

ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH

ZRANIENIE SPOŁECZNE.
NOWY PARADYGMAT DLA EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

SOCIAL WOUNDEDNESS.
NEW PARADIGMA FOR CENTRAL AND EASTERN EUROPE

Abstract: Since the first quarter after the fall of communism in Central and Eastern Europe religions and bigger and smaller religious communities are one of the most important public players. In every post-communist states there are new laws regarding freedom of religion and church financing. Local religious communities are important players in the rebuilding of civil society. Over the national/nationalistic dimension of the new public presence of religion there are some regional issues of history, identity and live in freedom, which should be analyzed. Contemporary Central and Eastern Europe can be characterized as one multiple cultural region in seeking social and cultural identity. One of the most important dimension of the regional context is the post-genocide experience, the permanent imagination of genocides and other forms of historical wounds. Under genocides I mean the experience of so called bloodlands (Snyder), Holocaust and Srebrenica. In my presentation I try to argue for one particular interpretation of the societies in Central and Eastern Europe dealing with post-genocide public discourses. Religions, theologues and churches play important role in seeking and offering post-genocide identity – that kind of public activity is in my opinion the central and special point in the adequate and appropriate interpretation of contemporary processes in the region; and that approach can be seen as one particular and original theoretical framework for understanding the region today and not at least for one new vision of pastoral care as well.

Key words: social wounding; pastoral care; reconciliation; ecumenism; Central and Eastern Europe

Region Europy Środkowo-Wschodniej można scharakteryzować w wymiarze kulturowym i politycznym przez metaforę zranienia. Również interpretacja naj-

ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH – profesor dr hab., kierownik Katedry Religiologii na Uniwersytecie w Szeged; adres do korespondencji: matetoth@rel.u-szeged.hu.

ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH – professor, head of the Department of Religiology of University of Szeged; address for correspondence: matetoth@rel.u-szeged.hu.

nowszej historii tego regionu może być zbudowana przy użyciu metafory rany. Zranienie społeczne jako paradygmat interpretacyjny tego regionu pojawia się w publicznych wypowiedziach polityków i przywódców religijnych, jest ważnym motywem literatury pięknej, stanowi także jedno z ważniejszych wyzwań dla miejscowych społeczeństw. Problem opracowania można wyrazić w złożonym pytaniu: jak społeczeństwa regionu radzą sobie z doświadczeniem własnych zranień, w jakim stopniu to doświadczenie z przeszłości wpływa na kształtowanie się ich zbiorowej tożsamości dzisiaj oraz jak praca nad bolesną przeszłością przyczynia się do budowania jedności z innymi narodami regionu? Doświadczenie zranienia społecznego stanowi dla Kościołów chrześcijańskich i innych wspólnot religijnych duże wyzwanie, które nakazuje ocenić krytycznie dotychczasowe formy praktyki pojednania jako zbyt indywidualistyczne. Współcześnie należy wypracować nowy wspólnotowy model pojednania i budowania pokoju na poziomie lokalnym, krajowym i międzynarodowym, a Kościoły chrześcijańskie mają w tym zakresie wiele do zrobienia.

I. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA ZRANIONYM REGIONEM

W literaturze akademickiej istnieje wiele różnorodnych podejść do interpretacji regionu Europy Środkowo-Wschodniej, w zależności od dyscyplin naukowych i szkół. Każde ujęcie kieruje się swoją logiką, tradycją badawczą i interpretacyjną oraz językiem, co należy brać także pod uwagę w refleksji religiologicznej czy teologicznej. W tym opracowaniu chcę przedstawić do dyskusji problem, którego rozwiązanie powinno spełniać dwa kryteria. Pierwszym kryterium jest uwzględnienie głównego doświadczenia społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej. Geneza teorii najczęściej stosowanych do opisu i analizy tego regionu prowadzi do relacji społecznych i kulturowych innych regionów, szczególnie Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, najczęściej do „długich” lat sześćdziesiątych XX wieku. Chociaż znawcy zagadnienia stwierdzają tam głębokie zmiany uwarunkowań społecznych i kulturowych, które zmuszają do poszukiwania nowych modeli interpretacyjnych, to jednak tamta transformacja miała zasadniczo inny kontekst, niż przejście z systemu totalitarnego do posttotalitarnego w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Drugim kryterium jest uwzględnienie faktu, że analizowany region stanowi zróżnicowaną jedność, a nie rozczłonkowane społeczeństwa lub subregiony, jak Bałkany, Europa Środkowa czy kraje bałtyckie. Żadne z wymienionych kryteriów nie odnoszą się wyłącznie do omawianego regionu, ale należy je uwzględnić, jeśli chce się zrozumieć Europę Środkowo-Wschodnią, od Tallina do Lublany, od Pragi do Sofii i Tirany.

Kluczowym pojęciem niniejszej refleksji jest „zranienie”, a założona teza głosi, że historyczne urazy są ważnym elementem funkcjonowania całego re-

gionu. Dyskursywna rola tych urazów wpływa na tożsamość, auto-interpretację, a także politykę krajową i międzynarodową państw regionu. Odwołanie się do ran z przeszłości ma znaczący wpływ na wyjaśnienie teraźniejszych procesów społecznych. Europa Środkowo-Wschodnia jest regionem bardzo poranionym. Pamięć o ranach przeszłości kształtuje nie tylko tożsamość osobistą, ale także społeczną. O pierwszej istnieje duża ilość opracowań naukowych w Europie Zachodniej i Ameryce, na temat drugiej – raczej w Europie Środkowo-Wschodniej, chociaż po 25 latach przemian granice dyskursu na temat obu rodzajów tożsamości powoli się zacierają.

Nelly Sachs, poetka która przeżyła Holocaust, a w 1966 r. otrzymała Nagrodę Nobla w dziedzinie literatury, jest autorką zdania: „Moimi metaforami są moje rany”¹. W tym często cytowanym krótkim zdaniu połączyła rany i metafory, przy czym metafory, opowiadania i obrazy wynikają z ran, które ona i wiele innych osób wycierpiało w czasie ludobójstwa narodu żydowskiego. To połączenie ran i metafor jest równie adekwatne dla regionu Europy Środkowo-Wschodniej, gdzie ze zbiorowych urazów przez liryczne metafory kształtował się i nadal kształtuje własny model tożsamości. Metafory pozwalają na zrozumienie i interpretację przeżytego cierpienia osób, które same siebie postrzegają przez pryzmat doznanych ran. Odnosi się to nie tylko do poszczególnych osób, ale do całych społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej, które próbują znaleźć i ustabilizować swoją wspólnotową tożsamość. Jak rany stały się dla Nelly Sachs fundamentem jej tożsamości, tak cierpienia narodów Europy Środkowo-Wschodniej okazały się dla tego regionu świata i owych społeczeństw ważnym czynnikiem identyfikacji.

Bogate aluzje do wspólnotowych cierpień zawarte w Biblii pokazują perspektywę teologiczną zranienia i jego konsekwencji społecznych. W Starym Testamencie u proroka Izajasza znajduje się metafora, charakterystyczna dla wielu innych, łącząca zranienie i tożsamość: „Lecz On był przebitý za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadała Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53,5). W Septuagincie w tym wersecie zostały użyte dwa wyrażenia, które mogą budzić wiele skojarzeń dzisiaj: „traumatyzowany przez ludzkie anomalie” (ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίαις ἡμῶν)². Powyższe metafory biblijne otwierają szersze pole do zrozumienia omawianego regionu, co postaram się wykazać w kolejnych częściach tego opracowania.

¹ Cyt. za: E. BAHR, „*Meine Metaphern sind meine Wunden*“. Nelly Sachs und die Grenzen der poetischen Metapher, w: M. KESSLER, J. WERTHEIMER (Hrsg.), *Nelly Sachs, Neue Interpretationen: mit Briefen und Erläuterungen der Autorin zu ihren Gedichten im Anhang*, (Stauffenburg Colloquium Bd. 30), Tübingen: Stauffenburg 1994, s. 3-18.

² Tłumaczenie anonii jako grzechu jest według teologicznej logiki zbyt ograniczone do płaszczyzny osobisto-moralnej. Termin ten oznacza również łamanie prawa, antysystemowe zachowanie, jak sugeruje oryginalne hebrajskie słowo *pesa*. Termin *trauma* w pierwotnej wersji ma znaczenie fizjologiczne, ale hebrajski *chalal* oznacza również profanację.

II. RETORYKA ZRANIEŃ W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Zbiorowe rany społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej istnieją z powodu historycznych wspomnień o niesprawiedliwości, spowodowanych przez wielokrotne zmiany suwerenności państwowej. Chodzi przede wszystkim o kilkakrotne przesuwanie granic między państwami po I i II wojnie światowej przez wielkie mocarstwa. Powstały nowe państwa, jak ZSRR, Jugosławia czy Czechosłowacja. Węgry straciły 2/3 swoich historycznych terytoriów na rzecz krajów ościennych. W ramach polityki Hitlera powstały państwa, które długo tęskniły za suwerennością, jak Słowacja; niektóre separatystyczne regiony zostały na krótki czas włączone do państwa pochodzenia, jak Siedmiogród do Węgier. Po wojnie w wielu krajach doszło do wymiany ludności, co w omawianym regionie dotyczyło głównie ludności pochodzenia niemieckiego: między innymi Szwabów, Ślązaków, Niemców Sudeckich, Wschodnich Prusów. Ponadto cały region został określony jako sowiecka strefa wpływów, a niektóre państwa wprost wcielone do ZSRR, jak obecne państwa bałtyckie: Estonia, Łotwa i Litwa. Kolejny impuls do zmiany granic państw przyniósł upadek ZSRR i Jugosławii. Od 2008 r. cieszy się niepodległością wykrojone z Serbii Kosowo z wciąż nie do końca jasnym statusem politycznym. W 2014 r. miała miejsce aneksja Krymu przez Rosję i rozpoczął się kryzys w regionie wschodniej Ukrainy³. Ta historyczna, a nawet obecna niepewność granic, tym samym suwerenności państw w regionie należy do jednej z głównych jego cech.

