

POJEDNANIE POLSKO-UKRAIŃSKIE

INSPIRACJE EWANGELICZNE



POJEDNANIE POLSKO-UKRAIŃSKIE

INSPIRACJE EWANGELICZNE



POJEDNANIE POLSKO-UKRAIŃSKIE

INSPIRACJE EWANGELICZNE

Praca zbiorowa pod redakcją

**Marka Melnyka, Jarosława Moskałyka,
Henryka Skorowskiego**

Warszawa 2023

Recenzja naukowa
Ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski

Projekt okładki
Adam Głowacki

Publikacja zrealizowana z materiałów powierzonych

ISBN 978-83-67398-85-5

Wydawnictwo Muzeum Niepodległości
(identyfikator wydawnictwa naukowego 42-700)
al. Solidarności 62; 00-240 Warszawa
wydawnictwo@muzn.pl
tel. 826 90 91 w. 41

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
-------------	---

CZĘŚĆ I

Teologia pojednania

Jarosław Moskałyk	
Teologiczny wymiar pojednania	15
Ks. Henryk Skorowski	
Problematyka pokoju i wojny w nauce społecznej kościoła w kontekście wojny w Ukrainie	25
Irenusz Kondrów	
Przebaczenie formą wyzwolenia w perspektywie teologii greckokatolickiej	41
Zdzisława Kobylińska	
Tęsknota za pojednaniem. Ku idei rekuncyliacjonizmu	57
Michał Kozłowski	
Analiza aksjologiczna encykliki „Pacem in terris” Jana XXIII	93

CZĘŚĆ II

Pojednanie w praktyce

Marek Melnyk	
Polacy, Ukraińcy, Rosjanie. Pojednanie	103
Krzysztof Tomasik	
Biskup na wojnie	119
Владика Аркадій Трохановський	
„Без Вас – не було б нас – досвід біженців, як спосіб на пимирення поміж поляками та українцями.” Досвід Ольштинсько-Гданської Єпархії	125
Michał Zarecki	
Aksjologia pojednania w filmie „Biały ptak z czarnym znamieniem” (1972) w reżyserii Juriija Illjenki	135
Ks. Roman Andrzej Płoński	
Kultura współczesnej prawosławnej myśli religijnej	141
Zakończenie	161
Bibliografia	165
Noty biograficzne	171

WSTĘP

Autorzy niniejszej książki analizując proces pojednania polsko-ukraińskiego wskazali na wartość dialogu między obu narodami zbudowanego na fundamentach chrześcijańskiej teologii pojednania¹. Istotne było wskazanie tego, co wydarzyło się do tej pory w relacjach dialogowych polsko-ukraińskich. Jest to już wytyczona droga prowadząca do ewangelicznego pokoju, pojednania i braterstwa. Wydaje się ona być czymś trwałym. Niniejsza praca to również próba interdyscyplinarnej refleksji nad religijnym wymiarem pojednania polsko-ukraińskiego. Wskazano jego historyczny, filozoficzny oraz medialny kontekst. Warto zauważyć, że książka jest w dużej mierze pokłosiem międzynarodowej konferencji naukowej pt. „Teologiczne podstawy pojednania polsko-ukraińskiego” zorganizowanej, już kolejny raz, w Rzymie w październiku 2023 roku. Wybrano Rzym, ponieważ tutaj po II wojnie światowej rozpoczęły się pierwsze próby dialogu polsko-ukraińskiego, które zainicjowali kardynałowie J. Ślipij i K. Wojtyła. Zwieńczeniem tych wysiłków były pierwsze katolickie deklaracje o pojednaniu polsko-ukraińskim w 1987 r. (8 października w Papieskim Kolegium Polskim i 17 października w Kolegium Ukraińskim św. Jozafata). W nawiązaniu do tamtych inicjatyw postanowiono cyklicznie organizować spotkania, które miały być forum dialogu na temat wyzwań i problemów związanych z naukową refleksją nad pojednaniem obu narodów. Pierwsza konferencja odbyła się w 2017 roku w ramach obchodów trzydziestej rocznicy ogłoszenia – wspomnianej już – pierwszej deklaracji o pojednaniu między Polakami i Ukraińcami. Druga odbyła się w 2019 roku i miała na celu analizę roli Jana Pawła II w pojednaniu polsko-ukraińskim.

Spróbujemy zarysować treść naszej książki. Biskup dr Trochanowski podjął temat praktycznego współdziałania obu narodów w warunkach wymuszonego cierpienia. Wojna, która dotknęła Ukrainę w 2014 r., a w sposób pełnowymiarowy od 24 lutego 2022 r., wyznaczyła nowy kierunek działania Polakom i Ukraińcom. Wytworzyła się niezwykle wspólnota i solidarność z Ukrainą i Ukraińcami. W artykule pokazano współpracę pomiędzy Polakami i Ukraińcami w ramach Eparchii Olsztyńsko-Gdańskiej. Wojna zmusiła wszystkich do innego spojrzenia na bliźniego, Polaka na Ukraińca i Ukraińca na Polaka. Autor przekonuje, że powstała w ten sposób nowa rzeczywistość

¹ Niektóre z zebranych tutaj tekstów ukazały się w czasopiśmie „Biblioteka Teologii Stosowanej” (rocznik 2024, nr 3). Zob. <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/bts/index>.

w relacjach polsko-ukraińskich, która każe stawiać pytania o wybaczenie krzywd z przeszłości i pojednanie między obu narodami. Postawiono ważne pytania: czy wojna nauczy nas wybaczać, czy może powrócimy do licytacji krzywd? Autor podkreśla przy tym chrześcijańskie uniwersalne nauczanie moralne. Rozumie je jako budowanie świata na podstawie przykazań miłości Boga i bliźniego. Autor jest przekonany, że to wystarczy by wybaczać i szukać dróg do pojednania.

Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk wskazał zasadnicze elementy teologicznych podstaw pojednania. Zgodnie z założeniem teologicznym podstawową bazą społeczności ludzkiej jest wspólna natura ludzka, wspólna czasoprzestrzeń i wspólna bytowość oparta na wielości i różnorodności. Chrześcijanie postrzegają powszechną społeczność ludzką oraz poszczególne narody w kategoriach wiary, misterium Chrystusa i Kościoła. Teologia nie usprawiedliwia jakiegoś fałszywego mesjanizmu narodowego, gdyż ten jest z natury swojej błędny i zawiera cechy ekskluzywne. Według papieża Jana XXIII, źródłem istnienia społeczności ludzkiej i właściwego porządku społecznego jest Bóg. Poszczególne społeczeństwa i wspólnoty ze względu na swoją wolność dopuszczają się jednak różnych nadużyć o charakterze wewnętrznym i zewnętrznym. O ile te wewnętrzne przynoszą szkodę natury jednostkowej, to już te zewnętrzne oddziałują bardziej powszechnie. Przez co dochodzi do podziałów między różnymi społecznościami, narodami i grupami ludzkimi. W Bożym planie dziejów istnieje jednak możliwość pokonywania podziałów i rozbicia pośród poszczególnych społeczeństw, a zarazem wspólnego pojednania poprzez podjęcie się realizacji pierwotnej idei wewnątrzspołecznego porozumienia i jedności na sposób ewangeliczny. Stąd potrzebne jest ukorzenie i publiczny rachunek sumienia, czyli społeczne wyznanie win, prośba o wzajemne przebaczenie, wyrażenie żalu za swą przeszłość i podjęcie niezłomnej woli poprawy. W tej sytuacji jedynym rozwiązaniem jest radykalny zwrot wszystkich chrześcijan w stronę Prawdy, w kierunku Prawdy pisanej wielką literą, Prawdy osobowej, w stronę Trójjedynego Boga.

Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski, biorąc za punkt wyjścia wojnę w Ukrainie, przeanalizował stanowisko Kościoła wobec problematyki pokoju i wojny. Ma to duże znaczenie w relacjach polsko-ukraińskich. Autor zwrócił uwagę na zmianę w XX wieku rozumienia wojny w etyce społecznej Kościoła. Zauważył, że w katolickiej refleksji nad wojną nastąpiło przejście od koncentracji uwagi na problemie godziwości prowadzenia wojny do podkreślania ważności samego pokoju. Autor zauważył w tej ewolucji

myślenia o wojnie wymiar aksjologiczny. Pokój jest tutaj traktowany jako fundamentalna wartość dla trwania społeczności ludzkiej, natomiast wojna sama w sobie nie jest wartością. Mimo tego radykalanego rozróżnienia autor podkreśla, że w niektórych przypadkach wojna obronna może być obroną wartości. Taką właśnie jest wojna Ukrainy przeciwko agresji Rosji. Autor broni tezy, że nauka społeczna Kościoła propaguje kult pokoju. Zastrzega jednak, że musi być tu zachowany respekt dla fundamentalnych wartości moralnych człowieka i społeczeństwa. W ten sposób autor zwraca uwagę na to, że chrześcijańska etyka pokoju, nie może być bezkrytycznym pacyfizmem.

Prof. dr hab. Marek Melnyk analizuje wartości chrześcijańskie w procesie pojednania polsko-ukraińskiego, które mogą być inspiracją dla pojednania rosyjsko-ukraińskiego. Dokonał analizy wartości przyświecających wszystkim, którzy byli i są zaangażowani w dialog i pojednanie polsko-ukraińskie inicjowane i podtrzymywane przez Kościół katolicki. Działania pojednawcze między obu narodami tworzą wyraźny proces. Jest on ukierunkowany na przełamywanie negatywnych stereotypów, przewycięzanie konfliktów w sferze symbolicznej. Z tej całej tradycji dialogowej Autor wyselekcjonował wartości chrześcijańskie jako „znaczące”, a także te, które można określić jako „wyświechtane” czy – już mniej potocznie rzecz ujmując jako – ornamentalne. Chrześcijańska aksjologia dialogu to system wartości, który służy pojednaniu. Zdolność do dialogu zakłada istnienie wartości autotelicznych, jak: godność, honor. Aksjologia dialogu ma swoją wyraźną domenę ontologiczną. Jest rodzajem mądrości.

Irenusz Kondrów podjął się trudu zdefiniowania pojęcia „przebaczenia”, zarówno w przestrzeni *profanum*, jak i *sacrum*. To z kolei pozwala odpowiedzieć na pytanie: dlaczego każdy człowiek, potrzebuje przebaczenia, które jawi się niewątpliwie jednym z najistotniejszych wymiarów życia, bezcennym darem Boga dla ludzkości i niekwestionowaną drogą prowadzącą do rozwoju duchowego. Analiza tego zagadnienia pozwoliła na odtworzenie etapów, przez które człowiek powinien przejść, aby nabyć swego rodzaju duchowych predyspozycji, umożliwiających mu wejście na drogę przebaczenia. Autor jest przekonany, że to właśnie inicjuje w życiu człowieka doświadczenie relacji z Chrystusem.

Red. Krzysztof Tomasik w swym tekście pt. „Biskup na wojnie” podzielił się – z racji swojej dziennikarskiej profesji – bardzo konkretnym i niezwykle bogatym w przeżycia i refleksje doświadczeniem, które znalazło swój wyraz w książce pt. „Bóg nie opuścił Ukrainy” będącej wywiadem rzeką z arcybiskupem większym kijowsko-halickim – patriarchą Światosławem Szewczukiem,

zwierzchnikiem Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, największego Kościoła Wschodniego na świecie. Wybrał tytuł „Biskup na wojnie” ponieważ jest to przejmujące do głębi świadectwo nie tylko patriarchy Kościoła, duchowego przywódcy, ale i pełnego bólu człowieka pokładającego całkowitą ufność w Bogu. Jego świadectwo jest osadzone w konkretnym realnym czasie bezwzględnie i bezustannie zagrożenia, w którym się on codziennie znajduje wraz z milionami Ukraińców. Daje on wyraz codziennym napięciom i niepokojom, kiedy w Ukrainie cały czas wybuchają rosyjskie rakiety, bomby, armatnie pociski, rozbrzmiewają syreny przeciwlotnicze, giną ludzie, niszczone są miasta i wioski. Jest to refleksja nad „diabelstwem” wojny we wszelkich jej wymiarach: osobistym, społecznym, międzynarodowym. Autor podkreśla, że wojna niszczy życie w każdym jego wymiarze. Stawia przez to każdego, nie tylko osoby doświadczające bezpośrednio skutków wojny, przed pytaniem o sens życia człowieka. Autor zanotował dramatyczne wyznania arcybiskupa Światosława: „Przed wszystkim jako człowiek zadaję sobie pytanie, co to znaczy być biskupem w czasie wojny. I odpowiadam, że w świetle Ewangelii Chrystusowej to oznacza odnajdywać sens w absurdzie”. W ten sposób Autor przywołuje wielkie pytania teodycei: Jeśli Bóg istnieje, i jeśli – jak na Boga przysłało – jest dobry i wszechmocny, to zło obecne w stworzonym przezeń świecie staje się zagadką, która bezwzględnie domaga się wyjaśnienia. Czy dobry i zarazem wszechmocny Bóg w ogóle może pozwalać na zło? A jeśli pozwala, to czy na pewno jest dobry, i czy na pewno jest wszechmocny?

Dr hab. Zdzisława Kobylińska w swym tekście zastosowała pojęcie „rekoncyliacionizmu” jako scalające różnorodne aspekty pojednania rozproszone na obszarach różnych nauk. Autorka zwróciła uwagę na to, że rzeczywistość pojednania to nie tylko teoria, ale przede wszystkim praktyka. Podkreśla, że teoria motywuje działanie, ale działanie stwarza materiał dla praktyki. Ta dialektyczna więź teorii i praktyki jest szczególnie ważna w obszarze rekoncyliacionizmu. Idea ta bowiem, zwłaszcza w aspekcie filozoficznym i teologicznym, ma charakter myślenia antycypującego przyszłość, która jak wszystkie znaki wskazują będzie, jak nigdy dotąd, potrzebowała pojednania w różnych wymiarach. Konfrontacja z rzeczywistością, już na tym etapie naszej historii i polityki, pokazuje, że każdy taki właśnie etyczno-filozoficzny projekt, który może mieć wpływ na jednanie ludzi jest potrzebny i cenny. Zajęcie postawy rekoncyliacionistycznej opartej na teorii, ale skierowanej ku praktyce jest wyrazem zarówno roztropnego oglądu

obecnej sytuacji, przewidywania i nadziei. W pojednaniu Autorka dostrzega jedność świata immanencji z transcendencją i nieskończonością.

Ks. dr Roman Andrzej Płoński, historyk, religioznawca i teolog, w tekście *Kultura współczesnej prawosławnej myśli religijnej* dokonuje refleksji teologicznej nad współczesnym prawosławiem, która może być uniwersalną płaszczyzną pojednania narodów. Prawosławną myśl religijną rozumie jako ogół wypowiedzi hierarchów, teologów na przestrzeni wieków dotyczących szczególnie takich zagadnień jak Absolut, człowiek i świat. Jej początek wiąże z uczniami Jezusa Chrystusa. Myśl konfesyjna, w tym wypadku, prawosławna choć opisywana na wiele sposobów jest rzeczywistością nie do końca znaną. Jej konstrukcja, czynniki ją kształtujące, techniki poznania przedmiotu refleksji, mają swój wyraz w jej metodologii. Gdy do tego dodamy metodologię opisu relacji zwrotnych Bóg, człowiek, świat definiowanych przez prawosławie, sposób ich kształtowania, ich zapis a przede wszystkim cel, wtedy otrzymujemy delikatną w uchwyceniu teandryczną tożsamość dyskusji o Bogu, człowieku i świecie, którą tak trafnie definiuje św. Paweł apostoł, gdy mówi: *teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga. 2.20). Ks. Płoński podkreśla również, iż prawosławna myśl religijna to określona kultura dialogu.

Michał Zarecki ukazał idee pojednania rozumianego jako jedność człowieka w ładem zawartym w przyrodzie. Autor jako miejsce swej eksploracji obrał ukraińską kinematografię okresu radzieckiego, od drugiej połowy lat 20. XX wieku, gdzie rozwijał się ważny nurt, zwany kinem poetyckim. Okres socrealizmu zahamował jego rozwój na blisko trzydzieści lat, jednak na początku lat 60. można zaobserwować jego odrodzenie. Za jego dominantę należy uznać, jak z samej nazwy ruchu wynika, silnie zaakcentowaną poetykę formalną. Autor filmy te uznał za arcydzieła, jeśli chodzi o barwność i wyrazistość języka filmowej narracji. Głównym doświadczeniem seansu takiego filmu miało być obcowanie z podkreśloną poprzez odpowiednio użyte zabiegi warsztatowe harmonię życia człowieka i natury. To najbardziej spójny i jednocześnie mistyczny element umożliwiający powiązanie nurtu w jedną całość i oddzielenie go od innych poetyk, jakie panowały w ukraińskiej kinematografii tamtych czasów. Autor jest przekonany, że są to po opowieści moralne, niosące ze sobą ukryty przekaz wartości chrześcijańskich. Jednym z tych jasno zarysowanych fabularnie obrazów uniwersalnej aksjologii zbudowanej na fundamentach chrześcijańskich jest „Biały ptak z czarnym znamieniem” w reżyserii Jurija Illjenki z 1972 roku.

Michał Kozłowski dokonał analizy aksjologicznej encykliki „*Pacem in terris*” Jana XXIII. Jest to dokument, który może być wykorzystany w dialogu polsko-ukraińskim. Zaprezentowany został w niej bowiem kodeks wartości uniwersalnych, możliwy do przyjęcia przez większość świata bez względu na podziały narodowe czy polityczne. Encyklika jest często odbierana jako swoisty testament papieża ze względu, że było to ostatni wydany przez niego dokument o takiej randze. Ta okoliczność jak również fakt, że motywem napisania encykliki o pokoju były wydarzenia „kryzysu kubańskiego” z 1962 roku rzutują oczywiście na hermeneutykę tego dokumentu. Jest on zaliczany w katolickiej nauce społecznej do tzw. „encyklik społecznych”, które wyznaczają linię nauczania Kościoła na temat życia społecznego. „*Pacem in terris*” jest pod wieloma względami wyjątkowa na tle innych encyklik tego rodzaju. Odbiła się bowiem szerokim echem nie tylko w środowisku katolickim, ale została entuzjastycznie przyjęta przez przedstawicieli innych religii oraz gremia międzynarodowe.

Mamy nadzieję, że niniejsza książka przyczyni się do pogłębienia refleksji nad chrześcijańską ideą pojednania narodów. Jest to obecnie problem fundamentalny. Nikogo nie należy przekonywać o wadze i znaczeniu zdolności do dialogu, przebaczenia i pojednania w Europie ukształtowanej przez Ewangelię już od ponad dwóch tysięcy lat.

Redakcja

CZĘŚĆ I

TEOLOGIA POJEDNANIA

Jarosław Moskałyk

TEOLOGICZNY WYMIAR POJEDNANIA

Zgodnie z założeniem teologicznym podstawową bazą społeczności ludzkiej jest wspólna natura ludzka, wspólna czasoprzestrzeń i wspólna bytowość oparta na wielości i różnorodności. W tym społeczność powszechną tworzą różne grupy, kulturowe, etniczne, religijne, wyznaniowe itd. Poszczególne społeczności posiadają oprócz swojej warstwy przedmiotowej również warstwę podmiotową, która obejmuje ich całe życie wewnętrzne. Stąd świadomość podmiotowa pojedynczych narodów posiada zawsze pierwszeństwo nad sferą przedmiotową. Do istotnych współelementów rozwoju społeczeństw zalicza się kulturę, tradycję i pierwiastek duchowy. Rozwój kultury wpływa na humanizację życia ludzkiego, jednostkowego i zbiorowego, ale także przyczynia się do promocji życia w wymiarze duchowym oraz suwerenności i tożsamości narodowej. Wspólnotę ludzką, złożoną z mnogości społeczeństw współtworzy w dużym stopniu tradycja, która nie jest jedynie przeszłością i przemijaniem, ale jest żywym dziedziczeniem wartości. Jednocześnie stanowi właściwą formą narodotwórczego kontynuowania się społeczeństw. Ostatecznie dzieje społeczeństw i narodów rozgrywają się między sprawami Bożymi a sprawami ludzkimi, wiarą a niewiarą, miłością a nienawiścią, życiem a śmiercią, co zdecydowanie określa ich kierunek działania i wrażliwość duchową¹.

Najwyższy rodzaj samorealizacji każdego narodu, w tym na wszystkich płaszczyznach bytowania bez względu na hierarchię jego członków, dokonuje się w odniesieniu do czynu i aktywności ludzkiej. Chrześcijanie oprócz tego postrzegają powszechną społeczność ludzką oraz konkretne narody w kategoriach wiary oraz ich stosunku wobec misterium Chrystusa i Kościoła. Teologia nie dopuszcza ani nie usprawiedliwia fałszywego meşjanizmu narodowego, gdyż ten jest z natury swojej błędny i zawiera cechy ekskluzywne. Jakkolwiek przyjmuje, że każdy naród odgrywa określoną rolę w ramach Bożej Ekonomii Narodów i jest włączony w kształtowanie tego świata. Dlatego charakteryzuje go zawsze własna specyfika, historia i model współdziałania z innymi na rzecz budowania jednej wspólnoty. A ponieważ Bóg jest najwyższą prawdą i największym dobrem, dlatego jest

¹ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 43-45.

również najgłębszym źródłem istnienia społeczności ludzkiej². Przedmiotem poniższej analizy pojednawczej misji narodów i religii z teologicznego punktu widzenia będą: biblijne tło pojednania, religijny zmysł pojednania i pojednanie natury eklezjologicznej.

Biblijne tło pojednania

Starotestamentalna narracja o wieży Babel (Rdz 11, 1-9) zawiera znaczącą kategorię społeczno-zbawczą. Przede wszystkim pojawia się tu sugestia, że „jedność ludu” w znaczeniu ziemskim byłaby zjawiskiem wręcz nieznośnym i mogłaby się przeciwstawić Bogu. Dlatego Jahwe mając na celu jedność duchową i religijną dopuścił, aby w ciągu historii nastąpił w świecie podział ludzkości na języki, plemiona, narody, kultury i religie. Przez co dochodzi niewątpliwie do zburzenia pewnych zakusów ludzkich o charakterze egoistycznym, lecz dzięki temu może być rozwijana prawdziwa jedność z Bogiem. Religijne jednoczenie człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem stało się odtąd głównym tematem zbawienia³. Natomiast nadanie nieznównanej roli językowi duchowemu staje się wyrazem jednego wspólnego języka między Bogiem i ludźmi w zamian wielu języków, dzielących ludzi (Dz 2, 5-12). „[...] *Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w miłosierdzie i wierność, zachowujący swą łaskę w tysięczne pokolenia, przebaczający niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania [...]*” (Wj 34,6-7). W tym fragmencie widoczny jest obraz Boga, który jest osobowym dawcą łaski, którą obdarza także w sposób osobowy⁴.

Dla chrześcijan podstawą i celem jedności świata ludzkiego w jego istnieniu i rozwoju jest Jezus Chrystus. „*Jezus Chrystus, jeden i ten sam także na wieki* (Hbr 13, 8). On jest prawdziwą siłą usposabiającą wszystkich i wszystko ku zjednoczeniu „[...] *ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi*” (Ef 4, 15). Pojednanie w społeczeństwie i między społeczeństwami jest pewnym faktem i zarazem zadaniem. Może ono realizować się na dwóch płaszczyznach wzajemnie się dopełniających, czyli boskiej i ludzkiej. Jest to jednoczenie się człowieka z Bogiem, jednostki i społeczności, ale także człowieka z człowiekiem, jednostki z grupą i grupy z grupą.

² Jan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, Watykan 1963, s. 38.

³ J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 321-323.

⁴ Cz. Bartnik, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 270-271.

Tenże rodzaj jednoczenia na zasadzie pionowej i poziomej z teologicznego punktu widzenia ma charakter w pełni relacyjny i soteriologiczny.

Człowiek, który zaprzepaścił przez grzech kierunek, jaki wyznaczył mu Bóg, pozostaje w ciągłej nadziei swojego Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Bóg niezależnie od ludzkiej woli wychodzi nieustannie do człowieka w swoim Synu, który przynosi dar przebaczenia i pojednania, a zarazem dar nowego życia. *„Obfitujcie we wszystkie dobre czyny, wiedząc, że trud wasz nie jest daremny w Panu”* (1 Kor 15,58). A że nie jest to daremny wysiłek przypominają nam słowa z Listu do Hebrajczyków: *„wszak Bóg nie jest niesprawiedliwy, ażeby zapomniał o pracy waszej i miłości, jaką okazaliście w imię Jego”* (Hbr 6,10).

Jednak na każdym etapie międzyludzkich, międzyspołecznych i międzyreligijnych relacji potrzebne jest nawrócenie i przebaczenie. Nawracanie staje się uczynkiem zasługującym na uznanie i godne naśladownictwo, ponieważ pozostaje odpowiedzią wiary na uprzednie wezwanie samego Boga. *„Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię”* (Mk 1, 12-15)⁵. W ten sposób człowiek odpowiada Bogu podjęciem wysiłku zmiany postawy swojego życia i stania się przykładem dla innych. Dany ruch ze strony osoby ludzkiej nosi znamię usprawiedliwionego, gdyż na swój sposób utożsamia się Bożą sprawiedliwością. Jakkolwiek sprawiedliwość Pana różni się od sprawiedliwości ludzkiej, gdyż to Bóg usprawiedliwia człowieka grzesznego i przebacza mu według swojej własnej woli. Wola ta jest darmową decyzją Boga, który nie zwraca uwagi na zasługi człowieka. Człowiek sam nie może się zbawić przez swoje czyny, jednak usprawiedliwiona ludzka wolność ma zdolność do spełniania takich uczynków.

Przebaczenie z kolei jako przejaw otwartego stosunku wobec drugiej strony i fenomen życia religijnego człowieka jest zasadniczo rzeczywistością teologiczną, ze względu na jego genezę i następstwa. Ale dokonuje się w osobowości człowieka i w określonej grupie społecznej, a dokładniej między ludźmi o często zróżnicowanej wizji świata i religii⁶. Przebaczenie połączone z nawróceniem człowieka stanowi rezygnację z prawa zemsty i nienawistnego zwalczania oponenta. Dlatego przebaczenie okazywane bliźnim jawi się w świetle Ewangelii jako absolutna konieczność teologiczna. *„Jeśli wy nie przebaczyście ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych*

⁵ I. Fucek, *Sens i znaczenie nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter i in., Poznań 1993, s. 21-33.

⁶ L. Scheffczyk, *„Sensus fidelium” – świadectwo mocy wspólnoty*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6 (1987), s. 47-61.

przewinień” (Mt 6, 15). Jezus wymaga od swoich uczniów, aby zawsze byli gotowi przebaczać tym, którzy ich obrazili, tak jak sam Bóg zawsze ofiaruje swoje przebaczenie: „*I przebaczą nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili*” (Mt 6,12; por. w. 12-15)⁷. W Ewangelii Mt 5,23-24 Jezus upomina obrażającego, aby „*najpierw poszedł i pojednał się ze swoim bratem, który ma coś przeciw niemu*”, zanim złoży swój dar na ołtarzu – nie jest miły Bogu akt kultu podjęty przez tego, kto nie chce najpierw naprawić szkody wyrządzonej swemu bliźniemu.

„*Dziś także wielu niewierzących w Chrystusa oczekuje i pragnie zjednoczenia chrześcijan. Im bardziej postąpi to zjednoczenie, tym bardziej będzie oznaczało ono dla całego świata zapowiedź jedności i pokoju. Dlatego wspólnymi siłami i sposobami najodpowiedniejszymi do skutecznego osiągnięcia dzisiaj tego celu, starajmy się współpracować po bratersku w służbie rodziny ludzkiej*”⁸. W rezultacie już samo dążenie do zacieśnienia wspólnoty ze społecznościami świeckimi i z całym światem, stanowi etap bezdyskusyjnie pozytywny na drodze do powszechnej i upragnionej przez wszystkich jedności. Przypomina o tym biblijna zasada: „*Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkiego, który jednak działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i dla wszystkich*” (Ef 4, 6). Absolutność Boga nie przekreśla wielości ludzi i społeczeństw, ale jeszcze bardziej podkreśla ich wyjątkowość. „*Chrześcijaństwo ukazuje w mistyce swoją głęboką naturę i swoje ostateczne powołanie: spotkanie, posiadanie i oglądanie Boga, urzeczywistniane już na ziemi [...] przez wlanie czystej wiary i zespalającą miłość*”⁹.

Religijny zmysł pojednania

Prawdziwe wspólnoty realizują się w ramach konkretnych kształtów życia społecznego i relacyjnego. Gdzie obowiązuje określony system wartości moralnych, religijnych, prawnych, historycznych i obyczajowych. Te wartości strzegą społeczność przed chaosem, anarchią, rozbiciem, a nade wszystko

⁷ V Ogólna Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów. *Dokument z Aparecidy* 2007, wyd. pol.: *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Seria Nowej Ewangelizacji, Gubin 2014, s. 13-267.

⁸ *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym ogłoszona przez papieża Pawła VI 7 grudnia 1965, s. 92.

⁹ E. Ancilli, *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, w: *Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, t. 1, Roma 1984, s. 17.

przed zwyrodnieniem i brutalnością. Ich odrzucenie oznaczałoby zniszczenie podstaw jednostkowego bytu społecznego, ale także całkowite zaburzenie egzystencji podmiotowości wielospołecznej i jej komunikacji. Zgodnie z wizją teologiczną źródłem samej społeczności ludzkiej i jej prawidłowej samorealizacji w świecie jest Bóg. To dzięki Niemu prawdziwa jedność i pojednanie nie wyklucza nigdy odrębności i inności, które tworzą powszechną społeczność¹⁰.

Wyzwanie pojednania stanowi szczególne misterium chrześcijańskiego doskonalenia. Zakres otwartości i tajemniczości pojęcia był w przeszłości nie zawsze właściwie rozumiany, ani tym bardziej prawidłowo wcielany w życie. Z tego powodu rozwijała się cała ideologia jedności hierokratycznej: jednego misterium chrześcijańskiego, jednej wspólnoty chrześcijańskiej, jednego credo religijnego dla całej ludzkości, jednego kodeksu moralnego i prawnego, jednego języka, jednej struktury liturgii, tradycji czy jednej praktyki kulturowej¹¹.

Rzeczywistość ta w pewnym sensie wymusiła refleksję teologiczną skierowaną na rozróżnienie w zakresie procesu i misterium pojednania. Przez co dochodzi do wyodrębnienia w tajemnicy pojednania dwóch kategorii: pojednania (jedności) częściowego i powszechnego, a następnie rzeczywistego (uskutecznionego) i dokonującego się w przyszłości, czyli idealnego. Przy czym pojednanie rzeczywiste i skądinąd częściowe, łączy w pierwszym rzędzie z doczesnym, natomiast powszechne bardziej antycypuje jedność idealną, przyszłą i eschatologiczną¹².

Według teologicznej koncepcji nie ma wątpliwości, że obydwie płaszczyzny pojednania i jedności są współzależne, wzajemnie się uzupełniają i przenikają. Budowanie świadomości pojednawczej w społeczeństwie ludzkim Kościół uznaje niezmiennie za swój obowiązek i moralną odpowiedzialność. *„Jeśli chrześcijanie są złączeni z Boskim Odkupicielem myślą i sercem także wówczas, gdy poświęcają swoją pracę sprawom materialnym, to praca ich rzeczywiście wydaje się stanowić pewnego rodzaju przedłużenie pracy samego Jezusa Chrystusa i z niego czerpie swą moc i siłę zbawczą. W ten sposób zasady chrześcijańskie, przenikają organizm społeczności świeckiej, w której żyjemy i działamy”*¹³.

¹⁰ G. Schmidt, *Ludzka droga ku prawdzie i miłości*, „Collectanea Theologica” 1981, z. 4, s. 198-209.

¹¹ Cz. Barnik, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 335-341.

¹² W. Fac, *Antropologia społeczna Piotra Theilhardade Chardin*, Lublin 2000, s. 89-104.

¹³ Jan XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, Watykan 1961, s. 260.

Należy zauważyć, że chrześcijaństwo nigdy nie odrzuciło wartości życia publicznego świeckiego, ale i to życie stanowiło dla niego zawsze jakieś forum externum. Dziś, w związku z ruchem ekumenicznym jeszcze bardziej podkreśla się łączenie w życiu publicznym dwóch płaszczyzn: religijnej i świeckiej. Jednocześnie bezpośrednią ciągłość między sferą doczesną a duchową zapewnia człowiek. Ludzkość składająca się z konkretnych społeczeństw i wspólnot ze względu na swoją wolność dopuszcza się różnych nadużyć o znaczeniu wewnętrznym i zewnętrznym. O ile te wewnętrzne szkodzą i przynoszą klęskę przede wszystkim natury jednostkowej, to już te zewnętrzne charakteryzują się oddziaływaniem bardziej powszechnym. Przez co dochodzi do podziałów między różnymi społecznościami, narodami i grupami ludzkimi. W Bożym planie dziejów istnieje jednak możliwość pokonywania podziałów i rozbicia pośród poszczególnych społeczeństw. A zarazem wspólnego pojednania poprzez podjęcie się realizacji pierwotnej idei wewnątrzspołecznego porozumienia i jedności na sposób Ewangeliczny. Dla tego potrzebne jest samoukorzenie i rodzaj publicznego rachunku sumienia, czyli społeczne wyznanie win, prośba o wzajemne przebaczenie, wyrażenie żalu za swą przeszłość i podjęcie niezłomnej woli poprawy¹⁴.

