże występuje również zapis połowicznie w liczbie mnogiej: *...a religie*), przygotowanego przez sekcję „socjologia religii”; w jej 17-osobowym zespole konsultacyjnym znajdują się 2 kobiety, brak kogokolwiek z Polski. Należy zaznaczyć odmienioną – czy na stałe? – okładkę. Jedenaście rozpraw skupiono w czterech częściach: I. *Nacjonalizm w historii świeckiej i w historii Kościołów*, II. *Patriotyzm, nacjonalizm i obywatelskość*, III. *Rola religii w konfliktach narodowych*, IV. *Religia i nacjonalizm w świecie*.

W Europie nowożytnej proces konfesjonalizacji – w cz. I wskazuje Heinrich Schilling, profesor historii w Berlinie i dziekan Uniwersytetu Humboldta – nie oznacza już powrotu do państwa przednowoczesnego i „preświeckiego”; to o wiele bardziej modernizacja: nie tylko dla protestantyzmu kalwinistycznego, także dla luteranizmu oraz dla odnowy katolickiej, pojmowanych w ścisłej równoległości pojęciowej i funkcjonalnej. Konfesjonalizacja oznacza proces podstawowego przeobrażenia społeczno-historycznego, obejmujący zmiany zarówno kościelno-religijne oraz kulturowe w mentalnościach, jak też polityczno-państwowe i społeczne; to proces przemian prowadzony przez religię oraz Kościół, a ogarniający wszystkie dziedziny życia publicznego i prywatnego, zatem oznakowujący na istotny sposób profil Europy czasów nowożytnych. Konfesyjna tożsamość odgrywa rolę w formowaniu zarówno świadomości narodowej, jak też tożsamości politycznej i narodowej bez wylaniania państwa lub nawet przeciwko tworzeniu państwa na rzecz obcego narodu; nie występuje natomiast narodowa tożsamość państwowa na podstawie religijnych wspólnot niekonfesyjnych (np. baptystycznych). Wydarzenia konfesyjne odgrywały również znaczną rolę w kształtowaniu tożsamości grup mniejszościowych, często – ale nie zawsze (katolicy w Holandii i Anglii, protestanci we Francji) – znajdujących się w podstawowej opozycji wobec „swego” państwa. Kształtowanie tożsamości konfesyjnej i politycznej Schilling rozważa na dwóch przykładach z odmiennych stref. Hiszpania przez stulecia zespoliła świadomość narodową i katolickość, szczególnie pod konfesyjną postacią trydencką. Kulturowo-polityczne apogeum społeczeństwa iberyjskiego zbiegło się z jego konfesjonalizacją. Silne i stosunkowo zamknięte utożsamienie z katolickością zachodniego chrześcijaństwa miało korzenie polityczne w zdecydowanym opowiedzeniu się Habsburgów i szlachty za walkę o wiarę; także korzenie teologiczne i eklezjologiczne, zwiastujące instytucjonalną i duchową odnowę Kościoła hiszpańskiego. Na początku nowożytności królestwa hiszpańskie pozostały odrębne w płaszczyźnie instytucjonalnej; religia i Kościół stanowiły, wraz z dynastią, najważniejsze instytucje ponad tymi podziałami. Z kolei Szwecja może uchodzić za luterkański odpowiednik katolickiej Hiszpanii: więź między luteranizmem a tożsamością narodową umocniła się przez toczone wojny (z tych trzydziestoletnia była dla Szwedów „walką o wiarę”); protestancka mitologizacja z Gustawa Adolfa czyniła światłość triumfującą nad siłami ciemności i Antychrystem. Przez większą część XIX w. narodowa tożsamość szwedzka i konfesja luterkańska mało się odróżniały – nawet w płaszczyźnie instytucjonalnej państwo szwedzkie i luterkański Kościół

episkopalny były ściśle związane. Sumująco, Schilling uznaje tożsamość konfesyjną za usytuowaną między średniowiecznymi i współczesnymi formami tożsamości.

