

Michał Horoszewicz

"The silence of God in the face of Evil - a reflection on the Irish Famine",
Mary Grey, "Doctrine and Life", 46 (II,
III 1996), nr 2 i 3, ss. 89-96, 151-155 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 67/2, 279-288

1997

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.

gandy” a matni systemu „padroado”; skądinąd wydaje się, że otaczanie szczególnymi względami Portugalii przez papiestwo stawało się bezzasadne co najmniej od schyłku XVII w. i szło pod prąd z realnie pojmowanymi potrzebami katolicyzmu indyjskiego oraz po części azjatyckiego. Zróżnicowana tematyka i wysoki poziom rozpraw oraz innych tekstów w „Indian Theological Studies” wystawiają dobre świadectwo przemyślanej i skutecznej pracy misjonarskiej sprzed półtora wieku, ustanawiającej podwaliny dzisiejszej społeczności teologicznej w Bangalore.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Mary GREY, *The Silence of God in the Face of Evil – A Reflection on the Irish Famine*, „Doctrine and Life”, Dublin (Dominican Publications), 46 (II, III 1996), nry 2 i 3, ss. 89-96, 151-155.

Teologiczno-religijne rozważania judaistyczne i chrześcijańskie nad Holocaustem-Szoah są już bardzo obfite, choć zbyt często pomija się równoległe unicestwienie Cyganów-Romów (o tym ks. Waldemar Chrostowski, *Zapomniany Holocaust – rzecz o zagładzie Cyganów*, PP 1993, nr 4-860, 74-90); nurt teologiczny natomiast odnoszący się do niezwykle złożonej strefy Gułagu czy Kołymy – drugiego głównego ludobójstwa XX w. – dopiero poczyna kształtować się (o tym również ks. Waldemar Chrostowski *Filozofia i religia po Kołymie*, PP 1992, nr 4-848, s. 153-156; „po Auschwitz i Kołymie trzeba nowym głosem mówić o grzechu, wołać o stawanie się człowiekiem w etycznym i duchowym tego słowa znaczeniu”). Praktycznie nie zrodziła się refleksja teologiczna dotycząca pierwszego w naszym stuleciu ludobójstwa: zagłady Ormian w 1915 r. (artykuł Vigena G u r o i a n a *La foi et le génocide arménien*, ConcF 247 [1993] 93-105, sygnalizował niżej podpisany: TP 16 VII 1995, s. 6). Szczególnie musi zastanawiać teologiczne przemilczenie Wielkiego Głodu w Irlandii w latach 1845-51, wyraźnie uwypuklone w omawianym niżej studium, jakie ukazało się w dublińskim miesięczniku dominikańskim „Doctrine and Life”.

Linia przewodnią pisma jest katolicyzm głęboko osadzony w konkretności życia, nie tak rzadko dystansujący się od struktur rzymskich; obszarami zainteresowania się: Kościół irlandzki i Kościół powszechny, wiara i ekumenizm, sprawy społeczno-polityczne; teksty, silnie przepełnione perspektywą teologiczną, pozostają na ogół przystępne i zwięzłe. W latach 1994-95 rozpatrywano m.in. następujące problemy: skrucha i nadzieja w wizji pokoju w Irlandii; irlandzka teologia w perspektywie św. Patryka stanowiącego część tożsamości Irlandii, a w szczególności tożsamości irlandzkich chrześcijan; przemoc polityczna w Irlandii Północnej – rebelia etyczna czy rebeliancka etyka?; irlandzkie wyzwanie ekumeniczne; stosunki katolicko-prawosławne. Z wielką życzliwością oceniono katolickie nauczanie społeczne przez ostatnie encykliki oraz jeden dokument „własnego” episkopatu. Europa praktycznie nie zaistniała (tyle że dwukrotnie przywołano wypędzonego z ojczyzny polskiego

socjologa Bauman), stosunkowo często natomiast uwzględniono problemy Kościoła w Afryce (Etiopia, Rwanda, „nowe ruchy chrześcijańskie”, przede wszystkim Synod Biskupów dla Afryki).