Chrystus nie zamierza nikogo odrzucić ani od Kościoła ani od narodu, co staje się dla nas wezwaniem do jakiegoś współprzebaczenia, które może dopiero doprowadzić do odpuszczenia grzechów i przejednania Ojca Niebieskiego. Gdyż narody tego świata jako szczególna i powszechna wspólnota ludzi są również wezwane do zwycięstwa mocą prawdy i sprawiedliwości. Jednymi z podstawowych wartości ludzkich są jedność i wspólnotowość społeczna. Jedność społeczna oznacza wspólną istotę danej społeczności, jej harmonię i wewnętrzną zgodę. W sensie teologicznym pojednanie społeczne rozgrywa się na dwóch polach, to jest doczesnym i religijnym. Pojednanie w wymiarze widzialnym polega na konsekwentnym pokonywaniu stereotypów samoizolacji i całkowite zbliżenie w myśleniu i działaniu zespołowym oraz powszechnym. Pojednanie w znaczeniu religijnym odnosić się będzie do zbawienia i w konsekwencji ostatecznego zjednoczenia z Osobami Boskimi. Praktycznie jednak nie da się rozdzielić tych dwóch płaszczyzn, gdyż zwłaszcza w wymiarze chrześcijańskim realizacja jedności zbawczej dokonuje się zawsze w odniesieniu do pojednania doczesnego. Nigdy wbrew niemu, ani bez niego, ponieważ byłaby ona po prostu iluzją i zakłamaniem

¹⁴ E. Jüngel, *Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, München 1983, s. 24-27.

prawdziwej drogi zbawczej. Do tego trzeba dodać, że jedność zbawcza posiada nadrzędne znaczenie wobec całej perspektywy pojednania widzialnego¹⁵. Aczkolwiek nie umniejsza jego roli w całościowym dążeniu społeczności ludzkiej do przyszłej doskonałości.

Pojednanie natury eklezjologicznej

Wkład Kościoła w pojednanie społeczne najbardziej uwyrażnia się tam, gdzie walczy on z grzechem społecznym, nienawiścią, niezgodą, niesprawiedliwością, poniżeniem, wojnami, nędzami, imperializmem, narkomanią, niewolniczą zależnością, egoizmem grupowym lub narodowym i pogardą dla przyszłości. Współczesna myśl teologiczna często nawiązuje do rzeczywistych motywów chrześcijańskich i eklezjologicznych jako żywo oddziałujących na bezpośrednie, namacalne i naturalne więzi społeczne. Dzięki temu odbywa się formułowanie autentycznych więzi w stosunku do konkretnego narodu oraz innych grup społecznych i narodowych. Ponadto wzrasta wrażliwość na poszukiwanie równowagi między naturalną siłą Kościoła i społeczności ludzkiej do urzeczywistniania procesu jednej ludzkości w świecie i jednej ludzkości eschatologicznej. *„Kościół nie jest, ani nie uważa się za jakąś instytucję narzuconą temu narodowi z zewnątrz. Wynika to z faktu, że tam, gdzie Kościół jest obecny przez swą działalność, tam poszczególni ludzie odradzają się, względnie zmartwychwstają w Chrystusie”*¹⁶.

Dla chrześcijan idea pojednania i jedności ze względu na swoją wewnętrzną złożoność i zarazem historyczne obciążenie „niewykonalnością” staje się jakby coraz bardziej niedostępna i głębiej ukryta. Dlatego w Kościele przyjmuje duże znaczenie wielkość zbiorowości ludzkich, a wraz z nią dążność do zbliżenia i pojednania między poszczególnymi strukturami na sposób im odpowiedni¹⁷. Związek między jednością i różnością widać najlepiej na przykładzie zespolenia Kościołów. Kościół Chrystusowy – *„jako najwierniejszy stróż ożywczej Bożej Mądrości nie dąży z całą pewnością do poniżenia czy lekceważenia tego, co stanowi szczególne cechy i właściwości jakiegoś narodu i czego ten naród zupełnie słusznie strzeże z pietyzmem i troskliwością jako swego świętego dziedzictwa. Kościół dąży do jedności*

¹⁵ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004, s. 53-56.

¹⁶ Jan XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, s. 181.

¹⁷ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 74-78.

kształtowanej i ożywianej najwyższą, porywającą wszystkich do czynu miłością, nie zaś do jakiegoś zewnętrznego tylko, a tym samym osłabiającego wrodzone siły, konformizmu"¹⁸.

Kościół jest żywą społecznością, która zgodnie z własnym rytmem przemierza wieki i łączy różne pokolenia. Jego pamięć nie jest złożona tylko z Tradycji, sięgającej Apostołów, normatywnej dla jego wiary i samego jego życia, ale jest także bogata w prawdę doświadczeń historycznych, pozytywnych i negatywnych, przez jakie przeszła. Przeszłość Kościoła w znacznej mierze wyznacza i kształtuje jego teraźniejszość. W związku z czym dochodzi do nadania minionym aktom historycznym innej jakości, która zakłada ich nowy i niezwykle wpływ na teraźniejszość, mający na celu wzrost pojednania w prawdzie, sprawiedliwości i miłości między ludźmi, a w szczególności między Kościołem i różnymi wspólnotami religijnymi, kulturowymi oraz cywilnymi¹⁹.

Sam podział chrześcijan, jak głosił Jan Paweł II w encyklice poświęconej działalności ekumenicznej, *„pozostaje w sprzeczności z Prawdą, której głoszenie jest ich misją, a tym samym szkodzi poważnie ich świadectwu*"²⁰. W tej sytuacji jedynym rozwiązaniem jest radykalny zwrot wszystkich chrześcijan w stronę Prawdy, w kierunku Prawdy pisanej wielką literą, Prawdy osobowej, w stronę Trójjedynego Boga. Co oznacza, że *„potrzebne jest spokojne i czyste spojrzenie w stronę prawdy, ożywione Bożym miłosierdziem, które potrafi wyzwolić umysły i ponownie wzbudzić w każdym dobrą wolę, właśnie w perspektywie głoszenia Ewangelii ludziom wszystkich narodów i krajów*"²¹. Dla Benedykta XVI prawda nie jest kwestią większości. Albo jest, albo jej nie ma. Prawda rozumiana w sensie wiary, nie może być osiągnięta przez ludzi na drodze quasi-politycznych uzgodnień. Wiara jest przecież darem łaski, dlatego jeśli celem ostatecznym pojednania jest wspólnota w wierze, to ta wspólnota nie może być wynikiem ludzkiego myślenia, lecz pojawia się jako dar²². Pojednania nie osiągnie się nigdy kosztem prawdy. Tak więc, za Janem Pawłem II, *„bycie razem”, które zdradzałoby prawdę,*

¹⁸ Jan XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 182.

¹⁹ Por. S.B. Clark, *Budowanie wspólnot chrześcijańskich. Strategia odnowy Kościoła*, tłum. T. Kosiek, Wrocław-Kraków 1994, s. 26-28.

²⁰ Jan Paweł II, Enc. *Ut unum sint*, Watykan 1995, 98.

²¹ Tamże.

²² Benedykt XVI. *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 30, no. 11-12 (318) (2009), s. 13-15.

*byłoby sprzeczne z naturą Boga, który obdarza swoją komunią oraz z potrzebą prawdy, zakorzenioną w głębi każdego ludzkiego serca*²³.

Dzisiaj istnieje duża potrzeba zastosowania właściwych modeli określających możliwości jednoczenia się chrześcijan i ogólnie społeczeństw. Równocześnie nie można zapominać, na co wskazują dialogi bilateralne i multilateralne, że prawie w każdym Kościele, wspólnocie religijnej czy środowisku społecznym wyobrażenia o pojednaniu oraz formach jednoczenia się są różne. Wynika to z naturalnego prawa wyboru, ale także partykularnych ambicji i określonych dążeń pojedynczych wspólnot. Przy czym owa sytuacja nie powinna wywoływać nowych podziałów, lecz skłaniać bardziej do poszanowania bogactwa interpretacji chrześcijańskiego objawienia. Kościół powszechny w przeciwieństwie do preferowanej unii organicznej społeczeństw pozostaje właściwym wzorcem akceptacji tożsamości indywidualnej w ramach jednej wspólnoty. Tak, aby każda podmiotowość eklezjalna i społeczna mogła bez uszczerbku rozwijać swoje dziedzictwo historyczne, tradycyjne i duchowe, a zarazem tworzyć pełną i przenikającą się więź międzywspólnotową.

Podsumowanie

Rzeczywistość społeczna we wszystkich czasach realizuje się na zasadzie bytu relacyjnego i korelacyjnego. U podstaw genezy istnienia różnych bytów społecznych stoi zawsze kontynuacja personalistyczna. Ona to decyduje o całym wymiarze podmiotowym i duchowym poszczególnych narodów, grup i wspólnot ludzkich. Powszechne i pojedyncze struktury społeczne ze względu na swoją budowę głęboko dialektyczną są zmuszone doświadczać zróżnicowanych relacji. Te zaś przyjmują postać pozytywną i negatywną, wartościującą i antywartościującą, moralną i antymoralną oraz jednoczącą i rozdzielającą. Z religijnego punktu widzenia wysoce destruktywne są te, które prowadzą wprost do rozbicia i podziałów wewnątrz jednego czy między wieloma społeczeństwami. Prawdziwa droga normalizacji wzajemnych relacji dokonuje się jednak w związku z odnową osobowej komunikacji i doskonaleniem społecznego bytowania. W rezultacie oznacza to przyjęcie przez osobowe byty społeczne postawy przebaczenia i pojednania.

²³ Jan Paweł II, Enc. *Ut unum sint*, 18.

Ks. Henryk Skorowski

PROBLEMATYKA POKOJU I WOJNY W NAUCE SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA W KONTEKŚCIE WOJNY W UKRAINIE

W kontekście trwającej wojny w Ukrainie na nowo staje pytanie o stanowisko Kościoła wobec problematyki pokoju i wojny. Problematyka ta nie jest bowiem sprawą obojętną Kościołowi, a wręcz przeciwnie w myśli społecznej Kościoła zajmuje ona centralne miejsce w tzw. dziale życia międzynarodowego. W tym miejscu należy jednak podkreślić, iż myśl społeczna Kościoła uznając ścisłą relację pomiędzy pokojem a wojną zdecydowany priorytet przyznaje nauczaniu na temat pokoju. Ta tematyka zajmuje miejsce centralne i fundamentalne, choć nie zawsze tak było. Dawniej dominował w etyce społecznej Kościoła problem godziwości prowadzenia wojny. W ostatnich, szczególnie posoborowych czasach, nastąpiła zmiana orientacji. Stąd gros nauki w tej szerokiej problematyce oscyluje wokół pokoju. Pokój bowiem uważany jest za fundamentalną wartość dla życia człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Tymczasem wojna nie jest wartością, a może jedynie w niektórych przypadkach być obroną wartości.

Można zatem powiedzieć, że nauka społeczna Kościoła głosi kult pokoju. W tym miejscu dodać jednak i podkreślić należy, iż nie jest to głoszenie kultu pokoju „za wszelką cenę”, czyli nie kosztem fundamentalnych wartości moralnych człowieka i społeczeństwa. Będąc etyką pokoju, nie jest mimo to bezkrytycznym pacyfizmem¹. Oznacza to, że nauka społeczna Kościoła wypracowała także własną teorię wojny etycznie usprawiedliwionej.

Pokój i jego uwarunkowania

Myśl społeczna Kościoła wychodzi z założenia, że pokój nie jest brakiem wojny. Sobór Watykański II stwierdza: „...pokój nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się też z despotycznego władztwa, lecz słusznie zowie się dziełem sprawiedliwości (...) przeto pokoju nigdy na zawsze nie da się

¹ H. Skorowski, *Wojna i pokój w nauczaniu społecznym Kościoła*, „Wojsko i wychowanie” 5(1993), s. 34.

zdobyć, lecz ciągle go trzeba budować.”² Oznacza to, że pokój – w świetle nauczania społecznego Kościoła – to określony proces, i to proces ze wszech miar dynamiczny. Mówi o tym wyraźnie Jan Paweł II w orędziu na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 1989 r. stwierdzając: „pokój jest procesem dynamicznym, który winien brać pod uwagę wszystkie czynniki sprzyjające lub powodujące jego zakłócenia.”³ Spróbujmy przeanalizować samo pojęcie pokoju w świetle katolickiej nauki społecznej.

Najogólniej można powiedzieć, że pokój oznacza: „stan współżycia między państwami oparty na wzajemnym uznaniu ustalonego stanu posiadania oraz możliwości współdziałania w sferze życia społecznego i prywatnego.”⁴ Takie ujęcie pokoju w wymiarze międzynarodowym kryje w sobie kilka istotnych elementów.

Pierwszym elementem pokoju jest istnienie najbardziej prostych kontaktów społecznych pomiędzy określonymi bytami państwowymi i narodowymi. Jeśli bowiem mamy do czynienia z całkowitą izolacją tych bytów społecznych wobec siebie w ramach społeczności międzynarodowej, czyli tak zwaną próżnią społeczną, wtedy trudno mówić o zachodzącym pomiędzy nimi (trwającym) pokoju. Byłby to raczej stan izolacji, stan równoległego istnienia. Pokój natomiast w najgłębszej swej istocie zakłada element współżycia, nie zaś równoległego istnienia.⁵ Już w tym pierwszym elemencie ujawnia się dynamizm pokoju w ujęciu katolickiej nauki społecznej. Pokój bowiem jak wspomniano zakłada istnienie kontaktów pomiędzy poszczególnymi bytami państwowymi i narodowymi. Istnienie kontaktów zaś nie jest tylko stanem, ale procesem tworzenia coraz szerszej sfery tych kontaktów.

Drugim elementem pokoju w nauczaniu Kościoła jest postawa wzajemnej akceptacji ze strony zainteresowanych bytów państwowych i narodowych ustalonego stanu posiadania. Chodzi przede wszystkim o stan posiadania terytorialnego, ale także gospodarczego a nawet politycznego. W ramach tej postawy można mówić o różnych formach tej akceptacji: o akceptacji zewnętrznej, za którą nie idzie przekonanie wewnętrzne, aż do pełnej akceptacji zewnętrznej i wewnętrznej.⁶ I w tym elemencie ujawnia się dynamiczny aspekt pokoju w ujęciu Kościoła. W myśl nauki społecznej Kościoła drugim

² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, n. 78.

³ Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, Warszawa 1989.

⁴ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. II, Kraków 1981, s. 359.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

istotnym elementem pokoju jest właśnie pełna zewnętrzna i wewnętrzna akceptacja określonego stanu posiadania. Ta zaś akceptacja jest znowu ciągłym procesem przechodzenia do tego co zewnętrzne do tego co wewnętrzne.

Trzecim fundamentalnym elementem pokoju, który ujawnia się na gruncie wzajemnej akceptacji, jest współdziałanie poszczególnych bytów społecznych w ramach społeczności międzynarodowej. Jak stwierdza T. Ślipko: „Możliwość tę stwarzają same zainteresowane państwa wyznaczając za pomocą odpowiednich aktów dziedziny życia (prywatne kontakty obywateli, wymiana gospodarcza i kulturalna, ochrona środowiska, współdziałanie polityczne) oraz granice, w obrębie których mogą się zawiązywać i rozwijać różne formy pokojowego współdziałania i współpracy. Wyłaniające się stąd perspektywy wzajemnej wymiany dóbr mogą być również nader zróżnicowane: od ściśle reglamentowanych i ograniczonych, szczególnie w państwach totalitarnych, planowo się izolujących, aż do bardzo szerokich i wszechstronnych, przede wszystkim w państwach liberalnych.”⁷ Także i w tym elemencie ujawnia się dynamiczne rozumienie pokoju w nauczaniu społecznym Kościoła. Chodzi bowiem nie o współpracę reglamentowaną i wyznaczaną dekretem państwa, ale o współpracę pełną i jak najbardziej szeroką. Taka z kolei współpraca jest nie tylko stanem, ale procesem odnajdywania nowych płaszczyzn.

Powyższe refleksje, mające na celu wydobyć istotnych elementów pokoju, nasuwają bardziej generalne wnioski. Przede wszystkim podkreślić należy, że pokój w rozumieniu Kościoła może przedstawić zjawisko o dużej rozpiętości – od uznania pewnego stanu, który wytworzył się pomiędzy poszczególnymi bytami państwowymi i narodowymi, do pełnego współdziałania tych bytów w ramach społeczności międzynarodowej. Myśl społeczna Kościoła idzie w kierunku pokoju, który jest w samej swej istocie pełną harmonią bytów państwowych i narodowych względem siebie. A ponieważ tego stanu nie można osiągnąć od razu – jest to bowiem określony proces – stąd też katolicka nauka społeczna mówi o dynamicznym, rozumieniu pokoju. Pokój zatem w najgłębszej swej istocie rozumiany jako pełnia współżycia państw i narodów, jest nie tyle stanem, ale ciągłym dynamicznym procesem

Tak rozumiany pokój domaga się sam z siebie uznania i urealnienia wszystkich jego podstawowych uwarunkowań. Stąd też Kościół, podejmując zagadnienie pokoju, najczęściej przeprowadza wszechstronny wykład zasad sprzyjających jego rzeczywistemu zaistnieniu. Bez uznania bowiem i realizacji tych uwarunkowań pokój rzeczywiście pozostaje tylko w sferze

⁷ Tamże, s. 360.

ludzkich tęsknot jako nieosiągalny ideał. Nie sposób w tym miejscu omówić wszystkich uwarunkowań pokoju akcentowanych przez naukę społeczną Kościoła. Należy zatem podkreślić najistotniejsze z nich.

Analiza podstawowych dokumentów społecznych Kościoła wskazuje, że oscylują one wokół podstawowych, naturalnych praw społeczności państwowych, narodowych, a także praw osoby ludzkiej. Oznacza to, że aby mógł zaistnieć rzeczywisty pokój, jak twierdzi Jan Paweł II: „niezbywalne prawa muszą być chronione we wszystkich okolicznościach”⁸.

Pierwszym uwarunkowaniem pokoju jest zatem bezwzględne uszanowanie naturalnych praw wszystkich bytów państwowych i narodowych w ramach społeczności międzynarodowej. Jak należy to rozumieć? Podstawowym uwarunkowaniem pokoju, według myśli społecznej Kościoła, jest bezwzględne poszanowanie podmiotowości poszczególnych bytów państwowych i narodowych. Poszanowanie oznacza w pierwszej kolejności uznanie ich podmiotowości. Samo pojęcie podmiotowości oznacza z jednej strony wolność istnienia i działania, z drugiej zaś strony określoną płaszczyznę suwerenności w znaczeniu zarówno społecznym, jak i ekonomicznym oraz kulturowym. Prawdziwa zatem podmiotowość bytów społecznych to możliwość ich istnienia i działania, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennego istnienia w ramach społeczności światowej.⁹

Otóż poszanowanie tak rozumianej podmiotowości bytów społecznych dokonuje się poprzez stworzenie i zagwarantowanie właściwej bytom społecznym przestrzeni ich życia i urzeczywistniania się. W konkretnej rzeczywistości ową przestrzeń wyznaczają dwa podstawowe elementy: wolność i sprawiedliwość. Nie ma bowiem poszanowania podmiotowości bytu społecznego bez stworzenia mu „przestrzeni” urzeczywistniania wolności i sprawiedliwości. Jeśli zatem słuszne jest przekonanie katolickiej nauki społecznej, że prawdziwy pokój to poszanowanie podmiotowości każdego bytu narodowego i państwowego, to zaś dokonuje się tylko i wyłącznie w sferze wolności i sprawiedliwości, to zasadnie jest twierdzenie Jana Pawła II „nie ma pokoju bez sprawiedliwości i wolności.”¹⁰ Z kolei zarówno wolność jak i sprawiedliwość gwarantowane są przez naturalne prawa bytów społecznych.

⁸ Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju. Orędzie na XII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1979*, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym-Lublin 1987, s. 1.

⁹ H. Skorowski, art. cyt., s. 36.

¹⁰ Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój...*, art. cyt., s. 2.

Przede wszystkim podkreślić należy, że każdy byt społeczny, jako byt podmiotowy, musi mieć prawo do realizacji swej wolności. Tę właśnie przestrzeń wolności gwarantują każdemu bytowi społecznemu jego naturalne i niezbywalne prawa wolnościowe. Kościół do podstawowych praw wolnościowych zalicza: prawo do istnienia, suwerenności, zachowania, rozwoju i kierowania własnym dziedzictwem kulturowym, poszanowania własnego sposobu życia, wolności religijnej, utrzymywania kontaktów z innymi bytami społecznymi.¹¹ Można powiedzieć, że chodzi o cały zespół tzw. praw wolnościowych należnych każdej społeczności. Brzmienie tych praw wskazuje, iż ich szczegółowa treść nie wyraża się tylko i wyłącznie w prawie gwarantowanej ochronie przed przymusem i koniecznością, ale jest o wiele bogatsza. Implikuje ona w sobie płaszczyzny praw bardziej szczegółowych gwarantujących możliwość realizacji wolności w płaszczyznach: politycznej, społeczno-gospodarczej, kulturowej, religijnej itp. Te właśnie prawa wolnościowe, których przedmiotem są szczegółowe wolności i to zarówno „od”, jak i „do”, stoją w służbie konkretnej wolności określonego bytu społecznego w tym sensie, że niejako wprost określają, ale i gwarantują bytom państwowym i narodowym możliwość korzystania z wolności w różnych płaszczyznach i dziedzinach życia. W tym sensie stanowią one jak gdyby próg autentycznej możliwości urzeczywistniania przez te byty ich istotowej wolności, a tym samym możliwości urzeczywistniania swej podmiotowości.

Pokazano dotychczas, na ile podstawowe, naturalne prawa bytów społecznych stwarzają im i gwarantują płaszczyznę rzeczywistej wolności, która jest nieodzowną przestrzenią poszanowania ich podmiotowości. A ponieważ poszanowanie podmiotowości jest w najgłębszej swej istocie warunkiem pokoju, stąd należy stwierdzić, że na tyle na ile prawa te gwarantują wolność i służą jej urzeczywistnianiu, na tyle też służą i warunkują pokój.

Obok wolności także sprawiedliwość jest drugim istotnym wymogiem poszanowania każdego bytu w jego podmiotowości. A ponieważ pokój w tym poszanowaniu się wyraża, stąd słuszne jest twierdzenie, że nie ma pokoju bez sprawiedliwości. To właśnie niesprawiedliwość najczęściej leży u podłoża konfliktów i wojen. Mówi o tym w sposób jednoznaczny Jan Paweł II: „Jeżeli niesprawiedliwość we wszystkich swych przejawach jest pierwszą przyczyną przemocy i wojen, to jest rzeczą jasną, że dialog na rzecz pokoju jest zasadniczo nierozdzielnie związany z dialogiem na rzecz sprawiedliwości”.¹²

¹¹ Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości...*, art. cyt., s. 5-9.

¹² Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów. Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1 I 1983*, w: Paweł VI, Jan Paweł II, dz. cyt., s. 10.

Raz jeszcze należy zatem podkreślić, że sprawiedliwość jest warunkiem pokoju, ponieważ jest podstawowym obok wolności wymogiem uszanowania podmiotowości każdego bytu społecznego. Sprawiedliwość ta z kolei gwarantowana jest przez tzw. naturalne prawa społeczne i solidarnościowe. Prawa te wynikają z samej natury tych bytów. Przedmiotem tych praw są sprawy społeczne, gospodarcze, kulturowe. Jest to zbiór wymagań, jakie określony byt społeczny może stawiać społeczności międzynarodowej, aby zagwarantowała mu środki potrzebne do egzystencji na miarę społeczności jako wspólnoty ludzkiej w płaszczyźnie gospodarczej, społecznej i kulturowej.¹³ Można tu mówić o całym zespole szczegółowych uprawnień przysługujących bytowi społecznemu: do rozwoju i tego wszystkiego, co rozwój warunkuje, do korzystania z dóbr naturalnych ziemi, do korzystania z dorobku naukowego i intelektualnego, do życia w czystym środowisku, do korzystania z informacji.¹⁴ Tak skrótowo scharakteryzowane prawa społeczne i solidarnościowe są tymi prawami, które mają gwarantować społeczności państwowej i narodowej właściwą egzystencję. Nie należy tego utożsamiać z zapewnieniem tylko i wyłącznie minimum egzystencji, ale z możliwością zaspokajania ciągle nowych potrzeb w płaszczyźnie społecznej, gospodarczej, kulturowej. W tym sensie prawa społeczne i solidarnościowe stoją w służbie tych wartości i dóbr, bez istnienia których nie można mówić o godnej egzystencji. W tej gwarancji egzystencji godnej społeczności wyraża się też służebność tych praw wobec sprawiedliwości. Można powiedzieć, że na ile umożliwiają one dostęp poszczególnym bytom do określonych dóbr i wartości, na tyle też służą sprawiedliwości. Zagrożenie tych praw albo odebranie ich społeczności państwowej lub narodowej jest zawsze brakiem sprawiedliwości w życiu międzynarodowym. Trudno bowiem mówić o rzeczywistej sprawiedliwości w płaszczyźnie życia międzynarodowego, kiedy poszczególne byty państwowe są wielorako wyzyskiwane, gdy brak środków gospodarczych i ekonomicznych dla zapewnienia ich obywatelom, gdy brak międzynarodowego podziału pracy itp. Można powiedzieć, że służebność praw społecznych i solidarnościowych wobec sprawiedliwości wyraża się w ich funkcji. Winny one każdemu bytowi społecznemu gwarantować określony poziom egzystencji. Konkretna bowiem sprawiedliwość urzeczywistnia się w płaszczyźnie odpowiednich warunków społeczno-gospodarczo-kulturowych. Jeśli zatem sprawiedliwość jest nieodzownym elementem poszanowania podmiotowości

¹³ F. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 1986, nr 3, s. 4-6.

¹⁴ H. Skorowski, dz. cyt., s. 37.

określonego bytu społecznego a to w samej istocie jest pokojem, można powiedzieć, że na ile prawa te służą urzeczywistnianiu sprawiedliwości, na tyle służą one pokojowi. Pierwszym zatem uwarunkowaniem pokoju w świetle katolickiej nauki społecznej jest bezwzględne uszanowanie naturalnych tzw. wolnościowych, społecznych i solidarnościowych praw społeczności państwowych i narodowych.

Drugim uwarunkowaniem pokoju jest dążenie do stworzenia autentycznej społeczności międzynarodowej i władzy ogólnoswiatowej. Pierwszą tezą katolickiej nauki społecznej w odniesieniu do społeczności międzynarodowej jest podkreślenie jej potrzeby. Za jej faktyczną potrzebą przemawiają bowiem zarówno argumenty z zakresu filozofii, jak i teologii społecznej. Druga teza dotyczy cech charakterystycznych społeczności międzynarodowej. Katolicka nauka społeczna sprowadza je do trzech. Pierwszą z nich jest konieczność. Pojęcie to oznacza nieodzowność społeczności międzynarodowej dla właściwego funkcjonowania i rozwoju człowieka jako osoby. Z samej natury jest ona zatem konieczna dla człowieka. Drugą cechą charakterystyczną jest pełnia. Pojęcie to oznacza, że społeczność międzynarodowa w obecnym stadium rozwoju stanowi pełnię uspołecznienia człowieka¹⁵. Wreszcie trzecią cechą charakterystyczną analizowanej społeczności międzynarodowej jest jej doskonałość. Pojęcie to oznacza, że jedynie społeczność międzynarodowa jest dziś w stanie zabezpieczyć wszystkie potrzeby człowieka. Oznacza to, że społeczność państwowa sama z siebie nie jest już w stanie sprostać tym zadaniom. Izolacja państwa prowadzi z samej swej natury do zubożenia warunków życia i rozwoju człowieka. „Przykładowo, w dziedzinie gospodarczej żaden kraj nie ma dziś możliwości utrzymania swojej gospodarki na wysokim poziomie bez wymiany handlowej z innymi krajami... W dziedzinie kulturalnej brak kontaktów artystycznych, naukowych z innymi krajami prowadzi do stagnacji życia kulturalnego, nie ma bowiem dopływu nowych idei, nowych prądów w nauce, sztuce”¹⁶. Społeczność międzynarodowa jest zatem jedyną społecznością, która jest w stanie zaspakajać wszystkie potrzeby życiowe człowieka. W tym też sensie jest ona społecznością doskonałą.

Trzecia teza z zakresu społeczności międzynarodowej dotyczy jej dobra wspólnego. Jest to dobro, które w najgłębszej swej istocie jest dobrem wszystkich bytów narodowych i państwowych. Nie jest to zatem dobro fikcyjne, bliżej nie określone, stojące ponad dobrem poszczególnych mniejszych

¹⁵ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 540.

¹⁶ Tamże.

społeczności. W świetle katolickiej nauki społecznej istnieją dwa treściowe elementy dobra wspólnoty międzynarodowej. Pierwszym z nich jest utrzymanie porządku międzynarodowego. Chodzi w gruncie rzeczy o tworzenie takiej „przestrzeni”, w której poszczególne byty narodowe i państwowe będą mogły realizować swoje zadania¹⁷. Oznacza to, że porządek międzynarodowy jako pierwszy element dobra wspólnego nie ogranicza się tylko i wyłącznie do wymiaru negatywnego a więc usuwania wszelkich sporów, zagrożeń, wojen itp. Chodzi o coś więcej, a mianowicie o tworzenie harmonii współżycia i współlbycia narodów i państw w społeczności międzynarodowej. Można powiedzieć, że chodzi de facto o pokój ale rozumiany nie jako prosty brak wojen ani stan równowagi sił ale jako harmonijna egzystencja państw. Tak rozumiany porządek międzynarodowy jest właściwą przestrzenią realizowania przez byty społeczne swej podmiotowości a tym samym wypełniania właściwych sobie celów.

Drugim elementem dobra wspólnego w płaszczyźnie międzynarodowej jest, w świetle katolickiej nauki społecznej rozwój cywilizacyjny poprzez wymianę i dostarczanie wszystkim bytom społecznym dóbr materialnych i duchowych¹⁸. Wiadomo powszechnie, że poszczególne byty państwowe stoją w służbie człowieka jako osoby. Muszą mu zatem gwarantować odpowiednie warunki jego rozwoju. To z kolei wymaga aby każda społeczność państwowa dysponowała odpowiednim zasobem dóbr materialno-ekonomicznych. Poszczególne państwa mogą zatem stawiać wymagania społeczności międzynarodowej aby ta zagwarantowała jej spełniania swej istotowej roli i zadania. Dobro wspólne społeczności światowej w zakresie dóbr materialnych oznaczać zatem będzie zagwarantowanie dostępu do tych dóbr dla poszczególnych społeczności państwowych. W myśl bowiem katolickiej nauki społecznej dobra materialne są własnością powszechną w tym sensie, że wszystkie społeczności państwowe i narodowe mają do nich prawo i dostęp. Nie przekreśla to oczywiście tak zwanego prawa do pierwszeństwa wynikającego np. z własności ziemi i do pierwszeństwa wynikającego z faktu np. wyprodukowania określonych dóbr. Pierwszeństwo jednak nie oznacza wyłączności. Dobro wspólne zawiera tu element upowszechniania środków materialno-ekonomicznych poprzez zagwarantowanie dostępu do nich. Rozwój cywilizacyjny jako drugi element dobra wspólnego o charakterze międzynarodowym dotyczy także dóbr duchowych. Chodzi tu przede wszystkim

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

o dostęp do zdobyczy i wartości kultury szeroko rozumianej. Jest to bowiem warunek rozwoju cywilizacyjnego, który dotyczyć winien wszystkich bytów państwowych i narodowych¹⁹. Tak rozumiane dobro wspólne w płaszczyźnie międzynarodowej gwarantowane winno być przez dwie zasady etyczne: solidarność i pomocniczość. Solidarność jest gwarancją harmonii współistnienia poszczególnych bytów narodowych i państwowych i gwarancją prawa dostępu do wszystkich dóbr. Z kolei zasada pomocniczości jest gwarancją pomocy udzielanej państwom słabszym i będącym na drodze rozwoju.

Czwarta teza z zakresu społeczności międzynarodowej dotyczy samej struktury tej społeczności. Jest to sprawa istotna i fundamentalna. Niejednokrotnie bowiem błędnie się sądzi, że katolicka nauka społeczna sugeruje tworzenie tak zwanego superpaństwa lub państwa światowego. Najogólniej należy stwierdzić, że katolicka nauka społeczna odrzuca tak zwaną koncepcję państwa ogólnoswiatowego. Mówi zaś zdecydowanie o potrzebie wspólnoty międzynarodowej. Przede wszystkim społeczność ta winna mieć charakter autentycznej wspólnoty narodów i państw²⁰. Oznacza to, że nie do przyjęcia jest taka struktura tej społeczności, która prowadziłaby do utraty podmiotowości poszczególnych bytów państwowych i narodowych w ramach społeczności międzynarodowej. Od strony pozytywnej oznacza to, że każdy naród i państwo stanowiące nieodzowny element tej społeczności musi mieć zagwarantowane płaszczyznę urzeczywistniania swojej podmiotowości. Zagwarantowanie tej płaszczyzny dokonuje się z kolei poprzez możliwość korzystania przez każde państwo i naród z określonych praw. Inaczej mówiąc poszczególne społeczności państwowe w ramach owej wspólnoty muszą mieć zagwarantowane odpowiednie prawa, w tym przede wszystkim: do istnienia, wolności, jedności, rozwoju swego dziedzictwa²¹. Zagwarantowanie państwom i narodom tych praw jest faktycznie zagwarantowaniem ich podmiotowości. To z kolei sprawia, że społeczność międzynarodowa nie będzie superpaństwem, ale rzeczywistą wspólnotą.