„Przed XVII w. nacjonalizm nie istniał w ścisłym tego rozumieniu”, stwierdza Victor Conzemius, b. profesor historii Kościoła w Lucernie. Później stał się ideologią decydującą o sposobie pojmowania historii i wytwarzającą nowe mity samoodwzorowania, wynikające z potrzeby retrospektywnego uwiarygodnienia. Założenia badawcze historii polegały na kierowaniu się ewolucją swego narodu aż po realizację obrazu własnego państwa okrytego chwałą. Postawienie na jednym szczeblu religii i narodu – co jeszcze dziś występuje w Kościele greckim – ukazuje idealną koncepcję harmonii kościelno-państwowej, „koncepcję niepojmowalną dla obserwatora zachodniego”. Przeprowadzone przez Grzegorza VII rozróżnienie między duchowym a doczesnym, tworzące warunki dojrzałości państwa nowożytnego, (Conzemius nazywa „pierwszą rewolucją zachodnią”, aczkolwiek zaznacza, że Kościół nie uodpornił się na nadużywanie władzy. Redukowanie nacjonalizmu do religii jest zgubne: przesłania centralny aspekt takiego transferu – odwzorowanie absolutnego charakteru religii w stosunku do narodu. Naród „zajmuje miejsce Ducha Świętego jako siła inspirująca”, mająca uzdolniać nawet do poświęcania życia za własny kraj – to „postawienie narodu na opróżnionym tronie Boga”. Chrześcijański uniwersalizm, zawsze podporządkowany osądowi Boga, zostaje zepchnięty przez usakralniony egoizm państwa narodowego. Kapitulacja chrześcijan w obliczu następstw nacjonalizmu i praktyczne porzucenie chrześcijańskiego uniwersalizmu w II wojnie światowej to rezultat marginalizacji chrześcijaństwa, braku struktur przystosowanych do realizacji uniwersalizmu przekraczającego zarówno granice narodów i ras, jak też trudności nakładania postulatów czy podejmowania sankcji. Wystąpienia papieskie mogły przynieść rezultat tam, gdzie słowo pontyfikalne zachowało swoją moc – gdzie w Kościołach lokalnych utrzymano krytyczną odległość w odniesieniu do prądów danej epoki.

W Europie przedreformacyjnej nie znano prawdziwego nacjonalizmu – pogląd Conzemiusa potwierdza wspomniany już Tomka. Monarchów, władzę, nawet lud obdarzano pewną aurą sakralną, która pomagała w znoszeniu ofiar wymaganych dla obrony świętego porządku, w walce na rzecz chrześcijaństwa i „Christianitas”. Patriotyzm mógł być bywać hałaśliwy, ale nie stanowił nacjonalizmu w sensie poszukiwania ludowej czy etnicznej emancypacji, poczucia wyższości, pragnienia władzy. Utrzymywała się równowaga między porządkami: świecko-politycznym oraz religijnym. W ciągu stulecia wytwarzały sytuacje wrogości i niesprawiedliwości, różnice polityczne i społeczne – takie uczucia mogły rozwijać się zwłaszcza wokół przykazań religijnych, bezkompromisowo bronionych przez jednych, a odrzucanych przez innych. Gorliwość autentycznego misjonarstwa złączała się ze sposobnością poszerzania sfery wpływów politycznych pod pretekstem obwieszczenia wiary. Reformacja – czyli ewolucja religijności w Europie, jedna z faz ogólnego procesu dojrzenia politycznego – przyczyniła się do zróżnicowania narodowego. Kościoły jako potężne organizacje kulturowe zapewniały osłonę kruchej roślinie poczucia narodowego (jak też nowo utworzonym narodom). Z reformacją osłabła umiędzynarodowiająca siła

