

Janusz T. Maciuszko

Cywilizacja gwałtu czy cywilizacja wspólnoty ludzkiej? : odpowiedź religii

Collectanea Theologica 65/4, 81-94

1995

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.

JANUSZ T. MACIUSZKO, WARSZAWA

CYWILIZACJA GWALTU CZY CYWILIZACJA WSPÓLNOTY LUDZKIEJ? – ODPOWIEDŹ RELIGII*

Pytanie postawione w tytule określa dwie perspektywy dla udzielenia odpowiedzi. Pierwsza jest ze swej natury historyczna, gdyż dotyczy przeszłości: w jaki sposób dawniej religie podchodziły do tytułowego zagadnienia. Druga możliwa odpowiedź dotyczy spraw aktualnych i stosunku do naszej problematyki zawartego w prezentowanych obecnie stanowiskach religii współczesnego świata. Wydaje się, że stosunkowo prostsza jest odpowiedź druga i to nie tylko dlatego, że dotyczy znanej nam bezpośrednio postaci świata i realiów, nie wymagających żadnych procedur rekonstrukcji rzeczywistości historycznej. Kiedy jednak wsłuchać się uważniej we współczesne prezentacje stanowisk – tak oficjalne, jak i składane drogą mniej urzędową – również interpretacja współczesności nie jest wcale całkiem prosta i jednoznaczna.

Zacznijmy zatem od spraw i zagadnień historycznych. Spróbujmy pogrupować znane nam religie na bardziej wyraziste grupy, choć taka klasyfikacja z natury rzeczy będzie niosła znaczne uproszczenia. Rozważmy nasze zagadnienie w odniesieniu do religii zwanych prymitywnymi, oraz wobec religii historycznych Europy i Azji.

Religie prymitywne nastawione są w swoim działaniu na dobro własnej grupy wyznawców. Są z natury partykularne, gdyż dotyczą szczepu, plemienia czy klanu, które hołdują pewnej postaci wyobrażeń religijnych. Grupy w świecie prymitywnych dziedziczą po swych przodkach szereg uprzedzeń dotyczących innych grup i kultów. Pojęcie wspólnoty ludzkiej nie ma nawet szansy zaistnieć w znaczeniu i charakterze globalnym. Po pierwsze dlatego, że wiedza o otaczającym te grupy świecie jest bardzo uboga, a wiedza geograficzna ogranicza się do wiedzy mitycznej lub zgoła bajecznej.

*Tekst wystąpienia wygłoszonego 15 XI 1994 r. w Państwowym Muzeum na Majdanku w Lublinie podczas międzynarodowej i międzyreligijnej konferencji na temat *Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny*.

Po drugie, każda odrębna grupa uważa się sama za doskonałą wspólnotę i nie odczuwa potrzeby wciągania swoich wrogów lub obcych, nieznanych ludów do doskonałej wspólnoty własnego bytowania i własnych wierzeń. Niejednokrotnie panuje w religiach prymitywnych przekonanie, że tylko własna grupa jest grupą prawdziwych ludzi – mitologiczna genealogia innych grup: plemion, szczepów itp. bywa skrajnie im niechętna, niekiedy wulgarna, a najczęściej te grupy dezawuuje. Nie można tym ludziom przypisać cechy jakiegoś wybrania czy powołania – jak dzieje się niekiedy w późniejszych systemach religijnych. Raczej powiedzieć należy, że uważają się oni za prawdziwych ludzi i swój świat uważają za jedyny zarazem prawdziwy i rzeczywisty. Bóstwa, bogowie i demony im sprzyjają, zaś wobec wrogów pokazują one całą swoją złość i niechęć. To binarne – dwuimienne – widzenie świata daje w rezultacie przekonanie ujmowane w świetle klasycznej socjologicznej reguły: podziału wedle identyfikacji „swój – obcy”. Obcy jest takim gatunkiem człowieka, który z natury jest wrogiem bóstw i bogów znanych własnej, „swojej” grupie i podlega odmiennym prawom niż „swoi”. Okazywanie obcym niechęci jest najmniej wrogim sposobem reagowania; podkreślanie ich obcości a nawet wrogości jest często uważane wręcz za cnotę. Można powiedzieć, że wspólnota ogranicza się do własnego terytorium i ta zasada terytorialności jest zarazem odskocznią do obserwowania zachowań występujących w religiach bardziej rozwiniętych. U ludów prymitywnych to, co dzieje się – w sensie religijnym, kultowym – na terenie własnym, obejmuje ich własną wspólnotę i tej wspólnotcie służy. Nawet najbardziej dramatyczne i brutalne formy zachowań nie są w przekonaniu wyznawców gwałtem, gdyż służą pomyślności własnej grupy, według tradycyjnych i niezmiennych zasad przodków. Gwałt – np. ofiary z ludzi – może być zatem spetryfikowaną i oczywistą formą działania własnej wspólnoty, odbieraną wewnątrz niej jako czyn szlachetny, pożądany, dobry i służący całej wspólnotcie. Świat prymitywnych jest w rezultacie wspólnotą partykularną czy terytorialną, ustrukturyzowaną według reguł dobra wspólnoty własnej i co najmniej wstrzemięźliwości wobec grup obcych. Gwałt wobec obcych nie jest naganny, gwałt wobec własnej wspólnoty jest karany niezmiernie surowo, choćby to było tylko wystąpienie przeciw pewnym obyczajom, a nie gwałt w naszym karnoprawnym rozumieniu, tj. czyn dokonywany siłą. Nie można przeto mówić o jakiejś szerszej, uniwersalniejszej