Bieda partykularyzmu Europy Wschodniej, jak napisał István Bibó w swojej wielkiej rozprawie⁴ – ciągnie się przez cały wiek. Aktualna polityka uprawiana w tych krajach – przy czym chodzi tu nie tylko o bieżącą politykę rządów, ale o ogólny sposób myślenia i działania w sferze publicznej – znajduje żyzną glebę w historycznych przesunięciach granic i innych zdarzeniach, które są przedstawiane jako głębokie niesprawiedliwości względem danego państwa, ludzi, narodu lub jego świętości. Naród i państwo nierzadko są metaforyzowane jako ciało, a doznane krzywdy historyczne jako rany na tym ciele.

Papież Jan Paweł II w swoim przemówieniu w 41. rocznicę wybuchu II wojny światowej nie tylko w stosunku do Polski, ale w odniesieniu do innych krajów europejskich – przy czym miał na myśli większość krajów Europy Środkowo-Wschodniej – posłużył się metaforą ran, mówiąc, że okupacja, wiele milionów ofiar, łagry i więzienia ukształtowały „rany naszego narodu” i „z powodu tej ofiary” Polska ma prawo do niepodległości⁵. Codru-Drăgășanu powiedział w 1956 r.

³ Por. S. BOTTONI, A. GÁBOR, *A várva várt Nyugat: Kelet-Európa története 1944-től napjainkig. Magyar történelmi emlékek*, Budapest: MTA BTK Törtud. Int. 2014.

⁴ Por. I. BIBÓ, *Die Misere der osteuropäischen Kleinstaateri*, Frankfurt am Main: Neue Kritik 1992.

⁵ Por. „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 5.09.1980.

w odniesieniu do Rumunii, że w „niezagojone rany śmiertelnych chorób naszego narodu” powróci „zdrowie”, nie w ciągu 10 lat, ale być może dopiero po 50 latach⁶. Oleg Turij, historyk ze Lwowa, zastosował w swoim studium o tożsamości Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie metaforę rany, pod którą rozumie występki władzy radzieckiej⁷.

1. OD RAN PRYWATNYCH DO ZBIOROWYCH

Rany mogą ludzie nosić lub zadawać, ale w dyskusjach publicznych swoimi ranami mogą także obnosić się społeczeństwa i przez to ranić inne społeczeństwa. Wydarzenia historyczne XX wieku można ująć w sformułowaniu „historia zranień” – przynajmniej tak to wygląda we wspólnych wspomnieniach społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej. W I i II wojnie światowej, w agresji militarnej przeciwko powstaniom w Budapeszcie, Gdańsku, Temesvár czy Vukovar nie chodziło w pierwszej kolejności o walkę między ludźmi i ich indywidualne zranienia. Chodziło raczej o narody, grupy etniczne, osoby prawne, które chciały walczyć o hegemonię, a z drugiej strony o ofiary tych walk. Tysiące żołnierzy i cywilów ofiarowano na ołtarzu wielkich mocarstw lub megalomanii przywódców, a oprócz osobistych ran, często zachowywanych w pamięci rodzin, doszły rany zbiorowe, które stawały się niekiedy przyczyną następnych wojen lub innych form przemocy.

Kraje Europy Środkowo-Wschodniej wyróżniają się tym, że brakuje tu przepracowania społecznych zranień w debacie publicznej. Po II wojnie światowej zupełnie inaczej niż w Europie Zachodniej media publiczne zostały poddane silnej cenzurze ideologicznej, która pozwalała realizować tylko komunistyczne cele propagandowe. Tymczasem do leczenia zranień korporacyjnych opinia publiczna jest niezbędna. Po przemianach, które zrodziły się w 1989 r., wolna debata publiczna wybuchła jak wulkan i z głębi nieprzepracowanego doświadczenia historycznego pojawiły się opinie, stanowiska, zarzuty, oskarżenia, które jak gorąca lava pokryły społeczeństwa cieszące się z dopiero co odzyskanej wolności. W krótkim czasie pojawiło się takie mnóstwo magmy informacyjnej, że zjawisko to można porównać do wybuchu wulkanu. Informacje i opinie stały się nagle dostępne dla wszystkich, co niestety spowodowało więcej zamieszania niż uzdrowienia. Przepracowanie roli Niemiec i jeszcze bardziej roli indywidualnych osób (żołnierzy, esesmanów, zwykłych ludzi itd.) po II wojnie światowej zajęło dziesięciolecie, zanim dla (zachodnio)niemieckiego społeczeństwa stało się możliwe w miarę otwarte i zróżnicowa-

⁶ S. MITU, *Die ethnische Identität der Siebenbürger Rumänen: eine Entstehungsgeschichte*, Köln–Weimar: Böhlau Verlag 2003, s. 74.

⁷ Por. Th. Bremer, *Religion und Nation: Die Situation der Kirchen in der Ukraine*, (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa Bd. 27), Wiesbaden: Harrassowitz 2003, s. 31.

ne mówienie o roli państwa i innych sprawców tej wojny. Podobnie przebiegało to w Hiszpanii w odniesieniu do dyktatury generała Franco. Faszyzm, frankizm i inne dyktatury pozostawiły rany i społeczeństwa potrzebują czasu do uzdrowienia swych zbiorowych urazów.

2. WZAJEMNA IDENTYFIKACJA OSOBY I NARODU

Jeśli chcemy zrozumieć wewnętrzną logikę regionu Europy Środkowo-Wschodniej, to nie można pominąć faktu, że w tym regionie mieszka wiele grup etnicznych, mówiących wieloma językami, a od średniowiecza zachodziły tu dość zróżnicowane procesy modernizacji. Istnieją również czynniki pomagające w odpowiedniej interpretacji tego regionu. Jednak głęboko rozpalone historyczne rany zbiorowe, stale obecne pod popiołami aktualnych rozwiązań, stanowią rzeczywisty punkt węzłowy poczucia własnej wartości i kształtują politykę w regionie. Należy też zwrócić uwagę na regionalne nacjonalizmy, pomimo że są one chyba najczęściej używane do wyjaśnienia celów, niepokojów i turbulencji w regionie. Różnica między nacjonalizmami w większości społeczeństw zachodnich, w tym USA, i w społeczeństwach Europy Środkowo-Wschodniej polega na tym, że tutaj duma narodowa została wielokrotnie złamana na skutek wspomnianych wyżej procesów historycznych, co aktualnie owocuje nieustannie prowokowanym i raniącym innych nacjonalizmem. Flagi narodowe powiewają tu na wietrze nie dla narodu, jak we Francji lub Szwajcarii, ale do obrony przed wrogami lub jako wojujący dowód, że „my stale prześladowani i skazywani na śmierć wciąż jeszcze żyjemy”. Nie trzeba tego udowadniać, że także poza omawianym regionem istnieją silne tendencje nacjonalistyczne – wystarczy pomyśleć o Irlandii Północnej lub Kraju Basków. Jednak w Europie Środkowo-Wschodniej – mimo różnic, na przykład między krajami byłej Czechosłowacji – rozmiar zbiorowego zranienia rodzi silniejsze roszczenia niż w innych krajach Europy.

W koncepcji strategii politycznej nowych formacji narodowych tożsamość prywatna i tożsamość narodowa są w stosunku do siebie jak lustrzane odbicia, warunkują i zabezpieczają się wzajemnie. Obywatele nowych lub nowo wyzwolonych krajów odkrywają swoją tożsamość przez przynależność do wspieranej przez państwo grupy etnicznej. Rana na osobistym ciele jest postrzegana jako rana zadana narodowi i odwrotnie, podejrzane lub rzeczywiste ataki na naród bolą jak rany na własnym ciele. Słyszy się niekiedy, że tak jest tylko do pewnego stopnia. Jednak ścisły związek osoby i narodu można znaleźć we wszystkich społeczeństwach regionu, w literaturze pięknej, mitach narodowych, a nierzadko także w będącym nośnikiem tożsamości świecie symboli różnych instytucji krajowych, a nawet w polityce jakiejś partii lub rządu. Po 1989 r. ta koncepcja tożsamości połączona ze złymi emocjami doprowadziła społeczeństwa byłej Jugosławii do krwawych wo-

jen, czystek etnicznych i ludobójstwa, które ukazały ekstremalną moc zranienia. Jest ona wciąż obecna w całym regionie – obecnie szczególnie widoczna w kryzysie między Rosją a Ukrainą – i stanowi najważniejsze i najtrudniejsze wyzwanie na drodze do pokojowej koegzystencji. Tylko uwzględnienie ścisłego związku osobistego i społecznego aspektu odpowiedzialności prowadzi do rozwiązania problemu leczenia zranień społecznych⁸.

