

No 2 (3) 2007

CHRZEŚCJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA

ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Instytut Politologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Rada Naukowa:

Aniela Dylus
Jan Grosfeld
Piotr Mazurkiewicz
Stephan Raabe

Recenzent naukowy numeru:

abp prof. dr hab. Henryk Muszyński

Redakcja:

Jan Grosfeld – redaktor naczelny
Michał Gierycz

Wydawca:

Katedra Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła.
Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa,
tel. (22) 561 89 10, fax: (22) 839 82 05
e-mail: zeszyty.ip@uksw.edu.pl
www.politologia.uksw.edu.pl/zeszyty

Współpraca:

Fundacja Konrada Adenauera w Polsce
ul. J. Dąbrowskiego 56, 02-561 Warszawa
tel. (22) 845 93 30, fax: (22) 848 54 37
e-mail: kas@kas.pl, www.kas.pl, www.kas.de

Projekt okładki i opracowanie graficzne:

Mediakoncept, biuro@mediakoncept.pl

ISSN 1896-9038

© Copyright 2007 by Katedra Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła
Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
i Fundacja Konrada Adenauera w Polsce.

Od redakcji

Tematem przewodnim trzeciego numeru *Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka* uczyniliśmy kwestię społeczno-politycznych i kulturowych konsekwencji wewnętrznego związku chrześcijaństwa i judaizmu. Sprawa ta wydaje się szczególnie istotna z co najmniej dwóch przyczyn. Po pierwsze, w Kościele wciąż obecny jest deficyt świadomości znaczenia tego związku, częste są jeszcze tendencje do dewaloryzacji znaczenia religii Starego Testamentu. Tymczasem, Stary – lub mówiąc lepiej Pierwszy - Testament jest, jak podkreślał kard. Koenig, nie tyle przygotowaniem, ile „warunkiem wstępnym, podstawą chrześcijaństwa”. W konsekwencji, nie sposób właściwie zrozumieć Nowego Przymierza bez Starego. Po drugie, uświadomienie sobie w całej rozciągłości „żydowskiego wymiaru chrześcijaństwa” pozwala z innej perspektywy spojrzeć na rozmaite problemy naszego współczesnego przeżywania wiary chrześcijańskiej, w tym na rozmaite formy instrumentalizacji religii.

W swoim artykule *Żydowski wymiar chrześcijaństwa* prof. Jan Grosfeld wychodząc od naszkicowania różnych form, nie zawsze celowego, fałszowania chrześcijańskiego orędzia w przestrzeni publicznej, wskazuje, iż właśnie świadomość ścisłego pokrewieństwa żydowskiej tradycji religijnej i chrześcijaństwa stanowi pewne zabezpieczenie chrześcijaństwa przed instrumentalizacją. Ukazując odmiennność wyrosłego z judaizmu chrześcijaństwa od religii pogańskich, jak również islamu, pomaga dostrzec w jakim sensie „chrześcijaństwo jest owocem Starego Testamentu” (kard. J.M. Lustiger), stawiając przy tym tezę, iż odkrycie żydowskich korzeni chrześcijaństwa jest fundamentalnym warunkiem na drodze realizacji jedności chrześcijan.

W tym numerze naszego kwartalnika znajdują Państwo również krótsze teksty autorstwa prof. Antoniego Kamińskiego i ks. prof. Piotra Mazurkiewicza. Są one kontynuacją podjętego w poprzednim numerze wątku dotyczącego znaczenia chrześcijaństwa dla procesów kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Publikując te teksty pragniemy choćby częściowo udostępnić Państwu intelektualne owoce panelu, na którym dyskutowany był przewodni temat poprzedniego numeru.

Zawartość zeszytu

Jan Grosfeld

Żydowski wymiar chrześcijaństwa **str. 7**

Antoni Z. Kamiński

O relacji między ustrojem państwa a społeczeństwem obywatelskim **str. 23**

Ks. Piotr Mazurkiewicz

Polityka – eschatologia – etyka **str. 29**

Jan Grosfeld

Żydowski wymiar chrześcijaństwa

1. Instrumentalizacja religii – fałszywy obraz chrześcijańskiego orędzia

Teza, że religia, także religia chrześcijańska, w swych rozmaitych postaciach jest współcześnie wykorzystywana instrumentalnie dla osiągania celów politycznych i społecznych, choć banalna, rodzi jednak nowe pytania. Dotyczą one nie tyle prognoz odnośnie przyszłości religii, ale również przyczyn, dla których instrumentalizacja chrześcijaństwa, czy, jak kto woli, tzw. wartości chrześcijańskich, staje się w ogóle możliwa. Zjawisko to obserwujemy bowiem nie tylko w łonie islamu czy religii pogańskich, ale także w różnych konfesjach chrześcijańskich. Ma ono miejsce w krajach afrykańskich, azjatyckich czy latynoamerykańskich, ale także na gruncie europejskim czy amerykańskim.

W sferze politycznej mamy tu do czynienia z dwoma podstawowymi typami instrumentalizacji. Pierwszego z nich dokonuje prawicowa strona sceny politycznej i intelektualnej poprzez swoisty melanz idei konserwatywnych bądź narodowych z chrześcijaństwem. Postawa ta niezwykle mocno uwydatnia znaczenie rodziny, tradycji, narodu, patriotyzmu, przede wszystkim zaś prawa, które miałyby skutecznie promować i egzekwować określone postawy. Akcent ten jest tak daleko idący, że Bóg i Jego obecność schodzi na plan dalszy, ustępując miejsca wartościom, które pozbawione swego źródła tracą stają się wartościami moralnymi czy prawnymi, tracąc tym samym życie. Dokonuje się swoista ideologizacja religii.

Drugi rodzaj instrumentalizacji właściwy jest pewnym nurtom lewicowym, które dążąc do zmiany struktur społeczno-politycznych wykorzystują zakorzenione w konkretnych społeczeństwach przekonania i autorytety religijne, a w szcze-

Jan Grosfeld, dr hab., profesor w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kierownik katedry Współczesnej Społecznej Myśli Kościoła. Członek Komitetu Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem. Główne obszary badawcze: antropologia judeochrześcijańska; ciągłość i zmienność w nauczaniu społecznym Kościoła; dialog i konflikty międzyreligijne.

Wybrane publikacje: *Czekanie na Mesjasza* (2003), *Krzyż i gwiazda Dawida* (1998), *O pokusie zejścia z krzyża* (1996). Jako współautor: *Konserwatyzm i religia: sprzymierzeńcy czy konkurenci?* (2004), *Erinnerungskulturen im Dialog* (2002).

gólności elementy społecznego nauczania Kościoła. Po tej stronie światopoglądowej widoczne jest także świadome posługiwanie się fałszywym lub ułomnym obrazem religii w celu jej ogólnej kompromitacji.

Oba rodzaje instrumentalizacji traktują ewangelię, Biblię, tradycję chrześcijańską i Magisterium Kościoła w sposób wybiórczy, mając na celu nie zbawienie ludzi, do którego prowadzić ma Kościół, lecz takie urządzenie życia społecznego, które odpowiadałoby światopoglądowi bądź poglądom autorów instrumentalizacji (stąd wojny religijne!). Dokonują oni przy tym szczególnego wyboru elementów nauki chrześcijańskiej, przykrawając ją na swoją miarę. Skutkiem takiego stosunku do religii, do chrześcijaństwa jest czynienie zeń wartości społecznych, kulturowych, spychające doświadczenie wiary na dalsze miejsce. Wówczas nadaje się prawu najwyższą moc i rangę jako drogi i, co gorzej, źródła zbawienia, podczas gdy obecność żywego Boga, Jego łaska i miłosierdzie traci swe centralne i rewolucyjne dla ludzkiego życia znaczenie.¹

Liczne przykłady instrumentalizacji religii, wynikającej również nierzadko z nieświadomości lub fałszywego uformowania mentalności religijnej, spotykamy w przestrzeni życia publicznego w Europie; nie brakuje ich w Polsce (choćby słynny spór o krzyże na oświęcimskim zwirowisku). Często mamy również do czynienia z pewnym pomieszaniem uczciwych intencji z próbami politycznego wykorzystania konkretnej sytuacji dla własnych celów politycznych (np. niedawny spór publiczno-parlamentarny o zmianę konstytucji w kwestii ochrony życia).