cywilizacji, skoro prymitywni tworzą świat bardzo zatowizowany i uposadowiony na tradycjonalistycznych zachowaniach. Cywilizacja prymitywnych daje się wyróżnić dla obserwatora z zewnątrz ze względu na podobieństwo sposobu bytowania. Tworzy ona jednak mapę nieskoordynowanych punktów, często ze sobą faktycznie lub potencjalnie skłóconych, ale nie rozróżniających swego trwania w świecie w kategoriach gwałtu i winy lub pozaterytorialnej wspólnoty. Każdy lud dba o swoje dobro według własnych reguł. Zwykle jako naganne określa się praktyki innych grup, konkurencyjnych wobec własnej. Zachowania własnej wspólnoty są słuszne z mocy tradycji i według tradycji są – jako pożądane – *a priori* dobre.

Religie starożytności historycznej z kręgu np. semickiego i indoeuropejskiego wiele z tych dawniejszych reguł stosowały także do siebie. Warunki historyczne ich działania były jednakże odmienne. Po pierwsze, operują już one pojęciem państwa i zwykle – w ślad za tym – religii państwowej. Religia działa słusznie, w sposób dobry i konieczny – na rzecz całej wspólnoty państwowej, której widzialnym przedstawicielem staje się władca. Partykularyzm charakterystyczny dla prymitywnych zanika wobec wielkich przestżeń geograficznych, administracji państwa itd. Lojalność wobec własnych bogów pokrywać się poczyna z lojalnością wobec władcy. Poczucie wspólnoty rozszerza się w sensie geograficznym, prawnym itd., ale napotyka także ograniczenia np. społeczne. Bycie niewolnikiem lub człowiekiem wolnym zakłada odrębne poczucie wspólnoty opierające się na różnych wartościach, doświadczeniach, wzorcach. Wspólnota ludzi wolnych także ma coraz bardziej różne wymiary: inaczej wspólnotę traktują armie, inaczej kupcy. Armia patrzy bardziej partykularnie, kupcy patrzą szerzej, przez pryzmat własnego interesu ekonomicznego. Znamienne jest to, że obie grupy zawodowe w świecie antycznym zdobyły wiele dla swoich religii, choć każda na inny sposób. Obie przy tym czuły się uczestnikami tej samej cywilizacji rozumianej w sensie technicznym i zapewne tej samej cywilizacji rozumianej w sensie uniwersum wartości, idei, światopola. Z czasem zresztą cały świat podobny do siebie pod względem cywilizacyjnym i kulturowym będzie rozpatrywany właśnie w pewnej polimorficznej jedności: regionalizmów znaczących to samo w skali lokalnej, co odpowiadające im wartości w kodach o charakterze uniwersalistycznym.

Kupcy przenoszą swoich bogów i ich świątynie tam wszędzie, gdzie się osiedlają w znaczniejszej masie. Ich uniwersum kulturowe