3. PROWOKACJE PO LUDOBÓJSTWACH I KONIECZNOŚĆ UZDROWIENIA

W leczeniu ran zbiorowych, a może także ich uzdrowieniu⁹, społeczeństwa rozwinęły różne środki, zwłaszcza na płaszczyźnie życia publicznego, najczęściej o charakterze symbolicznym: stawianie pomników, regularne wspomnienia rocznic, tworzenie komisji i sądów specjalnych itp. Z jednej strony poprzez pomniki ci, którzy ponieśli cierpienia, są bohatersko uczczeni, a z drugiej jest potępiona niesprawiedliwość i przekazane ostrzeżenie, by nigdy więcej do takich aktów nie doszło. Chodzi przy tym o rozsądek i otwarcie prywatnej i publicznej przestrzeni na przepracowanie cierpienia i strat.

W Europie Środkowo-Wschodniej szczególną rolę pełnią inicjatywy i działania z zakresu polityki historycznej. Wszelkie głębokie zmiany w systemie, czy to podział Europy po I i II wojnie światowej, czy to po przejściu władzy przez komunistów w poszczególnych krajach regionu, a nawet przejście z dyktatury do demokracji, wszystkie te historyczne przełomy przyniosły ze sobą zasadnicze przewartościowanie przeszłości i przestawienie społeczeństw na nowy system wartości. W wolnej debacie publicznej po 1989 r. blizny ran z dalszej lub bliższej przeszłości są często ponownie rozdierane przez szczegółowe oceny i decyzje. Czasami przedstawiciele partii politycznych lub wspólnot religijnych mają również tendencję do rozniecania mrocznych cierpień w celu umocnienia swojej władzy.

⁸ Rany fizyczne osoby i rany społeczne narodów wzajemnie na siebie wpływają. Mnie interesuje tu bardziej wymiar życia publicznego, więc zajmuję się głównie ranami historycznymi, które „wycierpiał” społeczeństwa. Aby podkreślić ten wymiar społeczny, używam technicznego określenia „rany korporacyjne”. Przymiotnik „korporacyjny” jest używany głównie w języku prawnym lub w socjologii instytucji do rozróżnienia osób prywatnych i korporacyjnych oraz w celu odróżnienia czynności osoby fizycznej lub prawnej. To pole znaczeniowe łączę z teologicznym i egzegetycznym użyciem tego pojęcia, gdzie „korporacyjny” odnosi się do osób, które są do dyspozycji całej społeczności lub całego narodu. Ich działania lub cierpienia reprezentują całą społeczność, gdyż z tą społecznością się identyfikują. Por. Z. OLÁH, *Anmerkungen zur Sptuaginta von Jes 7, 14*, „Sacra Scripta”, 11(2013), nr 1, s. 9-25.

⁹ Pod pojęciem „uzdrowienie” nie rozumie się tu zniknięcia ran. Podobnie jak w fizjologii po wyleczonych ranach pozostają ich zagojone części lub blizny na ciele. Metafora gojenia rany jest tu rozumiana nie w sensie zniknięcia przeszłego cierpienia, ale wręcz przeciwnie, jako przypomnienie o tej przeszłości.

Intensywna polityka historyczna towarzyszy stabilizacji społeczeństw w różnych falach wolności¹⁰. Na podstawie dotychczasowej refleksji wydaje się bronić teza, że terażniejszość jest funkcją przeszłości¹¹.

Dziesiątki jeżeli nie setki przykładów pokazują, że region Europy Środkowo-Wschodniej można scharakteryzować przez wiele jeszcze nieuleczonych ran. Rany spowodowane zostały przez konflikty interesów narodowych aspiracji w zakresie stworzenia lub przywrócenia własnego państwa, jak również przez rozszerzanie swoich granic lub homogenizację państwowego wsparcia dla preferowanej grupy etnicznej. Cały region charakteryzuje się niestabilnością autonomii państw i ich granic, które są powiązane z identyfikacją polityczną i narodową ludności, a także z retoryką urazów w życiu publicznym. Do politycznej retoryki wchodzi niekiedy w grę religia, a także religijne genealogie, mitologie i rozgraniczenia. Konflikty bywają wywołane lub ożywiane dzięki powoływaniu się na różnice religijne i wrogości historyczne. Religię rozumie się przy tym nie jako zachowanie doktryny religijnej, a jeszcze mniej jako praktyki religijne członków wspólnot religijnych. Chodzi tu o ten wymiar religii, który jest w stanie dostarczyć mitów tożsamości osobistej i zbiorowej oraz zakreślić wyraźne granice między grupami, klanami, narodami i religiami. Mityczne systemy myślenia zdają się przeczyć tendencjom sekularyzacyjnym w tym regionie i zdolne są do rozsiewania i wzmacniania wszelkich uprzedzeń. Może nieuprawnione byłoby stwierdzenie, że w regionie powstają konflikty i rany przez religie, ale niewłaściwą byłaby też teza, że konflikty te powstały bez mitologicznych i symbolicznych wymiarów religii. Na potwierdzenie tej diagnozy wystarczy przywołać przykład Srebrenicy, w której po holocauście wydarzyło się kolejne ludobójstwo.

III. ZBIOROWE LECZENIE RAN

Metafora rany domaga się zapytania o sposób jej leczenia. Jak w medycynie, tak i w kulturze pamięci rana nie może zniknąć, nawet po wygojeniu. Historyczne rany pozostają obecne w terażniejszej pamięci, ale nie powodują one już więcej cierpienia, lecz pozostawiają osobę lub społeczeństwo w wolności decyzji i działania. Zagojone rany tworzą rodzaj zbiorowej wiedzy i mądrości, należą również do wspólnego historycznego obrazu siebie. W odniesieniu do zbiorowych ran regionu

¹⁰ Przez określenie „fale wolności” chcę rozróżnić między okresem bezpośrednio po zmianie systemu i nieco późniejszym okresem. Społeczeństwa w regionie a także wspólnoty religijne miały w tych dwóch okresach inne potrzeby i realizowały inne cele. Więcej na ten temat w mojej pracy: A. MÁTÉ-TÓTH, *Gärende Gesellschaft*, w: G. BUSS, M. LUBER (Hrsg.), *Neue Räume öffnen*, Regensburg: Friedrich Pustet Verlag 2013, s. 164-184.

¹¹ R. DAVID, *Transitional Justice and Changing Memories of the Past in Central Europe*, „Government and Opposition”, 50(2015), nr 1, s. 40.

Europy Środkowo-Wschodniej zostały pokazane różne próby ich leczenia, ale także granice tego procesu. Najpierw odniosę się do instytucji, które chcą umożliwić uzdrawianie ran na drodze krajowych i międzynarodowych dochodzeń i postępowań sądowych. Następnie przejdę do uzdrowień poprzez symbole i rytuały, które stanowią integralną część kultury pamięci. Wreszcie, zajmę się problemem lokalizacji zranień, która umożliwi żałobnikom wiązanie ich cierpienia z konkretnymi miejscami.

1. SPRAWIEDLIWOŚĆ WZGLĘDEM OFIAR

Po upadku muru berlińskiego, a także po wojnach bałkańskich zostały powołane komitety krajowe i międzynarodowe w celu wyjaśnienia przeszłości i dla pojednania. Są to bardzo zróżnicowane instytucje o różnych celach, metodach pracy i efektywności. Komisje te stały a niekiedy nadal stoją po stronie ofiar i należą do sprawiedliwości naprawczej (*restorative justice*). Takie komisje prawdy i pojednania funkcjonują między innymi w Czechach (Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu), na Ukrainie (Український інститут національної пам'яті), w Polsce (Rzecznik Interesu Publicznego), w Estonii (Inimsusevastaste Kuritegude Uurimise Eesti Rahvusvaheline Komisjon), na Węgrzech (Történelmi Igazságtétel Bizottság), w Serbii i Czarnogórze (Komisija za istinu i pomirenje) itd.¹² Prace tych komisji są ważną częścią tzw. sprawiedliwości okresu przejściowego (*transitional justice*), do której należy wiele instytucji mających na celu ustanowienie demokracji i rządów prawa po upadku różnych dyktatur. Komisje te pracowały zazwyczaj według przepisów lustracyjnych, przyjętych po zmianie systemu przez parlamenty krajowe. Za Romanem Dawidem można wyróżnić trzy cele tych komisji, które w naturalny sposób wzajemnie się przenikały: odkrycie sprawców, dokładna relacja z dokonanych czynów oraz lokalizacja nieznanymi grobów; wynagrodzenie niesprawiedliwości za pomocą środków prawnych; publiczne przyznanie się do winy, przejście odpowiedzialności sprawy i pojednanie¹³.

Nie jest łatwo cokolwiek powiedzieć sumarycznie o wynikach prac tych komisji. Wymaga to dalszych i bardziej szczegółowych badań. Komisje te realizowały różne cele i w małym stopniu lub wcale nie spełniały norm określonych w odniesieniu do tego typu komisji przez Amnesty International albo inne agendy ONZ. Ważne jest dostrzeżenie, że komisje te były i są głęboko osadzone w kontekście

¹² A.H. Beattie wymienia 10 krajów w Europie, gdzie takie komisje zostały powołane, zamieszczając na temat ich działalności adekwatną literaturę. A.H. BEATTIE, *Post-Communist Truth Commissions: Between Transitional Justice and the Politics of History*, w: L. STAN, N. NEDELSKY (red.), *Post-Communist Transitional Justice: Lessons from Twenty-Five Years of Experience*, New York: Cambridge University Press 2015, s. 213.