Zajmowano się kryzysem wartości w irlandzkim życiu publicznym; redaktor naczelny Bernard T r e a c y OP wyznał, że kończący się rok 1995 był bardzo przykry: wystąpił wyraźny spadek uczestniczenia sakramentalnego i szokująco wysoki odsetek oświadczeń o braku zaufania do kierownictwa kościelnego – „litanie problemów zdominowały ujawniania seksualnego wykorzystywania dzieci przez księży i zakonników oraz tryby utajonego rozpatrywania zarzutów...” Pismo zamieściło „bardzo pokorne przeproszenie” kardynała-prymasa Cahala, analogiczny dokument episkopatu USA, dwa obszernie artykuły (psychoanalityczny i prawniczy); świadczy to, że episkopat irlandzki pragnie kroczyć drogą jawności, skruchy, naprawy krzywd i zapobiegania nadużyciom władzy (jednakże w ramach kampanii wokół referendum rozwodowego demonstrowano transparenty z napisami „Biskupi ukrywali księży gwałcących dzieci – teraz pouczają nas o moralności i prawach dzieci!”; miesięcznik „Catholic World Reporter”, wydawany w San Francisco przez Josepha Fessio SI, zamieścił w styczniu 1996 r. dwie fotografie z owych manifestacji i wskazał, że irlandzka opinia publiczna doszukiwała się „bezlitosnej”, hipokrytycznej hierarchii starającej się dzierżyć wpływy, jakimi już nie dysponuje”). Umożliwienie w Irlandii Północnej ekshumacji straconego tam w 1942 r. członka Irlandzkiej Armii Republikańskiej spowodowało piękny apel z prestiżowej diecezji Armagh, by z kolei IRA zwróciła rodzinom zwłoki zamordowanych przez nią w ciągu ćwierćwiecza ofiar konfliktu, potajemnie grzebanych: „należę do kościelnej wspólnoty w życiu i śmierci [...] braćmi są w rodzinie wiernych”.

Parokrotnie – przez recenzje i obszernie studium – ukazywano osobowość teologiczną bardzo tam cenionego Hansa Kūnga. Edmund Hill OP przywołał modernistycznego teologa T y r r e l l a (zmarłego w 1909 r.) – wskazał na jego „przeczuwanie” Vaticanum II i przytoczył jego znamiennej apostołę skierowaną do kard. Merciera, przypominającą terror pamiętnych słów ponoć wypowiedzianych przez Jana XXIII przy wstępnej zapowiedzi soborowej: „Czy Wasza Eminencja nigdy nie nabierze otuchy łaski by odważnie otworzyć na oścież drzwi i okna Swej wielkiej katedry średniowiecznej [w Malines-Mechelen, XIII-XVI w. – uw. MH], by zezwolić światłu dnia nowego na przeniknięcie w najciemniejsze jej zakątki, a świeżemu wiatru z niebios na przewianie zatęchłych krużganków?” Uznać przychodzi, że tytuł pisma prawidłowo oddaje jego założenia treściowe.

Przechodząc do okoliczności Wielkiego Głodu należy zaznaczyć, że Irlandia – choć od 1801 r. część składowa Zjednoczonego Królestwa – stanowiła faktyczną kolonię angielską z wyłaniającym się już od XIV w. apartheidem kulturowym. Na uparcie katolicki naród Anglia nałożyła „protestancki garnizon landlordów i duchownych”. Z ludnością w 1845 r. ponad dziewięćmilionową (cztery piąte na roli). Irlandia była najgęściej zaludnionym krajem Europy: Irlandczyk pozostawał w dziedziczny, a latyfundysta – przeważnie nieobecny, stale rezydujący w W. Brytanii – tkwił jako obcy zdobywca; dzierżawcy, w liczbie przekraczającej 450 tys. byli skrajnie

uzależnieni od landlorda, zobowiązani do natychmiastowego usunięcia się na jego życzenie („tenants at will”). W przeciwieństwie do innych metropolii kolonialnych, jak wskazuje historyk-ekonomista Chaunu, Anglia czerpała dość znaczne zyski z Indii (lata 1820-30) i przede wszystkim z Irlandii w XVIII-XIX w. Gospodarka rolna była w zasadzie monokulturowa: ziemniak wyznaczał horyzont konsumpcyjny, niewielką uprawę zbóż kierowano na sprzedaż dla uiszczenia tenuty dzierżawnej.

W latach 1845-47 pojawiła się masowo śnieć ziemniaczana, dramatycznie niszczyła zbiory. Głód Irlandzki stanowił klęskę jak gdyby czekającą na wystąpienie: ludność, w ciągłej obawie przed eksmisją, żyła w cieniu stałego niedożywienia; śmierć z głodowego wyniszczenia czy z głodowej gorączki była wręcz nieuniknionym następstwem uwarunkowań nędzy. Z głodu i z chorób przezeń spowodowanych zmarło orientacyjnie około miliona (wszakże wymienia się nawet półtora), ściśle z tym wiązała się co najmniej półtoramilionowa emigracja „ucieczkowa” do Ameryki Północnej. Skoro klęska ziemniaczana zagrażała spłaceniu tenuty, latyfandyści skwapliwie wykorzystali możliwości pozbywania się dzierżawców niepłacących (zresztą także niezalegających z uiszczaniem); eksmisji towarzyszyło burzenie chatynek np. przy użyciu tarana – oczywiście pod osłoną żandarmerii (nie inaczej postępowano w czterdzieści lat później, jak obrazują fotografie); usuniętych wypędzano nawet z nor wykopywanych, po eksmisji, w rowach przydrożnych. Antybrytyjski bunt irlandzki z wiosny 1848 r. pod hasłami m.in. „Irlandia dla Irlandczyków” załamał się, zresztą stłumiony nader brutalnie: przywódcy „Młodej Irlandii” nie uwzględnili psychicznych następstw trzyletniego głodu – desperacja przeradzała się w apatię głodową, gniew przechodził w rozpacz.