prezentuje się tubylcom w sposób pokojowy. Armia zdobywa nowych wyznawców dla własnych bogów drogą podboju, choć nierzadko dalsze procesy przekształcają religię zdobywców. Kultura duchowa pobitych bywała przecież wyższej próby i oddziaływania potem na zdobywców. W efekcie kultury tworzących się imperiów są zwykle związane z wierzeniami władców, ich kapłanów i stolic, i bywają porównywane z innymi kultami panującymi w zdobywanych prowincjach. W miejsce konfliktu w dziedzinie religii pomiędzy centrum a prowincjami, wprowadzany jest mechanizm obronny – uwspólniający wierzenia i tworzący poczucie wspólnoty państwowej, obywatelskiej. W epoce hellenistycznej nawet trzymający się wcześniej własnych osobliwości religijnych kult Egipcjan przenosi się w pewnych swoich postaciach za granicę. Jeszcze wcześniej, w okresie rywalizacji asyryjsko-babilońskiej, wrogość religii wobec siebie dotyczy czasu bezpośredniej konfrontacji militarnej obu państw. Podbój kończy czas rywalizacji bogów obu wrogich armii – zaczyna się praca kapłanów, mająca wskazać, którzy bogowie i pod jakimi imionami występują w oficjalnych panteonach obu państw. Wspólnota staje się realniejsza – już nie tylko jako religijna, ale i polityczna. Cywilizacja techniczna czy technologiczna jest także elementem jednoczącym, a nawet wiedza kapłańska zawiera porównywalne arkana. Kształtowane w ten sposób poczucie wspólnoty ludzkiej przynosi wszakże w skali powszechniejszej konkretny postęp dopiero we wspomnianej przed chwilą epoce hellenizmu. Zastane już wcześniej mechanizmy doprowadzono do rozkwitu i dano im zadziałać w znacznie większej skali kulturowej i geograficznej. Poczucie wspólnoty zaczyna obejmować ludzi o podobnym wyposażeniu kulturowym, intelektualnym, a na wyższym stopniu, już w epoce rzymskiej, zaczęło bazować na poczuciu obywatelstwa (lub braku tego obywatelstwa i podobieństwie starań o jego zdobycie). Religie jednak nie były w stanie nadal dać uniwersalnej odpowiedzi na pytania o standardy cywilizacyjne. Widzenie świata w podziale na „my” – wewnątrz imperium czy państwa oraz „oni” – wszyscy na zewnątrz struktury państwowej uznanej za własną, owocuje w pierwszej mierze uznaniem wszystkich innych ludów za barbarzyńskie. Barbarzyństwo obejmuje w sumie wszystkie cechy obcego sposobu życia, zwłaszcza w dziedzinie prawa i obyczajów. Zarazem jednak nie dostrzegano, jak wiele podobieństw łączyło barbarzyńców i tych, którzy ich brali za barbarzyńców. Armie obu stron w znacznej mierze żywiły się zdobyczą wojenną,

a więc zdobywaną siłą. Siła w sumie była przyzwolonym środkiem w stosunku do obcych lub wobec nie mających praw publicznych. Kryteria kulturowe gwałtu były nadal inne od naszych, a zatem przyzwalano na istnienie tortur, brutalność wobec niewolników, pobitych żołnierzy czy najechanych wiosek lub miast. Tym co jednoczyło ludzi, nie było żadne przykazanie, a przekonanie o podobieństwie sytuacji życiowej jednych, a odrębności innych. System identyfikacji świata społecznego ma zatem pewne cechy podziału stanowego, choć bez rygorystyczniejszego ograniczenia przepływu ludzi między stanami na wzór średniowiecza. Braterstwo ludzi ma także charakter raczej stanowy czy grupowy – daje się ono postrzegać jako cnota filozofów, ale z kolei nastawione na filozofów. Jest to raczej *amicitia* podobnie myślących i podobnie wykształconych intelektualistów, stanowiących w pewnych okresach nawet wpływową ale marginalną liczebnie grupę społeczeństwa. Przyjaźń czy poczucie braterstwa ma posmak solidarności stanowej i granic pewnej populacji nie przekracza. W dodatku te populacje należą do wąskiej elity społeczeństwa.

Wspólnota, powtórzmy, była tworzona na płaszczyźnie politycznej i prawnej, a w dziedzinie religii na poziomie stosunku do kultu państwowego, będącego w gruncie rzeczy konsekwencją obu świeckich czynników. W społeczeństwie rzymskim nikły udział religii w kształtowaniu interakcji społecznych wynika nie tylko z regulacji postulowanych zachowań przez prawo cywilne, ale także z położenia i funkcji kapłanów traktowanych z czasem coraz mocniej jako urzędnicy państwa. Generalnie jednak poczucie wspólnoty na płaszczyźnie religijnej kształtuje fakt koegzystencji religii państwowej i wierzeń regionalnych. Wspólnota ta jednak – w przeciwieństwie do politycznej – nie była jednorodna. Kult państwowy miał z czasem coraz bardziej charakter aktów obywatelskiego lojalizmu i z tego powodu ulegał swoistej desakralizacji, a w każdym razie nie miał koniecznej dla naszej problematyki możliwości kreowania głębszych postaw etycznych. Charakterystyczne jest to, że system kreowany przez Senekę, niekiedy konfrontowany z dziełami Pawła z Tarsu, znakomicie obywa się bez państwowego wymiaru religii. Seneka, sam przecież przedstawiciel rzymskiego establishmentu, dostrzegał, że konieczne jest dla człowieka religijnego specjalne wyczulenie na *sacrum*. Szacunek dla człowieka musi być powiązany z oddziaływaniem religii traktowanej jako nie ceremonializm i kult a jako żywe

