

Michał Horoszewicz

"La nouvelle Europe : un défi pour les chrétiens", ed. N. Greinacher, N. Mette, "Revue internationale de théologie "Concilium"", vol. 240, 1992 : [recenzja]

Collectanea Theologica 63/1, 202-206

1993

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.

stach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Mija jakby era prac podstawowych, a zaczyna się okres uzupełnień, ulepszeń, konstytucji — bo te są liczne.

Bibliografia omawiana nie jest wolna od drobnych błędów. W poz. 345, opisując *Introduction à la Bible. Edition nouvelle*, przeoczono jej podział na części: I (wstęp ogólny, nie wyszedł), II (ST), III (NT), w konsekwencji podział cz. III na 10 tomów przypisano całości. Zaznaczyłbym też wyraźniej, że o ile t. 1—5 tworzą właściwą introdukcję, to następne są pracami monograficznymi autorstwa redaktora serii, P. Grelota. Przy poz. 619 pisze autor, że choć jak wiadomo twórcą *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* był sam P. Billerbeck, bez H. L. Stracka, to jednak zachowuje skrót Str-B, jako powszechnie używany. Tymczasem od dawna znany jest skrót Bill.

Można też sądzić, że dobór literatury nowszej dodanej w tej edycji mógłby być bogatszy. Poprzednie wydanie było chyba pod tym względem bardziej wyczerpujące. Takie propozycje mogą być wprawdzie zbyt łatwe do wysunięcia, ale nie chodzi tu jednak o pomniejsze dodatki, lecz książki podstawowe, które da się zaliczyć do „pierwszej setki” ubiegłej dekady. Ich starsze — bądź angielskie — odpowiedniki zostały uwzględnione. Według doboru skądinąd w książce stosowanej należałoby je zamieścić.

Wymienię tu kilka propozycji. Przy targumach: przekład francuski Neofiti i Pseudo-Jonatana w serii *Sources Chretiennes* (R. Le Déaut); bibliografia adnotowana *Targumic Traditions and the New Testament* (J. T. Forestell 1979, por. poz. 563); odnotowałbym też bibliograficzny *Newsletter for Targumic Studies*. Przy Qumran z przekładów podano francuski i angielski w dyskusyjnej wersji Dupont-Sommerra oraz wydanie hebrajsko-niemieckie E. Lohsego — brak zatem standardowych wydań angielskiego (G. Vermes), niemieckiego (J. Maier) i francuskiego (J. Carmignac i in). Obok poz. 302n winna się znaleźć podręczna wersja nowej konkordancji do NT K. Alanda. Przy historii ST — nowsze podręczniki (J. H. Hayes, J. M. Miller, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1985; Ch. Saulnier, *Histoire d'Israël III*, 1985). Odczuwa się brak historii religii izraelskiej G. Fohrera, jak też historii religii starożytnego Wschodu (H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients*, 1979).

Michał Wojciechowski, Warszawa

N. GREINACHER, N. METTE (eds), *La nouvelle Europe: un défi pour les chrétiens*, *Revue internationale de théologie „Concilium”*, vol. 240, Paris 1992, Beauchesne Editeur, s. 148.

16—21 maja 1989 r. w Bazylei odbyło się Ekumeniczne Zgromadzenie Europejskie „Pokój i sprawiedliwość” — pierwsze od czasów Reformacji spotkanie delegatów Kościołów chrześcijańskich naszego kontynentu. Uznano, że odpowiedzialność chrześcijańską za europejską współczesność i przyszłość można pojmować jedynie w płaszczyźnie współpracy ekumenicznej: wszelki załamek „nowego konfesjonalizmu” sprzyjałby oddalaniu się Kościołów; złożono zbiorowe wyznanie uchybień (nie przezwytyczono podziałów, nadużywano autorytetów władzy, zbyt łatwo usprawiedliwiano wojny); solidarność z ubogimi i słabymi widziano jako przekraczającą granicę Europy. Wychodząc z założeń i opcji tego zgromadzenia, sekcja teologii praktycznej przeglądu „Concilium” przygotowała zeszyt skupiający 12 doniosłych studiów w trzech częściach (odwrócenie sytuacji — wyzwanie — kierunki poszukiwań).