Rzecz jasna, powyższe zniekształcenia w prezentacji i percepcji religii chrześcijańskiej nie charakteryzują jedynie polityków czy ideowych kreatorów zbiorowego myślenia, lecz są właściwe większości ludzi, a głębiej rzecz ujmując każdemu człowiekowi ze względu na jego naturę. I tutaj dotykamy drugiej sfery, w której ma miejsce instrumentalizacja religii – życie osobiste, czy inaczej mówiąc jednostkowe postawy i związane z nimi poglądy religijne. Występujące w tej przestrzeni przykrawanie chrześcijańskiego orędzia ma swe źródła z jednej strony w konsumpcyjnym traktowaniu religii stosownie do własnych potrzeb, z drugiej zaś z braków, za-

niedbań czy wręcz fałszywych prezentacji np. Magisterium Kościoła katolickiego. Intencje i cele Soboru Watykańskiego II, a także uprzedniego nauczania, były i są wielokrotnie zniekształcane, bądź ukazywane w sposób niezrozumiały. Nie tylko Kościół katolicki lecz i inne Kościoły chrześcijańskie, a co dopiero powiedzieć o podstawowych nurtach islamu, bardzo często mają trudności z wydobyciem głębokich treści z *korpusu* swej doktryny czy nauki w sposób adekwatny do problemów ludzi współczesnego nam świata.² Te dwa zjawiska, związane z potężnymi przemianami cywilizacyjnymi XX i XXI wieku, z traumatycznymi doświadczeniami totalitaryzmów i wojen światowych, powodują, że większość społeczeństw niegdyś religijnej Europy, znajduje się dziś w stanie praktycznego odstępstwa nie tylko od Kościoła i religii, co przede wszystkim od wiary.

Nie jest celem niniejszego artykułu narzekanie na stan mentalności religijnej, choćby w Polsce, lecz ukazanie najbardziej istotnych cech chrześcijaństwa, które wywodząc się z religijnych korzeni żydowskich stanowią o wyjątkowej jego specyfice. Albowiem wobec opisanych wyżej tendencji kulturowych, sekularyzacji i zaniku *sensus religiosus*, a wreszcie wobec naturalnych skłonności ludzkiej natury do stawiania w centrum własnego, źle pojmowanego *ego*, należy zadać pytanie: Co robić? Odpowiedź moim zdaniem brzmi: ukazywać wciąż na nowo właściwy sens chrześcijaństwa, a w ślad za tym wyjaśniać pojęcia i idee oraz ich źródła, które w przeważającej mierze tkwią w religijnym doświadczeniu Żydów jako ludu wybranego przez Boga jedyne. Potężna nowość jaką jest Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie nie daje się sprowadzić oczywiście do prostej kontynuacji czy adaptacji przymierza zawartego z historycznym Izraelem. Zarazem jeszcze mocniej idzie ona w kierunku sprzeciwiającym się instrumentalizacji religii przez człowieka. Można powiedzieć nawet, że w obrębie tradycji żydowskiej orędzie chrześcijańskie stanowi pewną rewolucję, której mocne przeczucie znajdujemy u Izajasza i Ezechiela. Misja Jezusa Chrystusa wytrąca bowiem naturalne pozostałości ludzkiego myślenia religijnego i ostatecznie usuwa jego ograniczenia, ukazując pełniej oblicze Boga jako miłującego grzesznego człowieka w sposób niczym nieuwarunkowany. Świadomości tego rewolucyjnego wymiaru chrześcijaństwa nie nabywa się natychmiast ani w sposób naturalny. Można nawet zaryzykować tezę, że Kościół powszechny przeżywa niezwykle długi okres dojrzewania, dorastania do głębi i pełni wiary w paschalną tajem-

nicę Chrystusa, idąc drogą błędów, grzechów indywidualnych i społecznych, na podobieństwo drogi, którą lud Izraela szedł do Ziemi Obiecanej, czyli do ściślejszej więzi z Bogiem.



Podjmując zatem wysiłek oczyszczenia świadomości religijnej spróbujmy sformułować w dużym skrócie podstawowe wyznaczniki, które, pochodząc z żydowskiej tradycji religijnej i decydując o specyfice religii chrześcijańskiej, wiążą ją, jak ujął to Jan Paweł II, w sposób wewnętrzny z judaizmem. Podczas swej historycznej wizyty w synagodze rzymskiej papież mówił: *Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi.*³ Ów źródłowo-historyczny związek jest tak silny, że specyfika tego ścisłego pokrewieństwa całkowicie wyróżnia obie religie spośród wszystkich innych. Na czym owo braterstwo polega? Przyjrzyjmy się mu.

2. Historyczny wymiar religii. Szczególny monoteizm

Judaizm i chrześcijaństwo mają charakter historyczny. Przekonania i poglądy religijne Żydów i chrześcijan nie są wytworem filozofów; zbudowane są nie na teoriach i ideach, lecz na konkretnych doświadczeniach własnej historii. Szczególnie istotne są fakty, które mają charakter wyzwalający całe społeczności i poszczególne osoby. W nich wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa dostrzegają moc Boga, nawet jeśli sceptycy widzą tu zjawiska i przyczyny naturalne bądź przypadkowe, albo też zwyczajnie je podważają. Przekonanie o obecności Boga w tych wydarzeniach nie pojawia się *ex nihilo*, lecz w procesie zmagania się własnego rozumu z objawieniem, czyli z wydarzeniami, które nie mieszczą się w naturalnej logice człowieka i jego możliwościach.

Określenie obu religii jako monoteistycznych nie jest wystarczające. Bóg, owszem jest jeden, podobnie jak w islamie, jednak w islamie inna jest wizja Boga. W przeciwieństwie do Pana, Boga Żydów i chrześcijan, Allah jest niedostępny,

nie zajmuje się ludzkim losem na ziemi, lecz przebywa jedynie w niebie, gdzie czeka na swych wyznawców z nagrodą. Historia Żydów i chrześcijan stanowi pewne historyczne *continuum*, do którego islam w tym sensie nie należy. Z żydowskiego doświadczenia i tradycji religijnej wyrasta cała liturgia, sakramenty, obrzędy, modlitwy chrześcijańskie oraz święta. Bardzo istotną cechą świąt żydowskich jest aktualizacja wydarzenia z przeszłości, które jest celebrowane. Mówi się na przykład podczas Paschy: *Bóg wyciągniętym ramieniem wyprowadził nas z niewoli faraona, przeprowadził przez morze i pustynię, dał w posiadanie ziemię obiecaną. Dziś Jego ramię nie skróciło się i każdy z uczestników święta może zostać uwolniony ze swojej niewoli.* Także chrześcijańska lektura Słowa jest martwa bez oglądania w nim własnego życia i odnoszenia obecnych wydarzeń do tych biblijnych.

Główne święta chrześcijańskie nie istnieją bez swych żydowskich poprzedników. Nie ma tu jednak miejsca ani potrzeby, by kwestię tę rozwinąć. Chrześcijanie bardzo często nie znają swego żydowskiego pochodzenia religijnego, są jak ów pan Jourdain, który nie wiedział, że mówi prozą. A przecież, kiedy Kościół cytuje słowa z 11 rozdziału Księgi Izajasza: *wyrośnie różdżka z pnia Jessego* (Iz 11, 1), odwołuje się do Izraela, do domu Dawida, z którego według tego żydowskiego proroka przyjdzie Mesjasz (podobnie czytamy w genealogii Jezusa - *Mt 1*).

Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa okazuje się bliski człowiekowi, obecny w historii, w konkretnych wydarzeniach, nie czeka dopiero w niebie, lecz działa na korzyść ludzi na ziemi.⁴ Pojęciem, które judaizm i chrześcijaństwo bardzo mocno akcentują jest *przymierze*. W islamie przymierze nie występuje. Bóg zawiera je najpierw z konkretnym człowiekiem, potem z ludem, który sobie upodobał, wreszcie z całą ludzkością. Co więcej – i tym polega wyjątkowa specyfika wiary Żydów i chrześcijan - Przymierze to Bóg zobowiązuje się jednostronnie realizować i gwarantować. Rola człowieka oznacza jedynie zgodę na udział w nim. Ci, którzy na Przymierze się zgadzają, doświadczają pośród trudności, odstępstw i powrotów, jego owoców w konkretach swego życia indywidualnego i zbiorowego. W rezultacie ich wiara i religijność nabierają charakteru „biblijnego” w tym sensie, że wszystkie fakty, także trudne, smutne, postrzegają jako pochodzące z ręki Boga. Dlatego akceptują je jako pozytywne, *ergo* dobre dla nich samych.⁵

3. Judeochrześcijański *versus* naturalny typ wiary: wolność przeciw lękowi

Istota i sens wiary żydowskiej i chrześcijańskiej ma charakter całkowicie odmienny, wręcz odwrotny niż religijność właściwa naturze człowieka. W tej ostatniej inicjatywa wychodzi od człowieka, który widząc, że nie panuje nad rzeczywistością tak, jakby chciał, próbuje pozyskać Boga, czy raczej *siłę wyższą* dla swoich planów i potrzeb wynikających z ludzkiej mentalności. Czyni to składając mu rozmaite ofiary. U podłoża naturalnej mentalności religijnej tkwi przekonanie o Bogu wrogim bądź kapryśnym w relacjach z ludźmi. Stąd też należy Go nieustannie przekupywać, czy mówiąc współczesnym językiem - korumpować. W rezultacie Bóg ma być sługą człowieka, który chce panować nad historią i ją kreować.

U podłoża religijności naturalnej tkwi lęk przed życiem i ludźmi. Bóg jest projekcją ludzkich wyobrażeń, ludzkiej natury, ograniczeń i namiętności. Religia ma pomagać ten lęk znieczulać, oswajając, a gdy to się nie udaje, poganin kieruje się ku innym bożkom-idolom. W konsekwencji, religijność naturalna dzieli świat na *sacrum* i *profanum*. W sferze *profanum* człowiek kieruje się własnymi przekonaniem i wolą, w sferze *sacrum* sprawuje kult, aby Bóg nie działał przeciwko niemu i mu błogosławił. Gdy w przestrzeni *sacrum* doznajemy rozczarowania, przechodzimy do *profanum*, by tam szukać satysfakcji. Naturalnym skutkiem jest hipokryzja, dwulicowość religijna znajdująca wyraz w licznych powiedzeniach jak np. *Bóg sobie, życie sobie; życie ma swoje wymagania, trzeba jakoś żyć*. Symboliczny wydzźwięk ma tak popularne dziś w Polsce pieszczotliwe zdrobnienie *pieniążki*. Gdy przychodzi jakiegokolwiek cierpienie, rodzi ono sprzeciw, bunt i złe myśli o Bogu, który prowadzi bieg historii nie tak jak trzeba. Cierpienie nie ma sensu, należy je odrzucać, szukać ciągłej satysfakcji i kompensacji, a skoro życie zawsze jest pełne cierpienia, więc i ono samo traci sens, zwłaszcza że kończy się śmiercią biologiczną.

W religijności i wierze biblijnej inicjatywę zawsze wykazuje Bóg. Człowiek zmagając się z Bogiem, lecz nie uciekając od cierpienia, doświadcza dobrych skutków własnej zgody na tę inicjatywę i w efekcie kieruje ku Bogu błogosławieństwo: błogosławi Go za wszystkie wydarzenia, bowiem na końcu widzi w nich miłość

Boga. Staje się zdolny akceptować historię osobistą i zbiorową, z jej trudnościami, ograniczeniami, słabościami i grzechami. Dlatego Jan Paweł II mógł zaczynać swój pontyfikat słowami *Nie lękajcie się*.

Chrześcijaństwo w swojej istocie usuwa podział na *sacrum* i *profanum*. Cała historia okazuje się święta, cierpienie nabiera sensu, śmierć zaś okazuje się tylko przejściem – niełatwym oczywiście - z jednego sposobu życia do drugiego. Nie oznacza to rzecz jasna, że proces ten dokonuje się bez trudu i zmagania, bez wątpliwości, kryzysów wiary i rozpacz. Każdy człowiek, także Żyd i chrześcijanin, ma pewną naturę cielesną – ojcowie Kościoła nazywają ją *naturą starego człowieka* - która jednak w zetknięciu ze Słowem Boga, nie tylko zawartym w Pismach, ale przejawiającym się w konkretnych faktach – podlega stopniowej *metanoi*, przemianie całego sposobu myślenia i życia. W wierze typu biblijnego przychylność Boga jest darmowa, wszystko jest łaską, którą człowiek otrzymuje za darmo, bez żadnych swoich zasług. Stąd św. Paweł pisał o sobie, że jest *plodem poronionym*, zaś św. Katarzyna ze Sieny mówiła o sobie: *Jestem zero plus grzech*. Chrześcijanin świadomy swej totalnej słabości nie czuje się przegrany. Wprost przeciwnie, doświadcza radości z obecności Boga, który zawsze okazuje się wierny. Jedno ze święt żydowskich nazywa się *Simchat Tora*, czyli Radość Pięcioksięgu, radość z faktu, że Bóg jest obecny pośród tego ludu i działa na jego rzecz. Tak religijny Żyd, jak i chrześcijanin jest mocno zakorzeniony w historii, nie roi sobie złudzeń, stoi twardo na nogach, a szukając Boga i nigdy nie będąc pewnym siebie nieustannie kwestionuje własne poglądy, przekonania i opinie, by móc stale się rozwijać w relacjach z Bogiem i ludźmi.

4. Przeciw idolatrii

Izrael był zawsze w historii znakiem antyidolatrycznym, sprzeciwem wobec bożków, bałwanów, których wyznawały okoliczne *narody*. Istota Izraela streszcza się w pierwszym przykazaniu: *Sz'ma Izrael - Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (Pwt 6, 4-5). Żydzi są nie narodem, lecz ludem, powołanym stopniowo do życia przez Boga w ramach Przymierza. Gdy Izrael buntował się i sprzeniewierzał Bogu, Pan zawsze okazywał się wierny.

Izraelici bardzo długo dochodzili do odrzucenia idoli, czerpiąc naukę z rozczarowań, jakie ich wówczas spotykały. Podobnie rzecz się ma z chrześcijanami, którzy, gdy chrześcijaństwo ogarnęło również pogan, jak Izrael musieli przejść i nadal przechodzą historyczną drogę ku wierze biblijnej. Poganin ucieka przed własną historią, przed rzeczywistością alienując się w najrozmaitsze sfery, takie jak praca, podróże, hobby, seks, telewizja, lektury, rzekoma pobożność, sekty, diety, narkotyki, używki, czy po prostu konsumpcja. Powolne uwalnianie od naturalnego, czy wręcz pogańskiego myślenia religijnego oznacza również sprzeciw wobec wszelkiej magii, czarów, przewidywania przyszłości, horoskopów itp. Zanik żydowskich korzeni w kulturze i religii oznacza powrót kultury i postaw pogańskich. Stąd na przykład tak potężne znaczenie magii i wróżbiarstwa we wszystkich kulturach, także w Europie i Polsce. Gdziekolwiek w świecie włączyć telewizor na wielu kanałach spotkamy wyłącznie tego rodzaju programy. We Włoszech zarejestrowanych jest 300 tysięcy wrózek, wróżbitów, jasnowidzów itp.