Piąta teza dotyczy warunków koniecznych dla funkcjonowania tak rozumianej społeczności międzynarodowej. Aby miała ona charakter prawdziwej społeczności (chodzi o społeczność celową i zorganizowaną) musi ona posiadać charakter prawny i etyczny. Oznacza to, że powinna z jednej strony opierać się na określonych zasadach etycznych, z drugiej zaś strony działać opierając się na władzy mającej możliwość stanowienia prawa. Z zasad etycznych

¹⁹ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 257.

²⁰ Tamże, s. 254-257.

²¹ T. Ślipko, dz. cyt., s. 247-257.

nieodzownych dla funkcjonowania społeczności międzynarodowej katolicka nauka społeczna wymienia: zasadę personalizmu, prawdy, sprawiedliwości, solidarności i wolności²².

Katolicka nauka społeczna formułuje także określone elementy władzy ogólnoświatowej jako nieodzowny warunek funkcjonowania społeczności międzynarodowej. O władzy tej mówił już Jan XXIII stwierdzając: „A ponieważ obecnie ze wspólnym dobrem wszystkich narodów wiążą się zagadnienia dotyczące wszystkich narodów, i ponieważ zagadnienia te może rozwiązać jedynie jakaś władza publiczna, posiadająca i moc i organizację, środki o równie wielkim zasięgu, obejmująca zakresem swego działania cały świat – wynika z tego, że nawet z nakazu samego porządku moralnego trzeba ustanowić jakąś powszechną władzę publiczną”²³. W świetle katolickiej nauki społecznej winna to być władza w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ks. J. Majka tak ją charakteryzuje: „Władza ogólnoświatowa, choć powinna być władzą w ścisłym tego słowa znaczeniu, bo jej decyzje winny mieć moc wiążącą wszystkie państwa świata, to jednak nie może być państwem w powszechnym rozumieniu tego słowa, to znaczy wykonywać bezpośrednio jurysdykcji nad ludźmi na jakimkolwiek terytorium świata (...) Winna to być władza nad państwami, która nie pozbawiałaby ich jednak tego zasadniczego elementu suwerenności, jakim jest jurysdykcja nad określonym terytorium (...) Władza ogólnoświatowa musiałaby obejmować swoim zasięgiem cały glob ziemski, co oznacza, że przynależność do organizacji narodów powinna być obowiązkowa. Winna ona spełniać funkcje ustawodawcze, wykonawcze, sądownicze i kontrolne; do wypełnienia każdej z tych funkcji powinna posiadać odpowiednie organy powołane w sposób demokratyczny, co oznacza, że szanse poszczególnych państw (względnie narodów) byłyby równe (...) Władza ogólnoświatowa powinna dysponować mocą wykonywania przymusu, a zatem stosowania różnego rodzaju sankcji w stosunku do tych, którzy naruszaliby sprawiedliwość, pokój i ład międzynarodowy albo stanowili wyraźnie i niewątpliwie zagrożenie dla tych wartości. Można przewidywać z dużą dozą racjonalności, że potrzeba stosowania tego rodzaju sankcji występowałaby bardzo rzadko. Zakładamy bowiem, że władza ogólnoświatowa powstałaby na drodze consensusu i w taki sposób byłaby w zasadzie podejmowane jej najważniejsze decyzje, co oczywiście nie wyklucza pewnego nacisku moralnego (różnych form

²² J. Majka, dz. cyt., s. 246-248.

²³ Jan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, dz. cyt., n. 137.

perswazji (...) Obok wspomnianych już sankcji moralnych, których stosowaniu sprzyjałaby zasada jawności życia publicznego i swobody przepływu informacji oraz sankcji politycznych, powinna mieć możliwość stosowania sankcji gospodarczych oraz – w sytuacjach krańcowych i wyjątkowych – także przymusu wojskowego (...) Nie mamy zamiaru konstruować szczegółowego obrazu władzy ogólnoswiatowej, chcemy jedynie zwrócić uwagę na pewne istotne, jak nam się wydaje, cechy tej konstrukcji; obowiązuje tu mianowicie ta sama zasada, która leży u podstaw całego życia społecznego, to znaczy zasada pomocniczości: tyle władzy, ile to jest konieczne i tyle niezależności (suwerenności) poszczególnych państw, ile to jest możliwe”²⁴.

Problematyka wojny

Doktryna społeczna Kościoła w zakresie problematyki międzynarodowej zdominowana została tematyką pokojową. Problem wojny została niejako zepchnięty na dalszy plan. Nie oznacza to oczywiście, że Kościół i jego nauczanie ma charakter niezdrowego pacyfizmu. Kościół widzi realistycznie istniejącą sytuację świata i stwierdza, że wojny jako takiej nie dało się wykorzenić z zakresu spraw tego świata. Co więcej, jak stwierdza St. Olejnik „realistyczna ocena sytuacji każe mu powstrzymać słowa zupełnego potępienia w stosunku wszelkiego rodzaju wojny jako takiej. Potępienie bowiem wojny w ogóle mogłoby być równoznaczne z otwarciem drogi do bezkarnego działania cynicznej, wyzbytej wszelkiego poczucia odpowiedzialności, agresji w stosunkach międzynarodowych”²⁵. Myśl społeczna Kościoła głosi zatem, że dopóki nie dojdzie do powstania jakiejś władzy międzynarodowej, która mogłaby rozstrzygać spory i posiadała siłę niezbędną do wymuszania swych decyzji „póty rządowi nie można zaprzeczać prawa do wojny, byle wyczerpały w pierwszej kolejności środki pokojowych rokowań”²⁶. Myśl społeczna Kościoła wypracowała nawet swoją doktrynę wojny jako ostatecznego działania.

Nauka społeczna Kościoła podkreśla, że wojna nie jest tylko i wyłącznie zjawiskiem społecznym, ale także faktem etycznym. Oznacza to, iż podlega ona etycznemu wartościowaniu, przy czym dodać należy, iż nigdy nie jest ona uznawana i oceniana jako dobro lub wartość, ale jedynie w niektórych

²⁴ J. Majka, dz. cyt., s. 258-262.

²⁵ S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 782.

²⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, dz. cyt., n. 79.

przypadkach uznana być może za obronę wartości, a tym samym usprawiedliwiona²⁷. Stąd też katolicka nauka społeczna mówi o tak zwanej wojnie etycznie usprawiedliwionej. Co ujmuje Kościół w teorii wojny etycznie usprawiedliwionej? Najogólniej pod pojęciem tym nauka społeczna Kościoła rozumie taką wojnę: „kiedy określone państwo podejmuje walkę zbrojną w obronie fundamentalnych swych praw zagrożonych lub w celu ich restytucji kierując się przy tym dobrą, czyli etycznie godziwą intencją”²⁸. W pojęciu tak rozumianej i definiowanej wojny etycznie usprawiedliwionej kryją się dwa fundamentalne elementy, które należy wyjaśnić.

Pierwszym z nich jest dobra intencja, która określa „moralną stronę duchowej postawy kierowników państwa wciągniętego w sytuację konfliktu zbrojnego”²⁹. Strukturę dobrej intencji kształtują trzy czynniki: traktowanie wojny jako kroku ostatecznego niejako wymuszonego faktem, iż nie było można zastosować środków pokojowego załagodzenia konfliktu albo środki tego rodzaju zostały wyczerpane bez właściwego rezultatu; uzasadnione przewidywanie przez prowadzących wojnę pomyślnego jej zakończenia; prowadzenie działań zmierzających do ograniczenia towarzyszących wojnie okrucieństw czyli tzw. humanizację działań. Można zatem powiedzieć, iż dobra intencja jako pierwszy element wojny etycznie usprawiedliwionej zawiera w sobie trzy ważne postulaty: sprowadzenie wojny do ostatecznego środka rozstrzygnięcia sporu, humanitarnego sposobu jej prowadzenia oraz roztropnej oceny realnych szans na pomyślne jej zakończenie³⁰.

Drugim fundamentalnym elementem wojny etycznie usprawiedliwionej jest słuszna przyczyna. Najogólniej katolicka nauka społeczna za słuszną przyczynę wojny uznaje „obronę pogwałconej sprawiedliwości, czyli reakcję na jakąś wyrządzoną danemu państwu krzywdę, niesprawiedliwość”³¹. Takie ujęcie słusznej przyczyny domaga się wyjaśnienia. Trzeba bowiem postawić pytanie: co oznacza określenie „pogwałcona sprawiedliwość” i w czym się ona wyraża? Pojęcie „pogwałcona sprawiedliwość” oznacza naruszenie podstawowych, naturalnych i niezbywalnych praw, które są należne każdemu bytowi państwowemu i narodowemu, a z których najważniejsze to: prawo do istnienia, suwerenności i niepodległości, integralności terytorialnej,

²⁷ T. Ślipko, dz. cyt., s. 336.

²⁸ Tamże, s. 344.

²⁹ Tamże, s. 339.

³⁰ Por. tamże, s. 339-340.

³¹ Tamże, s. 341.

swobodnego rozwoju życia społeczno-gospodarczo-kulturowego³². Naruszenie tych właśnie praw jest słuszną przyczyną podjęcia działań wojennych. Dodać także w tym miejscu należy, iż naruszenie to może mieć dwojaki charakter. W pierwszej kolejności chodzi o naruszenie wspomnianych praw poprzez tak zwaną agresję aktualną, która ma miejsce wtedy, gdy określone państwo podejmuje działania zbrojne wobec drugiego państwa. W drugiej kolejności chodzi jednak także o naruszenie wspomnianych praw poprzez agresję dokonaną, która polega na utrwalonym już stanie niesprawiedliwości spowodowanej wcześniejszym aktem pozbawienia jakiegoś państwa należnego mu prawa³³. Można zatem powiedzieć, że słuszną przyczyną, jako drugi fundamentalny element wojny etycznie usprawiedliwionej, to naruszenie podstawowych praw należnych każdemu bytowi państwowemu i narodowemu w formie agresji aktualnej lub dokonanej. Tak nauka społeczna Kościoła definiuje teorię wojny etycznie usprawiedliwionej. Jest to walka zbrojna w obronie fundamentalnych praw państwa zagrożonych aktualnie lub w celu ich restytucji, kierując się przy tym dobrą, czyli etycznie godziwą intencją.

Określenie i zdefiniowanie pojęcia wojny etycznie usprawiedliwionej, jedynie akceptowanej przez katolicką naukę społeczną, nie kończy całego problemu wojny i jej etycznej oceny. Jest to bowiem określenie ogólne. Dopiero w jego świetle można rozstrzygnąć jakie rodzaje wojny są faktycznie etycznie usprawiedliwione. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż w praktyce mamy do czynienia z różnego rodzaju wojnami. Które z nich zasługują zatem w świetle katolickiej nauki społecznej, na miano etycznie usprawiedliwionych?

W pierwszej kolejności do wojny etycznie usprawiedliwionej zaliczyć należy wojnę militarnie defensywną (obronną) podjętą dla odparcia aktualnie dokonywanej agresji. Pojęcie wojny militarnie defensywnej wyraża: „działania wojenne podjęte w odpowiedzi na rozpoczętą już ofensywę ze strony przeciwnika”³⁴. Problem oceny etycznej tej wojny jest stosunkowo prosty. Każde państwo ma prawo bronić swoich naturalnych i niezbywalnych praw. Jeśli zatem zostają one naruszone przez inne państwo, a nie ma w życiu międzynarodowym skutecznej instancji ponadpaństwowej, każde państwo ma prawo bronić się samodzielnie.

Do wojny etycznie usprawiedliwionej katolicka nauka społeczna zalicza także wojnę militarnie ofensywną dla restytucji naruszonych praw. Dodać przy tym należy, że przez ten rodzaj wojny rozumie się „inicjatywę militarną

³² Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 544-548.

³³ T. Ślipko, dz. cyt., s. 342.

³⁴ Tamże, s. 335.

określonego państwa, w której rozpoczyna ono jako pierwsze działania wojenne przeciwko innemu państwu i występuje jako strona atakująca”³⁵. Podstawową racją etycznie usprawiedliwiającą tego rodzaju wojnę jest potrzeba restytucji utraconego dobra jakim są wspomniane powyżej prawa. Jeśli nie ma zatem czynników międzynarodowych, które by te sprawy regulowały, istnieje możliwość odzyskania utraconego dobra samemu. Biorąc jednak pod uwagę, że w dzisiejszej dobie w warunkach posuwającej się rozbudowy instytucji międzynarodowych form rozjemstwa i arbitrażu, maleje stosowność tej zasady, także i tego rodzaju wojna będzie należeć do wyjątków³⁶.

Wreszcie do wojny etycznie usprawiedliwionej w świetle katolickiej nauki społecznej zaliczyć można tzw. wojnę interwencyjną. Rozumie się przez nią: „akcję zbrojną określonego państwa na rzecz jednej ze stron już zaangażowanych w prowadzenie wojny”³⁷. Chodzi oczywiście o taką sytuację gdzie państwo, które jest wspierane toczy wojnę defensywną celem obrony swych zagrożonych praw lub celem restytucji tych praw. Na ocenę pozytywną tego rodzaju wojny wpływa zasada o możliwości pomocy podmiotowi, który zmierza do dobra. Jeśli zatem określone państwo prowadzi wojnę celem obrony albo restytucji swoich praw to należy to uznać za cel dobry. Wsparcie takiego państwa jest działaniem etycznie usprawiedliwionym. Podsumowując można powiedzieć, że w zakres wojny etycznie usprawiedliwionej, zdaniem katolickiej nauki społecznej wchodzi: wojna defensywna podjęta dla obrony zagrożonych praw; wojna ofensywna celem restytucji naruszonego dobra; wojna interwencyjna dla wspomoczenia państwa walczącego o swoje zagrożone lub naruszone prawa. Poza pojęciem wojny etycznie usprawiedliwionej usytuować należy: wojnę ofensywną zaborczą, wojnę interwencyjną wspierającą państwo dokonujące agresji, wojnę prewencyjną, a więc wojnę podjętą przez jedno państwo przeciwko drugiemu jedynie ze względu na rosnący jego potencjał ekonomiczny lub polityczny.

Zakończenie

Przedstawiono schemat nauki społecznej Kościoła na temat pokoju i wojny. Nauczanie Kościoła w zakresie spraw międzynarodowych zdominowana jest problematyką pokojową. Pokój uznany jest bowiem za wartość funda-

³⁵ Tamże, s. 350.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 335.

mentalną, gdy tymczasem wojna w żadnym przypadku nie jest wartością a jedynie koniecznym elementem obrony pewnych wartości. Kościół jednak nie głosi nierozsądnego pacyfizmu, stąd też nie wykluczył ze swego nauczania także tematyki wojny. Główne tezy dotyczące pokoju: pokój nie jest brakiem wojny ani stanem równowagi sił; jest harmonijnym współbyciem i współżyciem społeczności narodowych i państwowych w ramach społeczności międzynarodowej; elementami tak ujętego pokoju są: wzajemne kontakty między państwami wzajemna akceptacja określonego stanu, współdziałanie poszczególnych podmiotów; pokój jest zatem nie tylko pewnym stanem ale pewnym procesem dynamicznym (buduje się pokój); jego uwarunkowaniami są: przestrzeganie naturalnych praw społeczności państwowych i narodowych w ramach społeczności międzynarodowej oraz kształtowanie autentycznej społeczności międzynarodowej oraz kształtowanie autentycznej społeczności międzynarodowej i władzy ogólnoświatowej. Można też sformułować fundamentalne tezy dotyczące wojny. Kościół definiując wojnę jako walkę zbrojną prowadzoną przez równe i suwerenne państwa celem uzyskania tego, co uważają za swoje prawo lub interes, wypracował pojęcie tak zwanej wojny etycznie usprawiedliwionej. Jej elementami fundamentalnymi są: dobra intencja i słusza przyczyna. Do wojny etycznie usprawiedliwionej zaliczyć należy: wojnę obronną, wojnę ofensywną celem odzyskania swoich utraconych praw, wojnę interwencyjną wspierającą państwo pokrzywdzone agresją i odebranymi prawami. Katolicka nauka społeczna nie głosi zatem bezkrytycznego pacyfizmu chociaż głosi etykę pokoju jako wartości współczesnego świata. Wojna prowadzona przez Ukrainę i wsparta pomocą innych państw jest w pełni usprawiedliwiona.

Irenusz Kondrów

PRZEBACZENIE FORMĄ WYZWOLENIA W PERSPEKTYWIE TEOLOGII GRECKOKATOLICKIEJ

Słowo „przebaczenie” możemy rozpatrywać w co najmniej dwóch wymiarach: na przykład *profanum*, czyli biurokratycznym (prawnym), i *sacrum*, czyli religijnym (metafizycznym). W pierwszym wymiarze *przebaczenie* jest aktem władzy, organu publicznego, który odstępuje od wymierzenia uzasadnionego odwetu lub go odwołuje względem kogoś, kto na ten odwet zasługuje¹. Prawnicze pojęcie *przebaczenia* koresponduje w pewnej mierze z pojęciem „przebaczenia sakralnego” ze Starego Testamentu, gdzie Bóg chętnie przebacza, dostrzegając pokorę i skruchę² oraz wolę nawrócenia ze strony grzesznika³. Można jednak dostrzec też zasadniczą różnicę w pojmowaniu przebaczenia w Starym Testamencie i systemie administracyjnym. W prawodawstwie ludzkim ludzkie winy są rejestrowane i przechowywane, a osoby, które ponownie popełniają wykroczenie, są sądzone w perspektywie dotychczasowych przewinień. Przebaczenie Boże z kolei, również starotestamentowe, jest darowaniem długu, i to tak skutecznym, że Bóg już go nie widzi, a grzech zostaje wykreślony⁴, zabrany⁵, odpokutowany, zniszczony i zgładzony⁶.

Biblia jest świadectwem stopniowej edukacji ludzkości, dzięki której Bóg wyprowadza człowieka z prymitywnych zwyczajów ku cywilizacji miłości. Dzięki prawu symetrycznego odwetu ogranicza bowiem barbarzyństwo: „Ktokolwiek zabije człowieka, będzie ukarany śmiercią. [...], oko za oko, ząb za ząb”⁷. W Chrystusie zaś zaprasza nas do zupełnie nowej rzeczywistości: „Słyszeliście, że powiedziano: «Oko za oko i ząb za ząb»! A Ja wam

¹ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2009, s. 224.

² 2 Krn 7, 14; Ps 86, 5.

³ Pwt 30; Lb 14, 18; Joz 24, 19-21; 1 Krl 8, 36; Ps 51, 12; Jr 5, 1-9), por. J.E. Alsup, *Przebaczenie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. nauk. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, M. Bogusławska, A. Gocłowska, Z. Kościuk, T. Mieszkowski, E. Szymuła, M. Wojciechowski, Warszawa 1999, s. 1009.

⁴ Iz 38, 17.

⁵ Wj 32, 32.

⁶ Iz 6, 7.

⁷ Kpl 24,17-20, też: Pwt 19, 21.

powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!” (Mt 5,38-42). Jezus tym samym wymaga od nas zupełnie innej pedagogiki niż starotestamentowa. Przejawia się ona w zniesieniu prawa odwetu i wyrzeczeniu się naprawy krzywd. Chrystus wymaga przebaczenia, które jest ugruntowane na bezinteresownej, niczego nieoczekującej w zamian miłości, która jest wolnym darem, niezależnym od drugiej osoby⁸. Chrystus pokazuje nam tym samym, że przebaczenie nie powinno być determinowane postawą innych ludzi, ponieważ dokonuje się ono w nas, w naszym wnętrzu⁹, i jest niezależne od świata zewnętrznego.

O ile pojęcie *przebaczenia* w sferze starotestamentowego *sacrum* oraz w przestrzeni *profanum* czasami się utożsamia, o tyle w świetle nauki Chrystusa i nowotestamentowego pojęcia *sacrum* mamy do czynienia już z różnymi pojęciami. Ktoś może jednak powiedzieć, że zarówno przebaczenie prawne, jak i religijne niesie ze sobą – inicjuje – odrodzenie międzyludzkich relacji. Tak, to prawda, jednak organy publiczne traktują owo przywrócenie relacji międzyludzkich jako ostateczny cel, a chrześcijanie jedynie jako drogę do celu ostatecznego, którym jest osiągnięcie zbawienia. Poza tym celem przebaczenia u chrześcijan jest pojednanie, rozumiane nie tyle jako odnowienie dotychczasowej komunii, co jej udoskonalenie, wejście na jej wyższy poziom. Co istotne, chrześcijańskie przebaczenie dotyczy nie tylko relacji międzyludzkich, ale i relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W tym kontekście należy powiedzieć, że pojęcie przebaczenia w sferze *sacrum* (zarówno starotestamentowym, jak i nowotestamentowym), przez swą relacyjność do Boga, swój wymiar duchowy, metafizyczny, jest naznaczone apofatycznością. Innymi słowy, człowiek nie jest w stanie do końca go zdefiniować, pojąć, czy też dokonać wyczerpującej analizy tego procesu. Niniejsze rozważania o przebaczeniu należy zatem traktować jako wstęp do dalszych analiz.

⁸ P. Dautais, *Terapia duszy. Uzdrawienie i rozwój wewnętrzny*, tłum. D. Samsel, Poznań 2021, s. 191-192.

⁹ J. Benson, *Moc przebaczenia*, tłum. A. Kuźma, Poznań 2012, s. 19.

Dlaczego człowiek potrzebuje przebaczenia?

Pierwsza odpowiedź, jaka się nasuwa, brzmi: ponieważ został stworzony z miłości i do miłości. Jak zauważa Jarosław Moskałyk: „Miłość jest skierowana do wszystkich i jest prawem wszystkich”¹⁰. Miłość jest naturalnym środowiskiem naszej egzystencji i gwarancją dobrobytu duchowego, a przebaczenie, które jest tematem niniejszej refleksji, jest jednym z największych przejawów miłości. Przebaczenie jest darem miłości, jest odpowiedzią chrześcijanina na zniewagę i zranienie, która inicjuje przywrócenie zerwanych więzi. Dzięki przebaczeniu – w większości przypadków – miłość między osobami zaczyna krążyć na nowo¹¹. Przebaczenie sprawia, że Boża rzeka miłości może swobodnie płynąć przez nasze serce, oczyszczając je i doskonaląc¹². Miłość umożliwia człowiekowi osiągnięcie pełni człowieczeństwa wyrażającego się w jego ikoniczności. Miłość jest płodna i twórcza nie tyle w sensie doczesnym, co wiecznym. Miłość w sposób milczący, niewidzialny i niewyczuwalny niweluje zło z życia człowieka, które jest zaprzeczeniem „płodności” duchowej.

Jak mówi Księga Rodzaju, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Jest zatem istotą społeczną, relacyjną, ikoniczną. Innymi słowy potrzebuje miłości, relacji z Bogiem oraz drugim człowiekiem, aby móc się samorealizować i być szczęśliwym. Zatem wszystko to, co odcina nas od miłości, co utrudnia nam relacje z drugim człowiekiem i Bogiem, jest dla nas toksyczne, a nawet zabójcze.

Przebaczenie, szczęśliwe życie i pokój wewnętrzny są jak podwójne drzwi, które otwierają się i zamykają jednocześnie. Nie przebacząc, nie tylko zamykamy się w sobie, ale także zamykamy się na życiodajną miłość Boga, a w konsekwencji niweczymy naszą ikoniczność i deformujemy nasze Boże podobieństwo. Przebywając w gniewie, zapominamy o Bogu, żyjemy w grzechu, stajemy się istotami demonicznymi, ponieważ oddajemy się we władanie złu. Możliwe, że najdobitniej ową regułę Bóg objawia nam w przypowieści

¹⁰ J. Moskałyk, *Nieprzemijająca tożsamość chrześcijańskiej wiary*, Poznań 2015, s. 40; „Miłość jest jedną z podstawowych wartości w ujęciu chrześcijańskim. Świat otwiera się w sposób naturalny przed człowiekiem, który umie kochać. Jest to swoisty rodzaj poznania. Dzięki temu nawiązujemy głębokie relacje z innymi ludźmi. Każdy człowiek chce być kochany, afirmowany, akceptowany” (M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, Olsztyn 2022, s. 19).

¹¹ B. Lemoine, *Przebaczenie źródłem uzdrowienia*, tłum. M. Żurowska, Kraków 2016, s. 83.

¹² J. Arnott, *Moc przebaczenia. Doświadczenie przebaczenia przynosi prawdziwą wolność*, tłum. U. Gawłowska, D. Heczko, Cieszyn–Ustroń 2011, s. 9.

o nielitościwym dłużniku. Uświadamia w niej nam, że jeśli chcemy doświadczyć Bożego miłosierdzia, wcześniej sami musimy praktykować miłosierdzie wobec naszych nieprzyjaciół. Przypowieść ta wskazuje również, że Bóg poniekąd oddał sąd nad nami – w pierwszej kolejności – w nasze ręce. Zatem już w tym świecie sami siebie skazujemy na piekielne wyobcowanie, gdy nie praktykujemy przebaczenia i gdy nie potrafimy kochać naszych nieprzyjaciół.

Co ważne, nielitościwy dłużnik tłumaczy nam, dlaczego za wszelkie zło w świecie – jako chrześcijanie – zawsze powinniśmy obwiniać w pierwszej kolejności siebie. W ten bowiem sposób oddajemy się Bożemu miłosierdziu i „wpadamy” w objęcia Boga. Natomiast oceniając, czy osądzając naszego krzywdziciela, sami też stajemy się prześladowcami i oddajemy się w objęcia Szatana. Jak zauważy metropolita Andrzej Szeptycki: „Zabójca wyklucza siebie z Bożej społeczności, z rodziny, jaką wedle Bożych zamiarów ma być ludzkość”¹³. Warto mieć świadomość, że mordercami stajemy się, nie tylko odbierając życie innemu człowiekowi bronią konwencjonalną, ale także, gdy osądzamy naszych krzywdzicieli, bowiem wtedy stajemy się duchowymi zabójcami naszych wrogów, a tym samym i nas samych; stajemy się więc samobójcami¹⁴.

Wagę przebaczenia w życiu chrześcijanina najdobitniej uzasadnia Zmartwychwstały Jezus Chrystus, który nawiedzając swoich uczniów, mówi: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20, 21-23). Ów fakt pokazuje, że Chrystus uczynił przebaczenie pierwszą misją, jaką powierza swoim uczniom. Innymi słowy traktuje przebaczenie priorytetowo¹⁵. I wskazuje, że my również powinniśmy je tak samo traktować. Co istotne, a jednocześnie często pomijane przez Kościół hierarchiczny, słowa o potrzebie odpuszczania grzechów nie odnoszą się tylko do kapłaństwa hierarchicznego, ale obowiązują cały Lud Boży, laików,

¹³ A. Szeptycki, *Nie zabijaj*, tłum. M. Skórka, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki pisma wybrane*, Kraków 2000, s. 408.

¹⁴ Warto pamiętać, że w duchowości wschodniej można się też spotkać z pozytywnym pojęciem samobójstwa „duchowego”. Ma ono miejsce, gdy człowiek „uśmierca” swoją grzeszność, pożądlivą zmysłowość, aby żyć pełnią miłości dla Chrystusa i Kościoła. Bowiem „Każda Eucharystia jest dla biorących w niej udział kapłana i wiernych w pewnym sensie samobójstwem. Zglądzony zostaje stary człowiek, grzesznik. Na jego miejscu pojawia się nowy człowiek w Jezusie Chrystusie. [...] Egoista, którym byliśmy, przestał istnieć. A przynajmniej tak powinno być, jeśli naprawdę bierzemy udział w świętej liturgii” (Mnich Kościoła Wschodniego, *Ofiara liturgiczna*, tłum. M. Romanek, Kraków 2000, s. 93).

¹⁵ J. Benson, *Moc przebaczenia*, s. 78-79.

królewskich kapłanów¹⁶, którymi są wszyscy chrześcijanie dzięki darowi Ducha Świętego, którego otrzymali na chrzcie świętym¹⁷, i są zobowiązani w swym sercu odpuszczać grzechy.

Wiara w Boga, spotkanie z Chrystusem zakłada przysposobienie wartości ewangelicznych, które przenikają w nasze życie. Grekokatolik dzięki Kościołowi i uczestnictwu w Boskiej Liturgii staje się częścią ciała Chrystusa, ma możliwość doświadczenia największych mistycznych przeżyć¹⁸, w tym zmartwychwstania. Liturgia odnawia nasze kapłańskie namaszczenie chrzcielne do kreowania nowego życia w Chrystusie. Żyjąc wartościami ewangelicznymi, grekokatolik uobecnia w swoim życiu niewidzialnego i zmartwychwstałego Boga. Co ważne, owo życie ewangeliczne jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu i Jezusowi Chrystusowi, których miłość przemienia człowieka i rozkochuje w potrzebie czynienia dobra. Ponadto, jeżeli przyjmujemy za Markiem Melnykiem, że „wartości odkrywane przez chrześcijan są odbłaskiem Boga, znakami jego obecności”¹⁹, to wówczas należałoby powiedzieć, że Kościół jest Kościołem tylko wówczas, gdy propaguje wartości świadczące o Bogu i Jego obecności w świecie. Jeśli zatem Kościół szerzy „wartości” sprzeciwiające się Bogu, to oznacza, że nie posiada on jedności z Bogiem. Konkludując słowami metropolity Szeptyckiego, dla chrześcijan: „Najwyższym dobrem jest Bóg, a w pewnym sensie Bóg jest jedynym dobrem: «Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg» (Mk 10, 18). Pośrednio chrześcijaństwo nazywa dobrem to wszystko, co prowadzi do Boga i do Niego zbliża”²⁰.

¹⁶ „Każdy człowiek jest naprawdę kapłanem – w tym znaczeniu, że może jednoczyć się z kapłańską ofiarą i ze wstawiennictwem Jezusa Chrystusa. Każdy członek mistycznego Ciała Chrystusa dzięki wewnętrznemu zjednoczeniu z jego Głową, czyli Osobą Jezusa, uczestniczy w kapłańskim życiu i ofiarniczej śmierci Odkupiciela. Każdy wierny może celebrować wewnętrzną i niewidzialną liturgię w takiej mierze, w jakiej łączy się z ofiarą zapoczątkowaną przez Jezusa na ziemi i kontynuowaną przez Niego wiecznie w niebie” (Mnich Kościoła Wschodniego, *Ofiara liturgiczna*, s. 69-70); „W Nowym Testamencie spełniło się starotestamentowe proroctwo: cały lud, a nie tylko jego część, służy w imię Boże. Cały lud nowotestamentowy jest klerem Boga, a każdy w tym ludzie jest klerykiem” (M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2002, s. 22).

¹⁷ „Chrzest zawiera w sobie łaskę kapłaństwa, przez którą wszyscy służą Bogu na zgromadzeniu eucharystycznym” (M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, s. 106).

¹⁸ Św. Symeon teolog uważał, że najwyższe przeżycia mistyczne można znaleźć w liturgii. Por. H. Paprocki, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 77.

¹⁹ M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, s. 18.

²⁰ A. Szeptycki, *Boża Mądrość*, tłum. P. Kuszka, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki pisma wybrane*, Kraków 2000, s. 316.

Chrześcijanin jest w stanie żyć w świecie, w którym zło nie tylko nie zostało definitywnie pokonane, ale nawet dominuje nad dobrem dzięki wierze w Boga i Jego miłości. Chrześcijaństwo nie może ograniczać się do przestrzegania katalogu norm etycznych, ponieważ wówczas przekształciłoby się z szalonej miłości w wyrachowany związek, czy też kolejną ideologię. Prawdziwe chrześcijaństwo wszystko postrzega z perspektywy Bożej Rodziny, kochającego Boga i pustego grobu Chrystusa, Który umarł i zmartwychwstał za każdego człowieka.

Każde trudne doświadczenie stawia nas przed wyborem podążania drogą śmiertelnych instynktów lub wierności pedagogice Boga. Wejście na drogę Bożej pedagogiki – rozumianej jako rezygnacja z odwetu – jest trudne, wymaga od człowieka dojrzałości i niezwyklej determinacji, a przede wszystkim jedności z Bogiem. Człowiek zdystansowany wobec Boga zamyka się w sobie. Daje się ponieść buntowi, zazdrości, żądzy odwetu, zostaje porwany przez namiętne i śmiertelne impulsy. W ten sposób doszło do pierwszego morderstwa w historii ludzkości. Historia Kaina jest pierwowzorem każdej przemocy wyrządzonej człowiekowi przez człowieka. Pokazuje, że morderstwo jest następstwem zranienia i odwrócenia się od Boga. Kain, opisywany jako budowniczy miast, czasami jest uważany za założyciela cywilizacji. W ten sposób historia przypomina, że praktycznie każda cywilizacja została zbudowana na zbrodni. Biblijna opowieść, przedstawiając proces narodzin morderstwa, zachęca nas do unikania śmiercionośnej logiki²¹. Oczywiście najdobitniejszy i najskuteczniejszy głos o unikanie przemocy kieruje do ludzkości Jezus Chrystus²².