¹³ R. DAVID, *Transitional Justice*, s. 29.

doświadczeń losowych swego kraju. Toteż nierzadko stronniczość wyznaczała ich szczegółowe cele, metody i wyniki prac. Niemniej jednak prace tych komisji były relacjonowane przez lokalne media i szeroko dyskutowane w społeczeństwach. Sukces większości tych komisji należy postrzegać nie w osądzeniu byłych polityków lub agentów, ale w przeszkoleniu społeczeństwa w zmaganiu się z przeszłością. Proces ten jest nadal w toku, a dla aktorów sceny politycznej stanowi stałą prowokację.

2. OD MEMORIA DO MISERICORDIA

Problem zranień społecznych Europy Środkowo-Wschodniej wymaga przepracowania żałoby i pamięci zbiorowej. W celu głębszego spojrzenia na to zjawisko zostanie teraz uwzględniona myśl chrześcijańska jako źródło sensu i zrozumienia społecznego. W pracach socjologicznych i politologicznych na temat epoki po przełomie z roku 1989 rzadko są ujmowane aspekty teologiczne, chociaż Kościoły i związki wyznaniowe odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu społeczeństwa. W myśli chrześcijańskiej nietrudno znaleźć skojarzenia czy komentarze na temat ran, strat, ofiar czy cierpienia oraz ich teologicznej interpretacji. Można pomyśleć przykładowo o metaforze Chrystusa-Lekarza obecnej w literaturze patrystycznej albo o określeniu Chrystus-Soter, co oznacza nie tylko wybawcę, ale także uzdrowiciela. Już w początkach Kościoła w Imperium Rzymskim obok wielu innych chrystianizowano także świątynie Asklepiosa, w których starożytne wspólnoty chrześcijańskie wyrażały głęboki szacunek dla biologicznych a zarazem religijnych aspektów uzdrowienia¹⁴. Opierając się na Adolffie Harnacku, René Girard idzie nawet tak daleko, że sam – nie będąc teologiem – chrześcijaństwo nazywa religią uzdrowienia¹⁵.

Problem nie polega na tym, aby przedstawić w ujęciu historycznym wzajemne relacje ran i chrześcijaństwa, ale pokazać, jaki jest i jaki może być wkład myśli chrześcijańskiej – wspartej przez krytyczną teologię – w udzielenie odpowiedzi na kluczowe pytanie o tożsamość Europy Środkowo-Wschodniej. Postaram się problem ten rozwiązać w trzech krokach. Po pierwsze, mam zamiar przywołać znaczenie ran Jezusa w Ewangelii i w doświadczeniu pierwszych pokoleń chrześcijan. Duchowość ran pierwszych wieków chrześcijaństwa była skupiona na naśladowaniu Jezusa, nie tylko w wymiarze indywidualnym, lecz także wspólnoto-

¹⁴ Por. G. ETZELMÜLLER, *Christentum als Religion der Heilung: Zur Verhältnisbestimmung von moderner Theologie und Krankenbehandlung*, w: G. THOMAS, I. KARLE (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft: theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, s. 448-464.

¹⁵ Por. R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums*, München-Wien: Hanser 2002.

wym. Dzięki głębokim przemianom kulturowym i duchowym w XIII wieku – i tu przechodzę do drugiego etapu – współczucie i współcierpienie zostało oparte na kulcie cierpiącego Syna Bożego. Ten skoncentrowany na emocjach kult rozwinął w okresie renesansu i romantyzmu formy prywatnej pobożności, które miały niewiele wspólnego z konkretną solidarnością z cierpiącymi. W trzecim kroku próbuję wykazać, że chrześcijaństwo w Europie Środkowo-Wschodniej może wnieść konstruktywny wkład do problematyki tożsamości regionu, w którym pamięta się o zbiorowym wymiarze zranienia i znaczeniu duchowości ran, a na kwestię zbiorowego zranienia odpowiada się z perspektywy zbiorowej solidarności i ponownie łączy kult Chrystusowych ran z aktywnym i uzdrawiającym działaniem wśród poranionych.

3. PRZYBLIŻENIE

Zadaniem teologii jest systematyzowanie znaczeń religijnych. Problem zbiorowych zranień w Europie Środkowo-Wschodniej wciąż czeka na niezależną i oryginalną interpretację miejscowej teologii. Nie chodzi tu tylko o profesjonalnie uprawianą teologię uniwersytecką, ale także o pobożność wiernych – która może być nazywana teologią codzienności. Zadaniem tak pomyślanej teologii jest interpretacja społecznego doświadczenia cierpień, a zadaniem teologii pastoralnej jest wsparcie wyświęconych i świeckich pracowników kościelnych, którzy powyższą interpretację mają komunikować lokalnej społeczności wiernych.

Teologia może być tylko wtedy wiarygodna i skuteczna, jeśli próbuje w religijnych źródłach znaleźć odpowiedzi na pytania wynikające z doświadczenia społeczności lokalnej, lub przynajmniej stawia tego typu pytania, licząc się z niemożnością uzyskania satysfakcjonującej odpowiedzi. Kontekst społeczno-kulturowy społeczeństw w drugiej fali wolności charakteryzuje się permanentną transformacją i poszukiwaniem tożsamości¹⁶. Kościoły i teologia lokalna podlegają przemianom i nie są wyłączone z historii zranień. Stąd ich ważnym zadaniem jest wypracowanie interpretacji teologicznej doświadczenia zranień w regionie. Teologia Europy Środkowo-Wschodniej nie może być jedynie teologią reprintu, bezkrytycznie powtarzającą to, co zostało już dawno opublikowane na Zachodzie. Również teologia importowana, polegająca na przekładzie teologicznych bestsellerów z języka angielskiego, niemieckiego, włoskiego lub francuskiego na rodzimy, jest tylko rozwiązaniem połowicznym. Teologiczne innowacje są ważne w rozwoju teologii pod warunkiem, że uwzględniają one kontekst społeczno-kulturowy i cechy konkretnego regionu¹⁷.

¹⁶ Por. A. MÁTÉ-TÓTH, *Gärende Gesellschaft*, s. 164-184.

¹⁷ Por. A. MÁTÉ-TÓTH, *Theologie in Ost(Mittel)Europa*, Ostfildern: Schwabenverlag 2002.

Podstawowym doświadczeniem Europy Środkowo-Wschodniej są historyczne zranienia, co powinno znaleźć odbicie w teologii tegoż regionu. Rany w tradycji chrześcijańskiej odgrywają kluczową rolę, chociaż w teologii zachodniej mocno osłabła wrażliwość na ten wymiar refleksji i przynajmniej od średniowiecza coraz bardziej popada w zapomnienie. Pamięć religijna o cierpieniach Jezusa została umiastyczniona i zwłaszcza w okresie romantyzmu sprowadzona do emocji, co doprowadziło do kontrastu osobistej grzeszności ludzi z cierpieniami bezgrzesznego Jezusa. Teologia i duchowość cierpienia w czasach nowożytnych, a jeszcze bardziej współczesnych ogranicza się do wymiaru indywidualnego i ma niewielkie reperkusje społeczne. W interpretacji teologicznej procesów społecznych regionu Europy Środkowo-Wschodniej powinniśmy powrócić do oryginalnych źródeł i na nich budować aktualną refleksję. Chodzi tu o hermeneutyczny trójkąt. Na górze jest zbiorowa tożsamość społeczeństw regionu. Z drugiej strony – historyczne doświadczenie cierpień. A z trzeciej – chrześcijański kerygmat sensu cierpienia. Zaczniemy od ponownego odczytania odpowiednich źródeł tradycji, pokazujących napięcie pomiędzy zbiorową tożsamością a doświadczeniem cierpienia.

IV. TOŻSAMOŚĆ I CIERPIENIE

Pytanie o tożsamość w literaturze akademickiej na Zachodzie odnosi się przede wszystkim do tożsamości osobistej. Również teologia radzi sobie z tym problemem w ramach antropologii, w której indywidualna osoba pozostaje w centrum uwagi. Wzajemne relacje między tożsamością i wspólnotą zazwyczaj pozostają w tle głównych rozważań. W historii teologii i duchowości chrześcijańskiej można prześledzić genealogię sukcesywnej zmiany paradygmatu, który począwszy od średniowiecza, coraz mocniej akcentował wymiar prywatny pobożności kosztem wymiaru wspólnotowego. Wystarczy przypomnieć tylko najważniejsze kierunki zmian, by pokazać, jak bardzo myśl chrześcijańska jest przydatna do wypracowania tożsamości zbiorowej regionu Europy Środkowo-Wschodniej. Z kolei pytanie o dynamikę i zakres tworzenia zbiorowej tożsamości wzywa do krytycznego odczytania relacji pomiędzy cierpieniem i tożsamością.

1. TOŻSAMOŚĆ I STYGMATY

W pismach św. Pawła stygmaty pojawiają się tylko raz w Ga 6,17: „Odtąd niech już nikt nie sprawia mi przykrości: przecież ja na ciele swoim noszę blizny (στίγματα), znamię przynależności do Jezusa”. Komentarze biblistów nie są jednoznaczne, czy chodzi tutaj o znamiona w rozumieniu późniejszym św. Franciszka, czy św. Paweł potwierdza raczej swoje bliskie powiązania ze zmartwychwstałym

Jezusem. Ta ostatnia wersja wydaje się bliższa logiki jego teologii, ponieważ musiał on jako prawdziwy apostoł stale odpierać krytykę chrześcijan żydowskiego pochodzenia.