5. Antropologia. Osoba i wspólnota

Judaizm i chrześcijaństwo głoszą specyficzną, tylko im właściwą, wizję człowieka. Nie ma w niej rozdziału między duszą a ciałem. W konsekwencji, mogą oni, dzięki mocy Boga, chwalić Go jednym i drugim. Stąd koncepcja osoby ludzkiej, małżeństwa, płciowości, relacji międzyludzkich, więzi wspólnotowych. Najwyższy przedstawia się Żydom jako Bóg żywych, a nie umarłych. Człowiek jako stworzony przez Boga jest do Niego podobny, nie jak w religiach pogańskich, gdzie człowiek tworzy sobie boga na własne podobieństwo, antropologizując bóstwo. W judaizmie, podobnie jak później w nauce chrześcijańskiej i Magisterium Kościoła katolickiego, osoba ludzka ze względu na swe pochodzenie ma niezwykłą godność, bez względu na swe cechy, ułomności, słabości, grzechy. Dlatego zawsze ma ona pierwszeństwo przed grupą, społecznością, społeczeństwem czy nawet całym ludem. Jednak zarazem z tego samego powodu – świętości osoby jako pochodzącej od Boga, który jest Święty – szczególnego znaczenia nabierają relacje między osobami. Stąd wywodzą się wszelkie instytucje rodzinne, gminne, prawne. Z osobowej godności wywodzi się, co więcej, wszelka odpowiedzialność za życie innych. Więzy wynikające z judeochrześcijańskiej koncepcji osoby nadają szczególne znaczenie ludzkim czynom, które zawsze – dobre czy złe – mają

wpływ na sytuację materialną, psychiczną i duchową innych ludzi. Stąd czerpie Kościół swoje zasady życia wspólnotowego. W realizacji tych zasad ważną rolę odgrywa pieniądź jako sposób na przekraczanie granic osobowego egoizmu.

Judaizmowi przypisuje się dokonanie rewolucji seksualnej, która za dobre uznała jedynie relacje między mężczyzną a kobietą. Skoro cechą Boga jest budzenie do życia, to Jego porządek wskazuje na akt seksualny między nimi jako jedynie uprawomocniony, gdyż może on dać nowe życie. Relacja między mężczyzną a kobietą, poczynawszy od ślubu i wesela jest przestrzenią liturgiczną, zaś zbliżenie cielesne między nimi dokonuje się jakby na ołtarzu. Całe zewnętrzne otoczenie Izraelitów w swym pogaństwie za normalne uznawało wszelkie inne rodzaje seksu, z homoseksualizmem, zoofilią i prostytutką sakralną włącznie. Ze względu na historyczne doświadczenie Żydów, które uczy, że Bóg ze śmierci wyprowadza życie, pojawiła się oblubieńcza wizja Jego relacji do człowieka (*Pieśń nad Pieśniami*). Oblubieńczy charakter tego związku legł u podstaw tak wielkiego nacisku położonego w judaizmie na małżeństwo i rodzinę. Rodzina jako minima żydowska stała się wzorem dla chrześcijańskiego Kościoła domowego.

Przy okazji warto wspomnieć jak ważnym elementem kultury żydowskiej jest gościnność, czy mówiąc ogólniej, stosunek do innych: *Przybysza, który się osiedlił wśród was, będziecie uważać za obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej* (Kpł. 19,34) Podobnie cechą charakterystyczną jest wzgląd na ubogich. W ortodoksyjnych rodzinach żydowskich na weselu muszą być obecni żebracy.

Tym co różni judeochrześcijańską antropologię od innych religii, przede wszystkim zaś od innych, zwłaszcza typowo *ludzkich* źródeł moralności, jest kruchość człowieka. Zgodnie z powszechnym przekonaniem kulturowym człowiek nie może okazać się słabym, nieporadnym, grzesznym, wątpięcym, zdrajcą... W świecie takiej moralności, powiedzielibyśmy typu harcerskiego, gdzie zdobywa się sprawności i zasługi, staramy się zatem zasłużyć na dobrą opinię i akceptację innych. Naturalnym sposobem jest zakrywanie swych realnych braków i złych czynów, przywdziewanie masek ludzi dobrych, bo w przeciwnym razie okażą się niegodnym odpowiedniego miejsca w społeczeństwie. Sens chrześci-

jańskiego orędzia zasadzającego się na żydowskiej koncepcji wybrania, której symbolem jest Jakub-Izrael – Bóg wybiera sobie kogo chce, raczej tych słabych, bez orderów – najlepiej wyrażają słowa św. Pawła: *Przechowujemy zaś ten skarb – tzn. moc i chwałę Boga (uw. moja JG) - w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas.* (2 Kor 4,7)

Świadomość własnej kruchości rodzi się z kolejnych doświadczeń, że autorem dobra jest zawsze Bóg, nie człowiek. Ludzkie przekonanie o własnych siłach jest odwrotne. Dlatego Żydzi na pustyni mogli zbierać w danym dniu tylko jedną miarę manny – ewentualne nadwyżki psuły się – by następnego dnia od nowa oczekiwać daru od Boga. Wszystko to prowadzi bowiem do całkiem skandalicznego w ludzkiej mentalności wezwania Jezusa Chrystusa *miłujcie waszych nieprzyjaciół*. Realizacja tej postawy nie leży w możliwościach człowieka, konieczne jest zwrócenie się do Boga, który ma moc i chęć by nam jej udzielić.

Dobrze jest wiedzieć, że Dekalog nie jest zbiorem nakazów, jak sugerowałoby polskie słowo *przykazanie*. Dziesięć słów stanowi swoistą obietnicę Boga: jeśli pójdziecie za Mną, te rzeczy spełnią się w waszym życiu.

Wszystkie nakazy Prawa żydowskiego i zasady życia chrześcijańskiego w gruncie rzeczy mają jedno na celu. Powołaniem Żyda i chrześcijanina jest dawać świadectwo o Bogu Jedynym nie tylko najbliższym w rodzinie, nie tylko współobywatelom, ale każdemu człowiekowi. Świadectwo to dotyczy przede wszystkim kwestii dobra i zła, sensu życia, cierpienia i śmierci.

6. Dobro i zło

Dla judaizmu i chrześcijaństwa charakterystyczna jest akceptacja zła w świecie. Obie religie są zaprzeczeniem gnostycznego czy manichejskiego myślenia o relacji dobra i zła. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o wspieranie zła lub bierność wobec niego, lecz o pozostawienie Bogu sądu, wyroku i jego wykonania. Jest to postawa skandaliczna dla mentalności pogańskiej, wedle której zło należy wypłenić najpierw osądem, potem zaś ogniem i mieczem. Tymczasem bez istnienia zła nie wiemy czym jest dobro. Krzyż Jezusa Chrystusa jest najbardziej gorszącym

i budzącym sprzeciw obrazem stosunku chrześcijaństwa do zła. Przebaczenie i miłosierdzie jest sądem Boga nad człowiekiem czyniącym zło, czyli nad każdą istotą ludzką. Postawę tę widać już u Żydów. Dawid nie zgodził się na rozprawienie się z obrzucającym go obelgami Szimei, dworzaniem wrogiemu mu Saula, uważając, że być może dzieje się to z woli samego Pana (por. 2Sm 16, 10). Stałe kwestionowanie własnej sprawiedliwości, uznawanie się za grzesznika jest podstawą, warunkiem spotkania z Bogiem. Dawid czyni tak po grzechu z Batszebą, gdy upomniał go prorok. Woła: *Zgrzeszyłem wobec Pana* (2Sm 11, 13).

Miłosierdzie Boga do człowieka ma uobecniać się w postawie Żyda, a tym bardziej chrześcijanina wobec winnego. Do tego potrzebne jest nazwanie zła po imieniu, aby było jasne, że jest co przebaczać. Żydowski dobry uczynek, *micwa*, jest zapowiedzią chrześcijańskiego tzw. uczynku życia wiecznego. Miłość Chrystusa większa niż śmierć, owocuje w chrześcijaninie otwieraniem nieba drugiemu człowiekowi, który przeciwko niemu zawinił. Kluczem jest tutaj przebaczenie. Żyd także nie pełni własnej sprawiedliwości, odwetu, jakiego domaga się jego serce, ale mierzy wszystko miarą Boga. Te uczynki nigdy nie płyną z natury człowieka, ale są autorstwem Boga samego. Nigdy nie dość przypominać słów Jezusa, który na pytanie o zło odpowiada: z ludzkiego, czyli z mojego a nie z twojego wnętrza. Poszukiwanie źródeł zła w świecie, pytanie *unde malum*, bez Boga prowadzi zawsze do szukania źródeł w innych, nie w sobie. Owa projekcja zła na zewnątrz wynika wprost z opisanej wyżej samoobronnej postawy ludzkiej natury, która nie chce wypaść źle w opinii innych. Stąd tak trudno jest znaleźć ludzi np. w polityce, którzy przyznają się do własnych win, zaniedbań, błędów.