Wbrew pozorom gniew nie uwalnia nas od oprawcy. Gniewając się, ciągle pozostajemy ofiarą i nadal trwamy w sferze oddziaływania gnębiiciela. Pozwalamy, by miał nad nami władzę. Przebacząc zaś, odzyskujemy kontrolę nad sobą i naszym życiem, stajemy się wolni i szczęśliwi. Poczucie skrzywdzenia oraz cierpiętnictwo odbiera nam radość życia i nie pozwala nam się rozwijać. Słusznie zauważa arcybiskup większy Światosław Szewczuk: „[...] jeśli kultywuję w swoim sercu nienawiść do agresora, to jestem

²¹ P. Dautais, *Terapia duszy*, s. 62-63.

²² „W liście do Hebrajczyków (r. 12) jest napisane, że krew Jezusa przemawia o wiele mocniej niż krew Abła (Hbr 12:24). Krew Abła krzyczy bowiem: *Boże pomścij mnie, mój brat zamordował mnie* (zobacz: Rdz 4: 10, parafraza). Natomiast krew Jezusa woła: *Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23: 34). Miłosierdzie triumfuje nad osądzeniem” (J. Arnott, *Moc przebaczenia*, s. 42).

przeegrany. Przebaczyć to znaczy zwyciężyć. Tylko wtedy możemy zaleczyć nasze rany i być silniejszymi od agresora”²³.

W relacjach z innymi ludźmi, a głównie z naszymi oprawcami i wrogami, najistotniejsze jest więc przebaczenie. Jest ono dla nas uzdrawiające i wyzwalaające, a co najważniejsze – warunkuje życie w Chrystusie. Należy podkreślić, iż przebacząc, wyzwalamy nie tylko siebie, ale i naszych nieprzyjaciół, bowiem przebaczenie udzielone przez ofiarę niejednokrotnie wyzwala też napastnika ze spirali zła, umożliwia mu nawrócenie i wejście na drogę zbawienia²⁴. Przebacząc, zatrzymujemy zło na sobie i pozwalamy rozwijać się miłości.

Na podstawie powyższych słów można więc stwierdzić, że przebaczenie stanowi bezcenny dar Boga, który pozwala nam kochać wszystkich ludzi miłością samego Boga²⁵. Kochając bezinteresownie, człowiek staje się hezychazystą, nieustannie oddaje cześć Bogu i trwa w obecności przed Nim²⁶. „Według opinii Włodzimierza Sołowjowa «sens miłości polega na uznaniu drugiej osoby za mającą wartość absolutną». Oznacza to, że kontakt człowieka z Bogiem dokonuje się poprzez innego człowieka oraz że ostatecznym celem osoby ludzkiej jest przebóstwienie, które powoduje, że człowiek nabiera cech absolutnych”²⁷.

W tym miejscu może jednak zrodzić się kolejne pytanie, a mianowicie, w jaki sposób możemy wejść na drogę rozwoju duchowego, jaką jest przebaczenie. W pierwszej kolejności, żeby właściwie umieć korzystać z daru przebaczenia, trzeba mieć świadomość, że urazy cechują się różną skalą intensywności. W konsekwencji proces przebaczenia może przychodzić łatwo, a innym razem może trwać latami. Niezależnie od okoliczności należy pamiętać, że świadomy akt przebaczenia klóci się z pośpiechem, gdyż może

²³ Ś. Szewczuk, *Dialog leczy rany. Abp Światosław Szewczuk w rozmowie z Krzysztofem Tomasikiem*, Kraków 2018, s. 151.

²⁴ B. Lemoine, *Przebaczenie źródłem uzdrowienia*, s. 90; Przykładem przebaczenia uzdrawiającego krzywdziciela jest historia pianistki Maïé, aresztowanej przez esesmanów i poddanej eksperymentom medycznym, która po uwolnieniu z obozu przebaczyła swemu katowi. Podczas spotkania ze swoim ciemieżcą powiedziała mu, aby wykorzystał swój czas, aby kochać. Por. J. Benson, *Moc przebaczenia*, s. 57-58.

²⁵ B. Lemoine, *Przebaczenie źródłem uzdrowienia*, s. 97; „Miłość, ze swej natury, przypomina człowiekowi tak bardzo samego Boga, jak to tylko po ludzku możliwe. Wprowadza ona duszę w stan upojenia, a szczególnie jej charakter czyni ją źródłem wiary, głębią cierpliwości i morzem pokory” (J. Klimak (VII w.), w: *Powrót do źródeł. Myśl Wschodnich Ojców Kościoła*, wyb. tekstów i wpraw. A. Louth, tłum. J. Pieniek, Częstochowa 1998, s. 28).

²⁶ *Filokalia teksty o modlitwie serca*, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 1998, s. 34.

²⁷ H. Paprocki, *Człowiek w myśli prawosławnej*, w: *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 225-226.

on zakłócić uzdrawiający proces przebaczenia²⁸, a także samo pojednanie będące jego ukoronowaniem. Nietrudno zauważyć, że osoby charakteryzujące się duchową głębią i oświecone na sprawy tego świata są niezwykle powolne wobec czasu. Nie spieszą się. W ten sposób dają sobie możliwość przysposobienia tego, co przeżywają, i potrafią z większym zrozumieniem doświadczać rzeczywistości przebaczenia²⁹.

Po drugie, proces przebaczenia jest dostępny tylko dla człowieka silnego duchowo. W grekokatolicyzmie przebaczenie postrzega się jako proces leczniczy – przede wszystkim pojednania z Bogiem i samym sobą, następnie z innymi ludźmi. Żeby móc pokochać drugiego człowieka, najpierw trzeba pokochać Boga, co jest jednoznaczne z pokochaniem siebie i zaakceptowaniem siebie. Wówczas dopiero posiadziemy predyspozycje do przebaczenia, osiągniemy pokój wewnętrzny, pozwalający nam spojrzeć na negatywne doświadczenia z dystansu i poczucia siły. Tylko człowiek silny duchowo i wewnętrznie zjednoczony ze sobą oraz Chrystusem jest gotowy do autentycznego przebaczenia.

Jeśli za św. Janem Teologiem przyjmujemy, że Bóg jest miłością, a przebaczenie postrzegamy jako jeden z najwyższych przejawów miłości, to praktykując przebaczenie, przebywamy w Bogu, żyje w nas Chrystus, a my żyjemy w Nim. Wówczas można mówić o życiu, które nie pozwala redukować drugiego człowieka do poziomu rzeczy. Chrystus uświadamia, że każdy człowiek – przez Jego śmierć i zmartwychwstanie – został powołany do życia w Nim, a tym samym posiada godność, której pod żadnym pozorem nie można deptać. Im głębsza jest nasza relacja z Bogiem, im bardziej intensywne jest nasze życie w Chrystusie, tym większą posiadamy wrażliwość na każdy przejaw marginalizacji drugiego człowieka. Inaczej mówiąc, doświadczenie zbawienia powoduje, że na szczycie naszego systemu wartości sytuują się wartości nadprzyrodzone. Należy je postrzegać nie tyle jako katalog norm moralnych, ale jako sposób życia. Przykładowo, człowiek staje się miłosierny i łagodny nade wszystko dzięki żywej relacji z Chrystusem, a nie dzięki przestrzeganiu Dekalogu.

Kolejny etap duchowego odrodzenia objawia się w umiejętności *pokajania się*, przebaczenie jest bowiem uwarunkowane wewnętrznym nawróceniem i przemianą, nazywaną greckim terminem *metánoja*. Człowiek jest zdolny do przebaczenia tylko wówczas, gdy dostrzega swoją kruchość i niedoskona-

²⁸ „Pośpiech jest tu złym doradcą, bo niszczy poszczególne etapy procesu pojednania” (J. Benson, *Moc przebaczenia*, s. 114).

²⁹ Por. P. Dautais, *Terapia duszy*, s. 116.

łość, a jednocześnie jest przekonany, że – pomimo swoich ułomności – zawsze jest kochany. Z kolei świadomość niewystarczalności prowadzi do *kátharsis*, czyli inicjuje proces oczyszczenia duchowego wzroku, wstrząśnięcia, które powoduje, że łuski zła – grzechu – dotychczas nas oślepiające spadają i zaczynamy widzieć w swoim krzywdzicielu Chrystusa. Innymi słowy, pomimo tego, że nasz wróg zachowuje się jak dzikie zwierzę, nie przestajemy widzieć w nim dziecka Bożego, dostrzegamy jego ikoniczność³⁰, co oznacza, że jest istotą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga oraz powołaną do zbawienia. Grekokatolicy żywią nadzieję, że ostatecznie nad każdym złem tego świata zatriumfuje Boże miłosierdzie i że żaden człowiek nie jest nieodwołalnie potępiony na wieki³¹.

Metanoja, *katharsis* i przebóstwienie (gr. *theosis*) to podstawy przebaczenia w Kościele greckokatolickim. Bez nich ewangeliczne przebaczenie jest niedostępne. Człowiek wewnętrznie nieprzemieniony, nieprzebóstwiony, który nie jest w stanie odciąć się od podporządkowania „wartościom” tego świata, będzie postrzegał przebaczenie stereotypowo – jako przejaw słabości czy braku odwagi do konfrontacji z krzywdzicielem. Ewangelicznego przebaczenia „nie udźwignie” również psychologia. Jediną motywacją na drodze do ewangelicznego przebaczenia jest Chrystus, który nieprzerwanie woła i pokazuje, że ostatnie słowo należy do miłości.

Z ludzkiego punktu widzenia logika przebaczenia i bezinteresownej miłości wydaje się jedną wielką naiwnością, ale gdy spojrzymy na historię – choćby duchownego greckokatolickiego Emiliana Kowcza – to zobaczymy, że jego miłość, poświęcenie, śmierć w obozie koncentracyjnym w Majdanku

³⁰ „Obraz Boga tkwi w człowieku, jest nie do zatarcia, a chrzest go jeszcze odnawia i oczyszcza. [...] Osoba stworzona na obraz Boży jest kimś nieporównywalnie scalonym i zjednoczonym z swoim Twórcą. To kryterium stanowi także o jej wyższym bycie ikonicznym, którego nie może nigdy zetrzeć ze swego oblicza” (J. Moskałyk, *Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła*, Poznań 2007, s. 26-27); „Wielu Ojców Kościoła, opierając się na nauce Nowego Testamentu, uważało, że stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo urzeczywistnione zostało w zamyśle Boga nie w pierwotnym człowieku, lecz w Chrystusie” (tamże, s. 28).

³¹ Co potwierdza trzecia modlitwa świętej Pięćdziesiątnicy, podczas której zginamy kolana, a kapłan woła: „Sam przeto, Władco wszystkich, Boże nasz Zbawco, [...] który [...] zechciałeś przyjąć modlitwy oczyszczające za przebywających w otchłani, dając nam wszelką nadzieję wypuszczenia uwięzionych i rozwiązania ich nieczystości oraz zesłania Twojej pociechy” (*W niedzielę wieczór świętej Pięćdziesiątnicy. Obrzęd klękania*, tłum. H. Paprocki, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/rok/50nica.pdf> [dostęp: 20.09.2023]). Zob. też: *Чин святої П'ятдесятниці*, в: *Требник*, Видання Верховного Ариєпископа Української Греко-Католицької Церкви, Львів 2001, s. 444-446; „[...] Kościół modli się za wszystkich bez wyjątku zmarłych w oficjum niesporów Pięćdziesiątnicy, aby Chrystus przychodzący *en atómo, en ripe ophthalmou* (1 Kor 15, 52) uczynił ich uczestnikami swojej chwały, gdyż ma moc «skierować do otchłani i z niej uwalniać»” (H. Paprocki, *Obietnica Ojca*, s. 68).

i wezwanie do miłowania wrogów dla współczesnego oraz przyszłego świata ma nieporównywalnie większy wydźwięk niż historie ludzi, którzy walczyli z bronią w ręku. Ojciec Kowcz jest świadectwem, że życie jest silniejsze niż śmierć, że człowiek jest w stanie przeciwstawić się złu i jednocześnie nie daje się wciągnąć w jego śmiertelną spiralę.

Najważniejsze przesłanie płynące ze świadectwa Kowcza polega na tym, że człowiek praktykujący miłosierdzie i przebaczenie również w okolicznościach zbrodni – wojny – otrzymuje dar Ducha Świętego, dzięki któremu jest w stanie nie tylko ocalić swą ikoniczność – swoje podobieństwo do Boga, ale dostąpić też wyżyn przebóstwienia, potwierdzając tym samym swe Boże synostwo i nastanie Królestwa Bożego. Wspaniale ukazują ową prawdę słowa Kowcza wyrażone w grypsie więziennym do swojej rodziny, która zabiegała o jego uwolnienie: „Dziękuję Bogu za jego łaskawość dla mnie. Poza niebem to jedyne miejsce, w którym chciałbym przebywać. Wszyscy jesteśmy tu równi: Polacy, Żydzi, Ukraińcy, Rosjanie, Litwini czy Estończycy [...]. Kiedy odprawiam Służbę Bożą, wszyscy oni modlą się [...]. Umierają na różne sposoby i ja pomagam im przechodzić ów most. Czyż to nie błogosławieństwo? Czy to nie najwspanialsza korona, jaką mógłby mi włożyć na głowę mój Pan? Tak! Dziękuję Bogu tysiąc razy dziennie, że posłał mnie tutaj. O nic więcej nie będę Go prosił. Nie rozpaczajcie z mego powodu. Radujcie się ze mną! Módlcie się za tych, którzy stworzyli ten obóz i cały ten system. Oni potrzebują waszych modlitw [...]. Niech Bóg się nad nimi zlituje [...]”³².

Świadectwo Kowcza przypomina, że wszyscy jesteśmy wezwani przez Jezusa Chrystusa do rezygnacji ze sprawiedliwości³³, ponieważ jest ona nieosiągalna w tym świecie. Ponadto proces dążenia do sprawiedliwości zazwyczaj uruchamia mechanizm przemocy i walki, który kończy się dla jednych zwycięstwem, a dla drugich porażką. Jedynym „lekarstwem” na społeczne pragnienie i poczucie sprawiedliwości jest bezinteresowna, niemająca granic miłość. Jak nauczał A. Szeptycki: „Nie godzi się stawiać granic miłości, nie można powiedzieć: dotąd, a nie dalej. Jeśli ktoś nie z innej przyczyny, lecz z samolubstwa pamięta wyrządzoną mu obrazę, to już nie miłuje Boga ponad wszystko; wyżej od Boga stawia siebie i swoją sprawę, a przez to wy-

³² P. Siwicki, Kazanie o bł. Emilianie Kowczu, kapłanie i męczenniku (1884-1944), wygłoszone 15 lutego 2004 r. w rzymskokatolickim kościele parafialnym pw. Świętej Rodziny w Lublinie, <http://ruthenus.blogspot.com/2011/04/kazanie-o-b-emilianie-wygoszone.html> [dostęp: 27.10.2020].

³³ Co ciekawe, jak zauważa Szeptycki: „Jezus Chrystus tylko raz w Ewangelii nazywa Ojca niebieskiego świętym: «Ojcze święty» (J 17, 11) i raz sprawiedliwym (J 17, 25)” (por. A. Szeptycki, *Boża Mądrość*, s. 284).

rywa z korzeniami wszelką miłość ze swego serca, bo albo miłość jest ponad wszystko i bez żadnych zastrzeżeń, albo zupełnie jej nie ma”³⁴. Miłując naszych nieprzyjaciół, poznajemy Boga, zbliżamy się do Niego, wchodzimy z Nim w osobliwą komunie. Kto bowiem miłuje, ten trwa w Bogu³⁵, bo Bóg jest miłością, jak czytamy na kartach Ewangelii św. Jana Teologa. Kto potrafi więc kochać bezinteresownie, ten zaiste jest teologiem³⁶.

Niekiedy możemy się spotkać ze stwierdzeniem, że bez zadośćuczynienia czy rekompensaty majątkowej – czyli bez sprawiedliwości – nie ma pokoju i nie ma prawdziwego pojednania. Jest to oczywiście słuszna zasada, ale odnosi się ona wyłącznie do sfery *profanum*, rzeczywistości doczesnej i materialnej. W chrześcijaństwie tak rozumiana zasada sprawiedliwości nie obowiązuje, bowiem chrześcijaństwo przewyższa sprawiedliwość w miłości i poprzez miłość³⁷. W tym miejscu ponownie odwołam się do nauczania metropolity Szeptyckiego, który w przypowieści o synu marnotrawnym dostrzega: „niezmierną miłość miłosiernego Ojca, który wyczekuje na powrót syna i wybiega mu na spotkanie, a swoją dobrocią i miłosierdziem wyprzedza jego pokutę. Chrystus umarł na krzyżu za nas – jeszcze grzeszników; wyszedł nam naprzeciw, wyprzedził naszą skrucę; darem ze swego życia i nieustającym przebaczeniem ciągle tę naszą skrucę wyprzedza”³⁸.

Nie powinniśmy zatem mieć jakichkolwiek wątpliwości, że – o ile uważamy się za chrześcijan i uczniów Chrystusa – to powinniśmy, za przykładem Zba-

³⁴ A. Szeptycki, *Boża Mądrość*, s. 311-312. „W dziejach chrześcijaństwa dochodziło niegdyś do bardzo zdecydowanego i jednoznacznego podziału na dobrych i złych czy zasługujących na zbawienie albo potępienie. W ten sposób próbowano wyznaczać granice miłości oraz ograniczać jej zasięg wyłącznie do wybranych. Potwierdza to, że miłość rozumiano zupełnie fragmentarycznie i partykularnie, bez możliwości oddziaływania powszechnego” (por. J. Moskałyk, *Od wiary do ekumenii*, Poznań 2018, s. 29-30).

³⁵ J.-Y. Leloup, *Słowa z Góry Athos*, tłum. W. Szlenzak, Kraków 2012, s. 123; zob. też: J. Moskałyk, *Od wiary do ekumenii*, s. 28-29.

³⁶ Ewargiusz z Pontu twierdził: „Jeśli jesteś teologiem, prawdziwie się modlisz; jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”, w: *Powrót do źródeł. Myśl Wschodnich Ojców Kościoła*, s. 34.

³⁷ O. Clément stwierdza odważnie „Współczucie Pana jest niezwykłe. Bowiem «Bóg jest niesprawiedliwy». [...] On nieskończenie przewyższa sprawiedliwość: On jest szaleństwem miłości, nieustannie zstępuje do piekła naszej egzystencji, aby nas wskrzесиć. Każdy z nas jest robotnikiem jedenastej godziny, od którego nie żąda się niczego, poza porywem zaufania i nadziei” (H. Paprocki, *Wprowadzenie. Oliver Clément: teolog nadziei*, w: O. Clément, *O pojmowaniu misterium*, s. 14); „Ktoś kiedyś powiedział mi, że jako chrześcijanin nie mam żadnych praw. I to jest absolutną prawdą. Jedyne prawa, jakie zostały nam dane, to prawo do otrzymania przebaczenia wszystkiego, kiedy my przebaczymy innym, prawo do życia wiecznego po śmierci, do pełnego miłości poddania się Jezusowi i do polegania na Nim we wszystkim” (J. Arnott, *Moc przebaczenia*, s. 44).

³⁸ A. Szeptycki, *Boża Mądrość*, s. 307.

wiciela, wyprzedzać miłością i przebaczeniem skrucę oraz pokutę naszych wrogów. Ponadto przypowieść o synu marnotrawnym wskazuje, iż Bóg nie oczekuje od nas zadośćuczynienia, tylko nawrócenia i przyznania, że w Nim jest nasze spełnienie i zabawienie. Bóg nie stawia nawróconemu człowiekowi – podobnie jak marnotrawnemu synowi³⁹, jawno grzesznicy, dobremu łotrowi czy też Piotrowi po zdradzie⁴⁰ – warunków, w jaki sposób mieliby zrekompensować swój grzech. Zadośćuczynienia wymaga natomiast człowiek, starszy brat syna marnotrawnego, chrześcijanin-rytualista, który kieruje się logiką Starego Testamentu, logiką prawa i symetrycznej sprawiedliwości.

Podobnie czynią dziś ci chrześcijanie, którzy uwarunkowują pojednanie z winowajcą zadośćuczynieniem, pokutą i reparacjami wojennymi. Oczywiście nie oznacza to, że krzywdziciel nie jest zobowiązany do rekompensaty, zadośćuczynienia i naprawienia wyrządzonych krzywd, ale powinny się one pojawić samoczynnie i nie powinny być wymuszane przez ofiarę, ponieważ wówczas proces przebaczenia i pojednania – w wymiarze chrześcijańskim – może zostać zachwiany, może być nieszczerzy, a w konsekwencji nie będzie prowadzić do prawdziwego odrodzenia relacji międzyludzkich. W rzeczywistości zadośćuczynienie i reparacje najbardziej są potrzebne temu, kto dopuścił się zła. Nie potrzebuje ich Bóg i nie powinien ich potrzebować skrzywdzony chrześcijanin, ale ten, kto się dopuścił krzywdy, bowiem gdy przebaczenie staje się autentyczne, on sam pragnie i dąży do zadośćuczynienia.

Ofiara nie powinna żądać zadośćuczynienia, podobnie jak każdy chrześcijanin, który czyni dzieła miłosierdzia nie powinien oczekiwać życzliwości od obdarowanego. W tym przypadku bowiem filantrop staje się zakładnikiem obdarowanego, a ofiara potęguje swoje zniewolenie i ciągle pozostaje w orbicie oddziaływania krzywdziciela. Przywołana reguła pokazuje, jak ogromna moc wyzwolicielska tkwi w miłości bezinteresownej, która jest jednym z największych darów Boga dla ludzkości. Co istotniejsze, dzięki niej stajemy się podobni Bogu i dostępujemy przeobóstwienia, czyli mamy możliwość partycypowania w miłości i mocy Bożej.

Dzięki miłosierdziu, pokorze i łagodności doświadczamy Boga i przeobóstwienia. Metropolita Szeptycki nauczał, że chrześcijanin jest zobligowany do:

³⁹ G. Ambrosio, *Przebaczenie*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, tłum. S. Bielański, P. Borto, K. Czuba, U. Grajczak, J. Jagielka, K. Miszczak, W. Misztal, J. Nowak, J. Piotrowski, A. Wojnowski, W. Zasiura, Kielce 2001, s. 614-615.

⁴⁰ Jak słusznie zauważa J.-Y. Leloup: „Jezus nie żąda po zdradzie Piotrowej żadnego zdania sprawy z tego, co zaszło. Powiedział po prostu: «Miłujesz Mnie? Piotrze, miłujesz?»” (J.-Y. Leloup, *Słowa z Góry Athos*, s. 98).

„[...] naśladowania Bożego miłosierdzia i to nie byle jak, ale aż do pełnej ofiary z siebie i do pójścia aż na Golgotę z miłości do tych, którzy nas skrzywdzili”⁴¹. W liście pasterskim „Nie zabijaj” Metropolita podkreślał: „Chrześcijanin – i nie tylko chrześcijanin, ale każdy człowiek – jest zobowiązany ze swej ludzkiej natury do miłości bliźniego. I nie tylko chrześcijan, ale wszystkich ludzi”⁴². Jarosław Moskałyk z kolei zauważa, że miłość chrześcijańska „[...] powinna obejmować nie tylko wszystkich ludzi, lecz także całe stworzenie oraz być prawdziwą inspiracją w dążeniu do powszechnej wspólnoty ludzkiej i pomostem od świata doczesnego do wiecznego”⁴³.

Nie oznacza to w żadnym wypadku, że przebaczenie należy utożsamiać z zapomnieniem. Naiwnością jest przyjmować, że wieloletnie nieporozumienia i krzywdy same się rozwiążą. Pamięć jest niezbędnym warunkiem przebaczenia; umożliwia wzajemne uznanie krzywd i strzeże nas przed recydywą⁴⁴. Zapominanie i wyparte urazy są jak uśpiony wulkan. Dlatego istotnym elementem procesu przebaczenia jest rozpoznanie i nazwanie zła po imieniu. Nieuznanie agresji jako takiej prowadzi do wyparcia, które uruchamia negatywny proces wieloletniego wewnętrznego cierpiętnictwa i zniewolenia. Zło i krzywda nie biorą się znikąd. Wszystko ma swoje okoliczności, źródło i sprawcę, którego należy określić, aby wiedzieć, komu i co przebaczyć. W tym kontekście należy powiedzieć, że przebaczenie nie jest zapomnieniem, ale wzrostem w miłości.

Ewangelia pokazuje, że chrześcijańskie przebaczenie to w istocie jeden z przykładów niesymetrycznej miłości, przejawiającej się we współczuciu, miłości do wrogów i darowaniu im długu⁴⁵. Warto też pamiętać, że centrum

⁴¹ A. Szeptycki, *Boża Mądrość*, s. 310-312.

⁴² Tenże, *Nie zabijaj*, s. 410.

⁴³ J. Moskałyk, *Od wiary do ekumenii*, s. 29.

⁴⁴ „Nie chcemy rozdrapywać ran, ale chcemy o nich pamiętać, gdyż pamięć jest sposobem przywołania przeszłości, aby nie powtórzyły się podobne zbrodnie” (por. Ś. Szewczuk, *Dialog leczy rany*, s. 102).

⁴⁵ W perspektywie kenotycznego wcielenia Bożego Słowa, a następnie ukrzyżowania Chrystusa nie sposób zgodzić się z Szewczukiem, że: „zgodnie z Ewangelią pokój i sprawiedliwość zawsze występują razem. Nie można mówić o pokoju, jeśli nie ma sprawiedliwości” (por. Szewczuk, *Dialog leczy rany*, s. 150); „[...] pokój bez prawdy i sprawiedliwości nie istnieje” (Ś. Szewczuk, *Bóg nie opuścił Ukrainy. Abp Światosław Szewczuk w rozmowie z Krzysztofem Tomasikiem*, Łódź 2023, s. 104). J. Moskałyk z kolei: „Chrześcijańska miłość jest motywowana pełną otwartością i zniesieniem jakichkolwiek przeszkód [w tym również tych wpływających z prawa i sprawiedliwości – I.K.] w stosunkach międzyludzkich [...]. Teraz miłość ma być zasadą wszelkiego życia, działania i drogą do poznania prawdy, którą jest sam Bóg” (por. J. Moskałyk, *Od wiary do ekumenii*, s. 28-29). „W perspektywie ikonicznego spełnienia się od osoby wymaga się zawsze ofiary [...]. Otwartość na potrzebę ofiary pozwala człowiekowi osiągnąć przede wszystkim ład wewnętrzny. Pozwala wreszcie zrozumieć

najbardziej znanej modlitwy chrześcijan *Ojcze nasz* stanowi przebaczenie, które w języku greckim i łacińskim zostało określone jako: *umorzenie długów*. „Umieć przebaczyć” to inaczej umorzyć drugiemu człowiekowi wszelki dług wobec nas⁴⁶. Przebaczenie to nie tylko umorzenie długu, ale także spłatenie go za krzywdziciela, ponieważ krzywdy, których zazналиśmy, są efektem uchybienia w miłości wobec nas, są pochodną braku miłości, którą trzeba uzupełnić. Czasami ów brak miłości powoduje wyrwę pomiędzy ludźmi, którą trudno nam odbudować, a ponadto może ona prowadzić do pragnienia zemsty.

Zdarzają się więc sytuacje, gdy przebaczenie i pojednanie wydają się nam być niedostępne. Uczucia, emocje, również te negatywne, przypominają nam, że jesteśmy żywymi istotami. Złość wywołana urazą wskazuje, że człowiek został stworzony do szczęścia, a nie do cierpienia. Stąd każda okoliczność wywołująca cierpienie w naszym życiu jest przez nas nietolerowana. Dlatego tak trudno przychodzi nam przebaczenie, szczególnie w okolicznościach, gdy czujemy się dotkliwie skrzywdzeni. Wydaje się nam wówczas, że jedynym wyjściem z sytuacji jest zemsta. Warto pamiętać, że pragnienie zemsty jest reakcją zwrotną naszej cielesnej natury na bardzo poważne zranienie, jest efektem energii wyzwolonej poczuć zranienia. Co gorsze, człowiek jest zdolny wówczas nie tylko zemścić się na krzywdzicielu, ale na każdym, kto pojawi się akurat w jego zasięgu. Są to procesy zachodzące w człowieku, których nie należy lekceważyć, a przed wszystkim tłumić. Energię wypływającą z potrzeby zemsty należy bowiem przekierować i spożytkować na dzieła miłosierdzia.

Czynienie dobra zamiast zła ma funkcję leczniczą⁴⁷, umożliwiającą nam czynić postępy na drodze przebaczenia i pojednania. Co istotne, pozwala

charakter swojej ikonizacji [czyli podobieństwa Bożego objawiającego się w miłości do wrogów i nieprzyjaciół – I.K.]. Tego ikonizacyjnego charakteru osoby nie da się jednak pojąć i pogłębić bez wiary” (por. J. Moskałyk, *Ikonizacja rzeczywistości osoby i Kościoła*, s. 24).

⁴⁶ Wbrew przywołanej zasadzie abp Ś. Szewczuk swoimi wypowiedziami wydaje się generować dług krzywdziciela, uwarunkowując pojednanie Ukraińców z Rosjanami spłaceniem określonego długu, tj. twierdząc: „Kolejnym krokiem powinny być reparacje wojenne, mówi o tym sumienie chrześcijańskie – jeśli komuś coś ukradłem, abym mógł otrzymać od Pana Boga przebaczenie grzechów, muszę zadośćuczynić ofierze, oddać to, co zabrałem, inaczej nie zostaną odpuszczone moje grzechy. Podobnie nie możemy mówić o jakiejś praktycznej, nie teoretycznej sprawiedliwości, jeśli nie zostanie naprawiona wyrządzona krzywda” (Ś. Szewczuk, *Bóg nie opuścił Ukrainy*, s. 134). Tego typu stanowisko nie tylko generuje dług u krzywdziciela, ale także pogłębia traumę u ofiary. Szczególnie wówczas, gdy ofiara nie jest w stanie wyegzekwować zadośćuczynienia od krzywdziciela. W konsekwencji ofiara zamiast dostąpić uwolnienia, potęguje swoje zniewolenie i zatruwa swoje codzienne życie.

⁴⁷ „Mówimy, że w ascetyzmie chrześcijańskim jest podział na ascetyzm negatywny i pozytywny. Negatywny ma miejsce wówczas, kiedy walczymy z naszymi grzechami i wadami.

działać w nas Bogu, który obdarowuje nas swą miłością, pomaga zniwelować przepaść dzielącą nas od nieprzyjaciela. Bóg staje się niejako sape-rem, powoli rozbrajającym nas z potrzeby zemsty, abyśmy mogli odzyskać *shalom*⁴⁸ i podążać ku pełnej wewnętrznej wolności określanej w Kościele greckokatolickim jako *apátheia*⁴⁹.

Z nimi trzeba walczyć. Ale ascetyzm pozytywny mówi, że wyleczenie moich wad jest możliwe za pomocą przeciwstawnych cnót. Na przykład trzeba walczyć z lenistwem, ale możemy je wyleczyć wówczas, kiedy wzmocnimy przeciwstawną cnotę, na przykład pracowitość” (Ś. Szewczuk, *Bóg nie opuścił Ukrainy*, s. 134).

⁴⁸ „Hebrajskie słowo *shalom* jest trudne do przetłumaczenia. *Shalom* lub «pokój» to nie pokój oznaczający brak konfliktu, ale pełnię dokonującą się poprzez odnowę mojej istoty i mojej relacji z Bogiem: mnie całego” (przypis za: J. Benson, *Moc przebaczenia*, s. 46).

⁴⁹ *Apáthea* to stan człowieka wolnego wewnętrznie, wolnego od grzechu, od pożądliwości zmysłowej, a zarazem zdolnego do prawdziwej bezinteresownej miłości. Jest to stan duchowy chrześcijanina, gdy miłość do Boga i do bliźnich nie pozostawia miejsca dla zmysłowych i samolubnych odruchów. Nie oznacza on jednak całkowitego wyeliminowania z życia wrażliwości fizycznej, odczuwania bólu fizycznego czy duchowego.

Zdzisława Kobylińska

TĘSKNOTA ZA POJEDNANIEM¹. KU IDEI REKONCYLIACJONIZMU

Przywracanie jedności

Pojednanie, choć współcześnie używa się tego słowa dość często, nie ma jednego swoistego obszaru badań ani wypracowanej definicji. To pojęcie, pojawiające się w różnorodnych kontekstach: w psychologii, religii, etyce, teologii, filozofii, politologii, polityce, socjologii, jest chętnie używane przez wszystkich, którzy chcą lub mają potrzebę sięgnięcia do takiego terminu, który oddaje tak ważne zagadnienia, jak naprawianie relacji międzyludzkich, budowanie zgody, przywracanie jedności, przebaczenie czy wspaniałomyślność w nadszarpniętych związkach różnego rodzaju. Intuicyjnie bowiem wyczuwa się, że to słowo, niosąc ogromny ładunek semantyczny, będąc adekwatne do opisanie lub nazwania określonych sytuacji życiowych, które wymagają troski, zaangażowania, ofiary, poświęcenia, wyrzeczenia, jest zarazem wyrazem wielkości przebaczenia połączonego z hartem ducha.