Jezus sam utożsamiał się po zmartwychwstaniu ze swymi ranami. Według relacji Ewangelii św. Jana (J 20,19-23) Zmartwychwstały wszedł do wspólnoty uczniów przez zamknięte drzwi, podobnie jak do Marii Magdaleny przyszedł przez zamknięty i opieczętowany grób. Jezus wita uczniów pozdrowieniem pokoju, pokazuje swoje stygmaty na dłoniach, stopach i boku. Identyfikacja ta ma duże znaczenie dla rozwoju nauczania wczesno-chrześcijańskiego. Należało bowiem zapewnić w nim tożsamość Jezusa ziemskiego i Chrystusa zmartwychwstałego. Wprawdzie nie można tutaj jeszcze dopatrywać się śladów tendencji antygnostycznych, ale te pojawiają się wkrótce w komentarzach św. Ignacego Antiocheńskiego i innych autorów starożytnych. Nie ma natomiast wątpliwości co do antydokeetycznych poglądów św. Jana¹⁸. Święty Paweł przekazuje główny rys chrystologii, w której łączy ściśle ziemskiego Jezusa z Chrystusem zmartwychwstałym. Ten sam ścisły związek jest zauważalny także u synoptyków i w Ewangelii św. Jana. W wielu miejscach Nowego Testamentu do ran na ciele Jezusa dodawana jest interpretacja chrystologiczna i soteriologiczna oraz podkreśla się wyraźnie rzeczywisty i radykalny charakter ukrzyżowania, a także ludzką naturę Ukrzyżowanego.

Literatura patrystyczna w ranach dostrzega symbol osoby Jezusa, Jego poświęcenia się i przez wartość ran wysoko ceni Odkupiciela. Z drugiej strony, ojcowie rozwijają interpretację cierpienia Jezusa, pozostając w soteriologicznej wizji Nowego Testamentu. Święty Jan Chryzostom jest przykładem pierwszego kierunku refleksji, gdyż zauważa, że rany Jezusa są cenniejsze od klejnotów. Z kolei św. Augustyn prezentuje zupełnie inne rozumienie i w innym kontekście. W swoim komentarzu do Nowego Testamentu wyjaśnia, że rany Jezusa zostały spowodowane przez niewiernych, a jeszcze bardziej przez heretyków. Święty Jan Jerozolimski w opozycji do starożytnego aksjomatu apatii podkreśla rzeczywistość bólu: „Tych wszystkich, którzy mówią o Nim, że On, kiedy był biczowany, nie cierpiał bólu, i kiedy był krzyżowany i wbijano w Niego gwoździe, nie cierpiał, potępiamy jako heretyków”¹⁹.

Święty Tomasz z Akwinu interpretuje rany Jezusa noszone także po zmartwychwstaniu jako znak zwycięstwa. Jezus nie nosił tych ran po zmartwychwstaniu z tego powodu, że nie mógł ich uleczyć. Jego rany nie są deformacjami, nie wskazują na brak mocy. Święty Tomasz, powołując się na św. Augustyna, pisze, że rany, które otrzymał Jezus, a po Nim męczennicy, są wyróżnieniem, nie oznaką słabości, lecz siły (STh III q. 54, 4).

¹⁸ R. SCHNACKENBURG (Hrsg.), *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, 2. erg. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder 1977, Bd. III, s. 383.

¹⁹ Cyt. za: C. MARKSCHIES, *Der Schmerz und das Christentum*, „Schmerz” 21(2007), nr 4, s. 347-352.

Interesuje nas tutaj jednak nie prywatna pobożność pojedynczych osób i stygmaty jako efekt uboczny ich intymnej pobożności, ale logika rozwijającej się wówczas duchowości²⁰. Ta logika znacznie zmieniała się przez wieki. W Ewangeliu św. Jana i przekazach starożytnego Kościoła o św. Marcinie rany Jezusa ukazywały nierozdzielny związek naśladowania i cierpienia. Rany miały więc przede wszystkim wydźwięk teologiczny, a nie duchowy. Stały one w opozycji do myśli doketów, którzy uważali, że Bóg nie może cierpieć, dlatego nie mógł przyjąć prawdziwie ludzkiego ciała, lecz tylko ciało pozorne. Tymczasem kerygmat chrześcijański wyraźnie potwierdza rzeczywisty charakter ran Jezusa oraz autentyczność miłości Boga do ludzi ujawnioną w cierpieniu i śmierci Jego Syna (por. J 15,13).

2. ROZKWIT I PRYWATYZACJA DUCHOWOŚCI RAN

Szerszy rozwój kultu cierpienia Jezusa nastąpił dopiero wówczas, gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową w Imperium Rzymskim. Cesarz Konstantyn wzniósł pomnik w miejscu, gdzie Jezus prawdopodobnie cierpiał. Począwszy od końca IV wieku, istnieją zapisy o zgromadzeniach liturgicznych przy Świętym Grobie. Adoracja zabitego ciała Jezusa stanowi punkt zwrotny w rozwoju praktyk pokutnych Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa wyznanie grzechów, pokuta i rozgrzeszenie miały charakter publiczny. Można to odczytać między innymi w architekturze kościołów tego okresu, w których kruca była pomieszczeniem przeznaczonym dla grzeszników i katechumenów. Od VI wieku osobiste wyznanie grzechów i indywidualne rozgrzeszenie było coraz bardziej powszechne, a pokuty przybierały charakter prywatny, na przykład pielgrzymki. Kościół, który odgrywał coraz większą rolę w życiu publicznym i był coraz bliżej władzy świeckiej, nie miał żadnego interesu w tym, by pokazywać swą grzeszną stronę na forum publicznym²¹. W każdym razie, rosnące znaczenie Kościoła i paralelnie ujawniająca się tendencja do prywatyzacji religii prowadziły do tego, że w zachodnim chrześcijaństwie powoli zaniechano praktyki publicznej spowiedzi. Im słabszy był związek

²⁰ Oprócz duchowości dotyczącej stygmatów Jezusa i jako znaków bliskości do osobistego cierpienia Syna Bożego, podobne tendencje prywatyzacji można zaobserwować również w historii kultu świętych i ewentualnie chrześcijańskiego kultu relikwi. Tutaj chcę się jednak skupić tylko na duchowości ran.

²¹ Pewne elementy wczesnej tradycji chrześcijańskiej odnośnie do spowiedzi publicznej pozostały jeszcze żywe w niektórych zgromadzeniach zakonnych, gdzie wyrządzone szkody trzeba publicznie wyznawać przed kapitułą, a także w praktyce pokutnej Kościoła Wschodniego, gdzie we wspólnotach o zastrzeżonym rygorze grzesznicy mogą uczestniczyć w Eucharystii tylko w kruce kościoła. Echem tej starej tradycji jest także publiczne wyznanie grzechów i rozgrzeszenie, które do dziś zachowało się na początku Eucharystii.

praktyki pokutnej ze wspólnotą, tym więcej było miejsca na pielęgnowanie prywatnej relacji miłości z Chrystusem.

Prywatyzacja praktyki pokuty i pojednania odpowiada innej tendencji tradycji chrześcijańskiej, mianowicie upodmiotowienia cierpienia Kościoła jako wspólnoty. Kościół jako podmiot jest w świetle tradycji prześladowany, misyjny, nauczający, ale rzadko jest to Kościół, który grzeszy jako osoba zbiorowa. Od kiedy chrześcijaństwo stało się religią państwową, Kościół coraz częściej jednostronnie postrzegał siebie jako instytucję administracyjną, która karmi się potęgą Imperium Rzymskiego. Powierzone Kościołowi zadania, obowiązki i misje sprawiły, że Kościół stał się częścią systemu imperialnego oraz instancją jego stabilności. Taka pozycja strukturalna miała oczywistą konsekwencję w tym, że słabości i grzechy Kościoła jako osoby zbiorowej stały się obce systemowi. Choć wciąż istnieje bogata i ciągła tradycja teologiczna o Kościele jako *meretrix*, to jednak podstawowa relacja teologii niewiele wspomina o wymiarze społecznym Kościoła.

Na progu nowożytności Kościół był krytykowany jako przeszkoda w bezpośredniej relacji między Bogiem i jednostką. Wobec Kościoła katolickiego i większości Kościołów protestanckich pojawiła się krytyka stosowania przez nich logiki samoobrony przeciwko atakom „z zewnątrz”. Wraz z rozwojem nowoczesności w samorozumieniu Kościołów pogłębiło się znaczenie luki między ich zakresem wewnętrznym a społeczeństwem postrzeganym jako „inne”. Im mocniej porządek społeczny średniowiecza oddawał pole nowoczesności, tym bardziej Kościoły nie postrzegały już siebie jako społeczności doskonałej²². Akurat po tragediach XX wieku zostało głośno wypowiedziane pytanie nie tylko przez antykościelne środowiska o zbiorową odpowiedzialność Kościoła – zwłaszcza w odniesieniu do holokaustu. Przyczynki teologiczne do odpowiedzi na to pytanie można znaleźć w dokumentach II Soboru Watykańskiego, a symboliczne w akcie pokuty papieża Jana Pawła II w Wielki Piątek roku 2000.

Kult pięciu ran Jezusa zyskał nowy impuls dzięki stygmatom św. Franciszka z Asyżu. Ta zmiana w duchowości nie może być jednak przeceniana, chociaż stygmaty odegrały ważną rolę od czasów wczesnego średniowiecza, zwłaszcza jako znak gotowości do ofiary²³. Przełom w wypracowywanej przez wieki koncepcji ran Jezusa dokonał się w średniowieczu w kierunku jego mocnej indywidualizacji. Święci sami zaczęli uznawać znaczenie cierpienia, czego przejawem było szczególnie surowe obchodzenie się z własnym ciałem, nazywanym „bratem osiołkiem”. Cierpienia i rany spowodowane przez prześladowania, tortury i gwałtowną śmierć

²² Por. F.W. GRAF, *Kirchendämmerung: wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München: C.H. Beck 2011.