Już na początku grudnia 1845 r. grupa irlandzkich polityków bezskutecznie apelowała do namiestnika królewskiego w Dublinie o zaniechanie eksportu zbóż, otwarcie portów dla przyjmowania żywności (ryżu i kukurydzy jako nie podlegającym zakazom importowym), opodatkowanie latyfundystów. Gdy ludność umierała z głodu, nie zaprzestano wywożenia do Anglii pszenicy, bydła, jaj i masła – transporty zabezpieczało wojsko (i okręty wojenne na wodach przybrzeżnych); zniwa prowadzono również w asyście militarnej, gdyż okoliczni mieszkańcy przycinali uprzęże koni ciągnących wozy, by zapobiec zabieraniu ziarna. Skądinąd na wyspie obok przyziemności głodu i skrajnej nędzy funkcjonował świat pełnego dostatku latyfundiального z przyjęciami, balami i polowaniami, a namiestnik królewski wręcz wyróżniał się stylem monarszym.

Rząd brytyjski – kierujący się usakralnionym leseferyzmem, w którym pracodawca i latyfundysta dysponowali pełną swobodą poczynali wobec ludzi uzależnionych – zapewnił skromną pomoc, zakupując kukurydzę za kwotę odpowiadającą mniej więcej 3 proc. (sic) strat ziemniaczanych; później wydawano darmową zupę, stanowiącą jedyną strawę dla około 3 milionów. Jednakże nieczułość władz przerażała: ekonomiczny doradca przywódców liberalnych uznał za korzystne zmniejszenie nadmiaru ludności w Irlandii w następstwie głodu; sprawujący pieczę nad Irlandią wysokości funkcjonariusz ministerstwa skarbu wierzył, że głód był karą przez Boga zesłaną na naród przewrotny i nikczemny; w Izbie Lordów głoszono, że uświęcone

prawo latyfundiальной własności ma priorytet nad prawem irlandzkich wieśniaków do przeżycia.

Pomoc ofiarom głodu była spontaniczna i rozległa: pierwszą akcją przeprowadzono w Kalkucie, wśród żołnierzy pochodzenia irlandzkiego. Niezwykle ofiarnie działali kwakrzy. W Anglii powstało stowarzyszenie pomocy, które zgromadziło bardzo znaczne – ale nie wystarczające – zasoby; jego chlubnie zapisanym wystawnikiem w Irlandii był znany podróżnik Edmund Paweł Strzelecki. Skądinąd nie uchylali się niektórzy politycy brytyjscy, także królowa Wiktoria. W USA wspomogła nowojorska Synagoga; ujmujący był gest wsparcia ze strony Indian północno-amerykańskich. Brytyjscy lekarze pracowali wspólnie z irlandzkimi medykami i duchownymi (Strzelecki przekazał dobitne świadectwo patriotycznej postawy kleru irlandzkiego).

W sierpniu 1849 r. kilkudniowa wizyta królowej przebiegła pomyślnie, wszakże uważa się, iż Irlandia przekroczyła próg, do którego Irlandczycy mogli być rządzeni kilkoma miłymi słowami monarchini.

„Głód pozostawił po sobie nienawiść” – lapidarnie stwierdza Cecil Woodham-Smith, autorka fundamentalnej pracy *The Great Hunger: Ireland 1845-1849* (London 1987), pewien zaś biskup irlandzki uznawał obrazowo, że przy sproszkowaniu Irlandczyka w mózdzierzu niezniszczalne okazały się dwa elementy: umiłowanie katolicyzmu i nienawiść do Anglii.

Postępowanie rządu brytyjskiego wobec narodu irlandzkiego uchodzi za „ludobójstwo – morderstwo rasowe”, wskazuje Woodham-Smith. Rząd oskarżano – nie tylko ze strony irlandzkiej – o zamiar wytopienia narodu irlandzkiego na podobieństwo intencji Cromwella (który rebelianckich Irlandczyków wystawiał do sprzedaży jako niewolników w Indiach Zachodnich). „Głód był irlandzkim Holocaustem” – twierdzi Lawrence J. McCaffrey z Loyola University w Chicago (*Ireland from Colony to Nation State*, Englewood Cliffs, USA, 1979): „Irlandczycy, tak jak Żydzi w III Rzeszy, byli ofiarami morderstwa ideologicznego: leseferyzmu i odzucania papieskości” – tyle że Brytyjczycy nie zaplanowali ludobójstwa, choć ich polityka irlandzka zadawała cierpienia, przynosiła śmierć, zmuszała do emigracji.