7. Z pokolenia na pokolenie

Przetrwanie monoteizmu Żydów poprzez tysiąclecia prześladowań, które miały ich ukarać bądź skłonić do odstępstwa od wiary, jest cudem pośród zalewu mentalności pogańskiej w świecie. Można powiedzieć, że fakt ten jest dowodem na istnienie Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, który w każdym pokoleniu zachowuje, wybiera dla siebie *resztę Izraela*. Nie dokonuje się to w jakiś magiczny sposób, lecz poprzez Słowo zawarte w Pismach.

Jednym z najistotniejszych, bodaj czy nie najważniejszym zadaniem Żyda i chrześcijanina jest przekazywanie wiary następnym pokoleniom. Dokonuje się to przede wszystkim w rodzinie. I tutaj pierwotnym źródłem jest fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: *Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które Ja ci dziś nakazuję. Wpóisź je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu* (Pwt 6, 6-7).

Wychowanie religijne, edukacja, dokonują się u Żydów nie tylko przez naukę i katechizację (niesłychanie rozwinięty system edukacji religijnej), ale także a może przede wszystkim przez postawy rodziców, które dzieci otrzymują drogą jakby osmozy w życiu codziennym. Najważniejsze jest bowiem przekazywanie obecności Boga w ludzkiej słabości oraz indywidualny i wspólnotowy wymiar życia. Odcinanie się od tych korzeni żydowskich skazuje chrześcijan na uwiad, albowiem przekaz rodzinny najsilniej kształtuje dziecko na dobre i na złe. Więź międzypokoleniowa polegająca na przekazie doświadczeń ma centralne znaczenie. Podstawą judaizmu i chrześcijaństwa jest nieustannie odnawiana tradycja, która szuka wciąż nowych form i treści, by odpowiadać na nowe zjawiska i procesy, na obecne dylematy ludzi. Problem relacji między świadomością obecnego a doświadczeniem przeszłych pokoleń, czyli między nowoczesnością a tradycja dobrze oddaje obraz liliputa siedzącego na barkach olbrzyma: liliput sam z siebie widzi niewiele, siedząc mu na plecach widzi więcej niż olbrzym, ma rozleglejszy horyzont i perspektywę.

8. Pytanie o sens: Szoa, czyli Zagłada

Żydzi bardzo często stawiali sobie w historii pytanie: *Czy Bóg idzie pośrodku nas?* Nie jest to bowiem czymś oczywistym, zwłaszcza w sytuacjach prześladowań, pogromów, jakichkolwiek przeciwności. Zawsze wtedy pojawia się pokusa rozpacz, zwątpienia, rezygnacji, albo też odpowiadania złem na zło, uciekania się do przemocy, realizacji całkowicie ziemskiej wersji wybrania. Nie bez powodu jednak podczas rytu paschalnego Żydzi brali na ofiarę jagnię z owcy łagodnej, która nie opiera się zadawanej jej przemocy. Ofiara Izaaka, tzw. akeda, czyli związanie Izaaka polegała właśnie na wyrzeczeniu się przemocy ze względu na zaufanie do sensu polityki, jaką Bóg prowadzi wobec ludzi. Postawa pokory

wobec historii, owocuująca przebaczeniem i pojednaniem⁶ stanowi most łączący ludzką naturę i miłość własną z miłością i mocą Boga. Chęć odpowiedzenia przemocą na przemoc płynie z zakwestionowania wierności Boga zawartemu przymierzu.

Wydarzeniem, które pytanie o wierność Boga i sens historii postawiło w sposób najbardziej radykalny, wręcz skandaliczny, była zagłada Żydów, czyli Szoa. Zagłada okazała się najpotężniejszym wyzwaniem dla wiary Żydów, a zarazem dla wiary chrześcijan. Szoa dokonała się w schrystianizowanej Europie, co pokazało, że mentalność pogańska jest czymś, czego chrzest nie usuwa w sposób automatyczny. Potrzebne jest długotrwałe dojrzewanie chrześcijan do wiary dojrzałej, sięgającej do korzeni żydowskich tak, by faktycznie mogła być oparta na skale – Jezusie Chrystusie, który jest Objawieniem przychodzącym od Żydów. Mentalności pogańskiej nie da się zmienić szybko, bez poważnej pracy edukacyjnej i katechizacji dorosłych. Zarazem nie należy ulegać złudzeniu, że skutki tego wysiłku będą rychłe i widoczne; na pewno nie okażą się też powszechne. Wszędzie tam, gdzie droga zmiany wymaga autentycznego nawrócenia należy przyjąć postawę pokory i cierpliwości wobec procesów społecznych.

Świadomość, że nauczanie pogardy wobec Żydów i judaizmu w chrześcijańskiej Europie doprowadziło do ich straszliwej katastrofy miało też jeszcze inny wymiar. Otóż, jeśli Bóg – jak mniemano i głoszono – odrzucił Żydów z powodu nieprzyjęcia przez nich Chrystusa (skądinąd nie kto inny, jak właśnie Żydzi, uznali Go za Mesjasza; kim bowiem byli Jego uczniowie?) i przeniósł przymierze na chrześcijan, to przecież może On również zerwać je z powodu niewierności chrześcijan. Co więcej, ich odpowiedzialność jest o wiele większa, gdyż wiedzą (o ile wiedzą), kogo zdradzają. Skoro jednak Żydzi zawsze twierdzili, że Bóg jest wierny, dochowujący Słowa do ostatniego pokolenia, to jakże mógłby anulować przymierze z nimi? Pytanie brzmi: czy może ono realizować się poprzez tak straszliwe wydarzenie jak Zagłada? W Zagładzie i potem została zachowana pewna „reszta” Izraela, choć strauumatyzowana, wielokrotnie wykorzeniona i rozproszona. Chrześcijanie natomiast zostali niejako przymuszeni przez historię do zapoczątkowania radykalnej zmiany swego nastawienia i oficjalnego nauczania o Żydach. Zmiana ta widoczna jest w dokumentach *Vaticanum Secundum*,

późniejszych dokumentach Kościołów, a także w oświadczeniach krajowych episkopatów Kościoła Katolickiego (Francja, Niemcy, USA, Włochy, Austria, Polska), które prosiły Boga i Żydów o przebaczenie za czyny dokonane przez chrześcijan, wreszcie w tekstach liturgicznych. Jeszcze stosunkowo niedawno katolicki rytuał Wielkiego Piątku zawierał modlitwę „za perfidnych Żydów”, a i obecnie w polskim przekładzie Mszału rzymskiego widnieje – sprzeczne z oficjalnym Magisterium Kościoła - sformułowanie o Żydach, którzy n i e g d y ś byli narodem wybranym. Rzecz to zdumiewająca, bowiem oficjalny tekst Mszału rzymskiego używa precyzyjnego określenia: *Populus priori aquisitionis*, lud który jako pierwszy został nabyty na własność Boga. Nikt nie wykonał większej pracy na polu owej zmiany niż Jan Paweł II. Jego następca nie tylko kontynuuje tę linię refleksji, lecz z racji swego profilu formacyjnego i intelektualnego, pogłębia ją, czego mocnym przejawem była modlitwa Benedykta XVI w Auschwitzu.



Jest czymś paradoksalnym, że relacje chrześcijańsko-żydowskie były w historii i są nadal naznaczone potężnym piętnem niechęci, wrogości, a nawet nienawiści., ujawniającej się przy rozmaitych okazjach, jak to obserwujemy w wielu krajach europejskich, a także na innych kontynentach. Problem jest tym większy, że podłoże wrogości do Żydów ma charakter religijny, religia zaś bardzo często stanowi dla człowieka i grup społecznych ostateczną pieczęć pod wyrokiem skazującym „innego” z powodów politycznych, społecznych czy kulturowych. Wspólna specyfika religijna chrześcijaństwa i judaizmu⁷ powinna, teoretycznie rzecz biorąc, oddziaływać w przeciwnym kierunku. Nieodzwonne jest wciąż powtarzać fakt zdawałoby się oczywiste, że odcięcie korzeni – żydowskich - musi oznaczać usychanie całej rośliny: chrześcijaństwa ale i ludzkości w ogóle.