²³ Por. C. MUESSIG, *Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi*, „Church History”, 82(2013), nr 1, s. 40-68.

traciły powoli na znaczeniu, natomiast eksponowano cierpienia spowodowane ścisłym postem albo ranami zadanyymi za pomocą własnych narzędzi tortur.

W XIII wieku nastąpiła zmiana paradygmatu w historii chrześcijańskiej pobożności, w której zyskiwała uczuciowość postawiona na pierwszym planie w centrum duchowości. Wielu teologów zaangażowanych było w tę zmianę, wśród nich Ryszard od św. Wiktora i św. Bernard z Clairvaux. Teologia mistyczna wypracowała soteriologię emocji, w której do dawnego majestatycznego obrazu Boga wprowadzono cechy ludzkie, a stosunek wiernych do Boga był interpretowany jako osobiste spotkanie. Ta zmiana miała z jednej strony uczłowieczyć obraz Boga, a z drugiej – na nowo określić i dowartościować współczucie²⁴.

3. EMOCJONALNA BLISKOŚĆ I DYSTANS POLITYCZNY

Wspomniane przemiany znajdują swój odpowiednik we współczesnej kulturze kościelnej, a jego przejawem jest powrót do ubóstwa. Dotychczas Kościół był postrzegany jako bogaty i wygodny. Natomiast nowa duchowość wnosi do tożsamości chrześcijańskiej ponownie motywy ubóstwa i cierpienia. W średniowieczu pobożność ludowa szukała bardziej konkretnych powodów do rozwoju kultu Ukrzyżowanego, przykładowo – wyliczała, jak wiele ran mógł rzeczywiście otrzymać Jezus przez brutalne obchodzenie się z Nim jeszcze przed ukrzyżowaniem. Im bardziej intensywny i emocjonalny przyszedł pomysł na postrzeganie ran, tym wierzący czuł się bliżej Chrystusa. Silne współczucie budziła wyobraźnia ran i przez nie spowodowanego cierpienia. Po św. Franciszku wymienia się setki ludzi, którzy otrzymali stygmaty, ale najbardziej znany jest włoski kapucyn, św. Ojciec Pio (1887-1968).

Rozwój mistyki doprowadził do zwięzienia bogatej tradycji duchowości ran, w której nie dochodzą już do głosu wymiary systematyczny i solidarny. Tym bardziej należy podkreślić te wymiary zranień i ukazać je jako podstawową cechę regionu Europy Środkowo-Wschodniej. Autentycznie chrześcijańskie spojrzenie na zranienia w zakresie wykorzystania ich do tożsamości prywatnej i zbiorowej może zapewnić głębszą podstawę do pokojowego współistnienia narodów w regionie, a przy tym utorować także kierunek kontekstualnie zorientowanej teologii i duszpasterstwa w tym regionie. Tu nie chodzi o to, by Kościoły i związki wyznaniowe pełniły wiodącą rolę w debacie publicznej oraz w polityce regionu, lecz raczej o chrześcijańską artykulację i aktywną obecność w życiu publicznym, a także o krytyczną ocenę własnej teologii i praktyki duszpasterskiej.

²⁴ A. KRASS, *Die Mitleidfähigkeit des Helden. Zum Motiv der compassio im höfischen Roman des 12. Jahrhunderts* (*„Eneit“ – „Erec“ – „Iwein“*), w: W. HAUBRICHS, E.C. LUTZ, G. VOLLMANN-PROFE (Hrsg.), *Wolfram-Studien XVI: Aspekte des 12. Jahrhunderts Freisinger Kolloquium 1998*, Berlin: Erich Schmidt Verlag GmbH & Co KG 2000, s. 282-304.

4. *MEMORIA PASSIONIS*

Po analizie pism trojga mistyków – Aelreda z Rievaulx, Mikołaja z Flüe i Teresy z Avila, Simon Peng-Keller stwierdza, że chociaż mistyczne medytacje „osobistego lub wspólnotowego cierpienia” doprowadziły tych świętych do codziennej miłości bliźniego, to jednak organiczne związki pomiędzy miłością do cierpiącego Chrystusa i miłością do cierpiących ludzi były raczej wyjątkiem niż regułą. A zatem nie ma ścisłego związku pomiędzy mistycyzmem i polityką, między medytacją współczucia i współczuciem praktycznym²⁵. Niemniej jednak ten kierunek myśli teologicznej i politycznej nie został odrzucony jako idealistyczny przez tak autorytatywnych teologów chrześcijańskich, jak Jürgen Moltmann czy Johann Baptist Metz, by wymienić tylko tych najbardziej znanych. Tworzą oni w swych pracach głęboko uzasadniony teologicznie pomost pomiędzy wspomnieniem historii męki Chrystusa i historią cierpienia ludzi, nawiązując do tragedii Auschwitz. Dla chrześcijańskiego sposobu myślenia *passionis memoria* jest wspomnieniem o cierpiącym słudze Bożym, punktem węzłowym, podstawą do interpretacji historii cierpienia ludzkości i dlatego nierozzerwalnie związana z normami ludzkiego działania, tak w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. *Passionis memoria* należy także postawić w centrum teologii omawianego tutaj regionu.

Recepcja nowej teologii politycznej w Europie Środkowo-Wschodniej nie rozszła się szeroką falą, jak w Europie Zachodniej czy w Ameryce Łacińskiej i Afryce. Tutaj jest ona hamowana przez dwa rodzaje niepokojów. Z jednej strony, przedstawiciele nowej teologii politycznej są oskarżani o tendencje marksistowskie. Wszystko, co wiąże się z myślą marksistowską, jest interpretowane przez pryzmat doświadczenia prawdziwego marksizmu i komunizmu, i w związku z powyższym natychmiast odrzucane. Z drugiej strony, głębszym powodem niechęci jest to, że Kościoły w regionie i większość teologów identyfikuje się z ofiarami historii, tak w komunizmie, jak i po jego upadku w liberalizmie, dlatego trudno im otworzyć się i uczynić wrażliwymi dla sprawców, rezonujących w tej teologii.

Należy podkreślić, że w podejściu nowej teologii politycznej są powiązania interpretacyjne między teologicznym i politycznym sensem cierpienia zbiorowego grup etnicznych i państw Europy Środkowo-Wschodniej. Wspomnienie męki Chrystusa oferuje szerokie możliwości dla interpretacji wspomnień o cierpieniach regionu. Główną różnicą jest to, że pamięć teologiczna łączy – natomiast pamięć narodowa dzieli. Niebezpieczną pamięcią, rozpracowaną przez J.B. Metza, jest permanentne przypominanie, które skupia się na cierpieniu innych. W dramatycznie skutecznej polityce pamięci etnicznej, religijnej i narodowej walki o su-

²⁵ S. PENG-KELLER, *Christliche Passionsmeditation als Schule der „Compassion“*, w: I.U. DAL-FERTH, A. HUNZIKER (Hrsg.), *Mitleid: Konkretionen eines strittigen Konzepts*, Mohr: Siebeck 2007, s. 333.

werenność czyjeś cierpienie staje się przedmiotem zbiorowej tożsamości, która jest równocześnie na wiele sposobów instytucjonalizowana. Cierpienie innych nie może być relatywizowane albo zapomniane. Kościoły w regionie, które pielęgnują chrześcijańską kulturę pamięci, opierają się przede wszystkim na sobie, co częściowo może być oczywistą reakcją na stałe prześladowania od czasu komunistycznej i liberalnej rewolucji w ciągu ostatnich dwóch stuleci. Pamięć o cierpieniu obcych w tym regionie kulturowym oznacza rodzaj zagrożenia, ponieważ długo oczekiwana i wywalczona na przestrzeni stuleci suwerenność ma być rozumiana jako znak solidarności z obcymi, co wymaga relatywizacji swoich interesów. Tak długo, jak własna zbiorowa historia cierpienia pozostanie w centrum polityki pamięci, natomiast ignorowana będzie uniwersalność cierpienia, tak długo także blokowane będą w regionie wzajemne zrozumienie, pojednanie i pokój²⁶.

V. WENDETA – EKSTREMALNA ODPOWIEDŹ NA ZBIOROWE ZRANIENIE

Radykalną odpowiedzią na naruszenie czci rodziny lub klanu jest zemsta. Oddech „oko za oko” jest głęboko zakorzeniony w historii i należy do często stosowanej strategii kształtowania i zachowania społeczeństwa. Z uwzględnieniem wendety chciałbym na skrajnym przykładzie przedstawić logikę zemsty, przez co można nie tylko lepiej zrozumieć narodową i międzynarodową politykę państw regionu, ale również wielkie wyzwanie dla alternatywnego widzenia historii własnych ran oraz większego szacunku do ran innych.

1. CHRYSTOLOGICZNO-TEOLOGICZNA KRYTYKA WENDETY

Jak zostało to wcześniej pokazane w świetle historii duchowości i teologii, kształtowanie tożsamości może być ściśle powiązane ze zranieniami. Region Europy Środkowo-Wschodniej charakteryzuje się wielością konfliktów etnicznych i religijnych. Chociaż konflikty te nie mogą być bezpośrednio przypisane do motywów religijnych i wyznaniowych, wymiar religijny odgrywał i odgrywa w nich dość istotną rolę. Jeszcze bliższy jest związek tożsamości regionalnych i religijnych, je-

²⁶ J.B. Metz zmagą się z doświadczeniem Holocaustu, ale w swojej refleksji na temat tej tragedii wykracza teologicznie aż do uniwersalności pamięci cierpienia. Wielokrotnie podkreśla wyjątkowość Holocaustu, ale także historyczną bliskość do Shoah innych ludobójstw. Niech wystarczy tu tylko odniesienie do Srebnicy jako reprezentanta innych ludobójstw przed i po Shoah. W jego przekonaniu etyczny wymiar popełnionych czynów zobowiązuje, aby ostro występować przeciwko logice wyjątkowości cierpienia własnego narodu. Por. J.B. METZ, *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien: Herder 2006.