doświadczenie – tu Seneka i apostoł Paweł mówią jakby jednym głosem. W tych samych dziesięcioleciach Żydzi popadli w brzemienny w skutkach konflikt z państwem przez odmienny od państwowego system religijny. Nikt z rzymskiej stolicy nie podejmował się sprawiedliwie rozstrzygnąć, jakie są granice nieprzekraczalne dla bogobojnego Żyda i jaki kompromis jest niemożliwy. Wobec Żydów zastosowano lojalistyczne odniesienie religii państwowej, co w konsekwencji przyniosło gwałt na ich religii i tradycji. Mały w skali całego imperium lud nie miał jak się bronić, aż w końcu uległa zagładzie jego stolica. Większość jednak prowincji godziła – dzięki podobieństwom religii politeistycznych – kult państwowy i dawniejsze, nadal żywe miejscowe tradycje religijne. Niekiedy zresztą świątynie tych bóstw znajdowały się w innych miastach, nie wyłączając stolicy. Z miejscowych zwyczajów prawo rzymskie bardzo rygorystycznie wykreślało wszystko to, co nie było zgodne z jego standardami. Ale gwałt nadal towarzyszył ludziom, zaś poczucie wspólnoty nie przekraczało pewnych grup społecznych w obrębie prowincji i solidarności stanowej lub zawodowej w szerszej skali geograficznej. Rozdęcie terytorialne imperium powodowało, że interesy ludzi w różnych prowincjach bywały ze sobą sprzeczne, a jego erozji nie umiano przeciwstawić spójnej ideologii lub treści religijnych. Formuła wskazywania winnych złego stanu rzeczy wśród wyznawców różnych kultów, w tym chrześcijaństwa, tym mniej wprowadzała jedność w poglądy i postawy ludzi. Wyrazem bezradności państwa i religii wobec określenia granic cywilizacji – a przez to i kręgu, w którym jako nie cywilizowanym, dozwolony jest gwałt lub arbitralizm stanowienia – jest to, że u schyłku II w.n.e. cesarz i przedstawiciel późnego stoicyzmu, Marek Aureliusz, przyłącza się wraz ze swoją administracją, do prześladowania chrześcijan. Na marginesie mówiąc, ten przykład pokazuje, jak wielką pracę wykonało chrześcijaństwo w przebudowie rzymskich standardów cywilizacyjnych – od bycia poza cywilizacją, do tworzenia jądra cywilizacji i budowy poczucia wspólnoty nie poprzez państwo, a poprzez pojęcie ludu Bożego i interpretację jego praw.

Trzeba wreszcie zauważyć cechę, która przewijała się we wszystkich dotąd wspomnianych typach religii – pochwałę bycia wojownikiem i naganę postawy biernej, choć niekoniecznie pacyfistycznej. Pokój w nich to tyle, co stan osiągniętego chwilowo braku wojny, która wszakże – jako zjawisko permanentne – wkrótce wraca.

W przypadku imperiów – może ona dziać się bez uszczerbku dla jakichś prowincji na innej rubieży. Do gwałtu – doświadczanego czynnie lub biernie – wielu ludzi czasów starożytnych przywykło jak do czegoś oczywistego; ludzi poszkodowanych przez wojnę często można było zobaczyć: okaleczonych fizycznie lub psychicznie. Dla całej starożytności ten zespół doświadczeń jest typowy – od Hiszpanii po Chiny. Charakterystyczne jest to, że twórcami pierwszych systemów negujących cechy wojowników byli ludzie związani z takim właśnie, rycerskim wychowaniem. Buddyzm i dżajнизм postawiły na rozumienie człowieka w sensie gatunkowym głębiej niż filozofowie greccy, chociaż ich twórcy musieli pokonać silniejsze niż Grecy przeszkody społeczne w postaci systemu kastowego. Wspólnota rozumiana przez dżajнизм i buddyzm nakierowana jest na to, co żyje. Obie te religie jako pierwsze zaczęły postrzegać świat w inny sposób: jako uniwersum wspólne ze względu na fakt bycia człowiekiem i swoiste continuum stworzenia. Obie abstrahowały od podziałów typowych dla innych kultur i religii – np. terytorializmu czy plemienności, wyznaczających kryteria swojskości i obcości. Obie jednak działały głównie w swoim kręgu kulturowym. Buddyzm z czasem został wyparty z rodzimych Indii i zmieniając szereg swoich pierwotnych założeń zakotwiczył się w różnych krajach azjatyckich, pozostając bardziej kontemplacyjnym np. w Tybecie, a w Japonii wsparł pewne cechy rycerskie. Dżajнизм z kolei nigdy nie zdobył większej popularności. Oba systemy w swoich krajach poniosły fiasko jako zbyt mocno sprzeciwiające się tradycji i zbyt mocno w człowieku upatrujące zdolność do bycia moralnym ze swej własnej istoty. Wtapienie się przez obie religie w krajobraz wierzeń lokalnych marginalizowało je przez stulecia, praktycznie do czasu odkrycia Indii i innych krajów Azji w okresie wielkich podbojów kolonialnych XIX w. Obie, mimo a może dlatego, że traktowały wspólnotę ludzką jako społeczność bez granic, o równych podstawowych prawach życiowych, nie mogły stać się oparciem dla zdobywczych imperiów w dziejach Azji, zwłaszcza mongolskiego. Suma ideałów rycerskich i wojennych, niezmiennie kreująca postawy społeczeństw żyjących z wojny i w sposób raczej koczowniczy, wykluczała traktowanie ludów podbijanych jako równych uczestników gry. Podział na panów i niewolników nie mógł współgrać z jakimkolwiek innym traktowaniem poczucia wspólnotowości, jak z kastowym czy stanowym identyfikowaniem się w jego obrębie. Grupy poddawane presji i przeznaczone do represjonowania z mocy