Pojednanie jako rzeczywistość bogata w sens i mająca swój ciężar gatunkowy służy wielu ludziom, grupom społecznym, narodom, państwom do manifestacji postawy etosu i afirmacji, czasami na granicy heroizmu, wobec tych, którzy skrzywdzili, zranili, zniszczyli innych, a których jednak nie przekreśla się, lecz daje im się kolejną szansę nawrócenia i naprawy wyrządzonych krzywd. Jest to zatem postawa niemal o charakterze boskim, która naśladuje miłość miłosierną Boga, Jego nieskończoną dobroć i cierpliwość wobec wszystkich ludzi. W pojednaniu bowiem ukryte jest głębokie znaczenie ponownego zadzierzgnięcia zerwanych więzi, przywrócenie naruszonej jedności, naprawy zburzonych mostów, które łączyły ludzi, ale które uległy destrukcji. Język polski doskonale oddaje tę intuicję przywracania jedności. Pojednanie, to nic innego jak na nowo stanie się jednością – z Bogiem, z samym sobą, z drugim człowiekiem, a nawet z naturą. W języku łacińskim słowo *reconciliatio* oznacza przywrócenie i pojednanie, ale patrząc na jego morfologię, widzimy, że słowo *conciliare* – zjednać, odzyskać, pogodzić kogoś z kim, doprowadzić do zgody, łączy się z przedrostkiem „re”, co oznacza

¹ Określenie „tęsknota za pojednaniem” zaczerpnęłam z *Reconciliatio et paenitentia* Jana Pawła II.

odnowienie pierwotnej jedności, ponowne doprowadzenie do zgody i w konsekwencji do spotkania, do stanięcia twarzą w twarz z Drugim, Innym, który choć był mi daleki, teraz staje się na powrót kimś bliskim i ważnym. To nośne w treści słowo przekulałam na pojęcie rekuncyliacjonizm, które rozumiem jako rzeczywistość odnoszącą się nie tylko do samego aktu pojednania, ale do całokształtu aksjologii postaw, zachowań, intencji, decyzji, uwarunkowań, które do pojednania prowadzą. Aby bowiem pojednanie mogło zaistnieć jako rzeczywistość, która niewątpliwie przez swój heroizm transcenduje wymiar doczesny, potrzeba spełnienia wielu wyjątkowych warunków, aby autentyczne pojednanie zaistniało. Z psychologicznego punktu widzenia pojednanie wydaje się zwykle tak niedostępne, nieosiągalne i wymagające tak ogromnego przewyciężenia siebie, że staje się aż niemożliwe. A jednak dochodzi do niego, co nazywam „cudem pojednania”.

Co sprawia, że mimo wszystko ludzie lub narody jedną się ze sobą? Można w tym miejscu zadać cały szereg pytań o warunki tego cudu, które jak okazuje się w wyniku pogłębionej refleksji, mają swe źródło zarówno w etyce, psychologii, teologii czy filozofii. Na gruncie tych dziedzin można szukać światła prawdy w odniesieniu do etosu pojednania, który nie jest przecież zwykłą codzienną postawą, ale jest aktem wymagającym wysiłku ducha, dzielności wewnętrznej, umiejętności patrzenia na świat i drugiego człowieka przez pryzmat również Bożej mądrości. Pojednanie bowiem to też dar, który przechodzi przez człowieka od Boga, który jest Bogiem jedności, miłości i miłosierdzia, jak pisał Manzoni: „Dio perdona tante cose per un’opera di misericordia”².

Ciekawe, że w językach romańskich słowo pojednanie, pochodzące ze średniowiecznej łaciny od słowa *per-donare*, składa się z łacińskiej części *per*, która wskazuje na spełnienie, i *donare*, która oznacza dawać. Przebaczenie, w swoim rdzeniu, oznacza zatem dawanie całkowicie bezwarunkowe, oznacza dar. Jeśli zaś coś jest darem, nie ma możliwości wycofania się, odebrania tego. *Perdonare* to rezygnacja z roszczenia, to anulowanie, umorzenie zobowiązania. To wreszcie postawa pozwalająca złu odpłynąć na zawsze, uniemożliwia temu złu, które spowodowało zerwanie jedności, wydawanie kolejnych zgniłych owoców, to nie pozwolenie, aby zarodki zła, urazy, zemsty, gniewu nadal kiełkowały w człowieku, aby płały ludzkie życie w węzły nie do rozsupłania. Dlatego przebaczenie i pojednanie są kompletnymi, najwyższymi darami,

² otedipastoralegiovanile.it/giubileo-della-misericordia/ldio-perdona-tante-cose-per-unopera-di-misericordiar

bardzo subtelnymi, ale zarazem mocnymi, ponieważ zamykają, kończą dalsze kaleczenie, ranienie, amputują zło i pozwalają iść dalej.

Pojęcie zatem rekoncyliacjonizmu scala wszystkie aspekty pojednania rozproszone na obszarach różnych nauk w pewną całość. I choć w nauce prawdy mają charakter niepełny, to jednak na każdym etapie trzeba dążyć do pewnych syntez, które mogą być pomocne na gruncie praktyki, gdyż rzeczywistość pojednania to nie tylko teoria, ale przede wszystkim praktyka. Owszem, teoria motywuje działanie, ale działanie stwarza materiał dla praktyki. Ta dialektyczna więź jest szczególnie ważna w obszarze rekoncyliacjonizmu. Idea rekoncyliacjonizmu, zwłaszcza w aspekcie filozoficznym i teologicznym, ma charakter antycypującego myślenia o przyszłości. Konfrontacja z rzeczywistością, już na tym etapie naszej historii i polityki, pokazuje, że każdy etyczny-filozoficzny projekt, który może mieć wpływ na jednanie ludzi, jest potrzebny i cenny. Zajęcie postawy rekoncyliacjonistycznej, opartej na teorii, ale skierowanej ku praktyce, jest wyrazem roztropnego oglądu obecnej sytuacji, przewidywania i nadziei, jaka drzemie w pojednaniu. W pojednaniu, w którym świat immanencji łączy się z transcendencją i nieskończonością.

Do osobistego zainteresowania się tą problematyką zainspirowała mnie wypowiedź Jana Pawła II wzięta z jednego z najważniejszych, w mojej ocenie, dokumentów – z *Adhortacji o Pojednaniu i Pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, wydanej 2 grudnia 1984, która była owocem obrad VI Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów pomiędzy 29 września a 29 października 1983, poświęconemu przyczynom i sposobom rozwiązania konfliktów obecnych we współczesnym świecie. Oto ona: „Każda zatem instytucja czy organizacja nastawiona na służenie człowiekowi i której celem jest zbawienie człowieka rozumianego w jego podstawowych wymiarach, winny wnikliwie zgłębić sprawę pojednania po to, ażeby zrozumieć jego znaczenie i pełny zakres, oraz wyprowadzić z tego konieczne wnioski praktyczne”³.

Meandry pojednania

Nie ma jednej definicji pojednania. Parafrazując Maxa Horkheimera, definicja tego pojęcia jest identyczna z wyłożeniem tego, co ma ono do powiedzenia. Każde pojęcie trzeba bowiem widzieć jako fragment wszechogarniającej

³ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*.

prawdy, w ramach której nabiera ono swego znaczenia. Mimo to kilka uwag na temat pojednania może pomóc sprecyzować rolę, jaką obecnie pojednanie odgrywa. Pojednanie to nadal jedno z najbardziej palących wyzwań stojących przed ludźmi rozproszonymi po całym świecie, od Europy po Afrykę i Azję. Z jednej strony zagadnienie to dotyczy związków pomiędzy poszczególnymi osobami, gdy jakiś rodzaj zła lub poważny konflikt naruszył ich wzajemną relację, która uległa destrukcji. Z drugiej zaś jest to niezwykle poważna kwestia zerwania jedności między grupami osób, które mogą tworzyć nawet narody albo państwa. O ile jednak w relacjach interpersonalnych jest łatwiej osiągnąć przebaczenie i pojednać się (choć nie zawsze jest to możliwe), a konflikt znacząco nie wpływa na sytuację szerszych grup ludzi, to w przypadku waśni pomiędzy narodami konsekwencje mogą być i bywają tragiczne.

Pokazuje to historia zapisana krwią milionów ofiar w wyniku wojen, konfliktów zbrojnych, czystek etnicznych, totalitaryzmów. Jest to historia osób okaleczonych, zgwałconych, poniżonych, ograbionych, maltretowanych, wypędzonych, wyszydzonych, osadzonych i internowanych. Ale ta historia nie może być fundamentem dla budowy pokoju w przyszłości, jeśli nie dokonamy oczyszczenia przeszłości tych zwaśnionych, skonfliktowanych stron. Pamięć o niezagojonych ranach, wzajemnych krzywdach, podrobionym przebaczeniu i fałszywych deklaracjach zawsze będzie kolidować z potrzebami pokoju, solidarności, partnerstwa i współpracy. To pokazuje nam współczesność. Mogłoby się wydawać, że Polska, Litwa, Łotwa czy Niemcy żyją w pokojowych realiach. Jednak widmo wojny nadal nas otacza, stawiając pytanie, czy podejmowane próby pojednania pomiędzy tymi krajami, a zwłaszcza relacje między Polską a Ukrainą, Polską a Niemcami, Polską a Rosją były skuteczne? Czy to tylko pozory, które ukryły emocje, pozostawiając każdego na swoich pozycjach, tkwiąc przy swoich racjach? Czy naprawdę doszło do pojednania między tymi narodami, jak to zapisano w ważnych dokumentach historycznych? A może pojednanie pozostało jedynie na papierze wygodną fikcją, pozornym spokojem w obliczu propagandy oficjalnej przyjaźni, ukrywającą nadal istniejące konflikty i antagonizmy? A może nie rozumie się pojęcia pojednanie, szafując nim i używając go w nieodpowiednich kontekstach? Należy zatem najpierw przyjrzeć się temu zjawisku, zbadać je, odsłonić jego istotę i złożoność.

Etyka pojednania

Podstawowym kontekstem funkcjonowania pojęcia „pojednanie” jest etyka. Na gruncie etyki pojednanie to znormalizowanie funkcjonowania relacji pomiędzy dwiema zwaśnionymi stronami, które pozostawały w konflikcie po zaciągnięciu rzeczywistej winy, przynajmniej jednej ze stron, i zaistnieniu w jej wyniku krzywdy moralnej, której materia miała charakter ciężki (poważny). Materia ciężka krzywdy moralnej zależy od okoliczności jej zadania, a jej ciężkość podlega gradacji – może być większa lub mniejsza w zależności od okoliczności towarzyszących złym czynom. Zabójstwo w wyniku regularnych działań wojennych będzie inaczej ocenione niż ludobójstwo wykonane na dzieciach, starcach, chorych czy kobietach. Czymś poważniejszym jest zdrada ojczyzny przez ważnego polityka, w rękach którego jest dobro państwa, od zdrady prostego szeregowego żołnierza, który ze strachu dezertuje z wojska. Ponadto muszą występować pewne konieczne warunki zaistnienia krzywdy moralnej, mianowicie: pełna świadomość tego, co się robi, oraz wolna zgoda podmiotu działającego, aby dany czyn zrealizować. Ocena tych uwarunkowań pozwala dopiero na sprecyzowanie ciężaru krzywdy moralnej.

Pojednanie ma też różne rangi, które także odnoszą się do wyrządzonej krzywdy. A przyczyny i motywy wyrządzania krzywd są nieskończone. „Krzywda związana jest z doświadczeniem zła, które niesłusznie bezpodstawnie dotyka ludzkiego życia przemoc. [...] Poczucie krzywdy związane z doznaną szkodą może dotyczyć sfery życia osobistego, ale także społecznego, rodzinnego, narodowego kościelnego”⁴. Rozmiar i rodzaj krzywdy mają swoje znaczenie.

Pojednać się zatem można na przykład z otaczającą rzeczywistością, która jako taka potrafi także zadawać krzywdę człowiekowi, a z którą walka jest zawsze nierówna. O takiej sytuacji pisze przejmująco M. Bakunin w 1838 r. – rzekomo o Aleksandrze Puszkynie – a faktycznie o sobie: „przeszedł próby długotrwałe i męczące. Walka i pojednanie z rzeczywistością drogo go kosztowały: walka z rzeczywistością musiała pograżać go w rozpacz, ponieważ rzeczywistość zawsze zwycięża i człowiek ma do wyboru albo się z nią pogodzić, odnaleźć siebie w niej i pokochać, albo zostać unicestwionym”⁵. Taka krzywda może być odwracalna lub nie.

⁴ Ks. R. Jaworski, *Miedzy zranieniem a pojednaniem. Refleksje o krzywdzie i przebaczeniu*, w: „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II”, 122, kwiecień-czerwiec 2018, s. 111.

⁵ M. Bakunin, *Filozofia pojednania*, w: A. Walicki (red.), *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, Warszawa 1961, s. 228 n.

Bywają jednak takie rodzaje krzywd, które są nieodwracalne. Wynikają z tego, że krzywda dotyka najgłębszej struktury strony krzywdzonej, a więc jej tożsamości, niezależnie nawet od jej materialnej natury. Działania ze strony krzywdziciela zmieniają na tyle skrzywdzoną stronę, że jest to zmiana nieodwracalna, a krzywda osadza się na stałe na przykład w osobie/osobach, których dotknęło zło i trwa ona nawet wtedy, gdy zanika jakaś szkoda. Owszem, trwanie krzywdy można zniwelować lub ją „osłabić”, o czym trzeba pamiętać, gdyż jest to po prostu korzystne duchowo i psychicznie dla strony skrzywdzonej. Wiedzieli już o tym stoicy, którzy radzili, aby siłą racjonalizacji zredukować krzywdy osadzone w człowieku na mocy własnej woli: „Doznasz krzywdy tylko wtedy, kiedy myślisz, że doznajesz krzywdy. Nikt nie może cię skrzywdzić bez twojej zgody. [...] Na przykład: Co to znaczy być obrzuconym oszczerstwami? Stań przy kamieniu i obrzucaj go oszczerstwami. Co zdziałasz? Bądź jak kamień, a wtedy pozostaniesz nieporuszony. Skoro tylko odkryjeś, że sama rzeczywistość zależy od twojej zgody, by ją za taką uznać, wszystkim, czego potrzebujesz, by czuć się wolnym, jest pozostanie nieporuszonym, ataraxia”⁶. Nie jest jednak łatwo uzyskać taki stan. Krzywda, gdy jej ciężar jest wyjątkowo poważny trwa wraz z człowiekiem, będąc nieodwracalnym stanem, który może poddać się pojednaniu, ale wówczas najpewniej będzie miała charakter heroiczny.

W procesie pojednania ważne jest zatem uświadomienie krzywdy wyrządzonej stronie. Ważne, aby zrobić swoisty rachunek sumienia indywidualnego czy zbiorowego, aby zobaczyć swoją winę. Uświadomienie sobie wyrządzonej krzywdy stanowi fundamentalny krok w procesie pojednania oraz zbudowania nowych harmonijnych i moralnych relacji indywidualnych i społecznych, umożliwia rozpoznanie błędów przeszłości i dążenie do ich naprawienia.

Uświadomienie sobie krzywdy wyrządzonej innym często wiąże się z rozwinięciem świadomości moralnej. Oznacza to zdolność do rozpoznawania różnicy między dobrem a złem oraz dostrzegania konsekwencji swoich działań dla innych osób. Jest to ważny krok w procesie rozwoju osobistego i moralnego. Uświadomienie dokonanej krzywdy może prowadzić również do doświadczenia empatii i współczucia wobec stron, którym wyrządzono szkodę. Pozwala to na przeżycie ich cierpienia oraz zrozumienie perspektywy ofiary. W pojednaniu ważnym elementem pozostaje wyznanie swoich

⁶ Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, ks. I, rozdz. XXV, Warszawa 1961, s. 82.

win, nazwanie ich po imieniu, zakomunikowanie ich. Komunikacja, warto przypomnieć, jako proces przekazywania informacji jest podstawowym elementem budowania relacji międzyludzkich. Pojęcie to odnosi się do przekazu komunikatu oraz zdolności do jego zrozumienia i interpretacji przez odbiorcę. W relacjach międzyludzkich umiejętność skutecznego porozumiewania się jest fundamentalna dla budowania dobrych kontaktów, czy to w relacjach koleżeńskich, małżeńskich, rodzinnych czy zawodowych. Brak umiejętności komunikacyjnych może prowadzić do izolacji społecznej, frustracji, niezadowolona oraz zakłamywania rzeczywistości. Autentyczny proces komunikacji między ludźmi, zwłaszcza przy wyznawaniu win, to ten, w którym przekazane informacje są zrozumiałe i adekwatnie interpretowane przez odbiorcę. Oznacza to, że odbiorca powinien odczytać komunikat zgodnie z intencją nadawcy, co prowadzi do stworzenia identycznego obrazu czy znaczenia w umyśle obu stron. Warto zauważyć, że skuteczna komunikacja wymaga nie tylko jasnego przekazu, ale również aktywnego słuchania i empatycznego zrozumienia drugiej osoby. Zakomunikowanie swoich win w sposób transparentny, adekwatny do tego, co się wyrządziło, jest zatem niezbędne w procesie pojednania. Uznanie swoich win to kluczowy element budowania zaufania i naprawy relacji między ludźmi. Wyznanie własnych błędów i przyjęcie odpowiedzialności za swoje czyny jest nie tylko aktem uczciwości, ale również sygnałem gotowości do zmiany i poprawy. Przyznanie się do popełnionych błędów może być trudne i bolesne, ale jest niezbędne dla rozpoczęcia pojednania. To przejaw odwagi i dojrzałości emocjonalnej, ponieważ wymaga przyjęcia konsekwencji własnych działań i zranienia innych osób.

Aby jednak przywrócić jedność utraconym relacjom, trzeba wybaczyć sobie wzajemnie popełnione zło. W językach romańskich, jak już wspomniano, słowo przebaczenie, np. we włoskim *perdono*, francuskim *pardon*, hiszpańskim *perdón*, po portugalsku *perdão* wskazuje na dar, który jednak jest niezwykle, ponieważ przewyższa on wszystko inne. Jest darem najwyższym. Oznacza to, że ten, który przebacza, oddaje ponad to, co wynika ze sprawiedliwości, oddania tego, co się komuś należy, i przechodzi na wyższy stopień hojności, wspaniałości, bezinteresowności, kultury, prawości, a nawet miłości i miłosierdzia. Jest w stanie niejako zapomnieć o sobie, nie pamiętać o osobistych urazach, może nawet o chęci odpłaty i zemsty, aby dać szansę na zaistnienie nowych relacji bez powrotu do przeszłości, bez ponownego analizowania jej i rozdrapywania ran.

Mówiąc o przebaczeniu, nie da się jednak zadać pytania o to, czy w sensie ludzkim możliwe jest przebaczenie, które puszcza w niepamięć ludzkie winy⁷. Otóż o ile Bóg zapomina o grzechach człowieka, które są ze skruchą wyznane i odpokutowane, to człowiek o wyrządzonym mu złu świetnie pamięta. I w przypadku człowieka tak powinno być. Gdyby człowiek mógł zapomnieć, to nie musiałby przebaczać, bo wówczas nie byłoby to konieczne. Dobrze to obrazuje napis na Pomniku Męczenników Deportacji wzniesionym w Paryżu ku pamięci osób wywiezionych z Francji do niemieckich obozów zagłady w czasie II wojny światowej, który znajduje się w IV okręgu paryskim, na wschodnim cyplu Île de la Cité: „Wybaczamy, ale nie zapomnimy nigdy”. Człowiek bowiem musi zdawać sobie sprawę z tego, co przebacza i komu. Należy przebaczyć, ale i pamiętać. Jezus zresztą, gdy nawoływał do przebaczenia, nigdy równocześnie nie zachęcał do zapomnienia. Zapomnienie leży w gestii Boga, w gestii człowieka jest pamiętanie z równoczesnym darowaniem urazy po to, aby nieustannie pamiętać, że sami wciąż upadamy, nie jesteśmy bez winy i tylko łaska Boża może nas od win uwolnić.

Taka postawa ze strony przebaczącej powinna skutkować poczuciem odpowiedzialności za popełnione czyny oraz dążeniem do, mówiąc językiem prawa, indemnizacji, czyli naprawienia wyrządzonej szkody, a więc do zadośćuczynienia. W związku z tym zapytajmy: „czym jest zadośćuczynienie (*satisfactio*)? Otóż, wskazuje ono na moralne lub materialne odszkodowanie, wynagrodzenie za coś, jakąś formę rekompensaty. Jest po prostu gratyfikacją krzywdy, wyrównaniem wyrządzonej komuś szkody. Mieści się w szeregu decyzji i postaw prowadzących do przywrócenia w międzyludzkich relacjach stanu godnego i sprawiedliwego, przynoszącego wewnętrzny pokój oraz obopólne dobro. Ktoś, kto postanowił dokonać zadośćuczynienia, musi wpierw zrozumieć swoją winę, zaakceptować siebie samego jako sprawcę, przyznać się do złego czynu, ujawnić gesty sugerujące chęć osobistej poprawy i równocześnie naprawy tego, co jeszcze możliwe jest do naprawienia. Zdarza się i to dosyć często, że prosi poszkodowanego (poszkodowanych) o przebaczenie”⁸. Jednakże uznanie swoich win nie ogranicza się jedynie do słów, do deklaracji czy uściśnięcia dłoni. To także zaangażowanie się w naprawę szkód, które zostały wyrządzone oraz podejmowanie konkretnych działań

⁷ Polecam artykuł prof. Krzysztofa A. Wojcieszka z Pedagogium Wyższa Szkoła Nauk Społecznych w Warszawie pt. *Przebaczenie – między psychologią a filozofią człowieka. Esej filozoficzny*, a także książkę polskiego psychologa, prof. Jerzy Mellibrudy, *Pułapka niewybaczanej krzywdy*, w której wyjaśnia, jakie jest psychologiczne znaczenie przebaczenia.

⁸ <https://teologiapolityczna.pl/jan-sochon-sprawiedliwosc-i-zadoscuczynienie>

mających na celu naprawienie sytuacji. Może to obejmować przepraszenie, które pokazuje, że osoba rozumie konsekwencje swoich działań i jest gotowa zająć się naprawą sytuacji, ofiarowanie rekompensaty, udzielanie wsparcia. Przepraszenie jest jednym z ważnych kroków w procesie pojednania jako wyrażenie skruchy i przyznania się do popełnionych błędów, lecz jednak uznanie swoich win w procesie pojednania wymaga więcej niż tylko słów czy gestów symbolicznych. To aktywne zaangażowanie się w działania mające na celu zadośćuczynienie i rekompensatę za wyrządzone krzywdy lub szkody.

Tak więc i zadośćuczynienie może przybierać różne formy, w zależności od natury wyrządzonej szkody i potrzeb poszkodowanej strony. Może to być finansowa rekompensata, prośba o wybaczenie, udzielenie wsparcia lub pomoc w naprawie sytuacji. Strona winna może wyrazić gotowość do pomocy drugiej stronie w pokonaniu skutków wyrządzonych szkód. Istotą jest zrozumienie potrzeb i cierpienie drugiej strony oraz podjęcie odpowiednich działań mających na celu naprawienie krzywd.

W etyce zadośćuczynienie jest uznawane za ważną wartość moralną, która wynika z poczucia sprawiedliwości i odpowiedzialności za własne krzywdzące działania i ma na celu zmianę swojego zachowania w przyszłości. Z pewnością jest to także szansa na dalszą głębszą refleksję nad własnymi motywacjami, wartościami i postawami życiowymi. Może to skłonić stronę krzywdzącą do zastanowienia się nad sensem swoich działań oraz poszukiwania lepszych sposobów postępowania w relacjach z innymi. Zadośćuczynienie nie tylko przywraca równowagę moralną, ale także ma na celu odbudowanie relacji między stronami poprzez przyznanie się do błędu. W kontekście etycznym zadośćuczynienie jest nie tylko aktem moralnej odpowiedzialności, ale także wyrazem aktywnej postawy dążeniu do pojednania.

Kolejnym komponentem procesu pojednania powinien być żal z powodu popełnionego zła. Jeśli nie ma realnego poczucia winy i żalu z jej powodu, to pojednanie pozostanie nieautentyczne, powierzchowne, pozorowane, pozbawione głębi i prawdziwości, a cały proces pojednania tak naprawdę nie zaistnieje. Bez bólu, wyraźnie odczuwanego ciężaru zadanej krzywdy, bez bolesnej świadomości wyrządzonej krzywdy pojednanie nie ma szans zaistnieć. Żal z powodu popełnionego zła jest zatem kluczowym elementem autentycznego procesu pojednania. Poczucie winy jest silnym sygnałem świadomości zadanej krzywdy oraz akceptacji odpowiedzialności za nią. Bez tego głębokiego przeżycia pojednanie może pozostać jedynie na poziomie deklaracji czy gestów, nie osiągając rzeczywistej transformacji i naprawy relacji. Poczucie winy i żalu jest zatem fundamentem prawdziwego pojednania,

umożliwiającym uczciwe i głębokie zrozumienie krzywdy oraz przyczyniającym się do naprawy relacji poprzez działania zmierzające do wybaczenia i odbudowy zaufania. To poprzez autentyczne przeżycie bólu i żalu możliwe jest szczere pojednanie, które nie tylko transformuje relacje między ludźmi, ale również prowadzi do moralnego wzrostu każdą ze stron.

Nie bez znaczenia w postawie pojednania jest zadeklarowanie postanowienia poprawy w działaniach i wzajemnych relacjach. Jest to zobowiązanie do zmiany swojego zachowania oraz do podjęcia działań mających na celu zadośćuczynienie za popełnione błędy i szkody. Pierwszym krokiem w postanowieniu poprawy jest pełna świadomość własnej odpowiedzialności za popełnione czyny i szkody wyrządzone drugiej stronie. Strona krzywdząca musi być świadoma konsekwencji swoich działań oraz gotowa ponieść odpowiedzialność za swoje czyny, a także zobowiązać się do zmiany swojego zachowania w przyszłości i unikania ponownego popełniania tych samych błędów. Ważnym elementem postanowienia poprawy musi być podjęcie sumiennej, uczciwej pracy nad odbudową zaufania i pozytywnych relacji między stronami konfliktu. Osoba dokonująca pojednania musi być gotowa do długotrwałego wysiłku w celu odbudowy wzajemnego szacunku. Postanowienie poprawy jest więc procesem aktywnego zaangażowania się w transformację relacji i naprawę szkód wyrządzonych przez konflikty i złe zachowania. Jest to wyraz autentycznego żalu i gotowości do zmiany, który może prowadzić do głębokiego pojednania i rekonstrukcji relacji.

Wszystkie te działania są niezbędne do prawdziwego pojednania i odbudowy zaufania między stronami i przywrócenia autentycznych i szczerych relacji między ludźmi.

Mądrość pojednania

Filozofia rozumie pojednanie na różne sposoby, zależnie od kontekstu kulturowego, historycznego, politycznego, najczęściej jednak podkreślając znaczenie pojednania jako procesu osiągania jedności wewnętrznej poszczególnej osoby, polegającej na harmonii między różnymi wymiarami jej osobowości, takimi jak myśli, uczucia, wartości i cele. Osoba pojednana sama ze sobą, a więc zintegrowana wewnętrznie, czująca jedność z samą sobą ma spójne i harmonijne życie wewnętrzne, co prowadzi do poczucia spokoju, stabilności i autentyczności.

Jednym z aspektów pojednania wewnętrznego jest akceptacja przeszłości i przezwyciężenie traum i niepokoju z nią związanego. Filozofia zachęca do zrozumienia swoich doświadczeń, przebaczenia sobie i innym za popełnione błędy oraz wyzwolenia się od obciążeń przeszłości, co prowadzi do wewnętrznego balansu i spokoju. Filozofowie często rozważają pojednanie jako proces akceptacji i zrozumienia siebie samego, wewnętrznej integracji różnych aspektów własnej osobowości lub doświadczenia. To może obejmować pojednanie z przeszłością, bieżącymi wyzwaniami lub własnymi ograniczeniami. Rozważanie pojednania na gruncie filozofii jako procesu akceptacji i zrozumienia siebie samego oraz wewnętrznej integracji różnych aspektów własnej osobowości i doświadczeń odnosi się do głębokiego procesu samopoznania, przezwyciężania wewnętrznych konfliktów, osiągania spójności w życiu człowieka, akceptacji siebie samego, włączając w to zarówno pozytywne, jak i negatywne cechy, doświadczenia i emocje. Akceptacja jest pierwszym krokiem w kierunku pojednania z samym sobą, ponieważ pozwala człowiekowi na zaaprobowanie swojej własnej tożsamości i doświadczeń bez oceniania lub potępienia.

Istotnym aspektem procesu pojednania jest pojednanie z przeszłością, czyli zrozumienie i przyjęcie własnych doświadczeń, wydarzeń i decyzji, które miały miejsce wcześniej w życiu. Niektóre filozofie podpowiadają, jak można radzić sobie z traumami, bólami czy żalem z przeszłości oraz jak wyzwolić się od obciążeń emocjonalnych z nią związanych. Zachęcają do zrozumienia i zaakceptowania różnorodnych cech, potrzeb i pragnień, które tworzą integralną całość osoby ludzkiej i podkreślają znaczenie akceptacji i zrozumienia bieżących wyzwań, które człowiek może napotkać w życiu. Pojednanie z obecnymi trudnościami wymaga od osób otwarcia się na doświadczenia, szukania sposobów radzenia sobie z trudnościami oraz dążenia do osiągnięcia spójności i równowagi w obliczu wyzwań. Poprzez akceptację siebie, pojednanie z przeszłością, integrację różnych aspektów osobowości oraz przezwyciężanie własnych ograniczeń człowiek może osiągnąć wewnętrzny pokój i spójność, co przyczynia się do jej dobrostanu psychicznego i emocjonalnego, do głębszego zrozumienia samego siebie i do dążenia do pełni życia. Oczywiście każdy z filozofów, którzy zajmują się lub zajmowali się kwestią pojednania, analizuje ją z różnych perspektyw, uwzględniając różne aspekty ludzkiej natury i życia psychicznego.

I tak na przykład Platon pojednanie widzi jak ideę doskonałości, którą człowiek osiąga dzięki harmonii i jedności między różnymi częściami duszy. W „Państwie” opisuje ideę sprawiedliwości jako stan, w którym wszystkie

części duszy – rozum, wola i żądza – działają harmonijnie i wspólnie dążą do dobra. Arystoteles, który rozwinął koncepcję eudajmonii, utrzymywał, że człowiek stan pojednania osiąga poprzez utrzymanie harmonii między władzą rozumową a moralną. Jego etyka opiera się na ideałach osiągnięcia wewnętrznej równowagi i jedności, co prowadzi do wewnętrznej jedności, która gwarantuje osiągnięcie szczęścia i dobrego życia. Baruch Spinoza w swojej „Etyce” opisywał ideę *conatus*, czyli wewnętrznego dążenia każdej osoby do zachowania swojego istnienia i rozwijania się. Pojednanie według Spinozy oznacza zrozumienie własnych pasji i emocji oraz osiągnięcie harmonii między nimi, co prowadzi do wewnętrznego spokoju. Immanuel Kant w swojej filozofii moralności kładł nacisk na ideę autonomii człowieka, czyli zdolności do samodzielnego wyboru i postępowania zgodnie z nakazami rozumu. Pojednanie według królewieckiego filozofa obejmuje harmonię między racjonalnymi zasadami moralnymi a wolą podmiotu działającego, co prowadzi do realizacji moralnego obowiązku. Friedrich Nietzsche analizował ideę „amor fati”, czyli miłości do losu, jako sposób na pojednanie się z życiem i przyjęcie go w pełni wraz z wszystkimi jego wyzwaniami i trudnościami. Pojednanie w filozofii Nietzschego polega na akceptacji własnej egzystencji i wyzwań, które ona niesie.

W filozofii pojednanie rozumie się także jako proces osiągania harmonii z otoczeniem, innymi ludźmi i środowiskiem społecznym. Filozofia dąży do zrozumienia przyczyn konfliktu i znalezienia sposobów na ich przezwyciężenie poprzez analizę czynników społecznych, kulturowych, ekonomicznych, politycznych czy psychologicznych, które mogą przyczyniać się do powstawania antagonizmów i napięć między ludźmi i grupami społecznymi. Istotnym elementem pojednania jest zawsze poszukiwanie wspólnego mianownika między stronnictwami zaangażowanymi w konflikt oraz dążenie do identyfikacji wartości, interesów czy celów, które mogą stanowić punkt wyjścia do budowania porozumienia i współpracy.