„Wydaje się, że Europa odkryła i wynalazła wszystko z wyjątkiem braterstwa i sprawiedliwości” — utrzymuje Jon Sobrino SI, Bask osiadły w Salwatorze (*Zaproszenie „innego”: pamięć o ofiarach*). Widziana od strony Trzeciego Świata, nowa Europa jest bardzo stara: skoncentrowana

na sobie, obojętna wobec ubogich większości globu. Trzeci Świat to dla Europy nie rejon człowieczeństwa, ale obszar „instrumentalny”, „odkrywany” — jak gdyby nie istniał przed rozpoznaniem przez nią. Po rozsypaniu się systemu socjalistycznego Trzeci Świat znalazł się całkowicie sam: utracił znaczenie dla Europy, która pragnie jego surowców oraz jego obszarów dla składowania trujących odpadów — ale nie potrzebuje ogromnej części jego mieszkańców. Podobnie widzi niemiecki publicysta-naukowiec Wolfgang Kessler: Północ potrzebuje niezastępowalnych surowców, mórz, lasów i ekologicznych zasobów Południa — ale nie jego ludzi, gdyż „inteligentna aparatura” Pierwszego Świata zapewnia znacznie większe korzyści niż niskopłatna siła robocza Trzeciego Świata. Kessler uważa już w tytule, że *Bogaci stają się coraz bogatsi...* trzecia część ludności globu nie czuje się zainteresowana niesprawiedliwościami światowej ekonomiki; wskazuje na znaczne obniżenie poziomu życia w Ameryce Łacińskiej ostatniego dwudziestolecia; przypomina, że długi zewnętrzne zapewnijają ciągły przepływ kapitału z Południa ku bogatej Północy; upomina się o przejście od „żelaznych kurtyn” do „światowego (czy międzynarodowego) Państwa społecznego”; przywołuje wskazanie bpa Kamphausa z Limburga: „Winniśmy żyć inaczej, by inni mogli żyć inaczej”.

Kutlurowa konstrukcja Europy jest mitem dyskryminującym kobiecość — w rozumieniu zarówno symbolicznego przekazu założycielskiego, jak też półprawdy i zmyślonej świadomości: kobiety pozostawały albo „niewidzialne”, albo w funkcjach ściśle zawężonych do wnętrza domu patriarchalnego. Pod tytułem *Aby miały oblicze...* Mary Grey, profesor feminizmu i chrześcijaństwa w Nijmegen oraz przewodnicząca Europejskiego Stowarzyszenia Kobiet Podejmających Badania Teologiczne, krytycznie rozpatruje rolę teologii chrześcijańskiej w ograniczaniu podmiotowości kobiet; choć symbolika Maryi stanowiła w średniowieczu żarliwe przypomnienie człowieczeństwa Jezusowego, a dziś wnosi wątek wyzwolicielski do latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia — to jednak specyficzne wywyższanie wytworzyło ikonę, do której nie mogą dostosować się zwyczajne kobiety. Od schyłku XV w. Europa przymownie ujawniała pogardę dla ciała kobiecego poprzez pamiętne „polowanie na czarownice”; liczbowe oceny spalonych żywcem różnią się: „od 300 tysięcy do wielu milionów” — a były to niewiasty, które odstąpiły od poświęconej symboliki układu społecznego, tzn. od macierzyństwa biologicznego czy duchowego, pozostając celibatariuszkami lub wdowami. Zdaniem Grey, Europejczycy już nie stanowią elity chrześcijaństwa: rozkwit wiary przychodzi dziś z innych części globu, a dominacja chrześcijańskiej historii i etyki pozostawiła w mrokach inne wspólnoty wiary oraz odmienne kultury istniejące w Europie: „tragiczną i najwyższą nietolerancję w odniesieniu do innego przekazu wiary stanowi niezaprzecalnie holocaust”.