prawa i tradycji, automatycznie były identyfikowane jako zdecydowanie niższe i odmienne od stanu wojowników – panów. Rywalizacja pomiędzy nimi – typowa dla barbarzyńskich zdobywców – wykluczała wszakże i między nimi powstanie szerszej więzi wspólnotowej, głębszego poczucia wspólnoty losu.

Ten rodzaj wrażliwości był w epoce podbojów raczej niemożliwy. Znamienne jest to, że refleksyjni skądinąd Grecy wszystko, co nie było greckie, traktowali jako barbarzyńskie. Persowie w ich opinii byli tylko barbarzyńskimi brutalami – pomijano w zupełności przy ferowaniu o nich opinii ich bardzo rozwinięty system wierzeń, zaawansowany system etyczny itd. Duchowy spadek po Zaratustrze nie zdołał przetrwać w znaczniejszej skali po klęsce Persów w czasach Aleksandra, a późniejszy mazdaizm zaczął reagować mocniej na to, co się działo w sąsiednich krainach.

W sumie, możemy stwierdzić, podstawą do eliminacji gwałtu z pojęć obowiązujących – niezależnie od formy i konwencji obowiązywania – w społeczeństwach czasów historycznych, mogła być tylko taka powszechna religia i taki system wartości, które traktowały człowieka jako równego, przynajmniej pod pewnymi względami, innym ludziom. W praktyce zatem dopiero zatem, chrześcijaństwo, które stało się pierwszą wielką religią światową ogarniającą bardzo różne społeczeństwa i krainy, jako pierwsze miało szansę przeorania świadomości ludzkiej. Religia żydowska – z powodu jej diasporalnego charakteru i ekskluzywizmu – nie miała możliwości mocniejszego oddziaływania. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo w swoich pierwszych wiekach nie przyniosło wielkiej rewolucji społecznej, choć jego nauczanie oddziaływało na sposób kształtowania się stosunków międzyludzkich. Postulat szacunku a nawet miłości wobec innych ludzi nie miał na celu komunikacji społeczeństwa w sensie ekonomicznym, ale miał wpłynąć na co najmniej ograniczenie roli i częstotliwości gwałtu w życiu społecznym. Przede wszystkim poprzez wskazanie, że wszyscy są stworzeni przez tego samego Boga, że wszyscy podlegają takiemu samemu osądowi w perspektywie eschatologicznej, że wszyscy potrzebują zbawienia. Los człowieka w perspektywie religijnej jest zatem nieuniknienie gatunkowy i wspólnotowy. W stosunku do innych epok i religii chrześcijaństwo traktuje wartości przyrodzone i transcendentne jako wspólne dla wszystkich, niezależnie od urodzenia, miejsca w społeczeństwie itd. Wobec Boga każdy jest wart tyle samo jako człowiek

i tylko Bóg zna prawdziwą wartość człowieka. System przykazań Starego i Nowego Testamentu nie pozostawia żadnych wątpliwości – sensowne życie wobec Boga dokumentowane jest także poprzez sposób życia wobec innych ludzi; wręcz miłość do Boga jest możliwa poprzez miłość do bliźnich. Stosunek miłości do ludzkiej wspólnoty, nie ma posmaku etycznego altruizmu, gdyż jest wyrazem wiary i praktycznego dokumentowania przekonań religijnych, a nie wyrazem moralnego pięknoduchostwa i próżnej pochwały egoizmu prezentującego się – dla własnej chwały i satysfakcji – życzliwie i godnie wobec świata. Chrześcijańskie pojęcie służby oddaje ten specyficzny stosunek do rzeczywistości i świata. Nawet tam, gdzie współcześnie miłość do człowieka czy akcje charytatywne objawiają się nie pod egidą Kościołów i religii, można przypuszczać, że na samo zaistnienie takiego sposobu myślenia, wpływ miały stulecia chrześcijańskiej etyki.