Obejmuje to budowanie relacji opartych na obustronnym szacunku, zrozumieniu i współpracy, a także eliminowanie konfliktów i napięć między ludźmi i grupami społecznymi. Pojednanie może również dotyczyć osiągnięcia harmonii społecznej i politycznej w społeczeństwie, która prowadzi do pokojowego współistnienia różnych grup etnicznych, kulturowych czy religijnych, a także do rozwiązywania konfliktów społecznych poprzez dialog, kompromis i szukanie wspólnych wartości. Wielu filozofów zatem wyraża idee dotyczące pojednania jako dążenia do ładu społeczno-politycznego w społeczeństwie. I tak John Rawls, amerykański filozof polityczny, zaproponował

w swej książce „Teoria sprawiedliwości” koncepcję „sprawiedliwości jako uczciwości”, opartej na równości podstawowych praw i wolności dla wszystkich ludzi, co ma prowadzić do harmonijnego, pojednanego współistnienia w społeczeństwie. Jürgen Habermas, niemiecki filozof społeczny, skupiał się na koncepcji komunikatywnego działania i demokratycznej polityki. Jego prace nad teorią komunikacji i demokracji opierały się na założeniu, że dialog społeczny, wolność słowa i uczestnictwo obywateli są niezbędne dla osiągnięcia pojednania oraz harmonii społecznej i politycznej. Mahatma Gandhi, indyjski filozof, pisarz, polityczny i duchowy przywódca Hindusów, jeden z twórców współczesnej państwowości indyjskiej i zwolennik pacyfizmu jako środka walki politycznej, propagował ideę *satjagrahy*, czyli aktywnego i pokojowego oporu wobec niesprawiedliwości. Jego filozofia opierała się na zasadach odrzucania przemocy, pojednania i szacunku dla innych, co miało prowadzić do harmonijnego współistnienia i pojednania w społeczeństwie wielokulturowym. Nelson Mandela, południowoafrykański działacz na rzecz praw człowieka, stał się symbolem pojednania narodowego i walki o równość rasową w Republice Południowej Afryki. Jego filozofia oparta była również na ideach pojednania, przebaczenia i szukania wspólnych wartości jako podstawy trwałego pokoju społecznego.

W filozofii zwraca się też uwagę na ważne narzędzie w procesie pojednania, jakim jest dialog i komunikacja między stronami konfliktu, polegająca na promocji otwartej wymiany poglądów, szukaniu wspólnego języka oraz budowaniu zaufania i zrozumienia między stronami, a także na wspieraniu mediacji jako sposobu na rozwiązywanie konfliktów poprzez zaangażowanie neutralnej trzeciej strony, która pomaga negocjować porozumienie i znaleźć kompromisowe rozwiązania zadowalające obie strony.

Pojednanie w analizach filozoficznych wiąże się również z dążeniem do rozwiązań opartych na sprawiedliwości i równości, promocji idei rozstrzygania konfliktów w sposób zgodny z normami etycznymi i prawami człowieka. W ten sposób z filozoficznego punktu widzenia takie pojęcia jak dialog, mediacja, promowanie empatii i sprawiedliwości są istotnymi elementami przewyżczania konfliktów, budowania harmonii społecznej, trwałego pokoju i stabilności w społeczeństwie.

W niektórych tradycjach filozoficznych pojednanie może być związane z poszukiwaniem prawdy i zgody na wspólne wartości czy przekonania. Filozofowie wierzą, że osiągnięcie pojednania wymaga uporządkowania różnych perspektyw w oparciu o wspólną podstawę prawdy.

Niektórzy filozofowie widzą pojednanie jako wynik miłości i empatii wobec innych ludzi, podkreślając znaczenie zrozumienia perspektyw, doświadczeń i uczuć drugiej osoby. Poprzez aktywne słuchanie, wrażliwość, uważność osoba może zrozumieć motywacje, potrzeby i dążenia innych ludzi, co prowadzi do większej bliskości i porozumienia. Pojednanie zawsze wymaga współczucia i współodczuwania z drugą osobą, zwłaszcza jeśli została dotknięta krzywdą, cierpieniem lub bólem. Poprzez przejawianie współczucia i wspieranie drugiej osoby w trudnych momentach można budować więź i zaufanie, co sprzyja procesowi pojednania. Ważny przy tym jest szacunek dla godności i wartości drugiej osoby, szanowanie jej praw, autonomii i integralności. Sprzyja to otwartej i uczciwej komunikacji między ludźmi poprzez aktywne uczestnictwo w rozmowach, dzielenie się uczuciami i doświadczeniami oraz poszukiwania wspólnych wartości i celów, co może prowadzić do pojednania.

Pojednanie może być osiągnięte także poprzez budowanie wspólnoty opartej na wzajemnej trosce i wsparciu poprzez tworzenie przestrzeni, w których ludzie mogą czuć się rozumiani, docenieni i wspierani przez innych, co sprzyja procesowi pojednania i wzmacnia więzi międzyludzkie. Poprzez praktykowanie miłości, współczucia i szacunku w relacjach międzyludzkich buduje się harmonijne i satysfakcjonujące więzi społeczne, co stanowi istotny czynnik w dochodzeniu do pojednania. Tę koncepcję eksploruje między innymi niemiecko-amerykański psychoanalityk i filozof Erich Fromm, który podkreślał znaczenie miłości jako fundamentu harmonijnych relacji międzyludzkich. Podobnie Martin Buber, żydowski filozof, który w swojej pracy „Ja i Ty” analizował znaczenie relacji międzyludzkich opartych na dialogu i spotkaniu z drugim człowiekiem. Jego koncepcja „Ja-Ty” podkreśla znaczenie autentycznego, partnerskiego podejścia do innych istot, Człowiek, który wchodzi w relację Ja – Ty, traci niejako swoją jednostkowość, indywidualność – tak samo jak ten, który wchodzi w mistyczną unię z bytową podstawą świata. „Relacja Ja – Ty jest czymś pierwotnym, czymś, co samo w sobie ma wartość, nie wymaga dodatkowego uzasadnienia. Owszem, w każdym spotkaniu przejawia się Bóg, ale nie jest tak, że w jego obliczu wszelkie szczegóły dotyczące spotkania przestają być ważne”⁹. Buber podkreśla, że w autentycznym spotkaniu pozostają każdorazowo w relacji z tym właśnie konkretnym bytem, który stoi naprzeciw mnie, nie zaś w relacji

⁹ A. Kłocińska, *Relacja Ja-Ty według Martina Bubera a doświadczenie mistyczne*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 24, 2015, nr 4 (96), s. 213.

z całym światem. Również Thích Nhất Hạnh – wietnamski mnich buddyjski propaguje ideę miłości bez granic i uważnej obecności w relacjach międzyludzkich. Jego praktyka „mindfulness” (uważności)¹⁰ zakłada kulturowanie empatii, szacunku i zrozumienia dla wszystkich istot, co prowadzi do pojednania i harmonii w relacjach tu i teraz, ponieważ: „Jest tylko jeden najważniejszy czas, a ten czas – to teraz. Chwila terażniejsza jest jedynym czasem, jaki mamy”. Natomiast Bell Hooks – amerykańska feministka „trzeciej fali” czarnego feminizmu, pisarka, poetka i filozof – analizuje kwestie miłości, relacji i współczucia w swoich pracach, takich jak „All About Love: New Visions”. Jej koncepcja miłości zakłada wzajemność, szacunek i troskę o dobro drugiego człowieka jako podstawę zdrowych i harmonijnych relacji. W ten nurt wpisuje się też Dalajlama, duchowy przywódca Tybetańskiego Buddyzmu, który propaguje ideę współczucia – karuṇā jako podstawowej zasady moralnej. Karuṇā – w języku pali i sanskrycie, a w tyb. snying-rje – jest buddyjską oraz dżinijską koncepcją miłości. Pojęcie to tłumaczone jest również jako serdeczne współczucie. Jest głównym aspektem w buddyjskiej szkole mahajany. W jej ramach praktykuje się także urzeczywistnienie pojednania poprzez praktykę sześciu transcendentnych cnót (sans. Paramita). Te cnoty to: szczodrość, moralne postępowanie, cierpliwość, radosny wysiłek (gorliwość, entuzjazm), medytacyjne skupienie, mądrość. Jego koncepcja pojednania obejmuje empatię, życzliwość i szacunek dla wszystkich istot oraz służbę na rzecz innych – „prawdziwym bowiem źródłem szczęścia jest serdeczność i troska o innych”.

Wszyscy ci myśliciele, filozofowie i działacze na rzecz praw człowieka, jak wynika to choćby z pobieżnych analiz, kładą nacisk na budowanie harmonijnych relacji międzyludzkich opartych na miłości, współczuciu, życzliwości i szacunku dla innych istot jako wiodącego elementu przebiegu pojednania i osiągnięcia harmonii społecznej. Ich koncepcje skupiają się na aktywnym działaniu na rzecz dobra innych oraz na tworzeniu wzajemności i zrozumienia w relacjach międzyludzkich.

Co ciekawe, o pojednaniu można też mówić na gruncie ekofilozofii, w której pojednanie rozumiane jest jako osiągnięcie harmonii człowieka z naturą, z ekosystemami, dążenie do zachowania homeostazy. Trafnie ujął to Grzegorz Francuz: „Ekosystemy są systemami trwałymi, ale nie są statyczne, cechuje je dynamiczna równowaga – homeostaza. Wszystkie wchodzące w ich skład

¹⁰ Uważność jest cudem – jak mówi tradycja buddyjska – dzięki któremu poznajemy siebie samych. Potrzebujemy spokoju serca i samokontroli, jeśli chcemy, aby nasze wysiłki przynosiły dobre rezultaty.

elementy są ze sobą zsynchronizowane wedle określonych proporcji. Organizmy żywe tworzą wspólnotę, która kształtowała się przez miliony lat, każdy element tej wspólnoty uzyskał swoje właściwości dzięki obcowaniu z innymi elementami środowiska. Człowiek tak samo jak inne istoty żywe uczestniczy we wzajemnym powiązaniu gatunków biosfery. Właśnie ta partycypacja, odniesienie do szerszego kontekstu bycia, konstytuuje stałe elementy człowieczeństwa – naturę ludzką¹¹. A zatem życie w przyrodzie, z przyrodą i jako element przyrody buduje jedność człowieka z rzeczywistością, który znajduje się poza nim, budzi respekt wobec przyrody i skłania do ochrony środowiska naturalnego. Pojednanie zatem może być widziane jako jedność ludzkiej wspólnoty z innymi formami życia oraz dbanie o równowagę ekologiczną, który jest warunkiem harmonijnego współistnienia na Ziemi¹². W filozofii ekologicznej pojednanie jest promocją życia w zgodzie z ekosystemami i poszanowaniem bioróżnorodności, czyli różnorodności organizmów w obrębie gatunków, pomiędzy gatunkami i na poziomie ekosystemów. Warto zaznaczyć, że dziś zrozumienie kwestii różnorodności biologicznej stanowi jedno z największych wyzwań stojących przed ludzkością. Jest to niezwykle istotne, ponieważ różnorodność biologiczna, poszczególne gatunki są przede wszystkim gwarantem funkcjonowania ekosystemów. Paul R. i Anne H. Ehrlich, dwoje ekologów amerykańskich, wystąpiło z hipotezą wypadających nitów (*rivet hypothesis*). Porównali funkcjonowanie ziemskiego ekosystemu do samolotu, z którego wypadają nity. Wypadnięcie jednego, drugiego, nawet setnego nitu nie powoduje zmian w funkcjonowaniu maszyny. Jest jednak wiadomym, że wypadnięcie jednego z kolejnych nitów spowoduje nagłą i nieodwracalną katastrofę¹³, a więc zniszczy jedność człowieka z jego naturalnym środowiskiem, niszcząc zarazem także samo środowisko.

Ekofilozofia, podkreślając różnorodność biologiczną, którą tworzą zarówno gatunki rzadkie, jak i te bardzo powszechne, dziko żyjące, jak również te wykorzystywane w rolnictwie, ogrodnictwie czy hodowli zwierząt, dąży do zrozumienia ekologicznych procesów oraz znalezienia sposobów na współistnienie z przyrodą, stanowienia z nią pewnej jedności, zamiast prowadzenia walki z nią. Skupiają się na badaniu i zrozumieniu złożonych relacji między organizmami żywymi i ich środowiskiem, a także na analizie

¹¹ G. Francuz, *Człowiek i natura – alienacja czy integracja*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 25, 2016, 2 (98), s. 78.

¹² Z. Hull, *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania*, Toruń 1996.

¹³ P.A. Ehrlich, *Extinction*, New York, Random House 1981.

procesów ekologicznych, takich jak obiegi materii i energii, sieci troficzne¹⁴ czy sukcesje ekologiczne¹⁵. Zrozumienie tych procesów pozwala lepiej ocenić wpływ ludzkiej działalności na ekosystemy oraz poszukiwać rozwiązań, które będą korzystne dla środowiska naturalnego, zwłaszcza, co warto podkreślić, że natura stanowi niezastąpione źródło inspiracji i przyjemności.

Ekofilozofia proponuje życie zgodne z przyrodą, co oznacza podejmowanie działań, które nie szkodzą ekosystemom, a wręcz sprzyjają ich ochronie i odnowie. W praktyce oznacza to podejmowanie zrównoważonych działań, które uwzględniają potrzeby zarówno ludzi, jak i środowiska naturalnego, oraz respektowanie granic ekologicznych i ograniczeń środowiska. Ważne i konieczne przy tym jest pamiętanie, że priorytetem człowieka powinna być troska o zachowanie tego środowiska dla dobra przyszłych pokoleń¹⁶. Zamiast traktować naturę jako źródło surowców do wykorzystania lub jako przeszkodę do pokonania, lepiej współpracować z naturą, co oznacza szukanie takich rozwiązań, które uwzględniają naturalne procesy i cykle życia, oraz korzystanie z ekosystemów w sposób zrównoważony, który nie prowadzi do ich wyniszczenia. Pojednanie na gruncie filozofii ekologicznej polega zatem na budowie harmonijnego stosunku człowieka do natury poprzez zrozumienie, szacunek i współpracę z ekosystemami. Jest to najistotniejszy element zrównoważonego rozwoju i ochrony środowiska naturalnego dla dobra obecnych i przyszłych pokoleń.

Spójrznie teologii

Na gruncie teologii pojednanie (łac. *reconciliatio* – pojednanie, przywrócenie) ma wiele rozmaitych odniesień¹⁷. Spójrzmy na różne próby określenia pojednania. Jak celnie zauważa ks. Jarosław Sobkowiak: „przywołuje ono najpierw dramat ludzkiego grzechu, grzechu człowieka, który odwracając się od Boga, zaczyna odwracać się od prawdy o sobie, co w konsekwencji

¹⁴ Sieci troficzne to nic innego jak zbiorowiska różnych, ale powiązanych ze sobą – przeplatających się – łańcuchów pokarmowych.

¹⁵ Sukcesja ekologiczna jest procesem kierunkowym, podczas którego dochodzi do stopniowych zmian w składzie gatunkowym i w warunkach biotycznych danego ekosystemu.

¹⁶ <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C79799%2Cnaukowcy-bioroznorodnosc-kluczem-do-zrownowazonego-rozwoju.html>

¹⁷ J.A. Sobkowiak MIC, *Pojęcie pojednania w nauczaniu Kościoła*, w: *Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI wieku*, red. J. Różański OMI, Warszawa 2006.

niszczy relacje z drugim człowiekiem. Jednocześnie w mrokach owego dramatu tli się iskierka nadziei przywołująca prawdę, iż miłość jest większa niż grzech, a przebaczenie przekracza swoją siłą wszelką zdolność człowieka do grzechu”¹⁸.

Inny teolog twierdzi: „Jest to pragnienie przywrócenia utraconej jedności [...]. W przypadku doznanej krzywdy zakłada ono także darowanie winy. Pojednanie ma bliski związek z przebaczeniem, które oznacza całkowite wyzbycie się słusznego gniewu, żalu, urazy do kogo, odpuszczenie, darowanie komuś winy”¹⁹. Pojęcie to przede wszystkim odnosi się do naprawy relacji między Bogiem a człowiekiem, które zostały zerwane przez popełnione przez człowieka zło i jego moralny upadek. Pojednanie w tym ujęciu jest możliwe poprzez wyrażony żal, skruchę, zwrócenie się do Bożego miłosierdzia i pragnienia przywrócenia jedności z Bogiem. „Pojednanie jest przede wszystkim miłosiernym darem Boga dla człowieka. Historia zbawienia – całej ludzkości i każdego człowieka w każdym czasie – jest przedziwną historią pojednania, w której Bóg, jako Ojciec, przez Krew i Krzyż swego Wcielonego Syna pojednał ze sobą świat, rodząc w ten sposób nową wspólnotę pojednanych”²⁰.

Św. Jan Paweł II zauważył: „Coraz częściej na ustach Kościoła, postawionego pośród wielkiej rodziny ludzkiej, pojawia się słowo „pojednanie”. Chrystus bowiem, jak mówi święty Paweł, pojednał nas z Bogiem „w jednym ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości” (Ef 2, 16). W tym roku, który jest nadzwyczajnym Jubileuszem Odkupienia, słowo to wróciło z nową siłą. Krzyż Chrystusa wzywa nas do pojednania z Bogiem, otwiera do Niego przystęp wszystkim ludziom. Równocześnie droga do pojednania z Bogiem prowadzi poprzez pojednanie z ludźmi. „Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Słowa te stanowią potężną zaporę przeciw narastaniu nienawiści i odwetu. Te słowa z Modlitwy Pańskiej zabezpieczają międzyludzką jedność u samych jej korzeni”²¹.

Bóg Ojciec, przez misterium paschalne swego Syna, dokonał głębokiego aktu pojednania ze światem. To wydarzenie stanowi fundamentalną podstawę wiary chrześcijańskiej, ukazującą, jak Boska Miłość przewyższa grzech i przywraca harmonię w relacji między Bogiem a ludźmi. Wierzący

¹⁸ Tamże, s. 50.

¹⁹ J. Orzeszyna, *Pojednanie*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeyna, Radom 2005, s. 393.

²⁰ J. Piękosz, *Sakrament pokuty i pojednania jako sakrament uleczenia*, w: „Studia Teologiczne Biał., Droh., Łom.”, nr 22 (2004), s. 163.

²¹ Jan Paweł II, *Apel Jasnogórki*, Częstochowa, 19.06.1983.

jako wspólnota pojednana są wezwani do życia w pełnej przyjaźni z Bogiem i w jedności między sobą. To oznacza, że ich życie ma być odzwierciedleniem Chrystusowej miłości, której esencją jest poświęcenie własnych interesów dla dobra drugiego. Podejmowanie posłannictwa pojednania staje się dla nich fundamentalnym zadaniem. Oznacza to, że wierzący rezygnują z postawy wyniosłości i egocentryzmu, a zamiast tego kierują się nakazem miłowania, który Chrystus zaszczerpił w swoich naśladowcach. Ich wspólnota staje się *signum unitis et recontiliationis* dla świata, objawiając skutki osobistego uświęcania i wspólnotowego pojednania. To przez tę wspólnotę wierzących ludzie są uzdalniani do przywracania jedności na wszystkich poziomach społecznych. W praktyce, to oznacza aktywne zaangażowanie się w budowanie relacji opartych na wzajemnym respekcie, miłości i przebaczeniu. Wierzący, zdając sobie sprawę z daru pojednania, który otrzymali od Boga, dążą do przekazywania go innym poprzez działania, wzmacniające więzi społeczne i przynoszące pokój. Poprzez praktykowanie miłości bliźniego i oddanie się służbie społecznej wspólnota wierzących realizuje swoje powołanie do bycia znakiem Bożej miłości i pojednania dla całego świata.

W Biblii, choć pojęcie to w ogóle nie pojawia się w Starym Testamencie, koncepcja pojednania widziana jest jako naprawienie bądź poprawienie relacji i ma wymiar horyzontalny – indywidualny i wspólnotowy, odnosi się do drugiego człowieka bądź do bliźnich, oraz wertykalny – zachodzi między człowiekiem lub wspólnotą a Bogiem. W rozumieniu biblijnym pojednanie to przywracanie porozumienia bądź zgody pomiędzy człowiekiem lub grupą a Bogiem, które kojarzy się przede wszystkim z tajemnicą Bożego miłosierdzia i przebaczenia, będącego fundamentem pojednania. Bóg przebaczący wzywa człowieka do naśladowania Go w tworzeniu relacji z innymi ludźmi – burzenia murów wrogości i budowania jednego ludu Bożego (por. Ef 2,14). Pojednanie wiąże się więc z zagadnieniem porozumienia i odnosi się do pierwotnej jedności w relacjach bosko-ludzkich i międzyludzkich, która została zakłócona przez grzech, co doprowadziło do zerwania jedności z Bogiem. Takie myślenie o przebaczeniu, które jest szczodre i darmowe, jest mocno zakorzenione w Biblii. Ważna jest jednak w tym procesie kwestia prośby o przebaczenie ze strony osoby, która wyrządziła krzywdę lub zaciągnęła winę. Bóg nie chce naruszać wolności człowieka i reaguje wtedy, gdy człowiek Go o to poprosi. Obrazem takiego przebaczenia jest przypowieść o synu marnotrawnym lub, jak też często określa się tę przypowieść, o miłosierdnym Ojcu. Gdy człowiek prosi Boga, aby mu przebaczył, Ten darowuje dług (hebr. *Salach*, Lb 14,19). Przy tym Bóg nie widzi już tego darowanego grzechu,

ponieważ jest on wykreślony (Iz 38,17), zabrany (Wj 32, 32), odpokutowany i zgładzony (hebr. *kipper*, Iz 6,7).

O. James Martin SJ wspomina, że w trakcie studiów jeden z jego profesorów, Peter Fink SJ, powiedział, że podczas spowiedzi akcent należy kłaść na to, jak dobry jest Bóg, a nie na to jak zły jest człowiek²². Psalm 51 doskonale to pokazuje na przykładzie człowieka, który zwraca się z modlitewną prośbą do Boga:

„Zmiłuj się nade mną, Boże, w swej łaskawości,
w ogromie swego miłosierdzia wymaż
moją nieprawość!
Obmyj mnie zupełnie z mojej winy
i oczyść mnie z grzechu mojego!
Uznaję bowiem moją nieprawość”.

Ludzka prośba o zmiłowanie jest zatem wyjściem człowieka w kierunku tego, którego się skrzywdziło, o wymazanie nieprawości, o obmycie z win, o oczyszczenie z grzechów. Jest wyraźnym przyznaniem się do winy, uznaniem swojego grzesznego, złego postępowania. I dalej człowiek prosi:

„Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty,
obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję.
[...]
Odwróć oblicze swe od moich grzechów
i wymaż wszystkie moje przewinienia!
Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste”,

ponieważ wie, że przebaczenie może go gruntownie zmienić, na tyle, że stanie się na powrót „czystą tablicą”, że będzie mógł zacząć od początku z „sercem czystym”. Człowiek rodzi się na nowo, a jego zrodzenie bierze się właśnie z daru przebaczenia, jak celnie odzwierciedla to wspomniane pojęcie przebaczenia w niektórych językach, podkreślające w przebaczeniu element daru ponad miarę (*per-dono*). Doskonale to widać na gruncie Nowego Testamentu, w którym natchnieni autorzy często akcentowali wielkość i darmowość Bożego przebaczenia i Jego miłosierdzia, które konkretyzuje się w Jezusie Chrystusie i w akcie Jego kenozy. Jezus Chrystus, który przychodzi na ziemię w konkretnym celu, aby pojednać ludzi z Bogiem, „aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 1, 52), który umiera za nasze grzechy,

²² J. Martin, *Jezuicki przewodnik po prawie wszystkim. Duchowość twojej codzienności*, Kraków 2018, s. 122.

aby nas zbawić, gładzi je, niszczy poprzez swoją męczeńską śmierć, który zmartwychwstaje, i który wstępuje do nieba, aby człowieka do niego też pociągnąć jest gwarantem Bożego przebaczenia i miłości miłosiernej, o ile tylko człowiek uzna swoją nieprawość i wyrazi chęć powrotu do domu Ojca. A Ojciec, nie robiąc synowi wyrzutów, nie określając warunków wstępnych ich nowej relacji, nie bocząc się na niego, przygarnia grzesznego syna do siebie, tak jak jest to nakreślone w przywołanej w tym tekście opowieści o synu marnotrawnym. Jan Paweł II pisze w tym kontekście: „Człowiek – każdy człowiek – jest tym synem marnotrawnym: owładnięty pokusą odejścia od Ojca, by żyć niezależnie; ulegający pokusie; zawiedziony ową pustką, która zafascynowała go jak miraż; samotny, zniesławiony, wykorzystany, gdy próbuje zbudować świat tylko dla siebie; w głębi swej nędzy udręczony pragnieniem powrotu do jedności z Ojcem. Jak ojciec z przypowieści Bóg wypatruje powrotu syna, gdy powróci, przygarnia go do serca i zastawia stół dla uczczenia ponownego spotkania, w którym Ojciec i bracia świętują pojednanie”²³. Człowiek, który zwraca się z błagalną prośbą do Jezusa, który przyjmuje Jezusa ukrzyżowanego, jak dobry łotr, zostaje pojednany z Bogiem i usprawiedliwiony, staje się sprawiedliwy, jak uczy św. Paweł (Rz 3, 23-26), dzięki Krzyżowi Chrystusa.

W Biblii przebaczenie Boże ma jednak zawsze związek z przebaczeniem bliźniemu. W Księdze Mądrości Syracha (28, 2-4) czytamy: „odpuść przewinę bliźniemu, a wówczas, gdy błagać będziesz, zostaną ci odpuszczone grzechy. Gdy człowiek żywi złość przeciw drugiemu, jakże u Pana szukać będzie uzdrowienia”. Św. Paweł w Liście do Efezjan ujmuje to tak: „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni, przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie” (4, 32). Te dwa wskazania nie pozostawiają wątpliwości co do charakteru przebaczenia, jakiego życzy sobie Bóg, który sam ukazuje się jako wzór wszelkiego miłosierdzia i przykład do naśladowania. U św. Mateusza wprost czytamy, że *conditio sine qua non* przebaczenia, aby być w jedności z Bogiem, jest najpierw przebaczenie braciom: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj” (Mt 5, 23-24).

Ważne też, aby człowiek nie traktował przebaczenia warunkowo, czyli nie stawiał żadnych granic, co oczywiście nie jest proste, lecz w świetle nauki Chrystusa konieczne. Na pytanie Piotra „Panie, ile razy mam przebaczać,

²³ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, 5.

jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy?”, Chrystus odpowiada: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18, 21-22).

Przebaczenia, którego oczekujemy od Boga, nie da się oddzielić od przebaczenia bliźniemu. Pokazuje to doskonale przypowieść o nielitościwym dłużniku. Jezus wyraźnie to precyzuje, mówiąc: „Sługo niegodziwy! Darowałem ci cały ten dług, ponieważ mnie prosiłeś, czyż więc i ty nie powinienesz być ulitować się nad swoim współsługą, jak ja uratowałam się nad tobą?” (Mt 18, 32-33). Przebaczenie innym jest zatem fundamentalną zasadą życia prawdziwie chrześcijańskiego, która nie pozostawia żadnych złudzeń i która niejako antycypuje wyrok, jaki zapadnie na Sądzie Ostatecznym: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz, jeśli nie przebaczycie ludziom i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6, 14-15). Podobną wskazówkę znajdujemy też w modlitwie „Ojcze nasz”. Modląc się do Ojca „i odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”, człowiek deklaruje wcześniej przebaczenie innym, którzy zawinili. Miarą przebaczenia jest więc sam Bóg. Jeśli człowiek pragnie być dzieckiem Boga, ukształtowanym na Jego obraz i podobieństwo, powinien naśladować Go także w Jego hojnym miłosierdziu i dobroci względem innych: „Wy natomiast miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając. A wasza nagroda będzie wielka i będziecie synami Najwyższego, ponieważ On jest dobry dla niewdzięcznych i złych” (Łk 6, 35). Przebaczenie umożliwia pojednanie zwaśnionych i budowanie nowej rzeczywistości – przybliżanie Królestwa Bożego²⁴.

Bóg, ofiarując przebaczenie i usprawiedliwienie i umożliwiając pełną wspólnotę z Nim, urzeczywistnia pojednanie. Aby jednak to pojednanie było dostępne dla wszystkich, Bóg chce posłużyć się konkretnymi ludźmi, którzy staną się skutecznymi narzędziami Jego pojednawczej misji. Najpierw byli nimi apostołowie – wysłannicy samego Chrystusa, których zadaniem było głoszenie Bożej oferty – Ewangelii, której przyjęcie doprowadzało do przywracania jedności z Bogiem. Tak rozumiane pojednanie dobrze rozumie się na tle sakramentu pojednania, w którym wysuwa się na plan pierwszy pojednanie Człowieka z Bogiem (por. 2 Kor 5, 20) i drugim człowiekiem (por. Mt 5, 24). Sakrament pokuty, znany również jako sakra-

²⁴ J. Babiński, J. Szulist, *Pojednanie jako kategoria społeczna w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: „Studia Gdańskie”, tom XLIX, s. 181.

ment spowiedzi lub pojednania, jest istotnym elementem praktyki religijnej w wielu chrześcijańskich tradycjach i zarazem główną tajemnicą ekonomii zbawienia, która stanowi centrum nauczania Kościoła i jego misji zbawczej. Jest to kluczowy punkt chrystologii. W sensie teologicznym, sakrament pokuty jest uznawany za sposób nawrócenia się i oczyszczenia grzesznego życia przed Bogiem. Jest on darem od Boga, który umożliwia człowiekowi pojednanie się z Nim po popełnieniu grzechu i umożliwia człowiekowi zmianę swojego życia i wzrost duchowy. Sakrament pokuty przyczynia się do oczyszczenia sumienia i odnowienia relacji z Bogiem oraz z bliźnimi. Chrystus ustanowił w swoim Kościele sakrament pokuty, aby wierni, którzy popełnili grzech po Chrzcie, mogli otrzymać łaskę i pojednanie się z Bogiem. Jednoznacznie rozumiana istota tego sakramentu wyraża się już w samej nazwie. Do wcześniejszego określenia „sakrament pokuty” Jan Paweł II wprowadził termin „pojednanie”, przez co w treści *Adhortacji Reconciliatio et Paenitentia* spotykamy wyrażenie „sakrament pokuty i pojednania”²⁵. Warto w tym miejscu podkreślić, że podkreślenie pojednania w nazwie tego Sakramentu jasno określa powrotną drogę do jedności z Bogiem, która nie może być jakakolwiek, bowiem nie ma dowolnego, prywatnego sposobu pojednania się z Bogiem, jak poprzez sakrament pokuty i pojednania. W ujęciu teologicznym nie ma jednak pojednania bez pokuty, która jest warunkiem pojednania i be nawrócenia. Słowa Chrystusa: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 15), oznaczają najpierw chęć wyrzucenia zła i grzechów z myśli i działań, aby powrócić do Boga oraz mieć stałą pamięć, że Bóg gotowy jest zawsze wybaczyć, ponieważ jest Bogiem bogatym w miłosierdzie, który w akcie przebaczenia objawia najpełniej swoją miłość miłosierną do człowieka.

Jednak istnieje poważna przeszkoda na drodze do pojednania, a jest nią postawa człowieka zwaną zatwardziałością serca, która ma kilka swoich przyczyn. Pierwsza z nich to w przypadku ochrzczonego odrzucenie jedności z ciałem Chrystusa. Druga to oswojenie się z grzechem. Jest to trwanie w nim lub nawet utrata poczucia jego obecności w życiu człowieka albo podtrzymywanie prawa do trwania w złu. Grzech, zwłaszcza ciągły i niewyznawany w sakramencie pokuty i pojednania, powoduje zatwardziałość serca. Teraz wiemy, że „Jeśli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości” swoje

²⁵ Tak zatytułowany jest rozdział II części trzeciej. Jan Paweł II używa też tu określenie „Sakrament nawrócenia i pojednania”. Por. *RP*, 27.

(1 J 1, 9). Jeśli jednak nie wyznajemy naszych grzechów, nawarstwiają się, kumulują i znieczulają sumienia, czego konsekwencją jest brak odróżnienia dobra od zła oraz „napiętnowane sumienie”, co jest aluzją do piętna wypalanego zлочyńcom na czole (1 Tym 4, 1-2). Zatwardziałość serca jest także wynikiem „nakładania pęt prawdzie”, choć Bóg im tę prawdę ujawnił (Rz 1, 18-24). Zatwardziałe serce może więc ograniczyć lub przytępić zdolność postrzegania i rozumienia. Zatwardziałe serce mają nie tylko grzesznicy i zło czyniący, ale mogą też mieć wierni chrześcijanie. W Ewangelii Marka (Mk 8, 17-19) uczniowie Jezusa cierpią też na tę przypadłość. Martwią się o swój skromny zapas chleba, zapominając, jak Jezus nakarmił tysiące ludzi zaledwie kilkoma bochenkami. Pytając ich o zatwardziałość ich serc, Chrystus przedstawił charakterystykę tego duchowego stanu serca jako niezdolności do mówienia, widzenia, słyszenia, czucia. Tak jak opisane jest to w Psalmie 115: „Mają usta, ale nie mówią, oczy mają, ale nie widzą. Mają uszy, ale nie słyszą; nozdrza mają, ale nie czują zapachu”. (Psalm 115, 5-6).