Myśl Zachodu jest zasadniczo wizjonerska — twierdzi Ottmar John, wykładowca teologii fundamentalnej w Münster — i utraciła swą funkcję, gdy Europa zaczęła urzeczywistniać się na sposób autonomiczny w płaszczyźnie ekonomicznej oraz technicznej: była wizją skierowaną ku przeszłości poprzez idealizację i przeobrażanie polityczno-społecznych struktur średniowiecza. Rozważając *Zachód chrześcijański jako kres wizji epoki*. John zestawia poglądy dwóch jezuitów: Przywary i Rabnera. W zniszczeniach spowodowanych II wojną światową Przywara widział klęskę Zachodu jako sakralnej domeny Boga: likwidacja Zachodu odbywała się poprzez historyczno-teologiczną interpretację katastrofy nazistowskiej, co budzi zastrzeżenia Johna: czy załamanie nazizmu może katarycznie wyzwać katolików z fałszywej refleksji — czy zbrodnia może być korzystna w ekonomii zbawienia? Rahner natomiast pojmował zmierzch okresu dominacji Zachodu w kategoriach swej teologii śmierci: po zgonie powszechnej dominacji Europy ujawnia się partykularność kultury europejskiej w jej różnicowaniach, zni-

ka zaś ekskluzywizm kulturowy i absolutyzm ducha zachodniego. John słusznie zaznacza, że dla teologicznego pojmowania Europy niezbędnymi autorytetami są wszystkie ofiary jej historii, zwłaszcza jej ambicji uniwersalizujących poprzez kolonizację i imperializm — nieprzekonująco jednak organiczną się tam jedynie do rozważenia „świadomości aktorów”, tzn. samych Europejczyków. Zachód stał się bazą „ideologii dominacji” — wszakże jego ekspansywności nie można zawęzić do niemieckiego parcia na Wschód: rozległa zaborczość Zachodu nie-niemieckiego, tak małych krajów (Belgia, Holandia), jak też potęg (W. Brytania, Francja), orientowała się zamorsko.

Pod tytułem *Do jakiego stopnia Europa jest religijna?* Jan Kerkhofs SI, dawny profesor teologii moralnej i socjologii w Louvain oraz Antwerpii, omawia rozległe badania z lat 1990—91 przeprowadzone w Europie Zachodniej i niektórych krajach ex-socjalistycznych. Na Zachodzie 77% deklaruje powiązania religijne, w Polsce 97% uznaje się za katolików, w Bułgarii jest 34% wierzących, a w dawnej NRD — 25% chrześcijan. Wiarę w Boga uznaje 95% Polaków, 81% Hiszpanów i 45% Szwedów. Przeświadczonego ateistów jest w Belgii, Szwecji i Bułgarii po 7%, 10—11% we Francji, 1% w Polsce. Jednakże w Irlandii czy Włoszech religia to zasadniczo chrześcijaństwo, gdzie indziej zaś także ruchy typu „New Age”, „religia ekologiczna”, „religia kosmiczna”. Narasta wiara w reinkarnację: 20% dla Szwecji i aż 32% dla Polski. Maleje — z wyjątkiem Polski — odsetek nie odmawiających modlitw; obecność na mszy co najmniej raz na tydzień, raz na miesiąc, mniej niż raz na rok i praktycznie nigdy stwierdzało w Europie Zachodniej odpowiednio 23, 11, 10 i 32% — w Szwecji 6, 4, 17 i 49 — w Polsce 66, 18, 4 i 3. Wiarę w duszę, grzech, życie pośmiertne, niebo, zmartwychwstanie, diabła i piekło deklarowało w Europie Zachodniej odpowiednio 61, 57, 43, 41, 33, 25 i 23%, w Polsce zaś 72, 83, 62, 66, 64, 29 i 35 (wartości najwyższe z przytaczanych krajowych). Kerkhofs dostrzega rozsuniecie się pobożności i etyki, która staje się autonomiczna: „we wszystkich krajach, nawet w Polsce, większość akceptuje aborcję, gdy pojawia się zagrożenie życia matki lub też występuje fizyczne upośledzenie płodu”. Chrześcijaństwo coraz selektywniej podchodzi do oficjalnych wypowiedzi Kościołów; młodzi i kobiety zajmują postawy wciąż bardziej krytyczne i obojętne wobec Kościoła-institucji, choć nadal szuka się wsparcia duchowego. „Pewne szanse powodzenia ma jedynie «ewangelizacja», na sposób wycieniowany i dialogowy uznająca wszystkie te wyzwania”. Umysły najbardziej twórcze wydają się przystosowywać — zdaniem teologa — do głębokiej hibernacji.