chrześcijaństwa. Przynależność wyznaniowa stała się wsparciem tożsamości narodowych. Czas dzisiejszy to sytuacja nigdy nie przeżywana: społeczeństwa aktualnie cechuje pluralizm i „wyparowanie zgody” w odniesieniu do wartości. W płaszczyźnie religijnej z Kościołem związana pozostaje mniejszość – większość używa religii skonstruowanej na własną miarę albo nie interesuje się nią. Sprawą kontrowersyjną pozostaje kwestia funkcjonowania społeczeństwa pozbawionego rozpoznawanej podstawy kulturowej: wydaje się ono niezdolne do mobilizowania wspólnych obywateli. Taka nagła mobilizacja wymaga czy to środków „przednowoczesnych” jak przymus lub przemoc, czy też fanatyzujących wizji przeszłości”. „Wiek XX jest stuleciem dyktatur oraz doktryn zbawienia dla świata”.

Tradycja chrześcijaństwa – w cz. II wskazuje wiedeński politolog Heinrich Schenker – uznaje miłość ojczyzny za obowiązek i cnotę: tyle że miłość ojczyzny niebiańskiej ma pierwszeństwo nad miłością ojczyzny ziemskiej. W nowożytności patriotyzm to umiłowanie ojczyzny i poszukiwanie jej szczęścia. Schneider odrzuca mniemanie, że nacjonalizm to patriotyzm emocjonalnie „podgrzany”. Wspólnoty polityczne przetrzebują siły wytwarzającej i utrzymującej jedność: nie wystarczy, by system rządowy uchodził za prawomocny; instytucje polityczne muszą być zakorzenione we wspólnocie politycznej. Mówienie w pierwszej osobie liczby mnogiej zachodzi wtedy, gdy wspólna przeszłość nas łączy, gdy jesteśmy dotknięci jednakowymi troskami, gdy tworzymy wspólnotę o jednej kulturze. Uczestnictwo we wspólnej płaszczyźnie interpretacji uwarunkowań stanowi jeden z wymogów zbiorowej tożsamości – innym jest ograniczenie. Bowiernie „nic bardziej nie wytwarza i nie wzmacnia tożsamości danej grupy jak wspólny nieprzyjaciel, przeciwnik «całkiem inny»”. Nierzadko dla ustabilizowania tożsamości przywołuje się obrazy wrogów tytułem „zastępstwa”; często określa się tożsamość narodową odnosząc ją do „kontrtożsamości”. Schneider zwraca uwagę, że w państwie istniejącym nacjonalizm występuje jako polityczna woła przejęcia władzy przez grupę dotąd uciemiężaną: naród staje się owocem emancypacji rewolucyjnej (Rewolucja Francuska); gdzie indziej rozwija się dla obwieszczenia zwycięstwa nad rozdarciem politycznym, gdy wielość istniejących państw odczuwa się jako uciemiężenie pożądanej jedności (wielopaństwowe Włochy czy Niemcy); przeciwstawnie, ujawnia się jako ruch secesyjny, który w wielkim państwie imperialnym widzi więzienie ludów i dąży do zdobycia wolności w obliczu obcej dominacji (carska Rosja, władztwo Habsburgów, otomańska Turcja). W konstelacji walk radykalizacja wymogów lojalizmu oczekuje bezwzględnego wkładu najlepszych sił duchowych, bez przydawania jakiegokolwiek wartości czynom i zamiarom przeciwnym. Złorzeczenie przeciwnikowi i dawnemu porządkowi oraz uświęcanie własnej sprawy idą w parze. Konkludując, Schneider uznaje, że jedynie zmiana w układach politycznych, uśmierzenie konfliktów związanych ze wspólnym życiem oraz ustanowienie egzystencji narodowej mają szanse zdominowania nacjonalizmów.