Brak jakichkolwiek świadectw by w okresie Wielkiego Głodu Stolica Apostolska – skoncentrowała wówczas na ochronie własnej państwowości i na możliwości nawiązania pełnoprawnych stosunków dyplomatycznych z W. Brytanią, najpotężniejszym mocarstwem XIX w. – wykazywała zainteresowanie dolą katolickiego narodu irlandzkiego; odwrotnie, z inspiracji brytyjskiej Rzym zakazywał episkopatowi oraz duchowieństwu wszelkiej aktywności politycznej i przypominał o obowiązku „podporządkowywania się władzy doczesnej w kwestiach należących do strefy państwowej” (dyrektywa Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, reskrypt Piusa IX).

Lektura wymienionej monografii Woodham-Smith zapoczątkowała dla Mary Grey – pełniącej godność dziekana wydziału nauk religijnych Uniwersytetu w Southampton – refleksję teologiczno-fizjologiczną nad Głodem Irlandzkim. Nie pojmuje ona „dlaczego zabrakło teologicznego głosu stawiającego kwestię: gdzie był Bóg?” (z tego jednoznacznie wynika, że jej studium jest w ogóle pierwszą taką penetracją).

Zbliżone tragedie głodowe nadal się wydarzają – autorka wspomina bezpośrednie zetknięcie się z dotkniętymi suszą rejonami Indii; jednakże „Bóg wydaje się pozostawać milczący w obliczu cierpienia niewinnych”. Grey przypomina, że problem „jak można po Auschwitz czynić teologię”, wysunięty przez myślicieli zajmujących się Holocaustem-Szoah, teolog G u t i é r r e z z Limy usytuował w kontekście peruwiańskiej walki o prawa człowieka: „jak winniśmy czynić teologię, gdy Ayacucho trwa?” (autorka korzystała z nieosiągalnych tu publikacji Gutiérreza oraz judaistycznego teologa Ellis a; warto więc nadmienić, że konferencja Gutiérreza wygłoszona na międzynarodowym kolokwium w Louvain 12 IX 1990 nosiła tytuł *Jak mówić o Bogu od czasu Ayacucho?* – tekst z ConcF-227 [1990] 113-114, o tym szerzej na tych łamach LXII [1992]3, 162 n; on sam wyjaśniał, że chodzi o miasto z peruwiańskiej sierry, żyjące w mroku nędzy i przemocy, którego nazwa oznacza w języku keczua „kąt zmarłych”; konstrukcja nawiązuje do głośnej kwestii Metza „jak mówić o Bogu po strasznym doświadczeniu Auschwitz?”). Ellis (o nim na tych łamach: LXII [1992] 2, 196) dokonał dalszego przeobrażenia pozwalającego ustanowić punkt wyjściowy dla refleksji o Wielkim Głodzie: „Jak winniśmy uprawiać teologię w obliczu żydowskiego Holocaustu [oraz Głodu Irlandzkiego czy serbskiej czystki etnicznej – dodaje Grey], gdy trwa Ayacucho?... Jak winniśmy przesunąć się poza współudział w zbrodni, ku wyznaniowej solidarności, przeobrażającej i aktywnie włączonej w poszukiwanie sprawiedliwości?” W tym Grey upatruje podstawową kwestię dla wysiłków teologii wyzwolenia na rzecz walki o sprawiedliwość w różnych kontekstach.

Zmierzając do przełamania milczenia wokół Wielkiego Głodu, wobec braku spojrzenia teologicznego Grey zwraca się – krytycznie – ku „poetom Głodu”. James M a n g a n u – uchodzący za wizjonera (D’Alton Williams utrzymywał po jego zgonie w 1848 r.: „...byłeś głosem Boga na ziemi”) – widział Głód jako objawienie apokaliptyczne, wyraźnie zrządzone przez Boga, kierującego się jakimś nieodgadniętym planem; opłakiwał Irlandię na podobieństwo Jeremiasza ubolewającego nad Jerozolimą; cierpienia Irlandii uznawał nie tylko jako pokaranie za jakieś winy domniemane, ale i profetyczne namaszczenie – mimo to głosił, że „zawsze jest nadzieja dla tych, którzy ośmielą się i cierpią”. Aubrey d e V e r e, który w 1851 r. przyjął katolicyzm, w szczególnym spustoszeniu zachodniej części wyspy doszukiwał się pokuty przez Irlandię uczynionej za jej grzechy – ale pokuty, za którą światu przyjdzie Irlandii zapłacić, bowiem jej wiara katolicka okaże się zwycięska; cierpienie łączył z chwałą i przebaczeniem – zachęcał: „...cierpiąc, wołaj: ześlij mi, Panie, więcej cierpienia, w przeciwnym razie zemrę”; dostrzegał jednak prawdziwą odpowiedzialność i w poemacie *Irlandzka kolonizacja* mocno obwieszczał: „Anglio, twa grzeszna przeszłość odnalazła cię!” Autorkę mimo wszystko szokuje łatwość nadawania ludzkiemu cierpieniu sensu odkupicielskiego: „Bóg, którzy karze, naucza i domaga się pokuty przez cierpienie; który obiecuje przyszłą chwałę w zamian za pokutnicze udreki – wydaje się stanowić jedyną odpowiedź ówczesnej poezji”; kontrastująco przypomina, że w trzydziści lat później Dostojewski uzna inaczej: śmierć jednego niewinnego dziecka zdręczonego warta jest nieporównanie więcej od wiary w Boga (Iwan Karamazow: „...cały bezmiar poznania nie jest wart owych łez dziecka wzywającego «Bozi»).