Drugą religią o zasięgu światowym jest islam. Z chrześcijaństwem wiąże go liczne podobieństwa: m. in. nauczanie o powszechnym Sądzie i zbawieniu przez suwerenną decyzję Boga, o gatunkowym pokrewieństwie wszystkich ludzi, o czynach ludzkich odgradzających człowieka od Boga. Islam wszakże mówi o Bogu miłosiernym, ale nie o Bogu miłości. Ze względu na okoliczności towarzyszące jego rozwojowi, islam stosunkowo szybko popadł w ekskluzywizm, poczucie wybrania i odrębności, zachowując wszakże zdolności misyjne. Istotne jest to, że pojęcie zboru – umma, obejmuje wyznawców w znacznie węższym i ściślejszym rozumieniu niż w wypadku Kościoła chrześcijan. Po pierwsze dlatego, że wyznawcy religii Proroka sądzą zwykle, że prawdziwa wspólnota dotyczy muzułmanów jako wyznawców prawdziwej religii. Po drugie z tego względu, że Koran jest w rozumieniu muzułmanów nie tylko tekstem objawienia, ale także całością prawa i wiedzy społecznej. O ile wszakże Kościoły chrześcijańskie też często sądzą, że poza nimi nie ma zbawienia, to jednak, zwłaszcza współcześnie, nie myślą wszystkich ludzi poddawać zinstytucjonalizowanej posłudze zbawczej ani przejmować świeckich funkcji państwa. Owszem, nierzadko bywają podobne w systemie swoich oddziaływań i refleksji do fundamentalnych nurtów islamu, ale jednak nie tworzą pojęcia świętej wojny i nie są nastawione neutralnie lub życzliwie do działań odbywających się z użyciem siły i gwałtem. I islam, i nastawione fundamentalnie chrześcijaństwo mają poczucie własnego wybrania do prawdy

i – w konsekwencji – do potencjalnego, co najmniej, zbawienia, ale jednak trzeba pamiętać, że przynajmniej deklaratywnie chrześcijaństwo nie aprobeje przemocy. Trzeba też pamiętać, że jeszcze w średniowieczu najpotężniejsze autorytety intelektualne sprzeciwiały się misji opartej na przemocy i mieczu, pozwalając poganom żyć w państwach chrześcijańskich i na ich rubieżach w nadziei nawrócenia mocą Ducha Świętego i poprzez zwiastowanie o Chrystusie. Również pewne prądy w islamie, i to nawet w trakcie wypraw krzyżowych, rozważały jako rzecz wartą uwagi sposoby zapewnienia zgodnego współtrwania obu religii. Paganie jednak broni z perspektywy chrześcijańskiej znacznie wyraźniej należeli do wspólnoty ludzkiej, niż nie-muzułmanie dla muzułmanów.

Niemniej trzeba pamiętać, że pewne wskazania chrześcijaństwa pozostawały – i zapewne pozostają nadal – postulatem ignorowanym przez ludzi. Miłość do człowieka także w społeczeństwach współczesnych ma często charakter stanowy – jako swoisty solidaryzm grupowy, jest interesowna i w tej postaci bodaj nie zasługuje na nazwę miłości, chociaż właśnie jako taka jest odbierana, interpretowana przez zainteresowanych. Mimowolna – bo nie planowana przez nią – popularność matki Teresy z Kalkuty pokazuje, że jest ona jedna w swoim rodzaju i dlatego towarzyszą jej kamery. Środki przekazu umieszczając jej postać w centrum uwagi zapominają często pokazać jądro jej działalności, co może oznaczać z jednej strony gwałtowną potrzebę poszukiwania pozytywnych wzorców osobowościowych, ale z drugiej – zapominanie o wspólnocie ludzkiej i instrumentalne traktowanie postaci współczesnej dobrej Samarytanki.

Jeżeli cywilizacji gwałtu przeciwstawić cywilizację wspólnoty ludzkiej, to zyskujemy ledwie pewien model poznawczy. Tak wyrażona opinia brzmi bardzo brutalnie, ale można na jej obronę przedstawić pewne dowody. Po pierwsze, nie można mówić, by jedna z tych cywilizacji zastąpiła drugą, by np. po cywilizacji gwałtu nastąpiła cywilizacja wspólnoty ludzkiej. Eliminacja tej pierwszej jest nadal bowiem postulatem i deklaracją. Po drugie, pokój i humanitaryzm dla pewnych kręgów albo brzmią podejrzenie, albo budzą niechęć. Wskazuje się np. na polityczne znaczenie i dyspozycyjność ruchów pokojowych po II wojnie światowej wobec mocodawców politycznych, często polityki pokojowej wcale nie prowadzących. Dalej, pokój i humanitaryzm bywają rozpatrywane jako formy propagandy ciemnych sił spiskujących przeciw światu i mających nieczne interesy