Podając problemy *Nowej polityki pokoju*, Dieter Lutz z Instytutu Badań nad Pokojem i Polityką Bezpieczeństwa (Hamburg) uznaje narastający kryzys ekologiczny za większe zagrożenie narodowego bezpieczeństwa, a nawet przetrwania, niż dobrze uzbrojony sąsiad czy wrogi sojusze wojskowe. Kryzys ekologiczny — zdaniem Lucasa Vischera, profesora teologii ekumenicznej w Bernie (*Ekologiczny wymiar „domu europejskiego”*) — pociąga katastrofalne pogorszenie konfliktu Północ-Południe: agresywny i niszczyielski wyzysk dzieła stworzenia jest zakorzeniony na Północy. Europa stoi przed szczególnym wyzwaniem: czy ograniczyć swe troski do własnego ogródka, chroniąc go murem przed strefą zewnętrzną? Kościoły niemało uczyniły, głównie jednak werbalnie i z rezerwą, przy tym wykazując brak współpracy i różnicowania w podejściu — a przecież winny zastanawiać się nad własną przeszłością: nawiązanie do tradycji ascetycznej nabiera nowego znaczenia.

Dziś w Europie „inni” — a więc nie-Europejczy: migranci polityczni czy ekonomiczni — są wszędzie, pod tytułem *Inny jako nowy Europejczyk* stwierdza Jacques Audinet, profesor antropologii religijnej w Metz. Ujawniają się kategorie archaiczne w rodzaju „inwazja barbarzyńców” czy „odwrócona kolonizacja”, mogące odżywiać różne postacie rasizmu. Europa winna kierować się nie „tygłem północnoamerykańskim”, gdyż każda jej

piędź nosi znamię historii, lecz latynoamerykańską metyzacją kulturową; z dwóch różnych bytów wylaniającą trzeci: dziedziczący z obu, ale ustanawiający nową całość. W pięćsetlecie symbolicznego roku ekspansji Europy, Europejczykom przypada odpowiedzialność wznoszenia kontynentu nowoczesności, nie zaś archaizmów — otwarcia, a nie partykularyzmów — praw człowieka, a nie poddaństwa.

Nowa Europa w nowym Kościele światowym zakłada niełatwymi nowymi pielgrzymowaniem duchowe wszystkich teologów chrześcijańskich: wstąpienie do nowego ekumenizmu, w którym inne tradycje religijne znajdują się w jądrze autentycznego samopojmowania chrześcijańskiego kwestia zaś „innego” będzie w centrum świadomości wewnątrz europejskiej i planetarnej — pod tytułem *Hermeneutyka i nowy ekumenizm* twierdzi David Tracy, profesor teologii filozoficznej w Chicago. Ta międzyreligijna świadomość już ujawniła w kulturach nieeuropejskich nowe chrześcijańskie teologie azjatyckie i afrykańskie oraz spowodowała odkrycie indygennych tradycji zwłaszcza przez teologię afroamerykańską w Ameryce Północnej oraz przez debaty nad religią ludową w Ameryce Łacińskiej. Zdaniem chicagowskiego teologa, wylaniający się Kościół światowy troszczy się o odzyskanie o wyzwolenie z eurocentryzmu przede wszystkim dzięki teologiom nowej Europy, które starają się o znalezienie dla siebie nowej tożsamości teologicznej: międzykulturowej i międzyreligijnej.