W cz. III problematykę religii i nacjonalizmu w Kanadzie języka francuskiego podejmuje David Seljak, wykładowca religii oraz nauk społecznych na uniwersytecie w Montrealu. Jego zdaniem, przed 1960 r. francuski nacjonalizm kanadyjski

bardzo ściśle utożsamiał się z katolicyzmem, a francuskim katolikom – w Quebecu ekonomicznie ograniczonym i politycznie spychanym na margines – Kościół przydawał kultury oporu i dumy z ich odmienności społecznej. Tożsamość etniczna i katolicyzm chętnie zespalają się w sytuacji uciemnienia przez władzę obcą (Seljak wskazuje na Polskę i Irlandię, gdzie „utożsamienie często bywało całkowite”). Jednakże szybkie postępy laicyzacji i narodowego przebudzenia w Quebecu – zbieżne z Vaticanum II – przyniosły zmiany. Kościół uważa obecnie, iż prawo do samostanowienia narodowego – doniosłe samo w sobie – pociąga różne obowiązki, w tym zaangażowanie na rzecz społeczeństwa bardziej otwartego i sprawiedliwego, poszanowanie mniejszości etnicznych i religijnych, szczególne pojmowanie sytuacji rodzinnych ludów kraju (Indianie), otwarcie na społeczeństwo międzynarodowe i soliarności z narodami najuboższymi. Wykonywanie ziorowego prawa do samostanowienia nie jest absolutne: winno być oceniane każdorazowo.

Mniejszości często definiuje się przez odrębność językową i etnospołeczną – w bolesnej rozprawie *De profundis... religia wsparciem dla mniejszości* piszą anonimowo dwaj mieszkańcy rumuńskiego Siedmiogrodu, najwyraźniej Węgier i Niemiec: A s z ó d i i F r a t e r; obciążenia takich mniejszości mogą wynikać po prostu z liczbowej szczupłości, kiedy indziej stanowią przejaw egoizmu silniejszych. Wymiar czasowo-przestrzenny, cały kraj i jego dzieje są zawłaszczane przez większość niezależnie od przeszłości i od kulturowego wkładu mniejszości. Kościoły potrafią również występować w nakładaniu interesów ogólnonarodowych: można erygować diecezje i seminaria tam, gdzie nie ma w ogóle wierzących danej konfesji; misjonaryzacja oraz nacisk władzy i większości mogą powodować konwersje łamiąc kulturowo-religijną zawartość mniejszości. W państwie narodowym mniejszość stoi na pozycji mniej czy bardziej straconej. Może uzyskać ochronę we własnej religii, która jest „skarbcem społecznej pamięci”. Religia chroni język macierzysty, utrzymuje pamięć kulturową, a gorące pragnienie przechowania tożsamości narodowo-kulturowej wzmacnia wspieranie tradycji religijnej. Autorzy przestrzegają: „My, prości członkowie cierpiących mniejszości, narażamy się na niebezpieczeństwo uczynienia Boga idolem narodowym; przewinienie to wynika z naszej bezsilności, z niezdolności do wzniesienia się ponad nasze strapienia – jednakże religia, choćby tak zdeformowana, pozostaje wspólnotą podstawową”. W Rumunii państwo uważa Kościół prawosławny za narodowy, inne Kościoły uznaje za „agentów nielubianych mniejszości” (albo krajów ich pochodzenia czy Watykanu). Autorzy podkreślają: „Kościół nie posiada krajowej instancji dla dialogu, dla więzi międzykościelnych, dla walki przeciw nadużyciom nacjonalistycznym”. A przecież w procesie wytwarzania struktur grzechu nacjonalizmu Kościoły nie są całkowicie niewinne: brały udział w ewolucjach, które do tego doprowadziły – dziś są również ofiarami nacjonalizmów. Kościół musi przede wszystkim wykazać swą dobrą wolę i uzdolnienia na rzecz dialogu wewnętrznego.