Teolog John O'Donohue z Galway uznał teologiczne milczenie o Wielkim Głodzie za „ukrzyżowanie świadomości irlandzkiej”. Jeżeli świat Auschwitz leży zarówno poza artykulacją, jak i poza pojmowaniem, wówczas reaktywowanie „ukrzyżowanej świadomości” oznacza „niebezpieczne pamiętanie” o przeszłości jako wyzwalające dla przyszłości.

W dziejach zachodniej świadomości „wola dysponowania wiedzą” złączała się z elitarnością, przywilejem i uciemieniem, tak więc dla odzyskania owej wiedzy niezbędny stanie się odmienny punkt widzenia. Najstosowniejszym źródłem teologicznej refleksji o Głodzie okazuje się – zdaniem Grey – „epistemologia pogruchozanego ciała” wysunięta przez koreańską teolog z linii wyzwolenia Hyun Kyung Chung: dla kobiet azjatyckich jakiegokolwiek proces dochodzenia do dysponowania wiedzą wspiera się na egzystencjalnej rzeczywistości przemocy, upokorzenia, ubóstwa i prostytucji. Pojęciu „niebezpiecznej pamięci” – nader istotnemu narzędziu wszelkiej teologii wyzwolenia – dał początek, utrzymuje Grey, żydowsko-niemiecki filozof Walter Benjamin w pisanych na krótko przed samobójstwem w 1940 r. *Tezach historyzoficznych* (przekład polski w *Twórca jako wytwórca*, Poznań 1975, s. 151-163): „...chodzi o to, aby utwalił taki obraz przeszłości, jaki ukazuje się historycznemu podmiotowi niespodziewanie w chwili niebezpieczeństwa” – zagrażającego zarówno tradycji, jak i jej odbiorcy przez „sprowadzenie ich do roli narzędzia klasy panującej”. Zachodzi zatem konieczność „ponownego odebrania tradycji konformizmowi, który zamierza ją przezwyciężyć”. Tak więc ten jedynie historyk będzie miał „dar wskrzeszania w rzeczach minionych iskry nadziei, który sam jest przekonany, że wróg nawet zmarłych, w razie swego zwycięstwa, nie oszczędzi”. Benjamin pozostawał trwale zafascynowany grafiką Paula Klee „Angelus Novus”: oto anioł historii – „oblicze zwrócił ku przeszłości [...] widzi on jedną wielką katastrofę, która nieprzerwanie mnoży piętrzące się ruiny i ciska mu je pod stopy”; choć chciałby się zatrzymać i zbudzić pomarłych, jednak wiejący od raju wichry „niepowstrzymanie gna go w przyszłość, do której zwrócony jest plecami”, podczas gdy przed nim rośnie wzwyż zwałisko ruin – wichrem tym jest „to, co nazywamy postępem”. Zajęcie się – w trybie „niebezpiecznego pamiętnika” – owa hańdą gromadzonych rumowisk stanowi, stwierdza Mary Grey (sama też rzeczniczka symboliki obrazu), właśnie zadanie „odzyskiwania prawdy w czynieniu sprawiedliwości”.

Wzwanie do wysłuchawania ludów uciemionych jako „nosicieli prawdy teologicznej” musi wpisywać się w strukturę walki przeciw ideologii dominującej. Pierwszym zadaniem teologii wyzwolenia jako „niebezpiecznej pamięci” – wywrotowej pamięci o cierpieniu, jak też o wolności – jest krytyka, którą Grey nazywa „momentem dekonstrukcyjnym”. Pamięć jako krytyka występuje wobec teologii zachodniej, gdy ta wycofała się z obecnej walki ludów ubogich o godność człowieczą; jako krytyka i dekonstrukcja odsłania naturę klasowości, rasy i specyfiki mężczyźnianej w samej teologii – to co ongiś obwieszczano jako powszechnie prawdziwe, dziś okazuje się służyć interesom „rządzącej klasy męskiej”. Wszakże – przestrzega Grey (*Liberation Theology and the Bearers of Dangerous Memory*, „New Blackfriars” 75 [1994], nr 887, 512-524) – Biblię należy odczytywać jako pamięć o wykluczeniu,

o oporze i cierpieniu. Osią kwestii „niebezpiecznego pamiętania” jest przechowywanie przeżytych doświadczeń dla konstruktywnego ukierunkowywania przyszłości.