Nową Europę jako wyzwanie dla Kościołów rozważa bp Jacques Gaillot, wychowawca i wykładowca seminaryjny, od 1982 r. ordynariusz diecezji Evreux (Fancja). Zwłaszcza wśród młodych odnotowuje małe zainteresowanie Kościołami i ich oświadczeniami: w miejsce poszukiwanej Dobrej Nowiny przychodzi wiele surowych ocen oraz potępień. Europa kroczy ku jedności, natomiast Kościoły pozostają rozerwane, ekumenizm zaś cofa się: są tacy, którzy uznają religie za czynnik podziału. Kościoły często wydają się troszczyć nade wszystko o siebie, o swe miejsce i wpływy w społeczeństwach — a przecież nie będą mogły prawdziwie uczestniczyć w debatach społecznych, jeśli nie włączą się z pragnieniem jedynie służenia sprawie człowieka, w pełnej bezinteresowności. Tylko poprzez akceptację rosnącej sekularyzacji społeczeństw — w świadomości utraty władzy i wyzbycia się wpływów — Kościoły będą mogły głosić słowo profetyczne i potępiać nierówności, niesprawiedliwości oraz nadużycia autorytetu. Choć ludzie coraz bardziej uczestniczą w obywatelskim systemie decyzyjnym, to Kościoły Katolickie zachowują po części system monarchiczny, z decyzjami podejmowanymi „na szczycie”, w stałym kontrolowaniu myśli, moralności i praktyk religijnych: „jak długo będą trwały te anachonizmy?” Niekwestionowalne wspomaganie krajów wschodnioeuropejskich nie może przesłaniać dramatycznej sytuacji Trzeciego Świata który zsuwa się w zapomnienie. Europa poczyną „zamykać się w sobie”; wielu rozmyśla nad utworzeniem bloku ekonomicznego w obliczu Ameryki Północnej — a przecież „kto, jeśli nie Kościoły w imię Ewangelii, stanie się głosem ubogich pośród majątnych”. Ponadto w obrębie krajów najwyższej uprzemysłowionych Kościoły muszą zwrócić uwagę na najmniej przystosowanych i najsłabszych, zepchniętych na margines — stanowiących tak zwany Czwarty Świat. „Czy chce się, czy nie — liczne i ubogie ludy będą dokonywały najazdu na kraje bogate i niedostatecznie zaludnione, jakimi jesteśmy”. Latynoamerykańskie Kościoły ubogich — zdaniem biskupa — mogą wskazywać Europie, że prawdziwie nowej ewangelizacji można dokonywać wyłącznie od strony wydziedziczonych i cierpiących; Kościoły afrykańskie pomogą w podejmowaniu wyzwania „braku braterstwa między ludźmi”; mniejszościowe Kościoły azjatyckie będą przypominały, że wszystkie wielkie religie wywodzą się z Azji, ewangelizacja zaś nie jest możliwa bez głębokiej przyjaźni, w szacunku i współpracy.