Cz. IV otwiera ekumenista Gregory B a u m, profesor teologii i etyki społecznej na uniwersytecie M c G i l l w Montrealu, debatą nad etycznymi zróżnicowaniami nacjonalizmu założonego na podstawach religijno-zachowawczych. Buber, Gandhi i Tillich pragnęły powrotu do korzeni kulturowych oraz przystania na wspólną

– narodową – przeszłość i przyszłość; domagali się zarówno przechowywania wartości duchowych, jak też akceptacji dominującego znaczenia sprawiedliwości społecznej: narody winny służyć dobru ludzkości. Buber wysuwał egzystencjalne usprawiedliwienie nacjonalizmu; Gandhi utrzymywał, że nacjonalizm indyjski będzie moralny jedynie wówczas, gdy okaże się w zgodzie z duchowością obu religii Indii – hinduizmu i islamu – interpretowaną wedle hinduistycznej tradycji zarówno bezprzemocowości (czyli siły prawdy), jak też szczególnej solidarności z ubogimi; Tillich nie widział siebie jako nacjonalisty, ale za jednakże błędy uważał pogardliwe traktowanie nacjonalizmu oraz podporządkowanie się mu na sposób bezrefleksyjny.

Dopóki publiczne życie w Indiach nie było nowoczesne – utrzymuje Ashis Nandy, psycholog polityczny i socjolog, przewodniczący Komitetu Wyborów Kulturowych i Przyszłości Globu (Delhi) – laicyzm miał szansę jako ideologia: dopóki sfera *sacrum* pozostawała nietknięta, uchodził za szansę równowagi, formę kontestacji. Obecnie, w miarę zeświecczenia życia politycznego opadł jego urok przyciągający: zeświecczają się nawet zamieszki i pogromy organizowane w imię religii. Gdy laicyzujące się społeczeństwo porzuca własną wizję wiary by zająć się psychologicznymi i kulturowymi potrzebami obywateli, z konieczności dwuznaczne stają się stosunki między nową ideologią a dawną wiarą. Tak więc stosunki między hindutwą – ideologią inspirującą wszystkie nacjonalistyczne ruchy hinduistyczne – a hinduizmem, wiarą ogarniającą większość Indusów i kształtującą kulturę indyjską, stały się napięte czy wrogie. Hindutwa – uważa Nandy – jest spadkobierczynią doktryn i tradycji ruchów XIX-wiecznej reformy w łonie hinduizmu; bywa zawołaniem wojennym drobnej burżuazji pragnącej wznieść się na najwyższe szczeble współczesnych Indii; jest może ostatnim atakiem pośmiertnym zachodniego kolonializmu przeciw hinduizmowi. Jeśli ten zatriumfuje, może zepchnąć hindutwę do jej pierwotnego stanu zjawiska marginalnego, przedkładając nowoczesnym hinduistom skuteczne środki obrony psychologicznej przeciw urynkowaniu, uprzemysłowieniu i urbanizacji. Być może, hindutwa – zagubione dziecię XIX-wiecznego imperializmu – umrze wówczas naturalną śmiercią polityczną.

Islam i nacjonalizm to pojęcia sprzeczne – utrzymuje Ziauddin Sardar, profesor nauk doświadczalnych i technologii na uniwersytecie Middlesex (Anglia). Islam jest wiarą powszechną, wizją świata nie uznającego granic geograficznych, podczas gdy nacjonalizm wspiera się o terytorium lokalnie zakreślone i szczyści się rzekomą wyższością kulturowo-lingwistyczno-rasową; podobnych barier nie uznaje islam. Paradoksalne jest wystąpienie w świecie muzułmańskim nacjonalizmów związanych ze współczesnymi ruchami reformy islamskiej począwszy od schyłku XIX w. W Egipcie stanowiło to reakcję na kolonializm i islam tradycyjny; nacjonalizm turecki odżywił się upadkiem kalifatu i dumą z tureckości; na subkontynencie indyjskim ujawniły się silne korzenie islamskie: Pakistan stał się pierwszym państwem islamskim, islam okazał się tam „religią państwa i państwem”. Fundamentalizm to bezpośredni rezultat klęski nacjonalizmu świeckiego w świecie islamu. Nowoczesność pozbawiała wspólnoty muzułmańskie ochronno-izolującej warstwy składającej się z tradycji oraz ze społeczeństwa obywatelskiego. Ani nowoczesność, ani nacjonalizm