w osłabieniu czujności „zdrowych” społeczeństw. Słabości przeciwstawia się zatem siłę – a więc i gwałt; wspólnota może objąć tylko „zdrowych”, a nie zainfekowanych czy szerzących chorobę. Rasizm i nie tylko, strukturyzuje świat przeciw szerszemu pojęciu wspólnoty. Po trzecie, świat polityki, w tym i takiej, która wykonywana jest przy pomocy najbrudniejszych metod, nie sprzyja zaniechaniu gwałtu i kształtowaniu pojęcia wspólnoty. Nie trzeba sięgać do analizy terroryzmu, by takie fakty postrzegać. Terroryzm wszakże współcześnie może najwyraźniej przedstawia wizję świata ocalonych i grup wymagających eksterminacji. Jednak i analiza systemów totalitarnych dostarcza materiałów. Zawsze istnieją zewnątrzni i wewnątrzni wrogowie ludu czy wrogowie rewolucji, z definicji nie należący do „naszej” wspólnoty – są zatem „naszymi, wspólnymi” wrogami. Teza Stalina o nasileniu walki klasowej w miarę postępów w dziele budowania socjalizmu, w tej perspektywie – pozostając nadal absurdem – pokazuje jednak swój paradoksalny pragmatyzm. Największe niebezpieczeństwo przychodzi zawsze zresztą ze strony takich systemów politycznych, których zamiarem jest wychowanie nowego społeczeństwa czy nowego człowieka. Wzorcowy faszysta zatem będzie w miejsce wspólnoty ludzkiej widzieć trzy grupy: swoją własną tj. wspólnotę godnych i wiernych, grupę zasługującą na reedukację i grupę zbędną, przeznaczoną do eksterminacji. Zawsze tam, gdzie o ostatecznym, eschatycznym przeznaczeniu grup i jednostek (nie mówimy tu o przeznaczeniu w sensie podległości np. służbowej itp. decyzjach) decydują gremia ludzkie, zwykle z pobudek ideologicznych, gwałcone są prawa takich religii jak chrześcijaństwo czy islam, bowiem w rolę sądzącego Boga wkracza i wdrapuje się człowiek.

Dotarcie do tego punktu naszych rozważań potwierdza potrzebę wcześniejszego obszernego ekskursu historycznego. W tradycjach myślowych poprzednich stuleci nie wykształciło się pojęcie powszechnego pokoju, z poszanowaniem różnorodności społeczeństw i ich wzorów kulturowych. Nieliczne w Europie grupy hołdujące takim lub podobnym koncepcjom albo przegrywały, łącząc pacyfizm z radykalizmem społecznym i wypleniało je z obu tych przyczyn, albo żyły na marginesie świata (np. menonici). Pewne takie grupy dopiero wielkie wojny XX wieku wciągnęły na arenę szerszego działania, kiedy ich głos przestawał być jakąś osobliwością i poczynął pokrywać się w jakiejś mierze z tezami wypracowanymi

w innych, nie odwracających się od świata grupach (np. kwakrzy w okresie wojen światowych i współbrzmienie ich nauki z tezami świeckiego pacyfizmu). Grupy kontestujące odwracały się skądinąd od świata jako niegodnego i grzesznego, zasługujące na potępienie. Z kolei niechęć do dyskusji o różnorodności Europa pokazała wcześniej, działając na rzecz tendencji separujących chrześcijaństwo zachodnie i wschodnie – mimo ich ewidentnego podobieństwa jeszcze w I tysiącleciu n.e. Zważmy, że pojęcie gwałtu wcale się nie odsunęło od nas w przeszłość. Przeciwnie, można wskazać, że gwałt ciągle ma dla współczesnych podobne znaczenie, jak dla pierwotnych. Tam, gdzie się go dokonuje ze względu na dobro jakiejś wspólnoty, jest traktowany nadal nie jako gwałt, a jako czyn pożyteczny i pożądaný. Z tej perspektywy, przykładowo, lokalne wojny prymitywnych, niewolenie całych ludów w starożytności, brutalność inkwizycji są nie tylko do siebie podobne, ale są w swoim subiektywnym znaczeniu dla wykonawców, działaniem błogosławionym i błogosławianym. Religie czasów historycznych są bowiem równie egoistyczne i myślą również partykularnie jak społeczeństwa je wyznające. Religie i społeczeństwa wzajemnie reagując udzielają sobie obustronnie impulsów i podnieć. Problemem jest więc to, by religie współczesne nie poddawały się tym samym mechanizmom i nie wchodziły w koleiny zachowań tradycyjnych. Dlatego zwłaszcza chrześcijaństwo i islam mają współcześnie wielką odpowiedzialność za świat. Obie te religie bowiem w sposób szczególnie mogą i muszą przeciwstawiać się takiej świeckiej eschatologii, w której to ludzie decydują o losach, również ostatecznych, innych ludzi, rabując Boga z władzy Sądu nad ludzkością. Religie te mogą szczególnie mocno wskazywać na bezbożność takiego czynu, który w swojej genezie i skutkach jest wymierzony przeciw Bogu i przez to, pośrednio, także przeciw religiom. Taka postać gwałtu w ujęciu tych religii oznacza wkraczanie w Boże kompetencje. W ujęciu niektórych religii Wschodu, nie mających tego teocentrycznego nastawienia, gwałt będzie uznawany jako karygodne wykroczenie przeciw naturze życia i godnej ścieżce życia. Sam zresztą schemat mówiący, że religie prowadzą ludzi na co dzień, a Bóg rozstrzyga transcendentnie i eschatycznie, jest jawnym uproszczeniem i półprawdą, gdyż aktywność Bożego działania ma być widoczna i w codziennej nauce religii, i w codziennej ludzkiej aktywności.