9. Zmiana mentalności drogą odnowy chrześcijaństwa i Europy

Na zakończenie chcę postawić tezę, która może mieć centralne znaczenie dla chrześcijaństwa. Otóż jestem głęboko przekonany, że odnajdywanie żydowskich korzeni chrześcijaństwa stanowi fundamentalny warunek realizacji jedności różnych wyznań chrześcijańskich. Podział chrześcijan jest skandalem dla świata,

gdyż Bóg jest jednością, harmonią, owym hebrajskim *shalom*, za którym tęskni ludzkie serce. Źródłem podziału są zawsze, jak mówi św. Paweł, „duchowe siły zła”. Jezus Chrystus wymienia dwa znaki rozpoznawcze chrześcijan: miłość i jedność. W tym wyraża on swą żydowskość, czyli nadzieję mesjańską: obecność Boga, *Szekina*, rozpięła swój namiot na ziemi. Dzięki paschalnemu wydarzeniu Jezusa z Nazaretu do tego namiotu ma wstęp każdy. Przeczuwa to XX-wieczna filozofia dialogu, która relację z innym, z drugim człowiekiem traktuje (2 Kor 4,7) jako newralgiczne miejsce, w którym doświadczamy wielkich ograniczeń, barier, podważających sens życia. Sięgać do żydowskiego źródła, z którego rodzi się cała historia zbawienia, oznacza stawiać na nogi to wszystko, co w historii stanęło na głowie. Celem religii jest wiązać ludzi z Bogiem a tym samym ze sobą na gruncie pewnym, który nie będzie zawodził, nie na ludzkim rozumie, projekcjach i utopiach. Religia chrześcijańska zakorzeniona w żydowskim gruncie i doświadczeniu nie będzie tak podatna na instrumentalizację, jak to miało i ma miejsce w historii. Takie chrześcijaństwo przywraca sens osobie, wspólnocie i światu, a dając odpowiedź na sens cierpienia rodzi wciąż odnawiającą się nadzieję mesjańską i egzystencjalną. Zapewne to również miał na myśli Jan Paweł II, gdy w resztki jerozolimskiej Ściany Zachodniej włożył, na wzór religijnych Żydów, swą własną modlitwę z prośbą o przebaczenie chrześcijanom zła wyrządzonego ludowi Izraela.

Przypisy:

¹ W tej sprawie zob. m.in.:

Garrigues Jean-Miguel, *Demokracja progresistowska albo polityczny integralizm*, w: *Znak*, marzec 1998 nr 514

Corm Georges, *Religia i polityka w XXI wieku*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2007

Casanova José, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005

Halik Tomas, *Europejskie mówienie o Bogu i milczenie o Bogu*. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005

Possenti Vittorio, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowozżytnej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2005

² Ratzinger Joseph, kard., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 1997, ss.147-154

³ Jan Paweł II, *Przemówienie w Synagodze Większej*, Rzym 13.04.1986 Słowa te papież powtórzył w roku jubileuszowym w *Przemówieniu do głównych rabinów Izraela*, Jerozolima 23.03.2000r.

⁴ Zob. Salij Jacek, *Eseje tomistyczne*, W drodze, Poznań, 1998

⁵ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Jedność, Kielce, 2005, ss.15-19

⁶ Zob. Mazurkiewicz Piotr ks., *Przebaczenie i pojednanie. Chrześcijaństwo, świat, polityka*, w: *Zeszyty społecznej myśli Kościoła*. Nr 1/ 2006

⁷ Na ten temat zob. m.in.:

Flusser David., *Chrześcijaństwo religią żydowską*, Cyklady, Warszawa 2003

Kościół katolicki o swoich korzeniach. [praca zbiorowa], Polska Rada Chrześcijan i Żydów, Warszawa 1995

Antoni Z. Kamiński

O relacji między ustrojem państwa a społeczeństwem obywatelskim

Powszechnie dziś używane pojęcie „społeczeństwo obywatelskie” pojawiło się we współczesnej myśli społecznej stosunkowo niedawno, w latach osiemdziesiątych XX w. Miało to związek z procesami zachodzącymi w komunistycznych państwach Europy Środkowo – Wschodniej, a przede wszystkim w Polsce. Nie zmienia to faktu, iż społeczeństwa w zachodniej części Europy były, co najmniej od początków XIX wieku, w sposób naturalny obywatelskimi. Co więcej, instytucja obywatelstwa, która ma znaczenie fundamentalne dla zrozumienia cywilizacji europejskiej, wiąże się z całym szeregiem innych pojęć, jak: urbanizacja, modernizacja, ruchliwość społeczna, a wreszcie, z pojęciem życia publicznego rozumianego jako płaszczyzna, w której stykają się ludzie obcy.

W społeczeństwie tradycyjnym większość kontaktów miała miejsce w ramach rodziny, wśród bliskich krewnych lub sąsiadów – tj. w grupach pierwotnych. Społeczeństwo obywatelskie tymczasem żyje życiem publicznym, dominują w nim kontakty z obcymi, a znaczna część stosunków społecznych wiąże się z grupami wtórnymi. Kontakt między obcymi, o ile ma z niego wynikać względnie trwałe współdziałanie, wymaga zaufania. Wiąże się on bowiem zawsze z obustronnym ryzykiem. Zaufanie powoduje, że ludzie nie unikają kontaktu z obcymi. Susan Wiltshire, w interesującej książce o życiu publicznym w „Eneidzie” Wergiliusza, traktuje gościnność jako ważny wówczas element życia publicznego. W odróżnieniu od czasów nam współczesnych, gośćmi byli wtedy najczęściej szukający schronienia, przygodni wędrowcy. Przyjęcie pod swój dach obcego, podobnie jak i skorzystanie z gościny obarczone było ryzykiem. Jego podjęcie wymagało istnienia powszechnie przyjętych i silnie ugruntowanych w tradycji norm regulujących wzajemne stosunki między gospodarzem a gościem. Znajduje to

odbicie w znanym w Polsce powiedzeniu „gość w dom, Bóg w dom”. Myślę, że w dawnych czasach wyrażało ono trudne do złamania zobowiązania moralne.

Problem zaufania jest ważny również, gdy zastanawiamy się nad powstawaniem społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Nieco wyżej niż profesor Wnuk-Lipiński oceniam aktywność społeczeństwa obywatelskiego w późnych latach siedemdziesiątych.¹ Pamiętam, że w wydawanym wtedy poza cenzurą „Biuletynie Informacyjnym” umieszczano regularnie informacje o osobach aresztowanych za rozpowszechnianie tego Biuletynu, a także innych nielegalnych publikacji. Byli ludzie z całej Polski, bardzo różnych środowisk i zawodów: kierowcy, nauczyciele, robotnicy, itd., Istniała więc sieć ludzi, zaangażowanych w działalność niezależną, co wiązało się oczywiście z poważnym ryzykiem, nawiązujący między sobą kontakty dalece wykraczające poza zakres bliskich znajomości. Wymagało to wysokiego stopnia wzajemnego zaufania, co oznacza, że istniały kulturowe podstawy niezbędne do ukształtowania się społeczeństwa obywatelskiego. Powiem więc, ono już istniało, bez tego nie byłby możliwy Sierpień 1980 roku.

W tym kontekście jasno ukazuje się trafność opinii o znaczeniu religii i instytucji religijnych dla powstania i funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego. Pominę tu rolę zawartego w religii systemu transcendentnych norm i wartości w powstaniu tego społeczeństwa, wspominając tylko o aspekcie instytucjonalnym styku władzy duchowej i świeckiej. W opublikowanej przed ponad dwudziestu laty książce pt. „Prawo a rewolucja”, Harold Berman, amerykański historyk prawa, wiąże początek idei nowoczesnego państwa i prawa z rewolucją gregoriańską w XI w. Jak wskazuje, wówczas zaczyna się instytucjonalny rozdział między sferą świecką i duchową, między państwem a Kościołem. Wywołało to całą lawinę zmian cywilizacyjnych. Należy do nich powstanie uniwersytetów, z których pierwszy powstał w Bolonii, gdzie pod koniec XI w. przebywało kilku znawców kodeksu Justyniana. Przybywali tam studenci z całej Europy, by pobierać u nich, za odpowiednią opłatą, nauki. Ponieważ zaś studenci nie mieli praw publicznych w Bolonii, to w celu ich uzyskania musieli ukonstytuować się jako *universitas*, czyli *korporacja*. Z rewolucją gregoriańską wiąże Berman rozwój samorządności miast. Dodajmy, że ta dwoistość współzawodniczących ze sobą,

a zarazem współzależnych władz tworzyła przestrzeń dyskursu niezbędną dla rozwoju życia publicznego i społeczeństwa obywatelskiego.