Czołowa reprezentantka teologii feministycznej Elizabeth S c h ũ s l e s F i o r e n z a pojmuje „niebezpieczną pamięć” na sposób szczególnie wyzwalający, który prowadzi specyficznie do kwestii milczenia Boga w obliczu Wielkiego Głodu: „Jeśli zniewolenie i kolonizacja danego ludu okazują się totalne, bowiem jego historia zostaje unicestwiona w następstwie nieosiągalnej solidarności z wiarą i cierpieniami zmarłych – wówczas feministycznej hermeneutyce biblijnej przypada obowiązek stania się «niebezpieczną pamięcią», która wymaga odzyskania cierpienia religijnego i włączenia zmarłych”. Taka „wyrotowa pamięć” nie tylko będzie w opozycji wobec dominującego odczytywania historii od strony zdobywców, ale rzuci wyzwanie napięciom między ciemniejszycelem a ciemżonym.

Obowiązek pamiętania należy równoważyć potrzebą zapomnienia – po prostu by móc przeżyć. Elie W i e s e l wskazuje: „Jakże moglibyśmy postępować w naszym życiu codziennym, gdybyśmy pozostawali wciąż świadomi otaczających nas niebezpieczeństw duchowych? Talmud uczy, że bez zdolności zapomnienia człowiek żyłby w stałym i paralizującym lęku śmierci. Bóg, tylko i wyłącznie Bóg może i musi pamiętać wszystko”. Wszakże Wiesel akcentuje też obowiązek zapamiętywania podejmowany z najwyższą powagą w obozach koncentracyjnych – zgodnie z pragnieniami konających, każdy zaświadczał testament zmarłych: „ich życia zbędne były tak zwanemu światu cywilizowanemu, niechże więc będzie on przez te życia zamieszkały po ich śmierci”. W pamięci Wiesel dostrzega wezwanie z praświtu dziejów i wskazuje, że w judaistycznym Dniu Nowego Roku – w Dniu Sądu – „człowiek apeluje do Boga, by pamiętać”. Pamiętanie zatem aktywnie podtrzymuje iskrę nadziei, wyraża symbol sprzeczności w obliczu ludzkości. „Żydzi są pamięcią Boga i sercem ludzkości”, dlatego też inni traktują Żydów podejrzliwie, utrzymuje Wiesel: „pamięć przeraża ich, przez nas związani są z początkiem i z kresem – eliminując nas, zamysłają uzyskać nieśmiertelność”.

Grey nie zamierza sugerować, że teologię wyłaniającą się z wyłącznie żydowskiej sytuacji Holocaustu da się swobodnie zastosować do zupełnie odmiennej tragedii, uznaje jednak zadanie zapamiętywania za przedsięwzięcie teologiczne. Ciężar dramatów grozących ogarnięciem całej planety wstrząsnął podwalinami, na których wznoszono dawne teodyce. Teologia feministyczna wyłaniająca się z odwrotnej strony historii pozwala dostrzec wielką złożoność sytuacji, z jakimi przychodzi borykać się; niemniej, nie można uniknąć konieczności czy to dokonywania wyborów moralnych, czy też moralnego potępiania obozów śmierci oraz niesprawiedliwości – minionych i obecnych – powodujących Głód.

Autorka nie przystaje na pojmowanie Boga jako niebiańskiego pedagoga operującego zatrważającym zasobem cierpień; być może – wskazuje – jesteśmy powołani nie do obalania zła przez jakieś ostateczne zwycięstwo kosmiczne, ale do wykrywania sposobu widzenia w ciemnościach: konfrontacja z tragicznym wymiarem życia może otworzyć bardziej twórcze i pobudzające szlaki przezwyciężania trudności.

Przez epistemologiczną pozycję „niebezpiecznego pamiętania” można dojść do głębszego wsłuchiwania się wiodącego ku tak zwanemu milczeniu Boga, które okaże

się „bardzo aktywną formą solidarności i miłości”; można odkryć „cierpienie i wrażliwość Boga – także tragedię w Bogu” (warto dorzucić, że teologię cierpienia Boga wysunął w 1946 r. japoński luteranin Kitamori, który podjął zagubiony wątek chrześcijańskiej doktryny o Bogu: cierpienie Stwórcy).

Skoro tragedia wpisana jest w osnowę życia, to niezbędne staje się precyzyjne odróżnienie: gdzie należy umiejscowić walkę o sprawiedliwość, gdzie zaś tkwi odpowiedzialność ludzka; zawsze jednak pozostanie dramatyczny fakt wydarzenia się – lub sprowokowania – Głodu. Przy nazywaniu cierpienia Grey korzysta z koreańskiego pojęcia „han”: to przytłumione i ścieśnione doświadczenie uciemnienia spowodowanego przez zły los czy niepowodzenie – doświadczenie wytwarzające „grudę w duchu”. Uczucie „han” wyłania się z obciążeń klasowości, rasizmu, dyskryminacji płci żeńskiej, neokolonializmu kulturowego; istotnymi elementami rozwikłania sytuacji „han” są: ustalenie źródła uciemnienia oraz zmiana, przez stosowne działania, sytuacji niesprawiedliwości. „Zapamiętanie i określenie «han» u ofiar Głodu, ustalenie ukrzyżowanej świadomości, będącej jedną ze spuścizm tragedii – to czynności przełamujące rzekome milczenie Boga”, utrzymuje Grey. Określenie i zapamiętanie jest dwustronne: obok „niebezpiecznej i wywrotowej pamięci” wspólnot cierpiących musi też wystąpić skruszona pamięć ciemniźcyiela – nie przez obsesję winnym ale w formie praktyki solidarności. Zresztą Grey dobitnie nalega (w *Liberation Theology...*, s. 522) na obowiązek pamiętanie także za tych, którzy historycznie znajdowali się po stronie uprzywilejowanych, współ z klasą dominującą – którzy zatem nie podziеляją „pamięci wywrotowej”. Tym samym ciemniźcyiel i uciemniony winni obaj włączyć się w proces odsłaniania i odzyskiwania pamięci, bowiem dopiero to zapewni nadzieję na współdzieloną przyszłość.