Klęską chrześcijaństwa i budowanej przez nie kultury europejskiej jest to, że znajdujemy się w takim miejscu jak to, na Majdanku.

Podobnie klęską duchowości Azji była Kampucza czerwonych Khmerów czy obozy jenieckie organiiowane przez Vietcong, a wcześniej przez Japończyków. Jest to także klęska prawa naturalnego – o ile ktoś w nie wierzy, jest to klęska samej idei i zasady bycia człowiekiem. Jeżeli potraktować sprawę z perspektywy historycznej – cywilizacja gwałtu nigdy nie wygasła. Wzmacniał ją i dodawał jej siły albo ścisły sojusz religii i państwa lub ideologii rozumianej jako quasi-religia i państwa, albo eliminacja religii przez państwo. Religia, nawet ta najbardziej prymitywna i nastawiona na dobro tylko własnych wyznawców, zakazuje przecież zwykle popełnianie zła wobec własnoplemięńców. Religia uniwersalistyczna będzie lansować pogląd o wspólnotie ludzkiej – musi wszakże znaleźć chętne ucho wśród rządzących i rządzonych. Współcześnie religia stawiająca na dzieło budowania wspólnoty ludzkiej – co powinno być jednym z najbardziej podstawowych jej postulatów – musi walczyć o wysłuchanie swego poglądu. Jej wrogami jest egotyzm, fanatyzm, fundamentalizm, kult siły, nadawane sobie przez człowieka prawo odwetu, cywilizacja siły. Dlatego kapitalny sens mają wszelkie inicjatywy ekumeniczne, na poziomie międzywyznaniowym i międzyreligijnym. Siły zużytkowywane na nonsensowne współzawodnictwo powinny być przecież obracane wobec świata, na rzecz jego zmiany. Dlatego nie ma sensu fundamentalizm, który wprowadza nieuniknione i ideologizujące podziały. Dlatego wątpliwe jest marnowanie sił na gwałtowną polemikę z nurtami prezentującymi pozytywną etykę nieteologiczną – one są bowiem sojusznikiem, choćby tylko na odcinku budowania samego poczucia wspólnoty ludzi i ludzkości. Współcześnie powoli zanika, choć nie wszędzie, rywalizacja wyznań i religii oparta na przeświadczeniu o ich jedyności i prawdziwości. Żadna religia nie wyprze się swego sposobu pojmowania Boga, a żadne z wyznań swego sposobu odprawiania liturgii i pojmowania sakramentów. Ale dostrzega się tę elementarną prawdę, że religie są mimowolnymi sprzymierzeńcami wobec świata non- i pozareligijnego i, że pewne ich cele są co najmniej podobne, jeśli nie wspólne. Wniosek stąd płynie taki, że współdziałanie religii może skuteczniej wyrażać sprzeciw wobec cywilizacji gwałtu niż partykularne manifesty poszczególnych religii. Drugi wniosek jest zapewne taki, że względy czysto teologiczne nie powinny z takiej współpracy eliminować nikogo, kto chce budzić ludzkie poczucie humanitaryzmu i szacunku wobec innego człowieka. Trzeba rozróżniać między pozytywną różnorodnością a wątpliwą misją i prozelityzmem. Budzenie szacunku tylko dla własnych współ-

JANUSZ T. MACIUSZKO

wyznawców nie tylko spycha nas do standardów cywilizacyjnych kultur pierwotnych – ale nosi w sobie załączek nieuchronnej konfrontacji poszczególnych grup religijnych między sobą. A to oznacza zamiast cywilizacyjnego postępu zachowanie albo stanu obecnego w długiej perspektywie czasowej, albo wręcz regres do standardów być może wyeliminowanych już przez historię.

JANUSZ T. MACIUSZKO