Jedno z pytań często stawianych na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku dotyczyło granic cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Związane było to z próbą określenia zakresu przyszłego rozszerzenia NATO i Unii Europejskiej. Pamiętam wykład profesora Aleksandra Gieysztor, w którym wiązał on granice cywilizacji zachodnioeuropejskiej z zakresem osadnictwa na prawie magdeburskim, co automatycznie oznaczało samorządność. Pokrywało się ono mniej więcej z granicami I Rzeczypospolitej. Idea samorządności, tj. podmiotowości społeczeństwa, była ściśle związana z zachodnim chrześcijaństwem. W przypadku cywilizacji wschodniochrześcijańskiej wyglądało to inaczej, szczególnie w tej jej wersji, która rozwinęła się w Rosji. Przywołam tu tylko, wydaną w 1859 roku, książkę Henryka Kamińskiego „Rosja – Polska – Europa”, gdzie autor ten dokonuje znakomitej analizy porównawczej wpływu chrześcijaństwa zachodniego i prawosławia na kulturę życia publicznego objętych nimi społeczeństw.

Hobbes pisał, że ludzie są zarazem materią systemu ustrojowego jak i tworem tego porządku. Monteskiusz zauważał, że na początku nowego ładu politycznego, ludzie są czynnikiem aktywnym, czyli budują ten ład. Natomiast w miarę czasu w coraz większym stopniu to ład polityczny kształtuje ludzi. Komunizm dążył do rozbicia więzi międzyludzkich. Przykładowo, istota *dekulakizacji* wsi polegała na rozbijaniu tych tradycyjnych więzi, które organizowały życie wsi. Przykłady można mnożyć.² Komunizm w sposób naturalny niszczył społeczeństwo obywatelskie. Jakkolwiek próba łączenia się społeczeństwa była zagrożeniem dla tego państwa, gdyż równowaga polityczna w tym systemie zależała od stopnia ubezwłasnowolnienia społeczeństwa. Odrodzenie społeczne w latach siedemdziesiątych w Polsce było odradzaniem się społeczeństwa poza państwem.

Uważam, że podstawy społeczeństwa obywatelskiego, które w Polsce istniały w latach 1970-tych i 80-tych zostały w znacznej mierze osłabione przez wydarzenia polityczne, które nastąpiły potem. W 1989 roku elity polityczne naszego kraju znalazły się wobec alternatywy: przemiana ustrojowa, którą przeprowadzały, mogła być stać się albo przygodą zbiorową albo, z drugiej strony, przygodą

indywidualną, tzn. przygodą dla ludzi, uzyskujących korzyści ekonomiczne lub polityczne bez względu na interes ogólny. W dyskusjach federalistów w trakcie prac nad konstytucją Stanów Zjednoczonych uderza poziom wykształcenia, powaga z jaką podchodzili do swojego zadania i poczucie misji historycznej. Właściwie nie można było dostrzec czegoś takiego wśród naszych rodzimych swarów i intryg, których przedmiotem były najczęściej prywatne korzyści tych, czy innych grup polityków. Sprawy strategii ustrojowej znalazły się na marginesie zainteresowań klasy politycznej. Zwróciło na to zresztą uwagę kilku znaczących obserwatorów zagranicznych. Bruce Ackerman, w opublikowanej w 1992 roku książce „Przyszłość rewolucji liberalnej”, zwraca uwagę, że Polska zaprzepaściła moment konstytucyjny, nie dostrzegając wagi zmian ustrojowych. W tym też okresie pojawia się książka Ralpa Dahrendorfa, „O rewolucji w Europie Wschodniej”, powstała w wyniku jego rozmowy z którymś z polskich polityków. Tłumaczył on Dahrendorfowi, że są ważniejsze sprawy niż projektowanie ustroju państwa, niż konstytucja. Potem niektórzy z uczestników tego bili się w piersi, ale to było już w 1998 roku. Wiktor Osiatyński, w jednym z artykułów na ten temat pisał, że nie docenił znaczenia prac nad konstytucją, że jedyną osobą, która w pełni uświadamiała sobie potrzebę pośpiechu była Janina Zakrzewska. Pisała ona we wspomnieniach, które ukazały się na krótko przed jej śmiercią, że prywatnie, kalkulacje partykularnych korzyści odgrywały w rozstrzygnięciach konstytucyjnych rolę podstawową. Komisja Europejska, w swoich raportach akcesyjnych zwracała regularnie uwagę na słabość administracji i sądownictwa oraz na złą jakość ustawodawstwa w Polsce. Od połowy lat dziewięćdziesiątych ta sprawa jest zresztą oczywista dla wszystkich, którzy interesują się życiem publicznym.

Jaki jest zatem związek między ustrojem a społeczeństwem obywatelskim? W moim przekonaniu, jeśli mamy źle funkcjonujące państwo, państwo, które nie potrafi realizować podstawowych funkcji, jakie każde państwo jest zobowiązane wypełniać, to fakt ten prowadzi również do demoralizacji społeczeństwa. W konsekwencji, takie państwo może nie mniej skutecznie niszczyć moralność publiczną niż ustrój komunistyczny.

Przypisy

- ¹ Por. Edmund Wnuk-Lipiński, *Meandry kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej i Wschodniej*, w: *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła* Nr 1(2) 2007
- ² To był nie tylko stalinizm. W swoich wspomnieniach, Richard Pipes pisze o wizycie u Mołotowa. Na pytanie o różnice między Stalinem a Leninem, Mołotow odpowiedział, że Lenin był bardziej okrutny. Bliżej tej opinii nie wyjaśnił. Możemy tylko zastanawiać się, co miał on na myśli. W każdym razie przeczy to głoszonej często w kręgach zachodniej lewicy tezie, że koncepcja Lenina była słuszna, a tylko wypaczył ją „zły” Stalin. Jeden był zapewne wart drugiego.

Antoni Z. Kamiński, prof. dr hab., socjolog, kierownik Zakładu Bezpieczeństwa Międzynarodowego i Studiów Strategicznych w Instytucie Studiów Politycznych PAN, wykładowca w Collegium Civitas.

Ks. Piotr Mazurkiewicz

Polityka – eschatologia – etyka

Z wielkim zainteresowaniem przeczytałem tekst prof. Edmunda Wnuka-Lipińskiego o formowaniu się społeczeństwa obywatelskiego w Polsce.¹ Chciałbym przy tej okazji zwrócić uwagę na cztery z poruszanych w nim kwestii.