nie rozpoznały zasadniczych źródeł cierpienia narodów muzułmańskich – stwierdza Sarder. Ekstremizm rodzą niedostatki i gorycze: po złączeniu z silnym poczuciem tożsamości religijnej uzyskuje się fatalny produkt fundamentalizmu. Zresztą okazał się on równie ciemniący i autorytarny co nacjonalizm czysto świecki – nie mogło być inaczej, skoro wynikały one z tej samej dynamiki. Fundamentalizm, zdaniem autora, służy szowinizmowi religijnemu i nacjonalizmowi; fundamentaliści przypisują sobie uprawnienie wręcz boskie, a islam przeobraża się w porządek „totalitarnego świata teokratycznego, poddającego każdą sytuację ludzką arbitralności Państwa”. Gdy społeczeństwo i Państwo stają się jednym – znika polityka, kulturowe i społeczne przestrzenie całkowicie ujednociają się, a produkt końcowy okazuje się odbiciem faszyzmu. Fundamentalistyczna interpretacja islamu zadaje gwałt jego tradycji historii i wizji pluralistycznej, ale nie dysponuje żadnym rozwiązaniem dla świata nowoczesnego. Fundamentalizm – zjawisko jednowymiarowe – jako dogmat sfabrykowany w obrębie islamu pozostaje bardzo mniejszościowy w strefie muzułmańskiej i nie ma żadnej przyszłości perspektywicznej.

Omawiany zeszyt pozwala stwierdzić, że jeżeli ongiś Kościoły chrześcijańskie mogły posługiwać się retoryką narodową, to jednak od stu kilkudziesięciu lat wolno mówić o tendencji przeciwstawnej, choćby ze zmiennym nasileniem: nacjonalizmy skłonne są ustawiać swe Kościoły narodowe w funkcji podporządkowanej, niemal służebnej, nierzadko wysuwając mniej czy bardziej otwarte wymagania do ich struktur nadrzędnych (nie tylko do papieżstwa – także do ERK i patriarchatów prawosławnych). Nawet Kościoły pragnące prowadzić bytowanie gettowe – twierdzi edytorial – nie mogą uniknąć następstw napięcia narodowo-nacjonalistycznego; jeśli zaś Kościół głosi Dobrą Nowinę w tym świecie i dla niego, jeśli poważnie ujmuje własne w nim struktury – wówczas musi stawić czoła przyczynom i następstwom nacjonalizmów. Kościół pragnący być „sakramentem jedności” musi ponieść praktyczne tego konsekwencje: winien zwalczać wszystko, co przeciwstawia się jedności, a część tego tworzą nacjonalizmy, zachęcające przecież do pogardzania innymi – jednostkami czy zespołami.

Zgromadzono tu znakomite rozprawy: Schillinga, Conzemiusa, Schneidera, także – choć to pozornie już z obrzeża – Sardara. Pewnym niedosytem jest pominięcie któregoś z burzliwie aktywnych nacjonalizmów Afryki Czarnej; warto chyba było, choćby marginalnie, zahaczyć o problematykę Ameryki Łacińskiej. Można sądzić, że wielce stymulujące okazałoby się studium na temat wzrostu świadomości włosko-narodowej poddanych papieskich w Państwie Kościelnym lat 1815-70. Istotnym mankamentem jest pominięcie problematyki poczucia narodowego w chrześcijaństwach i Kościołach krajów europejskich, do 1989 r. znajdujących się pod kuratelą Związku Sowieckiego – nie może wystarczyć, skądinąd mało zadowalająca (i tu nie uwzględniona), rozprawa o religii i wojnie postjugosłowiańskiej. Zdaniem niżej podpisanego, esej siedmiogrodzki (Aszódi & Frater) zasługuje – przez swe prawdziwie uniwersalne walory – na integralny przekład i publikację w stosownie zorientowanym czasopiśmie polskim.

Michał Horoszewicz, Warszawa