W obliczu zła „cierpienie i smutek Boga są niepomiernie głębsze, niż możemy sobie wyobrazić”, zapewnia Grey. Wstępowanie w cierpienie i wrażliwość Boga może przyczynić się do procesu „niebezpiecznego zapamiętywania”: dla odzyskania nie tylko opisu cierpień, ale i prężności wiary irlandzkiej. Tradycje celtyckie zdolne były wysławiać Boga pośród cierpień, rozpoznawać obecność Stwórcy pośród tragedii zgonów dzieci w następstwie niedostatku i wygłodzenia. Walka zna rzecz przeobrażenia ubóstwa jest tym intensywniejsza, gdy zespała się z nią przekonanie, iż cierpiąca obecność Boga podtrzymuje w tym ludzi.

Minione doświadczenia winny wyznaczać kierunek przyszłości. Z kolonialnej przeszłości Irlandii, z jej ubóstwa oraz wycierpianego wyzysku wyłania się obowiązek znajdowania się zawsze po stronie uciemnionych i samorzutnego odpowiadania na apele przez nich rozsyłane (warto wspomnieć wzruszający czyn irlandzkiej pomocy materialnej udzielonej Polsce na początku „stanu wojennego”); i to z teje właśnie przeszłości – nie zaś z imperialnych dziejów Francji, Niemiec czy W. Brytanii – wytwarza się nowa wizja kształtująca świat w którym narody będą współzależne w godności.

Dysponując świadectwami pracy w kobietami Trzeciego Świata Grey stwierdza, że we wspólnotach uprzednio represjonowanych i skolonizowanych istnieje radość, poczucie uczczenia i „rozedrgana obecność Boga, który to zainspirował?”. Bóg okazuje

uzdatniającym źródłem pośród cierpienia, którego nigdy nie usprawiedliwia i nie wyrównuje, ale umożliwia doświadczanie go.

Przywołując „poetów Głodu”, Grey widzi w nich „pocieszycieli” Hioba, jego „fałszywych przyjaciół”. Ujęcie to, stawiające Irlandię w roli Hioba zbiorowego, warto cokolwiek dopełnić. Meksykański teolog Enrique D u s s e l (*Le peuple du Salvador: un Job communautaire*, ConcF 189 [1983] 99-110) uznawał, iż przed Hiobem-narodem stoją dziś „teologowie dominacji” starający się go przekonać, że cierpi, ponieważ jest winny – i przesłaniają „zło”, które system dominacji wytwarza w samym ubogim. Ongiś „teologowie rezygnacji” zachęcali ubogiego do cierpliwości i do nadziei na pośmierne bytowanie w szczęśliwości. Jednakże „poezja Głodu” zasługuje może na określenie inne niż tylko „teologia rezygnacji”: to raczej – jeśli tak wolno zaproponować – instytucyjna „prototeologia” (termin ten wydaje się słuszniejszy niż „preteologia”). Grey sugestywnie zauważa, iż Mangan oraz inni poeci tejże orientacji dążyli do wyłonienia sensu tam, gdzie sensu nie należało przydawać; wszakże jest to konstatacja wysunięta z pozycji teologiczno-filozoficznych po upływie półtora wieku. W istocie „manganowcy”, przeciez nie teologowie, pragnęli duchem poezji doraznie, już podczas tragedii, samorzutnie przeświecić wśród Irlandczyków, którzy przeżyli zagładę, „nieuchronnie wytworzone głębokie poczucie grzechu i winy”, jakie dostrzegła Geore D a n g e r f i e l d (*The Damnable Question*, Londom 1977, s. 12) – „w przeciwnym razie dlaczego kraj ten zostałby tak straszliwie ukarany?”