Pierwsze ważne zagadnienie dotyczy naszego stosunku do wydarzeń, które zaszły w Polsce, a później w całej Europie Środkowej, w roku 1989. Od tamtego czasu minęło osiemnaście lat, co oznacza, że stosunek do nich powinien już być dojrzały, przemyślany. Snując swoją refleksję w encyklice *Centesimus annus*, w bezpośredniej bliskości tamtych zdarzeń, Jan Paweł II starał się ukazać je innym narodom i społeczeństwom jako wzór pokojowego rozwiązywania konfliktów. Przyjęty wówczas sposób wychodzenia z komunizmu, a więc z ustroju post-totalitarnego, moim zdaniem, Papież traktował jako alternatywę dla rewolucji, w której używa się przemocy. Jeśli ma to być nasza propozycja dla innych, a stało się tak choćby podczas Pomarańczowej Rewolucji na Ukrainie, warto wciąż na nowo podejmować refleksję nad sensem i mechanizmami ustrojowej transformacji. Obejmuje to również badania nad negatywnymi konsekwencjami obranej wówczas drogi. Chodzi tu zarówno o popełnione przez nas błędy, których inni być może mogą uniknąć, jak i o meandry transformacji, których nie da się ominąć, gdyż wpisane są w naturę tego procesu. Są to koszty, dla których alternatywą jest przemoc. Albo używamy przemocy, albo godzimy się, że nie w pełni uda się nam zrealizować treść naszych marzeń. Jest to rodzaj samoograniczenia, jednak nie tylko w stosunku do pokusy użycia przemocy, ale także w stawianiu celów, jakie zamierzamy osiągnąć. Samoograniczenie to jest owocem świadomości, że czyha na nas także pokusa manicheizmu, który mówi: „wszystko, albo nic”, który domaga się albo doskonałej realizacji marzeń, albo całkowitej z nich rezygnacji. W tym punkcie istotne zadanie do spełnienia ma religia, a zwłaszcza obecne w zachodnim chrześcijaństwie przekonanie,

o konieczności zachowania eschatologicznego dystansu wobec wszelkich dokonań politycznych, gdyż doskonała realizacja ewangelicznych ideałów nie jest możliwa na ziemi. Królestwa Bożego nie da się zrealizować na ziemi. Im bardziej chrześcijanin jest świadomy tego faktu, w tym większym stopniu jego osobista wiara sprzyja transformacji w kierunku demokracji. Jeśli natomiast stwierdzi, że realizacja ta musi być doskonała, aby w ogóle przedstawiała sobą jakąkolwiek wartość, staje wobec pokusy autorytaryzmu, pokusy sięgnięcia po takie narzędzia działania politycznego, które – w jego przekonaniu – z pewnością okażą się skuteczne.

Druga, moim zdaniem ważna kwestia poruszana w tekście prof. Wnuka-Lipińskiego, to rola etyki w polityce. Zgodnie z chrześcijańskim wyobrażeniem, polityka i religia są powiązane ze sobą, jednak nie za sprawą eschatologii, lecz etyki. W *Centesimus annus* Jan Paweł II stwierdza, że wydarzenia rok '89 mają znaczenie uniwersalne, gdyż są „przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrożą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność” (CA 25). Uważam, że zdanie to jest prawdziwe nie tylko w kontekście państwa autorytarnego, czy wychodzenia z autorytaryzmu, ale w każdej sytuacji. Dość charakterystyczne jest, że mówiąc o społeczeństwie obywatelskim prof. Wnuk-Lipiński mówi o etycznym społeczeństwie obywatelskim. Etyka, a więc – zgodnie z przekonaniem Kanta - stosunek do tego, co jest dobrem absolutnym, wprowadza dynamizm w życie społeczne. Papież mówi, że próba rozdzielania etyki i polityki, to „grzech” braku realizmu politycznego. Myśl ta kojarzy mi się z poradą, jaką odnajdujemy w „Księciu” Machiavellego, która to głosi, że „książę musi potrafić nie być dobrym”. Politykowi zatem niezbędna jest umiejętność bycia nieetycznym. Tymczasem w papieskiej refleksji, ale myśl tę odnajdujemy także w tekście prof. Wnuka-Lipińskiego, mamy przekonanie, że między pojęciem „dobry człowiek” i „dobry obywatel” zachodzi ścisły związek, że pojęć tych nie wolno oddzielać od siebie. Dotyczy to na równi „zwykłego obywatela”, jak i tego, który ponosi tę szczególną odpowiedzialność, jaka związana jest ze sprawowaniem władzy politycznej. Bycie „dobrym człowiekiem” jest konieczne do tego, aby być „dobrym obywatelem”.

Kolejny istotny w tekście wątek, to kwestia religii. Richard J. Neuhaus napisał: „Jeśli ktoś nie jest chrześcijaninem ani nie ma zamiaru nim zostać, a przy tym jest społecznym intelektualistą opłacanym za to, że służy jako ekspert od społeczeństwa, które w przeważającej mierze jest chrześcijańskie, musi się do niego jako do ustosunkować”. W wielu opiniach sporządzanych przez ekspertów, które rzekomo mają pomóc w zrozumieniu różnych przejawów życia społecznego, eksperci ignorują fakt, że społeczeństwo jest w przeważającej mierze religijne, że ludzie jakoś odnoszą się do Transcendencji, że wiara ma dla nich znaczenie. Gdy patrzemy na wciąż rosnącą obecność religii w życiu publicznym, w istocie lepiej rozumiemy dlaczego jej ignorowanie jest przejawem ignorancji. Zwłaszcza, że chodzi tu o religię, która przechodzi dość gwałtowny proces transformacji, a więc tym bardziej wymaga wyjaśnienia. Przychodzi mi tu do głowy jeden z ostatnich numerów *Foreign Affairs*, w którym można odnaleźć artykuł na temat roli religii w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych, czy też *Politique Étrangère*, w której co raz pojawiają się artykuły poświęcone roli religii w polityce, głównie francuskiej. Najczęściej bezpośrednim powodem, dla którego autorzy podejmują problem politycznej roli religii jest zaangażowanie wyznawców islamu, bądź też stosunek świata zachodniego do islamu. Jednak także lektura tekstu prof. Wnuka-Lipińskiego prowadzi nas do przekonania, że religia ma znaczenie i w analizach życia społecznego i politycznego jej roli nie można po prostu pomijać milczeniem. Jakie znaczenie - odpowiada autor – to zależy od tego, jaka religia. Stąd można by wyciągnąć wniosek, że religia powinna być przedmiotem życzliwego zainteresowania osób ponoszących odpowiedzialność polityczną, gdyż także z ich punktu widzenia, nie jest obojętne, jaka religia dominuje w danej społeczności. Tu jednak musimy powrócić do naszej uwagi o potrzebie eschatologicznego dystansu. Sposób zainteresowania religią ze strony polityków musi być bowiem szczególnie, żeby nie dochodziło do instrumentalizacji religii do celów politycznych. Z punktu widzenia Kościoła bowiem takie „oddanie się państwu w niewolę” niesłoby w sobie koszty zbyt wysokie, niezależnie od tego, co państwo oferowałoby w zamian.

I ostatnia kwestia. Wydaje mi się, że przywoływany najczęściej w opisie procesu transformacji paradygmat pokojowej rewolucji, uzupełnić należy paradygmatem powstańczym. Komunizm w państwach Europy Środkowej, odmiennie niż

na przykład dyktatura w Hiszpanii, Portugalii czy Grecji, nie był tworem rodzimym. Został tu przyniesiony z zewnątrz przez wrogą Armię Czerwoną. Analizując zatem to, co wydarzyło się w Polsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych trzeba pamiętać, że również takie kategorie, jak ojczyzna, naród, niepodległość były bardzo istotne. Kategoria narodu rozszerzała pojęcie wspólnoty. Mieliśmy wprawdzie do czynienia z podziałem na „my” i „oni”, ale fakt, że ci „oni” należą do tej samej narodowej wspólnoty powodował, że warto było z nimi rozmawiać. Byli bowiem jeszcze inni „oni”, na zewnątrz, poza granicami państwa, które było wprawdzie obce, bo komunistyczne, ale było także w jakimś sensie nasze, bo innego wówczas nie mieliśmy.

Podsumowując, wydaje mi się, że w analizach tamtych wydarzeń należy podkreślać, że religia ma znaczenie, ale i to, że kategoria narodu, jako „cieplej wspólnoty”, także ma znaczenie. Osią powstałego wówczas etycznego społeczeństwa obywatelskiego były wartości religijne i narodowe, symbolizowane – jak zauważa Samuel Huntington – przez znak krzyża i narodową flagę. Gdyby nie zapaść gospodarcza, zapewne ich siła przyciągania nie wystarczyłaby do tak masowej mobilizacji. Gdyby ich jednak zabrakło, marzenie o wolnym rynku poprowadziłoby nas, zapewne, co najwyżej do jakiejś wersji unowocześnionego komunizmu.

Przypisy

¹ Por. Edmund Wnuk-Lipiński, *Meandry kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej i Wschodniej*, w: *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła* Nr 1(2) 2007