śli chodzi o potencjalny wkład wspólnot religijnych w tworzenie tożsamości w regionie. Kluczowe znaczenie ma wybór, jakiego dokonują przedstawiciele różnych religii i wyznań pomiędzy regionalnym pojednaniem lub wendetą. Wspomnienia zbiorowych ran w regionie oferują możliwość ich interpretacji w wyraźnym sprzeciwie do ich sprawcy. Ta opcja prowadzi do wendety. Alternatywą jest rozpoznanie w zranieniach wspólnej cechy społeczeństw w regionie i na tej podstawie poszukiwanie pojednania i współpracy. Tak więc, aby przerwać cykl przemocy, należy złamać legitymizację polityczną i religijną przemocy. Teologia chrześcijańska nie może usprawiedliwić wendety, lecz powinna wyrazić swoją dezaprobatę dla narodowej, politycznej i religijnej krwawej zemsty.

W południowych Włoszech, na Sycylii i w Albanii, gdzie wendeta jest zwyczajowo uznana i regulowana, rodzina jest postrzegana jako wartość najwyższa. Członkowie rodziny mają prawo, obowiązek i zaszczyt odpowiedzieć krwawą zemstą na rany swoich podopiecznych. Konkretni wykonawcy zemsty są przedstawicielami rodu (klanu), który rozumieją jako osobistą rodzinę. Wendeta polityczna odnosi się do szerszych rodzin, rozciąga się na grupy etniczne lub państwa, ale jej logika jest zawsze taka sama.

Jednym z głównych czynników logiki politycznej Europy Środkowo-Wschodniej jest uzasadnienie przemocy odwołujące się do historycznych niesprawiedliwości i zbiorowego cierpienia. Krótko ujmując, ta logika polityczna dominowała w XX wieku i otworzyła już w XXI wieku konflikty zbrojne we wschodniej Ukrainie. Powyższą logikę nazywam zemstą polityczną i właśnie tę logikę proponuję zastąpić alternatywną logiką miłosierdzia.

2. MISERICORDIA PASSIONIS

Wśród reakcji polityczno-strategicznych dla kultury zemsty pojawia się z jednej strony zapomnienie lub ignorowanie rzeczywistych motywacji wrogości i gwałtownych konfliktów, które żywią się logiką wendety. Z drugiej strony, ujawnia się ukrywanie bolesnej przeszłości i celowe wyłączenie wszystkich spraw konfliktowych z debaty publicznej. Tego rodzaju tabu polityczne występują po 1989 r. w regionie Europy Środkowo-Wschodniej. Podobnie jak w czasie reżimu totalitarnego, ideologia nazistowska i komunistyczna były świętością, a krytyczną analizę własnej historii uznawano za zdradę i było to karane, tak po przełomie wspomnienia zranień są często interpretowane jako kalandria własnego gniazda. Budowa nowej, wolnej suwerenności wymaga analitycznej i krytycznej tematyzacji długiego cienia własnej przeszłości. Tylko w ostatnich czasach społeczeństwa są świadkami lub ofiarami bolesnych wspomnień o własnej historii sprzeciwu w okresie II wojny światowej lub wojen bałkańskich. Te ciężkie wspomnienia dzielą społeczeństwa, które są zainteresowane logiką autonomii w jedności i harmonii.

Nocycepcją nazywa się w terminologii medycznej fizyczną zdolność odczuwania bólu. Nie do wyobrażenia jest perspektywa życia w lęku a zarazem bezbolesnie. Człowiek tak się rozwinął, że może wytrzymać ból. Idea społeczeństwa bez bólu stanowi praktycznie ideę zniszczenia działania zmysłów człowieka, to rodzaj zbiorowej lobotomii. W perspektywie chrześcijańskiej celem Boga nie jest pozabawianie kogokolwiek bólu i cierpienia, ale nadanie temu cierpieniu sensu. Marksistowska krytyka chrześcijaństwa twierdziła, że radosna nowina o zmartwychwstaniu i raju jest to opium dla ludu. Opium uśmierza ból w interesie ekonomicznym i politycznym burżuazji, aby utrzymać proletariuszy w sytuacji społecznego wyzysku. Prawdziwa nauka chrześcijańska głosi coś przeciwnego – dając ludziom sens cierpienia, zachęca ich do aktywnego życia i działalności kulturalnej pomimo cierpienia. Nadzieja na niebo wzmacnia poświęcenie się dla królestwa Bożego – królestwa miłości na ziemi.

Nowoczesne społeczeństwa poczyniły wielkie postępy w łagodzeniu bólu nie tylko w opiece zdrowotnej, ale także wypracowały strukturę polityczną, której celem jest rozwiązywanie konfliktów krajowych i międzynarodowych przy stole negocjacyjnym, a nie przez brutalne środki wojenne. Sedno pierwotnego europejskiego projektu Schumanna, Adenauera i Gaspariego skupiało się na dążeniu do zbudowania międzynarodowej struktury, sprawiającej, że wojna w Europie nie będzie już możliwa. To była ich reakcja na tragiczne doświadczenia II wojny światowej. Wojny na Bałkanach i na Ukrainie pokazują, że te struktury polityczne tylko w pewnych warunkach są w stanie rozwiązać konflikty interesów przy zachowaniu zasady niestosowania przemocy. Ale może są w Europie społeczeństwa, które nie przyswoiły sobie w wystarczającym stopniu tej kultury politycznej. Do warunków nowego projektu europejskiego należą uzgodnienia między Niemcami i Francją, a także między Niemcami i Polską. Proces pojednania między krajami sąsiadującymi w Europie Środkowo-Wschodniej jest powolny: nadal istnieją znaczne różnice w europejskiej kulturze politycznej między Serbami, Bośniakami i Chorwatami, a także między Słowakami, Węgrami i Rumunami. Motywacja i pierwsze prace nad projektem europejskim posiłkowały się wiarą chrześcijańską, a główni inicjatorzy zjednoczonej Europy wspierani byli przez hierarchię głównych Kościołów chrześcijańskich. Współczesna polityka społeczeństw i państw drugiej fali wolności jest opanowana głównie przez osoby, które wiedzą niewiele lub zgoła nic o źródłach chrześcijańskich, które w większości doświadczyły komunistycznej lub nacjonalistycznej socjalizacji. Hierarchia Kościołów chrześcijańskich w Europie przeszła podobne drogi socjalizacji i sama wymaga nowej ewangelizacji.

Myśl chrześcijańska może zaoferować konstruktywną wizję przyszłości nie tylko dla wiernych Kościołów chrześcijańskich, ale także dla wszystkich ludzi dobrej woli w regionie. Z punktu widzenia autentycznie chrześcijańskiego odpowiedzią na problem wendety może być tylko kultura zbiorowego współczucia.

A zatem *memoria passionis* powinny być uzupełnione o *misericordia passionis*²⁷. Kościoły chrześcijańskie i inne wspólnoty religijne mogą odegrać bardzo pozytywną rolę w dziele pojednania pomiędzy narodami regionu, jeśli wyartykułują własne i międzyreligijne formy działalności zgodnie z logiką *misericordia passionis*. W trosce o postęp procesu pojednania wspólnoty religijne będą musiały wzmocnić swoją intelektualną i praktyczną niezależność od poszczególnych hegemonów politycznych. Przy tym nie chodzi tylko o krytyczną ocenę konkretnych celów politycznych obecnych rządów, ale przede wszystkim o przemyślenie priorytetowych celów narodowych.

W procesie pojednania niezbędne jest przypomnienie pierwotnego znaczenia pojęcia „katolickość”, które oznacza w pierwszej kolejności powszechność. Niezależnie od tego, że diecezje, które są usytuowane w regionie, noszą w swojej nazwie przymiotnik „katolicki” i zgodnie z ich własnym Kodeksem muszą wyrażać swoją narodową obecność w połączeniu z globalnym centrum Kościoła powszechnego w Rzymie, stoją one przed wyzwaniem do krytycznej refleksji na temat stosunku do polityki narodowej. Autokefaliczne Kościoły prawosławne, które w regionie pojawiły się stosunkowo niedawno, są kościołami narodowymi i zawężonymi etnicznie. Kościoły te są jednak zobowiązane w duchu powszechnego orędzia zbawienia do wyrażania swojej narodowej obecności w kontekście historycznym. To *mutatis mutandis* ma także zastosowanie do Kościołów ewangelickich w regionie, które w niektórych krajach są największymi Kościołami mniejszości, ale także do nowych małych wspólnot, które swoją działalność publiczną rozpoczęły dopiero po wyzwoleniu politycznym.