Omawiane rozprawę już przygotowywano, gdy Jan Paweł II obwieścił

specjalną sesję Synodu Biskupów na temat Europy; niemniej można żałować, że wydania zeszytu nie zrealizowano 7—8 miesięcy wcześniej, dając uczestnikom sesji synodalnej cenny przyczynek teologiczny. Skądinąd zbieżności między zawartością zeszytu a przebiegiem sesji wydają się niewielkie: nurt ekumeniczny w Rzymie okazał się słaby i obarczony przykrymi potknięciami, najwyraźniej też brakowało spojrzenia poza rubieży Starego Kontynentu. Pewnym niedostatkiem zeszytu jest brak końcowej syntezy, aczkolwiek można ją upatrywać w znacznej części edytorialu. Za bardzo istotne należy uznać zaakcentowanie roli Kościołów jako głosu ubogich i wydziedziczonych oraz różnoaspektowe rozważenie problemu „innych”. Słusznie można uważać, że dla stwierdzenia, czy w 1992 r. rozpoczął się nowa Europa, należy przebadać trwale zmiany w naszych stosunkach własnie z „innymi”: uznawanie ich jako „innych” zamiast podbijania ich i unicestwiania, a choćby narzucania im asymilacji.

Michał Horoszewicz, Warszawa

JAN ŚLEDZIANOWSKI, *Ksiądz Czesław Kaczmarek biskup kielecki 1895—1963*, Kielce 1991, Kuria Diecezjalna, s. 356, nlb. 1, ilustr.

Bp Czesław Kaczmarek jest jedną z najbardziej dramatycznych postaci najnowszych dziejów Kościoła w Polsce. Sytuacja polityczna w naszym kraju nie pozwalała do niedawna na opublikowanie rzetelnej biografii biskupa-męczennika, zaś mały dystans czasowy nie sprzyjał obiektywnemu potraktowaniu tematu, nie mówiąc o bardzo ograniczonym dostępie do źródeł. Obecnie, gdy pierwsza z wymienionych przeszkód ustała, a dwie następne powoli przestają odgrywać rolę, napisanie takiej biografii stało się możliwe.

Podstawowymi źródłami były wspomnienia, relacje i wywiady gromadzone z myślą o przyszłej biografii biskupa. Księdzu Śledzianowskiemu należy się uznanie, że od 1970 r. wytrwale gromadził te relacje i wspomnienia, docierał do ludzi, którzy znali bpa Kaczmarka i mieli coś do przekazania o jego życiu. W następnej kolejności wykorzystano źródła drukowane, zwłaszcza prasę. Wykorzystanie źródeł wytworzonych przez kancelarie jest bardzo skąpe: inaczej być zresztą nie mogło, skoro źródła te po części nie istnieją, przede wszystkim z Archiwum Diecezjalnego w Płocku, po części zaś są niedostępne, te zwłaszcza, które zostały zrabowane przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa z Kurii Diecezjalnej w Kielcach w 1951 r. Wykorzystane opracowania są nieliczne i zasadniczo mają charakter pomocniczy.

Z dwudziestu rozdziałów książki dziewiętnaście zajmuje się życiem biskupa, przedstawionym chronologicznie. Ostatni rozdział stanowi polemikę z treścią głośniejszych przed laty książek ks. Leonarda Świdorskiego „Oglądały oczy moje” i „Odmieni się jako orłowa młodość twoja”. Dopełniają całości reprodukcje fotografii.

Podstawową wartością książki jest to, że autor odważnie likwiduje jedną z „białych plam” najnowszej historii Kościoła w Polsce. Ważne, że ks. Śledzianowski nie ogranicza biografii tylko do rysu męczeńskiego w życiu bpa Kaczmarka, choć rozumiał, że ten rys wysuwa się na pierwsze miejsce. Autor stara się podkreślić osiągnięcia duszpasterskie i administracyjne biskupa i nakreślić także jego sylwetkę duchową.

Ale książka ma dwa podstawowe mankamenty i to poważne. Autorowi wyraźnie brakuje umiejętności warsztatowych historyka, a w szczególności krytycznego stosunku do źródeł, zwłaszcza relacji. Wszystkie mają dla ks. Śledzianowskiego jednakową wartość, z pominięciem tego, kto relację złożył, jaką dysponował pamięcią, czy na jego świadectwo nie rzutował fakt, iż mówi o biskupie i do tego męczenniku. Obficie cytuje fragmenty