Także jedna z wad głównych – pycha również jest źródłem zatwardziałości serc. „A pycha serca twego zwiodła ciebie, który mieszkasz w jaskiniach skalnych, który na wysokości założyłeś swoją siedzibę, który mówisz w swym sercu: «Któż mię straci na ziemię?»” (Ab 1, 3). „Pycha, która z nieba spycha”, jak mówi przysłowie, jest korzeniem wszelkich innych wad i grzechów, dlatego zamęt, który powoduje we wnętrzu człowieka, może być katastrofalny dla niego samego. S. T. Pinckaers widział w pysze ukryte pęknięcie, grzech, który go niszczy. Pycha żywiąca się własnymi zasługami i własnymi cnотami, schowana na dnie serca człowieka, której do czasów św. Pawła nikt nie zidentyfikował, której nie umiała obnażyć żadna filozofia, a który to Paweł wydobywa ją z wnętrza człowieka, jest korzeniem każdej formy zła i zawsze prowadzi do odrzucenia Ewangelii.²⁶ Pycha też skłania do pewności, że człowiek może wszystko sam, a więc Bóg nie jest mu do niczego potrzebny. W związku z tym, gdy jesteśmy skłonni robić to po swojemu, myśląc, że możemy „zrobić to sami”, mądrze byłoby przypomnieć sobie, czego nauczał nas król Salomon w Księdze Przysłów: „Jest droga, co komuś wydaje się słuszna, a w końcu prowadzi do zguby”. Remedium na zatwardziałość serca odnajdujemy również w Piśmie Świętym, gdzie w Psalmie 95 czytamy: *Nie zatwardzajcie dzisiaj serc Waszych, lecz słuchajcie głosu Pańskiego* (Ps 95, 8). Słuchać głosu Bożego można podczas liturgii, w czasie osobistej

²⁶ S.Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 124.

lektury Słowa Bożego, na adoracji, a także w uwrażliwianiu własnego sumienia oraz otwarciu się na działanie łaski Bożej. Zatwardziałość serca jest w gruncie rzeczy grzechem przeciw Duchowi Świętemu, oznaczającym wolę pozostawiania w samozamknięciu, zaniechaniem otwarcia na Boga niosącego dar pojednania.

Przewodnik na drodze pojednania

Pojednanie było jednym z najczęściej podejmowanych zagadnień przez św. Jana Pawła II²⁷. Papież sam wyznał, „że Ja także, kierowany wewnętrznym nakazem, pochodzącym – jestem o tym przekonany – z Bożego natchnienia i zgodnym z wołaniem ludzkości, pragnąłem w dwojaki sposób, jednakowo uroczysty i zobowiązujący, ukazać temat pojednania w całej ostrości: najpierw, zwołując VI Sesję Generalną Synodu Biskupów, a następnie, czyniąc zeń ośrodek Roku Jubileuszowego, ogłoszonego dla uczczenia 1500 rocznicy Odkupienia”²⁸. Papież zatem kwestii pojednaniu i pokuty w misji Kościoła poświęcił Synod Biskupów w 1983 roku, którego efektem była adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*. Pisał w niej: „To, że pojednanie mogłoby stać się doskonałą dźwignią prawdziwej przemiany społeczeństwa, dla jednych jest niemal utopią, podczas gdy dla innych stanowi przedmiot mozolnych osiągnięć, a zatem cel, który przy poważnym zaangażowaniu myśli i czynów można osiągnąć. W każdym przypadku dążenie do szczerego i trwałego pojednania jest niewątpliwie w naszym społeczeństwie czymś istotnym, jako odbicie niezłomnej woli pokoju; jest ono – choć brzmi to paradoksalnie –

²⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1980; 1990; 1997; Przemówienia: Pojednanie z Bogiem i pojednanie między ludźmi*, „L'Osservatore Romano”. Città del Vaticano 1980, 4:1983 nr 5-6; *Podczas uroczystych niesporów maryjnych na Górze Świętej Anny*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*. T. VI, 1 (1983), red. E. Weron, A. Jaroch. Poznań 1998; *W godzinie Apelu Jasnogórskiego*, w: tamże; *Pojednanie z Bogiem i braćmi*, „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980 5:1984 nr 3; *Pojednanie chrześcijańskie i ludzka wspólnota*, „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980 6:1985 nr 4-5; *Pojednanie – temat centralny przejścia do trzeciego millennium*, w: „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980 6:1985 nr 6-7; *Pokój rodzi się z przebaczenia i pojednania*, w: „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980 7:1986 nr 7; *Pamięć i przebaczenie*, w: „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980 17:1996 nr 6; *Cała ludzkość potrzebuje pojednania*, w: „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980 18:1997 nr 8-9; *Pojednajmy się z Bogiem i braćmi*, w: „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980 21:2000 nr 4; *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, w: „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980 21:2000 nr 6; *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha*, w: *V pielgrzymka do Ojczyzny*. Kraków 1997.

²⁸ Jan Paweł II, *Reconciliatio et Paenitentia*.

tak żywotne, jak groźne są czynniki podziału”²⁹. Orędzie pojednania było też kluczowym zadaniem, na które Jan Paweł II wskazał w programie przygotowań do Wielkiego Jubileuszu 2000 lat chrześcijaństwa. Nie bez powodu Papież twierdził: „W dzisiejszym świecie coraz większa jest potrzeba pojednania i przebaczenia. W tegorocznym Orędziu na Wielki Post dałem wyraz tej powracającej tęsknocie za przebaczeniem i pojednaniem: Kościół, opierając się na słowie Chrystusa, głosi przebaczenie i miłość nieprzyjaciół. Czyniąc to, jest świadom, że «wzbogaca duchowe dziedzictwo całej ludzkości o nowy sposób budowania relacji z bliźnimi; sposób z pewnością niełatwy, ale niosący wielkie nadzieje» (n. 4). Ten właśnie dar ofiarowuje także ludziom naszej epoki. «Pojednajcie się z Bogiem!» – te słowa rozbrzmiewają w naszych sercach nieustannym echem. Dzień dzisiejszy – mówi nam liturgia – jest «czasem upragnionym», sprzyjającym naszemu pojednaniu z Bogiem. [...] Idźmy wytrwale tą drogą, wpatrzeni w Chrystusa ukrzyżowanego. W krzyżu jest bowiem zbawienie ludzkości: tylko na fundamencie krzyża można zbudować przyszłość nadziei i pokoju dla wszystkich»³⁰.

W Jego nauczaniu na temat pojednania wyraźnie podkreślona jest rola grzechu jako głównej przyczyny podziału między ludźmi oraz między człowiekiem a Bogiem. Papież mówił, że pełne pojednanie wymaga całkowitego uwolnienia się od grzechu, który musi być odrzucony, wyeliminowany z naszego życia. Jest to możliwe, gdy człowiek nawróci się i odpokutuje swoje złe uczynki. Dla papieża Jana Pawła II pojednanie zatem ściśle wiąże się z pokutą, która stanowi krok w drodze powrotu do Boga. Istnieje głęboka więź między nawróceniem a pojednaniem, które nie mogą być rozdzielone ani zaniedbane, prawdziwe pojednanie wymaga aktywnego zaangażowania w proces nawracania się, co prowadzi do zbliżenia się do Boga i do odnowy relacji z bliźnimi.

Jan Paweł II podkreślał, że pojednanie stanowi dar od Boga i jest wyrazem Jego inicjatywy. „Po to jednak, by pojednanie mogło być odczytane w kluczu daru, musi być poprzedzone nawróceniem i to w podwójnym wymiarze: odwrócenia się od poznanych grzechów oraz przyjęcia daru odkupienia pozwalającego na uczestnictwo w życiu Bożym”³¹. To właśnie w tajemnicy Chrystusa jako Odkupiciela człowieka widział on pełną realizację tej inicjatywy, ponieważ Chrystus jako Sprawca pojednania uwolnił ludzi z grzechu.

²⁹ https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/reconciliatio.htm

³⁰ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Sabiny – Popielec, 28.02.2001*.

³¹ K. Jeżyna, *Wezwanie do pojednania w perspektywie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, dz. cyt., s. 49.

Papież przypominał również, że Chrystus przekazał Kościołowi moc pojednania, co jest także podstawowym zadaniem Kościoła. W nauczaniu Jana Pawła II widoczny jest akcent, jaki Papież kładzie władzę jednania przez Kościół³². Posługa jednania człowieka z Bogiem, z samym sobą, z braćmi i z całym stworzeniem jest centralnym zadaniem Kościoła³³. „Kościół [...] jest świadomy, że powinien stać się dla wszystkich miejscem prawdziwego pojednania dzięki świadectwu swoich synów i córek. Przebaczywszy sobie nawzajem i pojednawszy się ze sobą, będą oni mogli nieść światu przebaczenie i pojednanie, które Chrystus, nasz Pokój (por. Ef 2, 14), ofiarowuje całej ludzkości przez swój Kościół. Jeśli tak się nie stanie, świat będzie coraz bardziej podobny do pola bitwy, na którym liczą się tylko egoistyczne interesy i rządzi prawo silniejszego, które nieuchronnie oddala ludzkość od upragnionej Cywilizacji Miłości”³⁴.

Kościół realizuje tę posługę, głosząc nie tylko konieczność pojednania, ale także wskazując drogi i oferując im środki, aby osiągnęli pojednanie. Te drogi obejmują nawrócenie serca i pokonanie grzechu egoizmu, niesprawiedliwości, dominacji nad innymi, wyzysku, przywiązania do dóbr materialnych i nieustannej pogoni za przyjemnościami. Środki te to przede wszystkim słuchanie słowa Bożego, modlitwa osobista i wspólnotowa, a także sakramenty. Spośród nich szczególne znaczenie ma wspomniany sakrament pokuty, który umożliwia ludziom przebaczenie grzechów i powrót do łaski Bożej³⁵.

Obok analiz teologicznych, Jan Paweł II w czasie swojego pontyfikatu dał się też poznać jako niestrudzony orędownik pokoju i pojednania. Często występował na forum międzynarodowym, m.in. dwukrotnie w głównej siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych, odbył ponad 1000 oficjalnych i nieoficjalnych spotkań z głowami państw i premierami. Jednak, co trzeba podkreślić, w staraniach o pokój i pojednanie na pierwszym miejscu stawiał na modlitwę. W październiku 1986 roku wobec zagrożenia nuklearnego i trwającej zimnej wojny zaprosił do Asyżu przywódców religijnych świata, by modlić się o pokój. Później jeszcze kilkakrotnie ogłaszał dni modlitwy o pokój, m.in. w trakcie trwania wojny na Bałkanach i w Rwandzie. A w styczniu 2002 r. ponownie spotkał się w Asyżu z przywódcami religijnymi świata,

³² 2 Kor 5, 18.

³³ P.R. Scalabrini, *Bóg nam powierzył posługę jednania (2 Kor 5,19)*, tłum. L. Balter, ComP 25 (2005) nr 2, s. 7.

³⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*.

³⁵ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, 8.

również muzułmańskiego, by modlić się o pokój w związku z zamachami terrorystycznymi z 11 września w USA i wojną w Afganistanie. Jako nieustrudzony pielgrzym, mediator, autorytet moralny promował ideę pojednania w praktyce, dążąc do wcielania idei pojednania między narodami. Jego pontyfikat (1978-2005) przypadł na okres wielkich zmian politycznych, zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej, co dało mu niepowtarzalną szansę na zaangażowanie się w proces pojednania i budowania mostów pomiędzy różnymi narodami. Papieskie pielgrzymki, Jan Paweł II odbył ich ponad 100, odwiedzając ponad 130 krajów na wszystkich kontynentach, i Jego częste wizyty w różnych zapalnych miejscach były okazją do nawoływania do pojednania i dialogu, a także do wyrażania solidarności z cierpiącymi społecznościami. Papież w swych licznych przemówieniach i homiliach apelował o pojednanie, przebaczenie i zrozumienie między narodami. Jego słynne przemówienie w Yad Vashem w 2000 roku, gdzie modlił się za ofiary Holocaustu i wyrażał skruchę za błędy Kościoła w przeszłości, jest takim sztandarowym wyrazem jego zaangażowania w proces pojednania³⁶. Jan Paweł II nieustannie podejmował wysiłki w celu mediacji w konfliktach międzynarodowych.

Jan Paweł II, będąc jednym z najważniejszych przywódców moralnych w XX wieku, będąc autorytetem religijnym, skutecznie występował w roli mediatora i pośrednika także w innych konfliktach, inspirując przy tym zarówno przywódców politycznych, jak i zwykłych ludzi do szukania pokoju i pojednania. Papież konsekwentnie podkreślał znaczenie poszanowania praw człowieka i godności każdej osoby. Regularnie spotykał się z przywódcami różnych państw, zachęcając ich do podejmowania działań na rzecz pokoju i pojednania. Jego otwarty dialog z przywódcami komunistycznymi w Europie Środkowo-Wschodniej odegrał istotną rolę w procesie demokratyzacji regionu. Papież Polak nie tylko angażował się w dialog na poziomie politycznym, ale również apelował do sumień poszczególnych osób, zachęcając do przezwyciężania uprzedzeń i nienawiści oraz do akceptacji innych narodów i kultur. Ojciec Święty, będąc gorącym orędownikiem dialogu między różnymi kulturami i religiami, organizował spotkania modlitewne z udziałem przedstawicieli różnych wyznań, wzywając do wzajemnego zrozumienia i pojednania. Jego spotkania z liderami religijnymi różnych tradycji były ważnym elementem tego wysiłku.

³⁶ <https://jp2online.pl/obiekt/przemowienie-w-jad-waszem;T2JqZWN0OjMzOTY=>

Te działania papieża Jana Pawła II miały istotny wpływ na proces pojednania między narodami i promowanie pokoju na świecie, pozostawiając trwale dziedzictwo w dziedzinie międzynarodowego dialogu i pojednania. Warto przytoczyć kilka przykładów jego spektakularnych działań. Sztandarowym świadectwem jego zaangażowania na rzecz pojednania było wspieranie opozycji solidarnościowej w latach 80. XX wieku, gdy Polska znajdowała się pod rządami komunistycznymi, co miało istotny wpływ na proces demokratyzacji w Polsce. Gdy mówił o prawach narodu, wolności, podmiotowości, miał na uwadze podważenie systemu sowieckiego, który obejmował tę część Europy. Miłość Jana Pawła II do Polski była czymś niekwestionowanym. Papież wielokrotnie – i nie tylko podczas pielgrzymek do ojczyzny – wyrażał troskę o dobro naszego kraju. Poprzez swoje słowa i działania, wspierał ruch „Solidarność” i zachęcał do dialogu między rządem a opozycją, co przyczyniło się do przełomu w historii Polski. Papież wówczas zdefiniował, jak należy rozumieć solidarność, mówiąc: „Solidarność to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemie, to brzemie niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy brzemie dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności”³⁷. Jego słowa i działania w tamtym okresie były źródłem inspiracji dla milionów Polaków walczących o wolność i godność człowieka. Jan Paweł II wielokrotnie nawoływał Polaków do zachowania wierności wartościom chrześcijańskim w trudnych czasach. Jego przesłanie moralne miało ogromny wpływ na budowanie jedności narodowej i determinacji w walce o wolność. Papież działał jako mediator w nieoficjalnych negocjacjach między władzami komunistycznymi a przedstawicielami Solidarności, dążąc do pokojowego rozwiązania konfliktu, a Jego zaangażowanie pomogło złagodzić napięcia i prowadzić rozmowy w duchu pojednania. Jan Paweł II, będąc promotorem wolności, zdecydowanie podkreślał: „Każda rozumna istota ludzka jest wolna, kiedy decyduje sama o swoich poczynaniach, kiedy ma możliwość wyboru, wyboru zgodnego z przyrodzoną godnością”, mobilizując społeczeństwo do aktywnego udziału w walce o wolność poprzez swoje wizyty w Polsce, gdzie spotykał się z rzeszami wiernych, przemawiał do nich i zachęcał do działania na rzecz zmiany systemu politycznego. Papież wykorzystywał swoją międzynarodową renomę i autorytet, aby zwrócić uwagę świata na walkę Polaków o wolność. Jego słowa i działania spotykały się

³⁷ Jan Paweł II, Fragment przemówienia Jana Pawła II do ludzi morza w Gdyni, 11 VI 1987.

z żywym odbiorem i mobilizowały społeczność międzynarodową do wsparcia dla ruchu „Solidarność”. Papież nawoływał do modlitwy za Polskę i jej naród, wzywając wiernych na całym świecie do wspierania Polaków w każdej formie. Jego modlitwy były wyrazem solidarności i wsparcia duchowego dla rodaków w czasach próby. Papież „wielokrotnie podkreślał podczas swej pierwszej pielgrzymki, że nie jest kimś obcym, ale osobą, która z Polski pochodzi i doskonale rozumie naród. Pierwsze transmisje ze spotkań z papieżem wzbudziły wielki entuzjazm, ponieważ od początku jako syn tej ziemi i patriota Ojciec Święty nie wspierał reżimu komunistycznego. Spotkanie na placu Zwycięstwa doprowadziło do tego, że Polacy się połączyli, poczuli się wspólnotą i narodem złączonym wokół Chrystusa. Papież mówił wtedy, że naród nie jest w stanie się zrozumieć bez Jezusa i wierni powinni otworzyć mu na oścież drzwi swojego serca”³⁸. Jan Paweł II przyczynił się do upadku komunizmu i przywrócenia społecznego porządku. Jego dziedzictwo pozostaje niezatarte w historii Polaków i stanowi inspirację dla wszystkich walczących o wolność i godność człowieka na całym świecie.

Papieskie interwencje w sprawie konfliktu izraelsko-palestyńskiego również były często doceniane jako próba przyniesienia pokoju do regionu³⁹. Po wybuchu intifady palestyńskiej w 1987 r. Papież starał się zachować neutralność i delikatność w tej trudnej sytuacji. Jan Paweł II mówił o tym, że Palestyńczycy żyją w Strefie Gazy i na Zachodnim Brzegu Jordanu bez praw obywatelskich. Równocześnie przestrzegał Palestyńczyków przed stosowaniem przemocy, stwierdzając, że „Izraelczycy są zaniepokojeni o swoje bezpieczeństwo”. Okazał przy tym współczucie wobec Palestyńczyków, mówiąc, że „są to krzyki bólu całego narodu palestyńskiego, który bardzo cierpi i czuje się opuszczony po dziesięcioleciach konfliktu z innym narodem o tę samą ziemię”⁴⁰.

Papieskie wizyty w Izraelu i Palestynie oraz spotkania z przywódcami obu stron były często postrzegane jako konstruktywne próby mediacji. Wielokrotne apele do stron konfliktu, do Izraelczyków i Palestyńczyków, o zaprzestanie przemocy i poszukiwanie pokojowego rozwiązania swoich sporów zapisały się na trwałe w historii obu narodów. Jan Paweł II organizował

³⁸ <https://www.ekai.pl/jan-pawel-ii-nawolywal-w-1979-r-do-pelnej-przemiany-polakow/>

³⁹ H. Obeidat, *Jan Paweł II wobec konfliktu arabsko-izraelskiego i wojny w Iraku*, w: „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, <https://repozytorium.ka.edu.pl/server/api/core/bitstreams/ff876acb-c4be-41d5-b0fe-8eb3cbc58608/content>

⁴⁰ B. Fastyn, *Jan Paweł II wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego*, Warszawa 2002, s. 57-58.

spotkania z przywódcami religijnymi zarówno z Izraela, jak i z Palestyny, w tym z przedstawicielami judaizmu, islamu i chrześcijaństwa, podkreślając, że konflikt w Ziemi Świętej może być rozwiązany tylko w drodze ustanowienia suwerennych państw Izraela i Palestyny. Te polityczne i interreligijne spotkania miały na celu budowanie mostów porozumienia i współpracy, przełamywanie stereotypów i uprzedzeń oraz promowanie wzajemnego zrozumienia i poszanowania. „Odwet nie prowadzi do sprawiedliwego i trwałego pokoju, podobnie jak przemoc i terror nie mogą być środkami stosowanymi do osiągnięcia politycznych rezultatów”⁴¹ – podkreślał Jan Paweł II w przesłaniu przekazanym izraelskiemu ambasadorowi. Wspierał wysiłki międzynarodowej społeczności w kierunku znalezienia trwałego i sprawiedliwego rozwiązania konfliktu, w tym poprzez poparcie dla procesów pokojowych i mediacji prowadzonych przez ONZ, USA i inne kraje. Papież niejednokrotnie nawoływał do modlitwy za pokój na Bliskim Wschodzie i za wszystkie strony konfliktu. Organizował specjalne msze, modlitwy i apele do wiernych, aby modlić się o zakończenie przemocy i pojednanie między narodami. Choć rola Jana Pawła II w konflikcie palestyńsko-izraelskim nie przyniosła natychmiastowych rozwiązań, jego wysiłki miały istotne znaczenie dla budowy fundamentów długotrwałego rozwiązania konfliktu. Jego przesłanie moralne i zaangażowanie w proces pojednania pozostają ważnymi inspiracjami dla działań na rzecz pokoju na Bliskim Wschodzie. Nawiązując do odbytej w ramach obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 pielgrzymki do Ziemi Świętej, Jan Paweł II przypomniał, że *pokój na Bliskim Wschodzie może być osiągnięty jedynie w wyniku wzajemnego zrozumienia i poszanowania między zamieszkującymi ten region żydami, chrześcijanami i muzułmanami*.⁴²

Jan Paweł II wykazywał też zainteresowanie sytuacją w Ameryce Środkowej, gdzie w latach 80. XX wieku dochodziło do licznych konfliktów zbrojnych i walk partyzanckich⁴³. Papież wielokrotnie odwiedził Amerykę Południową. Szczególnie w latach 90. był obecny i aktywny w większości krajów tego kontynentu. Pięćsetna rocznica ewangelizacji Ameryki była jednym z pierwszych powodów odwiedzin Papieża. Jego wysiłki w zakresie mediacji i apelowanie do pokojowego rozwiązania konfliktów miały na celu

⁴¹ Jan Paweł II w przesłaniu przekazanym izraelskiemu ambasadorowi przy Watykanie Odedowi Ben-Hurowi, czerwiec 2003.

⁴² Jan Paweł II na spotkaniu z prezydentem Izraela w Jerozolimie 23 marca 2003 roku.

⁴³ J. Sobiepan red., *Jan Paweł II w Ameryce Środkowej, 2-10 III 1983*, w: *Przemówienia i homilie*, Warszawa 1987.

przyczynienie się do zakończenia przemocy i przywrócenia stabilności w regionie. Jan Paweł II nieustannie apelował do wszystkich stron konfliktu o zaprzestanie przemocy, dążenie do pokojowego rozwiązania sporów, obrony godności każdego człowieka: „każdy człowiek jest waszym bratem i stańcie się pełnymi szacunku obrońcami jego godności. Ponad wszelkimi różnicami społecznymi, politycznymi, rasowymi i religijnymi”⁴⁴.

Jego słowa miały duży wpływ na społeczność międzynarodową oraz na ludzi na terenie samej Ameryki Środkowej. W dniach od 2 do 10 marca 1983 r. Jan Paweł II odwiedził Kostarykę, Nikaragwę, Panamę, Salwador, Gwatemalę, Honduras, Belize i Haiti, gdzie spotykał się zarówno z przywódcami politycznymi, jak i społeczeństwem obywatelskim. Powiedział wówczas dobitnie: „W istocie, gwałtownym i niecierpiącym zwłoki echem zabrzmiał w mojej duszy rozdzierający krzyk, jaki podnosi się z tych ziem, krzyk, w którym jest wołanie o pokój, o zaprzestanie wojny i położenie kresu przemocy zadającej śmierć; krzyk, który błaga o pojednanie, o zerwanie z podziałami i nienawiścią; który wyraża pragnienie sprawiedliwości wciąż bezskutecznie oczekiwanej”⁴⁵. Papież wspierał wysiłki dyplomatyczne międzynarodowej społeczności w kierunku rozwiązania konfliktu w Ameryce Środkowej. Popierał mediacje prowadzone przez ONZ i inne organizacje, a także wspierał wysiłki na rzecz pojednania i odbudowy kraju po zakończeniu walk. Wszystkie te działania Jana Pawła II miały na celu przyczynienie się do zakończenia przemocy i konfliktu w Ameryce Środkowej. Choć sytuacja w regionie była złożona i trudna, Papież był głosem nadziei i solidarności dla ludzi cierpiących z powodu konfliktu.

Jan Paweł II także podejmował wysiłki w celu poprawy stosunków między Grecją a Turcją, które były często napięte z powodu kwestii terytorialnych, religijnych i historycznych. Jego apele o dialog i współpracę miały na celu zmniejszenie napięć w obszarze Morza Egejskiego. Jan Paweł II odwiedził zarówno Grecję, jak i Turcję podczas swoich pielgrzymek zagranicznych. Podczas tych wizyt papież spotykał się z przywódcami politycznymi, duchowymi i społecznymi obu narodów, zachęcając do współpracy, rozmów, odbudowywania relacji. To w Grecji miało miejsce przemówienie, w którym Ojciec Święty powiedział między innymi te słynne słowa: „Na frontonie świątyni w Delfach wyryte są słowa: «Poznaj samego siebie». Wzywam zatem Europę, aby coraz głębiej poznawała samą siebie. To samopoznanie będzie możliwe

⁴⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Campo de Marte*, 5.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku w San José*, 2.03.1983, 3.

tylko wówczas, gdy Europa sięgnie na nowo do korzeni swojej tożsamości, wrosniętych głęboko w klasyczne dziedzictwo greckie i w dziedzictwo chrześcijańskie, z których zrodził się humanizm oparty na przekonaniu, że każdy człowiek jest od początku stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Panie prezydencie, geografia i historia umieściły pański kraj pomiędzy Wschodem a Zachodem, co oznacza, że naturalnym powołaniem Grecji jest budowanie mostów i kształtowanie kultury dialogu. Ma to dziś kluczowe znaczenie dla przyszłości Europy. W ostatnim okresie upadło wiele murów, inne jednak stoją nadal. Zadanie zjednoczenia wschodniej i zachodniej części Europy pozostaje trudne; wiele też trzeba jeszcze uczynić, aby zaprowadzić zgodę między chrześcijanami Wschodu i Zachodu, tak aby Kościół mógł oddychać obydwojma płucami. Wszyscy wierni powinni poczuwać się do odpowiedzialności za osiągnięcie tego celu⁴⁶. Kościół katolicki w tym czasie udzielał intensywnej pomocy i wsparcia humanitarnego dla osób dotkniętych konfliktem lub biedą w Grecji i Turcji. Wsparcie to było wyrazem solidarności i chęci niesienia pomocy ludziom potrzebującym po obu stronach konfliktu.

Papież wyrażał również swoje zaniepokojenie sytuacją na Bałkanach podczas wojny domowej w byłej Jugosławii⁴⁷. Od początku konfliktu zbrojnego na Bałkanach Jan Paweł II był obecny osobiście, zaangażowany przez apele, orędzia, przesłania, listy, wezwania, rozważania przed modlitwami, poprzez Stolicę Apostolską i jej delegatów, jej przedstawicieli w Organizacji do Spraw Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE), w innych organizacjach, zwłaszcza w Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ). Nawoływał do dialogu i szukania rozwiązań tego konfliktu na drodze dyplomatycznej i interwencji humanitarnej, która pojawia się jako konsekwencja prawa do obrony ludności cywilnej realizowanego przez wspólnotę międzynarodową. Przy różnych okazjach Jan Paweł II poruszał tragedię narodów bałkańskich, wzywał do pokoju, wysyłał swoich przedstawicieli do krajów objętych wojną, utrzymywał kontakty z biskupami. Nawoływał do prowadzenia negocjacji pomiędzy zwaśnionymi stronami, nawet jeśli sprawa pokoju wydawała się beznadziejna, a tak zwane środki polityczne wydawały się całkowicie zawodzić⁴⁸. Choć bezpośrednie mediacje były trudne ze względu na skomplikowany charakter konfliktu i głęboko osadzone podziały etniczne i religijne na tym obszarze. Niemniej jednak papież podejmował

⁴⁶ https://ateny.jezuici.pl/?page_id=127

⁴⁷ *Jan Paweł II wobec konfliktu zbrojnego na Bałkanach. Dokumenty papieskie*. Wybór i wstęp S. Górzyina, Kraków 2016.

⁴⁸ Tamże.

działania mające na celu humanitarną pomoc ofiarom wojny. Choć nie był bezpośrednim uczestnikiem negocjacji, jego słowa i zaangażowanie mogły wpłynąć na atmosferę szukania prób rozwiązań poprzez działania charytatywne, organizowanie dostaw żywności, lekarstw i pomocy medycznej dla ludności dotkniętej wojną oraz uchodźców. Ówczesny sekretarz stanu kard. Angelo Sodano tak podkreślił zaangażowanie Jana Pawła II w rozwiązanie konfliktu zbrojnego na Bałkanach: „Od początku kryzysu w byłej Jugosławii, wywołanego wyborami w r. 1990, które doprowadziły najpierw do wojny w Chorwacji (1991), a potem do następnej, wyniszczającej wojny w Bośni i Hercegowinie (1992), Papież przypominał z naciskiem zasady etyczne i prawne, zawarte w prawie międzynarodowym: z jednej strony Chorwacja i Słowenia miały prawo do wyboru swej przyszłości państwowej, potwierdzone przez konstytucję Federacyjnej Republiki Jugosławii, z drugiej strony rząd w Belgradzie miał prawo reagować na trudną sytuację, jednak bez użycia siły przeciwko ludności. Wojny – jak podkreślała zawsze Stolica Apostolska – nie można nigdy uważać za środek rozwiązywania konfliktów między narodami. [...] Jan Paweł II niestrudzenie nawoływał do rozmów zwaśnione strony w czasie wojny w Bośni, w której doszło do tragicznych czystek etnicznych, jak również w trakcie podobnego tragicznego konfliktu w Kosowie”⁴⁹.

Rekoncyliacjonizm – nadzieją powszechnego pojednania

Ze względu na objętość niniejszego rozdziału próby zarysowania idei rekoncyliacjonizmu poprzez pokazanie fenomenu pojednania zostały ograniczone tylko do wybranych jej aspektów. Pokazano, czym jest pojednanie, jaki jest jego fundament, struktura, komponenty, jak rozumiane jest pojednanie w świetle filozofii, teologii, Biblii oraz w nauczaniu, jednego z najważniejszych propagatorów pojednania, Jana Pawła II. Brakuje w tym opisie odwołań do antropologii filozoficznej, psychologii, psychoterapii, socjologii, politologii, historii, prawa. Jest to bowiem jedynie zrzęb początku rozważań, które scalałyby w jedno tę bogatą, wieloaspektową i procesualną, wieloetapową rzeczywistość na tle praktyki pojednania. W dzisiejszym świecie, który dąży do samozagłady, do globalnego niszczycielskiego konfliktu, w świecie,

⁴⁹ A. Sodano, *Pontyfikat Jana Pawła II w służbie pokoju*, w: „L'Osservatore Romano” 2004 nr 6, s. 41.

w którym doniosłą rolę gra już nie metafizyka, ale ideologia, która przyznaje sobie prawo do prymatu nad rozumem, w świecie, gdzie afirmacja interesów politycznych jest ważniejsza od narodowych i wspólnotowych, przez co dochodzi do konfliktów na nieopisaną skalę, wiedza o pojednaniu i umiejętność jej zastosowania potrzebne będą jak ożywcze powietrze do życia. Dziś myślenie krytyczne to za mało, aby przeciwdziałać skutkom konfliktów i panoszącego się zła zarówno w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym oraz poczucia zaniku grzechu. Trzeba, parafrazując słowa Jana Pawła II, pragnienia lepszego poznania i zrozumienia współczesnego człowieka i świata, rozwiązania ich zagadki i odsłonięcia ich tajemnicy, rozpoznania zaczynów dobra i zła, które w nich działają, trzeba poznania najlepszych mechanizmów i narzędzi, aby obronną ręką wyjść z tego „rozbitego świata”. Takim mechanizmem jest idea rekuncyljonizmu, która głosi „nadzieję powszechnego pojednania”.

Michał Kozłowski

ANALIZA AKSJOLOGICZNA ENCYKLIKI „PACEM IN TERRIS” JANA XXIII

Encyklika została ogłoszona 11 kwietnia 1963 r. na krótko przed śmiercią Jana XXIII. Jest często odbierana jako swoisty testament papieża ze względu, że było to ostatni wydany przez niego dokument o takiej randze. Ta okoliczność jak również fakt, że motywem napisania encykliki o pokoju były wydarzenia „kryzysu kubańskiego” z 1962 r. rzutują oczywiście na hermeneutykę tego dokumentu. Jest on zaliczany w katolickiej nauce społecznej do tzw. „encyklik społecznych”, które wyznaczają linię nauczania Kościoła na temat życia społecznego. „Pacem in terris” jest pod wieloma względami wyjątkowa na tle innych encyklik tego rodzaju. Odbiła się bowiem szerokim echem nie tylko w środowisku katolickim, ale została entuzjastycznie przyjęta przez przedstawicieli innych religii oraz gremia międzynarodowe. Świadczy to o tym, że zaprezentowany został w niej kodeks wartości zupełnie uniwersalny, możliwy do przyjęcia przez większość ówczesnego świata. Nie wnikam tutaj oczywiście, które wyrazy aprobaty były szczerze, a które okazały się tylko gestem dyplomatycznej uprzejmości.