W Europie Południowo-Wschodniej są islamskie wspólnoty religijne, które w Albanii i Kosowie stanowią większość religijną, a w Bośni i Hercegowinie, Serbii oraz Bułgarii są znaczącymi mniejszościami. Chociaż z technicznego punktu widzenia w odniesieniu do tych wspólnot religijnych nie może być mowy o roszczeniach sobie prawo do uniwersalizmu ofercie zbawienia, to jednak w centrum Koranu występuje Bóg miłosierny. Jeśli chodzi o *misericordia passionis*, zakres islamskich myśli i możliwości praktycznych jest dokładnie taki sam, jak w odniesieniu do chrześcijańskich wspólnot religijnych. Również dla islamu w regionie, podobnie jak dla innych religii, zafiksowanie na historycznych ranach i świętych, lub świętych terytoriach krajowych, jest największym zagrożeniem, żeby nad oryginalne orędzie religii przedkładać narodowo-polityczne układy. Orędzie wielkich religii jest uniwersalne i oferuje najgłębsze podstawy głoszenia i modelowania zbiorowej praktyki miłosierdzia w regionie. Miejscem realizacji takiej praktyki mogą być

²⁷ Termin *misericordia passionis* występuje u św. Tomasza z Akwinu, ale w nieco innym znaczeniu. W swej *Summa Theologiae* rozróżnia on pomiędzy sentymentalnym, emocjonalnym i racjonalnym miłosierdziem. Tylko w drugim znaczeniu św. Tomasz widzi kompletność miłosierdzia względem sprawiedliwości (*Summa theologiae*, II-II, 30, 3).

różne wymiary życia społecznego, publiczne wypowiedzi, projekty współpracy religijnej, międzyreligijnej i międzywyznaniowej, wiarygodna i krytyczna ocena własnej historii i współczesnych działań, przyznanie się do błędnych kierunków rozwoju, krytyczny przegląd kształcenia oficjalnych przedstawicieli religii, a także odnowiona teologia, która ma być wrażliwa na cierpienia obcych, a przez to zdolna do głoszenia „Boga najmiłosierdniejszego miłosierdzia”²⁸.

Kościół pojmują liturgię i sakrament pojednania przede wszystkim jako sprawę prywatną. Zadaniem obiecującej powodzenie pracy nad pojednaniem i pokojem jest zastanowienie się, jak te tradycje i potencjały Kościołów mogą być wykorzystywane do przepracowania ran zbiorowych. Potrzebny jest nowy rodzaj publicznych aktów symbolicznych, które stałyby się inspiracją do odnowy tradycyjnej praktyki sakramentalnej, uwzględniającej dynamikę współczesnego społeczeństwa. Praktyka ceremonii religijnych w regionie po przełomie z 1989 r. wymaga krytycznej refleksji w zakresie dwóch punktów. Po pierwsze, jeśli osoby indywidualne są świadome swej religijno-narodowej tożsamości, to wówczas niewystarczające jest praktykowanie pojednania tylko na poziomie prywatnym. Tak długo, jak w życiu publicznym będzie się czcić zbrodniarzy wojennych i sprawców ludobójstwa jako bohaterów, trudno będzie im samym uznać swój grzech i skorzystać z religijnej formy odpuszczenia grzechów. Po drugie, jeśli Kościoły nie są wystarczająco wolne od narodowo-etnicznej polityki, to nie będą one w stanie otworzyć przestrzeni dla pojednania politycznego w rozumieniu sprawiedliwości naprawczej. Jest to rodzaj stałego obciążenia duszpastersko-polityczną schizofrenią lokalnych inicjatyw, gdy nienaruszalna granica między sprawcą a ofiarą jest utrzymywana na poziomie życia publicznego danego kraju. Kościoły muszą zrozumieć podstawowe relacje między grzechami osobistymi i zbiorowymi oraz przebaczeniem tych grzechów, a także przygotować odpowiedni model praktyki liturgicznej i sakramentalnej, a następnie model ten wprowadzić w życie²⁹.

BIBLIOGRAFIA

- BAHR E., „Meine Metaphern sind meine Wunden“. Nelly Sachs und die Grenzen der poetischen Metapher, w: M. KESSLER, J. WERTHEIMER (Hrsg.), Nelly Sachs, Neue Interpretationen: mit Briefen und Erläuterungen der Autorin zu ihren Gedichten im Anhang, (Stauffenburg Colloquium, Bd. 30), Tübingen: Stauffenburg 1994, s. 3-18.
- BEATTIE A.H., Post-Communist Truth Commissions: Between Transitional Justice and the Politics of History, w: L. STAN, N. NEDELSKY (red.), Post-Communist Transitional Jus-

²⁸ Koran, *Sure 1.1*.

²⁹ Odnośnie do politycznego wymiaru rytuałów: C.M. VON BELL, *Ritual theory, ritual practice*, New York [u.a.]: Oxford University Press 1992; C.M. VON BELL, *Ritual: Perspectives and dimensions*, New York [u.a.]: Oxford University Press 1997.

- lice: Lessons from Twenty-Five Years of Experience, New York: Cambridge University Press 2015, s. 213-232.
- BELL C.M. von, *Ritual theory, ritual practice*, New York [u.a.]: Oxford University Press 1992.
- BELL C.M. von, *Ritual: Perspectives and dimensions*, New York [u.a.]: Oxford University Press 1997.
- BIBÓ I., *Die Misere der osteuropäischen Kleinstaaterei*, Frankfurt am Main: Neue Kritik 1992.
- BOTTONI S., GÁBOR A., *A várva vårt Nyugat: Kelet-Európa története 1944-től napjainkig. Magyar történelmi emlékek*, Budapest: MTA BTK Törttud. Int. 2014.
- BREMER Th., *Religion und Nation: Die Situation der Kirchen in der Ukraine*, (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 27), Wiesbaden: Harrassowitz 2003.
- DAVID R., *Transitional Justice and Changing Memories of the Past in Central Europe*, „Government and Opposition” 50(2015), nr 1, s. 24-44.
- ETZELMÜLLER G., *Christentum als Religion der Heilung: Zur Verhältnisbestimmung von moderner Theologie und Krankenbehandlung*, w: G. THOMAS, I. KARLE (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft: theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, s. 448-464.
- GIRARD R., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums*, München, Wien: Hanser 2002.
- GRAF F.W., *Kirchendämmerung: wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München: Beck 2011.
- KRASS A., *Die Mitleidfähigkeit des Helden. Zum Motiv der compassio im höfischen Roman des 12. Jahrhunderts* („Eneit“ – „Erec“ – „Iwein“), w: W. HAUBRICHS, E.C. LUTZ, G. VOLLMANN-PROFE (Hrsg.), *Wolfram-Studien XVI: Aspekte des 12. Jahrhunderts* Freisinger Kolloquium 1998, Berlin: Erich Schmidt Verlag GmbH & Co KG 2000, s. 282-304.
- MARKSCHIES C., *Der Schmerz und das Christentum*, „Schmerz”, 21(2007), nr 4, s. 347-352; DOI:10.1007/s00482-007-0565-0.
- MÁTÉ-TÓTH A., *Theologie in Ost(Mittel)Europa*, Ostfildern: Schwabenverlag 2002.
- MÁTÉ-TÓTH A., *Gärende Gesellschaft*, w: G. BUSS, M. LUBER (Hrsg.), *Neue Räume öffnen*, Regensburg: Friedrich Pustet Verlag 2013, s. 164-184.
- METZ J.B., *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien: Herder 2006.
- MITU S., *Die ethnische Identität der Siebenbürger Rumänen: eine Entstehungsgeschichte*, Köln–Weimar: Böhlau Verlag 2003.
- MUESSIG C., *Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi*, „Church History” 82(2013), nr 1, s. 40-68.
- OLÁH Z., *Anmerkungen zur Sptuaginta von Jes 7, 14*, „Sacra Scripta” 11(2013), nr 1, s. 9-25.
- PENG-KELLER S., *Christliche Passionsmeditation als Schule der „Compassion“*, w: I.U. DALFERTH, A. HUNZIKER (Hrsg.), *Mitleid: Konkretionen eines strittigen Konzepts*, Mohr: Siebeck 2007, s. 307-342.
- SCHNACKENBURG R. (Hrsg.), *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, 2. erg. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder 1977.

ZRANIENIE SPOŁECZNE.
NOWY PARADYGMAT DLA EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Streszczenie

Główną ideą tego opracowania jest pokazanie, że region Europy Środkowo-Wschodniej można scharakteryzować w wymiarze kulturowym i politycznym przez metaforę zranienia. Również uwzględniająca kontekst historyczny interpretacja tego regionu może być zbudowana na podstawie metafory rany. Zranienie społeczne jako paradygmat interpretacyjny tego regionu, który pojawia się w publicznych wypowiedziach polityków i przywódców religijnych, stanowi jedno z ważniejszych wyzwań dla miejscowych społeczności. Problem opracowania można wyrazić w złożonym pytaniu: jak społeczności regionu radzą sobie z własnymi ranami, w jakim stopniu doświadczenie poniesionych w minionej przeszłości urazów wpływa na kształtowanie się ich zbiorowej tożsamości dzisiaj oraz jak praca nad bolesną przeszłością przyczynia się do budowania jedności z innymi narodami regionu? Doświadczenie zranienia społecznego stanowi dla Kościołów chrześcijańskich i innych wspólnot religijnych duże wyzwanie, które nakazuje ocenić krytycznie dotychczasowe formy praktyki pojednania jako zbyt indywidualistyczne. Współcześnie należy wypracować nowy wspólnotowy model pojednania i budowania pokoju na poziomie lokalnym, krajowym i międzynarodowym, a Kościoły chrześcijańskie mają w tym zakresie wiele do zrobienia.

Słowa kluczowe: zranienie społeczne; duszpasterstwo; pojednanie; ekumenizm; Europa Środkowo-Wschodnia