Wolno wysunąć domniemanie, że w obliczu ludobójstwa, na długo przed wykluwaniem się szlaków profesjonalnie teologicznych, spontanicznie wyłania się jak gdyby wstępna faza refleksji poetyckiej, eseistycznej, filozoficznej – właśnie „prototeologii”: nieakademickiej, przyziemnej; do oceniania jej raczej nie należy przykładać kryteriów przynależnych do struktur wydedukowanych na katedrach czy w klasztornych celach. Trzy przykłady: ormianobójstwo w 1915 r. spowodowało rany psychologiczne, załamania wiary i gniew na Boga aż po totalne odrzucenie, mimo dumy z tradycji pierwszego w dziejach narodu chrześcijańskiego – wspomniany Guroian odnotowuje „niepokojące rozstrząsania: Ormianie zastanawiają się, czy Bóg jest po ich stronie...”; wszakże pytania, zwątpienia i rozchwiania wnosili poeci oraz myśliciele: nawet po trzech ćwierćwieczach nie powstała jakakolwiek teologia armeńska zdolna przetworzyć gorycz wspomnień w doświadczenie odkupicielskie. W odniesieniu do Holocaustu-Szoah można podobnie wymieniać w nurcie „prototeologicznym” liczne suplikacje, rozdarcia, nawet bogoburstwa ze strony poetów, literatów, rabinów i myślicieli, szukających odpowiedzi na pytania o Boga – niekiedy: do Boga (z rzadka przeciw Bogu) – już w samym procesie unicestwiania Narodu Wybranego, wyprzedzając zatem właściwie peregrynacje teologiczne o co najmniej ćwierćwiecze („któż milczy tak jak Ty, o Panie?” – „wtedy Boga tu nie było...” – „Bóg już nie jest z nami...” – „byłem oskarżycielem, Bóg stał się oskarżonym...”). W odpowiedzi na afroniewolnictwo i transatlantycki Holocaust Murzynów po połowę XIX w. konkretnie w 1966 r. wyłoniła się teologia czarno-amerykańska, ale znacznie wcześniej powstawały „ludowe prototeologie”: kantycki pietystyczne „negro-spirituals” z religijnym arsenałem oporu i proklamacją

RECENZJE

obszaru, na którym niewolnik nigdy nie został zniewolony (o tym niżej podpisany w CS VII 1979, s. 82-110 oraz III 1986, s. 67-87).

Tak opóźnione wyłanianie się „teologii Wielkiego Głodu” niewątpliwie wiązało się ściśle z uwarunkowaniami teologii irlandzkiej, które krytycznie rozważa wspomniany O'Donohue zmierzający do oczyszczenia „zamulonego źródła” (*Irish Theology: to Free the Silted Spruce*, „Bulletin of the European Society for Catholic Theology” 5 [1994] 1, 9-15). Jego zdaniem, teologia irlandzka jest nużąco dydaktyczna: jej skłonności do instruowania ujawniają, że jej centrum zamarło; gdy naród irlandzki pozostaje nosicielem ogromnej wyobraźni umiejscowionej wśród pisarzy, artystów, kompozytorów – to teologowie milczą, jak gdyby uwięzieni w rozchwianej plebanii irlandzkiego klerykalizmu. Teologia wciąż tkwi pod kontrolą Kościoła instytucjonalnego, osadzona wyłącznie w seminariach duchownych; jej przewodzenie objęli zwierzchnicy kościelni, nie będący do tego przygotowani – jeśli w ogóle mają zainteresowania intelektualne, to teologia do nich nie należy. Wobec braku publicznego forum teologicznego krytycyzm teologiczny utożsamia się ze zdradą: lojalność to zgadzanie się na status quo. Teologia irlandzka nie może naśladować wzorów zagranicznych; jeśli rozwinięte właściwe linie analityczne, wówczas mogłyby one złączyć się z liryzmem i intuicją irlandzkiej wrażliwości zapoczątkowując jedyną w swoim rodzaju teologię „obdarzoną wyobraźnią”. Zrywając z przytępiającą kolistością, nowa teologia winna rozwijać upodobania do odkrywania rzetelnych i pobudzających drażniących dociekań. Oto kilka z siedemnastu obszarów badań przyszłościowych, jakie O'Donohue zarysowuje dla teologii swego katolicyzmu: teologia przyrody w irlandzkiej myśli celtyckiej; teologia pokarania – więzienia jako placówki człowieka unicestwienia; nomadzi między horyzontami – teologia ludów wędrownych; irlandzkie doświadczenie w cieniu ośmiuset lat kolonizacji; dwuznaczności dyktatorstwa: paralele między kolonizatorem, rodzicem, Kościołem w Irlandii. Ale dwa pierwsze tematy to: alienacja we współczesnej umysłowości irlandzkiej jako rezultat Wielkiego Głodu – oraz Wielki Głód jako ukrzyżowanie świadomości irlandzkiej.

Tym bardziej więc należy docenić prekursorskie osiągnięcia Mary Grey, wnikliwie penetrującej całkowicie dotąd pomijany i przesłonięty – może zepchnięty w niepamięć – aspekt ludobójczej katastrofy, tak przecież dobrze rozpoznanej w płaszczyźnie historycznej.

Niżej podpisany pragnie wyrazić podziękowanie profesor Mary Grey za udostępnione różne materiały dopełniające.

Michał Horoszewicz, Warszawa