Dokument papieski jak sama jego nazwa wskazuje traktuje o pokoju. Składa się on ze wstępu i pięciu części, które po kolei omówimy pod kątem zaprezentowanej w nich wizji aksjologicznej. Pokój nie jest jednak tutaj, jakby mogło się wydawać, wartością samą w sobie. Jest za to efektem konkretnego porządku aksjologicznego, od którego trwałości zależy także trwałość samego pokoju. Jest on zatem wartością koordynowaną przez inne. Wskazuje na to pełen tytuł encykliki brzmiący: „O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności”. Co istotne w pełnym tytule występuję także adres do kogo kierowany jest ów dokument. Standardowo w przypadku encyklik mamy formuły typu: „Do patriarchów, arcybiskupów i biskupów oraz ordynariuszy innych miejsc, pozostających w jedności i wspólnocie ze Stolicą Apostolską. Do duchownych i całego ludu Bożego”. Tu oczywiście też je znajdziemy, ale zaraz po nich następuje adresat do tej pory nigdy nie używany w dokumentach kościelnych: *Bonae voluntatis hominibus*. Jan XXIII przekazuje przesłanie zawarte w encyklice także „ludziom dobrej woli”, co mocno podkreśla jej powszechny wymiar. Poza tym wyraża przekonanie, że istnieją wartości, które są ogólnoludz-

kie i ponadkonfesyjne. We wstępie papież uzasadnia to poprzez odwołanie się do porządku ustanowionego przez Boga (pkt 1), którego składową jest właśnie pokój. Mamy tu więc de facto przywołanie starej doktryny prawa naturalnego, która jest również przestrzenią dla wszelkiego postępu (technologicznego, społecznego itd.). Tym samym także rozwój nie jest wartością autonomiczną i bezwzględną. Celem postępu nie może być sam postęp. Pamiętajmy, że w momencie pisania encykliki trwa Zimna Wojna i wyścig zbrojeń. Jest to doświadczenie ważne w tym kontekście. Postęp został bowiem w tym przypadku wyabstrahowany z korpusu prawa naturalnego. Stał się niejako nieograniczonym postulatem prawa natury, które Jan XXIII opisuje jako prawo brutalne, nie nastawione na współpracę i pokój, lecz rywalizację (pkt 6). Przeziera przez to oczywiście konkretna antropologia, gdzie człowiek jako *imago Dei* (pkt 3) posiada rozumową oraz wolitywną możliwość zapanowania nad instynktami. Jest więc w pewnym sensie ponadnaturalny, gdyż w innym wypadku niemożliwe byłoby jakiekolwiek funkcjonowanie czy nawet zafunkcjonowanie społeczeństwa. Realizację prawa naturalnego umożliwia człowiekowi sumienie, którego autonomię papież w duchu kantowskim (skorelowaną z odpowiedzialnością) wyraźnie zaznacza (pkt 5). Pojawia się więc pierwszy filar z prezentowanego porządku aksjologicznego, gwarantującego pokój. Mianowicie wolność, której kwestia zostanie omówiona bardziej szczegółowo w pierwszej części dokumentu. Istotne na razie jest to, że to od partycypacji ludzkiego sumienia w prawie naturalnym nadanym przez Boga zależeć będzie kwestia pokoju. Wolność sumienia pozwala bowiem na niepodporządkowanie się naturalnemu porządkowi. W takim razie jak każde złamanie prawa ma to swoje konsekwencje. Próba złamania prawa grawitacji raczej kończy się źle. Podobnie jest z prawem naturalnym. Notoryczne łamanie go prowadzi do poważnego zachwiania porządku i w rezultacie do wojny. W ten sposób wstęp w istocie zarysowuje nam po pierwsze moralną koncepcję prawa naturalnego, a nie przedstawia go tylko jako legislacyjnego konstruktu. On jest wtórny. Po drugie to w oparciu o prawo naturalne ma być tworzone prawo międzynarodowe (*ius gentium*) (pkt 7). Sens jest więc taki: porządek aksjologiczny jest pierwotny wobec porządku ściśle prawnego. Przed wojną ratują nie umowy międzynarodowe, ale po pierwsze sumienia.

W części pierwszej encykliki jest mowa o tym jak należy ułożyć stosunki międzyludzkie, a służyć temu mają prawa i obowiązki człowieka. Wypływają one przede wszystkim z godności każdej osoby ludzkiej jako istoty rozumnej oraz wolnej. Ten fakt uprawomocnia nie tylko przyrodzone roszczenia każdej jednostki, ale jednocześnie nadaje im rangę zobowiązującą inne jednostki.

Stanowi to podstawę tworzenia wszelkich społeczności. Papież zauważa, że tyle można powiedzieć na gruncie świeckiego humanizmu, lecz w świetle teologii zyskuje to jeszcze donioślejszy wymiar powszechnego braterstwa w Chrystusie. Prawa i obowiązki dotyczą się wszystkich osób, a więc ich nieprzestrzeganie jest uderzeniem także w osobę Boga, jest wykroczeniem przeciwko jego prawu, jest grzechem. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Wykładnia chrześcijańska znacząco wzmacnia powszechny humanizm i właściwie ratuje go, gdy braterstwo międzyludzkie przestaje istnieć w warunkach wojny. Papież pośród podstawowych praw ludzkich wymienia: prawo do życia, do godnego życia, do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego oraz prawego sumienia, prawo do wyboru stanu życia oraz swobodnego życia rodzinnego (jako podstawowej komórki społecznej), prawo do godnej pracy i płacy, prawo do własności prywatnej, prawo do zrzeszenia się, prawo do emigracji i imigracji, prawo do udziału w życiu publicznym, prawo do ochrony swych praw. Jan XXIII zaznacza również, że udziału w tych prawach nie można odmawiać grupom dotąd dyskryminowanym: klasie robotniczej, kobietom, mniejszościom. Analogicznie prawom tym odpowiadają bezpośrednio obowiązki przestrzegania takich samych uprawnień innych jednostek, ale także pewne pośrednie obowiązki (pkt 29). Przykładowo z prawa do własności prywatnej wynika szereg obowiązków społecznych (jałmużna, społeczne użytkowanie itp.). To skorelowanie praw i obowiązków tworzy ów porządek społeczny, który jest jednocześnie naturalny. Zauważmy, że dochodzi tu do utożsamienia prawa naturalnego z prawami człowieka. W ten sposób Jan XXIII chce ocalić sens wielokrotnie podważanego i już w jego czasach nieuznawanego prawa naturalnego w kształtującej się koncepcji praw człowieka. „Każde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem. Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką znoszą gamach, a drugą go burzą” (pkt 30). Aby ten gmach porządku społecznego mógł być budowany potrzeba współpracy ogólnoludzkiej. Konieczne są więc wartości koordynujące i wzmacniające pokój, czyli prawda, wolność, sprawiedliwość i miłość. Prawda o godności ludzkiej, wolność w realizowaniu tej prawdy, sprawiedliwe i zarazem miłosierne jej realizowanie (pkt 37). Najgłębsze swe uzasadnienie ten porządek znajduje w Bogu, który jest

prawdą niezmienną i stałą o człowieku, bo Sam w swej wolności stał się człowiekiem, aby zaprowadzić sprawiedliwość na wzór doskonałej wspólnoty miłości Trójcy (pkt 38). Tym samym gwarant transcendentny jest gwarantem najpewniejszym, bo nie podlega ludzkiej przewrotności. Korelacje praw i obowiązków ludzkich wraz z koncepcją praw człowieka jako innej nazwy prawa naturalnego wyłożone w pierwszej części dokumentu stanowią jeden z najistotniejszych elementów całej encyklice.

Druga część encykliki poświęcona została należytemu stosunkowi między obywatelem a władzą polityczną, czyli państwem. Papież stwierdza, że konieczne dla utrzymania porządku społecznego jest sprawowanie przez kogoś władzy (pkt 46). Podobnie jak Bóg sprawuje poprzez swoją Opatrzność władzę nad światem. Następuje tutaj jednak rewizja twierdzenia, że każda władza pochodzi od Boga. Zasada ta nie ma już legitymizować osoby władcy, ale motywować go do postępowania zgodnie z prawem nadanym przez Boga. W ten sposób i tylko w ten ma możliwość uczestniczenia we władzy Boga. Gdyby zaś wydawał zarządzenia niezgodne z porządkiem naturalnym, to nie mogą mieć one mocy obowiązującej dla obywateli (pkt 51, ale zwłaszcza pkt 61). Zaprezentowana, więc zostaje po raz kolejny hierarchia, w której to prawo naturalne, mające swe źródło w Bogu jest wyżej niż prawo stanowione. Rolą władzy jest jedynie pomoc w realizacji dobra wspólnego. Po to również ludzie zrzeszają się w społeczności, a w końcu w państwa, aby tę zasadę właśnie wdrażać (pkt 54). Jan XXIII stara się zdefiniować czym właściwie jest dobro wspólne. Czyni to za pomocą normy personalistycznej, że nie może ono godzić w dobro poszczególniej osoby. W związku z tym dobro wspólne należałoby określić za Piusem XII jako „całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość” (pkt 58). Widzimy, więc że dobro wspólne w tym rozumieniu ma brać za swój cel rozwój holistyczny człowieka, a więc nie można powołując się na tę zasadę ograniczać ludzkich potrzeb duchowych (pkt 59). Jest to definicja bardzo ważna, którą nie raz wykorzysta następca Jana XXIII Paweł VI, mówiąc o potrzebie zrównoważonego rozwoju, choćby w encyklice *Populorum progressio*. Troska o dobro wspólne jest w ten sposób głównym zadaniem władzy oraz zasadą, która jest ponadideologiczna, tzn. wymaga niejednokrotnie wdrażania rozwiązań, mogących być zakwalifikowane jako postulaty prawicowe czy lewicowe (pkt 64). Papież unika więc jednoznacznego opowiedzenia się za jakimś konkretnym ustrojem czy programem politycznym, bo nie taka jest jego rola. Kościół nigdy nie może zajmować się tylko częścią (*pars*, partią), bo sprzeniewierzyłby się swej powszechnej

naturze. Zresztą za takim ogólnym nakreśleniem jedynie zasad społecznych i państwowych (trójpodział władzy) przemawiają również przesłanki pragmatyczne, które zresztą papież podaje (pkt 68. i pkt 71). Na zakończenie tego rozdziału Jan XXIII podkreśla jeszcze, że dla zachowania porządku społecznego i godziwego ustroju państwowego konieczne jest respektowanie praw człowieka (pkt 75).

W trzeciej części to wszystko co zostało napisane w poprzednich, czyli ów porządek naturalny, w którego centrum są prawa człowieka realizowana dla dobra wspólnego w społeczeństwach zwanych państwami zostaje przeniesione na poziom międzynarodowy (pkt 80 i 84). Papież postuluje egalitaryzm narodowy i państwowy, co oznacza by uznać taką samą godność poszczególnych społeczeństw narodowych i ich przyrodzone prawo do istnienia, pomimo widocznych różnic rozwojowych. Ma to zachęcić państwa rozwinięte do większy wkładu w dobro wspólne społeczeństwa międzynarodowego (pkt 86 i 88). Jest to wymóg prawdy, która powinna być uznawana w relacjach między podmiotami geopolitycznymi. Kolejną zasadą regulującą stosunki międzynarodowe jest wymóg sprawiedliwości, która domaga się uznawania wzajemnych praw i obowiązków wspólnot państwowych (pkt 91). Nie jest więc dopuszczalne wzbogacenie się materialne czy terytorialnie jednego państwa kosztem innego. Dobro wspólne jednego narodu nie może wyniszczać drugiego. Papież, aby mocniej podkreślić potrzebę sprawiedliwości przywołuje tu stwierdzenie św. Augustyna: „Jeśli wyrugować sprawiedliwość, to czymże staną się państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników” (pkt 92). Jan XXIII apeluje również o poszanowanie mniejszości etnicznych przez państwa, w których one funkcjonują. Nie należy traktować ich jako wrogów wewnętrznych, a z drugiej strony one same nie powinno poddawać się wszelkiego rodzaju nacjonalizmom, lecz starać się koegzystować i inkulturować (pkt 96 i 97). Zasady prawdy i sprawiedliwości między państwami mogą się realizować tylko w wypadku, gdy państwa wyzbędą się egoizmu, a troskę o własne dobro wspólne będą postrzegać w solidarności z dobrem wspólnym całej wspólnoty międzynarodowej (pkt 98). Aby to uczynić potrzeba swobodnej wymiany handlowej, która mogłaby znieść rozbieżności pomiędzy ziemią, kapitałem i stosunkiem ludności do miejsc pracy. Oczywiście wolna wymiana handlowa nie może spowodować, że biedniejsze kraje padną łupem agresywnego kapitalizmu (pkt 101 i 102). Należy również pochylić się nad losem uchodźców politycznych oraz zarobkowych i umożliwić im, jeśli jest to zgodne z dobrem własnej społeczności, godny pobyt w obcym państwie.

Nie tracą oni swych ludzkich praw, mimo że być może ich ojczyzna je im odebrała (pkt 103 i 106). Koniecznym jest również dążenie do rozbrowienia. Wyścig zbrojeń, który papież obserwował promowanym był paradoksalnie pod hasłem zachowania pokoju (pkt 110). Jednak Jan XXIII zauważała, że uzasadnienie to jest błędnym kołem, które przy technice jądrowej sprawia, że będziemy żyć w permanentnym strachu (pkt 111). Wzajemne powiększanie i napędzanie potencjału zbrojeniowego państw zdradza, że współpraca międzynarodowa opiera się na nieufności. Prawdziwy zaś pokój nie może być budowany na takim fundamencie (pkt 113). Ponadto papieża zauważa, że powiększanie arsenału wojennego pożera ogromną ilość środków, które mogłyby posłużyć pomocy krajom biedniejszym (pkt 109). Postulat całkowitego rozbrowienia jest tutaj radykalny, ale nie pacyfistyczny, bo nie jest rozwiązaniem samym w sobie. Jest rezultatem przyjętych wcześniej zasad wolności, sprawiedliwości i dobra wspólnego. Na nich powinien się opierać pokój, a nie na zbrojeniach. Współpraca międzynarodowa zasadza się również na tym by kraje bogatsze pomagały tym biedniejszym, ale nie w sposób neokolonialny, lecz szanując ich wolność i suwerenność (pkt 125). Naczelną jednak zasadą w stosunkach międzynarodowych musi być miłość, która pozwoli inaczej rozwiązywać konflikty, a nie za pomocą wojen (pkt 126 i 127). Podobnie miłość koordynuje współpracę pomiędzy narodami i państwami, nie pozwalając na potraktowanie jednej ze stron w sposób przedmiotowy.

Przedostatnia część stanowi podsumowanie omówionych wcześniej wątków i ukazuje sposób ich wzajemnego powiązania w skali ogólnościowej. Zjawisko globalizacji wymaga, a nawet wymusza współpracę pomiędzy państwami. Zależności są tak głębokie i wielopoziomowe, że już nie bez znaczenia dla wspólnoty światowej jest wojna czy niepokój w jakimkolwiek kraju (pkt 130). Z tego względu wszystkie narody i państwa zobowiązane są podjąć wysiłki na rzecz dobra wspólnego rodziny ludzkiej (pkt 131). Zauważamy, że papież stopniowo w tym dokumencie przenosi pojęcie rodziny, które naturalnie jest podstawowym i najbliższym nam doświadczeniem na poziom światowy. Z socjologicznego punktu widzenia wydaje się to być zupełnie nieuprawnione, lecz ma to cel moralny. Takie utożsamienie świata z rodziną od razu bowiem przedstawia nam naszą hierarchię wartości. Obowiązki wobec rodziny stają się tym samym obowiązkami wobec ludzkości i odwrotnie. Postawione są niejako na równi przez co świadomość odpowiedzialności poszczególnych jednostek za losy ludzkości jest znacznie większa. Jan XXIII uważa, że ma w tym pomóc ustanowienie jakiejś formy powszechnej władzy publicznej, bo tego domaga się porządek naturalny i moralny (pkt 137).

Podobnie jak to było na mniejszą skalę w państwach. Nie może być ona jednak narzucona siłą ani wybrana przez tylko kilka podmiotów (pkt 138). Zasadą działania takiej władzy tak jak w przypadku władzy państwowej powinno być dobro wspólne, które także nie może pomijać osoby ludzkiej, mimo że ma wymiar światowy (pkt 139). A więc musi ona dbać o zachowanie praw człowieka. Ponadto winna ona postępować w myśl zasady subsydiarności, sformułowanej jeszcze przez papieża Piusa XI. Nie ma ona na celu ograniczania suwerennych kompetencji poszczególnych państw, ale czuwanie nad zrównoważanym rozwojem krajów i wspólnot narodowych (pkt 141). To wszystko sprawia, że odnosimy wrażenie, iż Jan XXIII pisze tu po prostu o Organizacji Narodów Zjednoczonych i rzeczywiście w ostatnich punktach odnosi się do niej, lecz nieco krytycznie. Papież oczywiście docenia samą ideę tej organizacji i jej działania, zwłaszcza uchwalenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (pkt 144). Jednakże widzi również pewne obawy związane z być może brakiem uzasadnienia nadprzyrodzonego, boskiego charakteru praw ludzkich, które jest gwarantem ich obowiązywania bez względu na prawo stanowione, a nawet, gdy braterstwo międzyludzkie zostaje poważnie naruszone przez wojny. Deklaracja pokłada zaś zbyt duże nadzieje w samym prawie stanowionym.

Część piąta to wskazania duszpasterskie kierowane wprost do osób wierzących. Papieża zachęca by katolicy zdobywali kwalifikacje i chętnie włączali się w działalność publiczną, tak aby przepoić ją duchem chrześcijańskim (pkt 146 i 147). Mamy tu więc jasno zaznaczone, że sprawa utrzymania naturalnego pokojowego porządku jest zadaniem właściwie ukształtowanych sumień ludzkich. Zawsze istnieje więc potrzeba pracy u podstaw, w której katolicy mają odgrywać istotną rolę w trosce o powszechne zbawienie (pkt 150). Ma wspomóc to zadanie wychowanie moralne i religijne, tak by zlikwidować bierność wyznawanej wiary (pkt 153). Wspólny wysiłek na rzecz dobra wspólnego jest ciągły i zakłada również współpracę z niechrześcijanami (pkt 156 i 157). Papieża zachęca do takiej współpracy jednak również przestrzega, że nigdy nie może naruszyć ona wolności chrześcijańskiego sumienia. Poza tym katolicy winni odnosić się do osób niepodzielających ich poglądów i przekonań w sposób życzliwy. Szanować osoby, ale nie błędy, które wyznają (pkt 158). W tym kontekście następuje również bardzo ważne zalecenie, aby umieć odróżniać złe ideologie czy filozofie od możliwych do przyjęcia proponowanych przez nie rozwiązań praktycznych (gospodarczych, politycznych itd.). (pkt 160). Jest to słynny kazus postrzeżenia każdego, kto uważa jakiś rodzaj współposiadania dóbr za komunizm.

Sam zresztą Jan XXIII był tak nazywany przez nieprzychylne mu osoby. Katolicy na stanowiskach nie mogą również zapomnieć o kierowaniu się prawem naturalnym oraz przestrzeganiu przykazań boskich. Kościół sam natomiast ma prawo do wypowiedania się w kwestiach społecznych, gdy dotyczą one moralności (pkt 161). Te wszystkie działania i trudy podejmowane dla utrzymania porządku nie mogą mieć ponadto charakteru rewolucji, lecz winny dokonywać się stopniowo, ewolucyjnie (pkt 163). Na koniec papież jeszcze raz wyklada swoją główną myśl społeczno-polityczną zbudowaną na fundamencie swoistego *ordo caritatis*, który zaczyna się od rodziny, poprzez państwa, relacje między krajami aż po włączenie się w ogólny trud rodziny ludzkiej na rzecz pokoju. Co ważne jest to porządek realizowany równolegle, a nie tak jak dotychczas rozumiany w kategoriach pewnej stopniowości. „Uważamy zatem, że do najważniejszych zadań ludzi wielkodusznych należy zaprowadzenie – w oparciu o zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności – nowego układu stosunków społecznych między poszczególnymi obywatelami – między obywatelami i ich państwami, między samymi państwami oraz między poszczególnymi ludźmi, rodzinami, zrzeszeniami i państwami z jednej strony, a społecznością ogólnoludzką z drugiej. Nie ma zaiste szczytniejszego zadania nad wprowadzenie w ten sposób prawdziwego pokoju wedle ustanowionego przez Boga porządku” (pkt 163). Fundamentem światowego pokoju jest ostatecznie i pierwotnie pokój serca, który człowieka osiąga we wspólnocie z Bogiem. Dlatego Jan XXIII świadom, że sam wysiłek ludzki nie jest w stanie podoląć tak wzniosłemu, a nawet utopijnemu zadaniu zachęca, aby powierzyć ten trud Chrystusowi, który przecież przyszedł dać nam pokój. Musimy mieć świadomość, gdy analizujemy encyklikę *Pacem in terris*, że nie jest to wizja ani polityczna, ani społeczna, ani też gospodarcza, choć zawiera w sobie wszystkie te elementy. Jest motywacją i zachętą do działań na rzecz pokoju, który nie jest wartością samą w sobie, lecz jest efektem postępowania według konkretnego katalogu wartości opartym na Objawieniu chrześcijańskim. Jest więc to specyficzna wizja pokoju, która chce go nam dać, ale „nie tak jak daje świat” (J 14,27).

CZĘŚĆ II

POJEDNANIE W PRAKTYCE

Marek Melnyk

POLACY, UKRAIŃCY, ROSJANIE. POJEDNANIE

Rozpoczęta 24 lutego 2022 r. wojna rosyjsko-ukraińska rodzi nie tylko komentarze dotyczące tego, co dzieje się na linii frontu. Pojawiają się też głosy nawołujące do rozpoczęcia dialogu, procesu pojednania¹. Prezentowane są nieśmiało koncepcje i wizje istnienia obu narodów już po wojnie. Na ogół czynią to pragmatyczni politycy. Nawołują oni obie strony do kompromisu. Ukraińcy, w myśl tych postulatów, mieliby pogodzić się z obecnymi zdobyczami terytorialnym Rosji, przyznać mniejszości rosyjskiej autonomię, wyrzec się dążenia do integracji z Unią Europejską i NATO. Rosja zaś ma zaakceptować istnienie państwa ukraińskiego. Rosjanie mają też odrzucić ideę „rosyjskiego świata”, w którym Ukraińcy to nie oddzielny naród, ale część wielkiego ruskiego narodu. W 2022 r. Kijów i Moskwa wierzyły we własne zwycięstwo. Obie strony z tego powodu nie dążą do rozpoczęcia prawdziwych negocjacji. Również przywódcy religijni pragną doprowadzić do rozmów pokojowych i pojednania rosyjsko-ukraińskiego². Dobrym przykładem tego są działania i deklaracje papieża Franciszka. Papiescy dyplomaci podobno intensywnie pracują nad przyszłym porozumieniem obu walczących stron.

Przyszłość

Należy już teraz projektować idealną przyszłość jako antytezę teraźniejszości. Należy to czynić mimo i na przekór rosyjskim zbrodniom na narodzie ukraińskim. W tym celu należy szukać po stronie rosyjskiej partnerów takiego dialogu skierowanego ku przyszłości. W Polsce istnieje świadomość tego. Oto stosowny przykład jaki wyszedł spod pióra Karoliny Wigóry:

¹ K. Wigura, *Pojednanie polsko-ukraińskie. Trzy kwestie, o których się nie rozmawia*, <https://kulturaliberalna.pl/2023/07/11/pojednanie-polsko-ukraińskie-trzy-kwestie-o-których-sie-nie-rozmawia/> [pobranie 23.09.2023].

A. Schmeman, *Dialog ukraińsko-rosyjski: aspekt religijny*, tłum. T. Hołyńska [w:] „Zustryczy” 1991, nr 1 (7), s. 79-86.

² Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchy Moskiewskiego i Calej Rusi Cyryla, Warszawa 17.08.2012 r., [w:] Aneks, nr 1.

„To, co teraz napiszę, nie zyska wiele popularności, ani w Polsce, ani w Ukrainie, jednak ten tekst dotyczy przyszłości. Dopóki Rosja jest krajem zbrodniczym, nie ma oczywiście mowy o jakimkolwiek dialogu dotyczącym pojednania między nią a Ukrainą albo między nią a resztą krajów środkowo-europejskich. Dziś zatem Rosja jest przede wszystkim wspólnym wrogiem Polski i Ukrainy. Jednak już dziś istnieje wyzwanie, polegające na projektowaniu pojednania albo z Rosją – jeśli kiedykolwiek się zdemokratyzuje i zrezygnuje z imperialnych zakusów – albo przynajmniej z tymi Rosjanami, którzy otwarcie występują przeciwko autorytarnej władzy na Kremlu. Zachód Europy, ze względu na swoje dawne przyzwyczajenia związane z Rosją, będzie namawiał do ponownego zbliżenia. Z kolei obywatelom naszego regionu może się to wydawać absurdalne i niepotrzebne. Bo czyż nie lepiej nareszcie rozmawiać bez Rosji, czerpać z wiedzy krajów Europy Środkowo-Wschodniej i na tym poprzestać? Być może przez pewien czas tak. Ale później kraje naszego regionu, w tym Polska i Ukraina, powinny brać aktywny udział w tym namyśle. Wycofanie się z niego, brak akceptacji dla rozmowy z Rosjanami tylko ze względu na czynnik narodowościowy, może skutkować zmarginalizowaniem głosu naszego regionu. Na przyszłość konieczna jest zatem oparta na wartościach polityka bądź wobec Rosji, bądź wobec wybranych Rosjan – i dobre sąsiedzkie stosunki Polski i Ukrainy mogą mieć tutaj wyłącznie dobry skutek”³.

W tej sytuacji warto przypomnieć proces pojednania polsko-ukraińskiego⁴. Może jakieś jego elementy będą wykorzystane przynajmniej w zbliżeniu między zwaśnionymi Rosjanami i Ukraińcami? Może przypomnienie roli Kościoła katolickiego w dialogu polsko-ukraińskim wskaże kierunek i wartości, które pomogą Rosjanom i Ukraińcom pojednać się w przyszłości? Możliwe, że czymś pozytywnym będzie przypominanie Rosjanom i Ukraińcom, że pojednanie

³ K. Wigura, *Pojednanie polsko-ukraińskie. Trzy kwestie, o których się nie rozmawia*, <https://kulturaliberalna.pl/2023/07/11/pojednanie-polsko-ukraińskie-trzy-kwestie-o-których-sie-nie-rozmawia/> [pobranie 23.09.2023].

⁴ G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001; R. Drozd, *Ojciec Święty Jan Paweł II oraz hierarchia Kościoła katolickiego w procesie pojednania polsko-ukraińskiego*, „Saeculum Christianum” 2021, nr 29 (t. XXVIII), s. 246-258; W. Mokry, *Papieskie posłania Jana Pawła II do Ukraińców*, Kraków 2001; *Polacy i Ukraińcy. Komunikacja-Dialog-Pojednanie*, red. M. Melnyk, Kraków 2020; tenże, *Jasna Góra w polsko-ukraińskiej komunikacji społeczno-kulturowej*, 10-11 września 1988 r., [w] *Ponad podziałami. Wspólne perspektywy i dążenia w polsko-ukraińskiej współpracy naukowej*, red. L. Pawelski, M. Rembierz, Szczecinek-Dąbrowa Górnicza 2021, s. 388-404; tenże, *Pojednanie polsko-ukraińskie. Dialog pamięci*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2021, T. XVII, s. 91-118.

polsko-ukraińskie jest jednym z najważniejszych osiągnięć w relacjach między obu narodami oraz państwami a Kościół katolicki w tym złożonym procesie pojednawczym odgrywał rolę szczególną. Co za tą tezą przemawia? Wystarczy wskazać konkretne osiągnięcia dialogu polsko-ukraińskiego, którego efektem jest to, co zwykle określamy jako pojednanie-przebaczenie doznanego zła i przyjęcie przebaczenia przez strony jakiegoś sporu czy konfliktu. Tak sformułowana definicja idei pojednania umożliwia wskazanie konkretnych zjawisk, które są jej materializacją, urzeczywistnieniem, realizacją. Trwający od kilkudziesięciu lat proces pojednania polsko-ukraińskiego ujawnia w sposób szczególny zjawisko komunikowania wartości. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby mogło do niego nie dojść w przypadku prób przezwyciężenia, nagromadzonego zła w relacjach między obu narodami. Pojednanie – zarówno indywidualne jak i zbiorowe – ze swej istoty domaga się właśnie dialogu w sferze wartości: Prawdy, Przebaczenia, Skruchy, Ekspiacji, Wolności od zła. Pojednanie jest zakończeniem procesu aksjologicznego: wzajemnego przebaczenia, jego przyjęcia i wizji nowej przyszłości, która ma być pozbawiona dawnych błędów. Spróbujemy np. prześledzić w dokumentach powstałych w środowisku katolickim powiązania pojednania polsko-ukraińskiego z komunikowaniem określonych wartości. Oznacza to wskazanie tego jak ta komunikacja jest realizowana. Są to różnego rodzaju działania dialogowe i pojednawcze: deklaracje, pielgrzymki, akty ekspiacyjne. W ten sposób manifestuje się konkretne wartości⁵.

Wydaje się, że tego właśnie potrzebują Rosjanie i Ukraińcy. Obecnie budzi to jeszcze złość Ukraińców. Mogą czuć się oni tym obrażani i poniżani. Czasem jednak warto wznieść się ponad zgiełk bitewny. Choćby na chwilę przejść ponad logiką wojny i odwetu.

Pojednawcze działania Kościoła katolickiego

Katolickie dążenia do pojednania polsko-ukraińskiego to jednolity, uporządkowany, systematyczny proces. Z perspektywy 30 minionych lat pojednawcze wysiłki Kościoła katolickiego tworzą wyraźny schemat. Analiza poczynąń pozwala odkryć wyraźną prawidłowość. W naszym postępowaniu badawczym kierowaliśmy się dążeniem do stworzenia syntezy katolickich

⁵ M. Melnyk, *Deklaracje o pojednaniu polsko-ukraińskim: próba dialogu pamięci?*, [w:] *Aksjologia społeczno-polityczna: studia i materiały*, red. Z. Kobylińska, M. Melnyk, H. Skorowski, Warszawa 2016, s. 187-207.

dążeń do pojednania polsko-ukraińskiego. Owa synteza, ze względu na źródła, którymi dysponujemy jest konstrukcją o charakterze typologicznym. Co to oznacza? Nie odnajdujemy w ciągu tych 30 lat tekstu, który zawierałby wszystkie elementy koncepcji pojednania obu narodów wypracowanej na gruncie nauki Kościoła katolickiego. Dopiero obserwacja i analiza większości tekstów wytworzonych w tym okresie pozwala zarysować abstrakcyjny kształt religijnego schematu polsko-ukraińskiego pojednania. Zebrany materiał badawczy został uporządkowany poprzez jego „podzielenie” na domeny problemowe. Umożliwiło to uchwycenie głównych kierunku postępowania: form realizacji, przesłania ideowego, systemu komunikacji wartości służących propagowaniu idei przebaczenia i pojednania chrześcijańskiego. Wydzielamy tu kilka obszarów.

Pierwszym jest analiza deklaracji pojednawczych. Są to np. oficjalne dokumenty biskupów katolickich sporządzone specjalnie z myślą o pojednaniu obu narodów. Począwszy od pierwszej chronologicznie takiej deklaracji, można doszukać się w nich abstrakcyjnej idei pojednania chrześcijańskiego wynikającego z przesłanek teologicznych. Szczególnie będzie nas interesowała zawarta tam soteriologia, która wydaje się być „zaszyfrowanym” przekazem. Tutaj też pojawi się problem komunikacji wartości służących wcieleniu idei pojednania w życiu społecznym.

Drugim obszarem badań są rytuały i obrzędy wyrażające religijny sens idei pojednania narodów. Zakładamy tu funkcjonalne powiązanie doktryny i rytuału. Sądzymy, że przyjrzenie się rytuałom i obrzędom, które tworzyły przestrzeń sakralną pozwoli ujawnić ich rolę w procesie przebaczenia i pojednania obu narodów. Szczególne znaczenie będą miały analizy: kazań podczas Mszy św., odprawianych w intencji pojednania polsko-ukraińskiego i modlitw; a także upamiętnianie tragicznych wydarzeń historycznych, np. Wołyn.

Wydzielić można też zestaw symboli religijnych, które wyeksponowano w procesie pojednawczym. Szczególną uwagę zwrócimy na następujące symbole pojednania: nagrody przyznawane przez organizacje ludzi biorącym udział w dialogu polsko-ukraińskim, np. Nagroda Pojednania Polsko-Ukraińskiego; pomniki, tablice pamiątkowe, cmentarze.

Wyeksponujemy należy ludzi zaangażowanych w pojednanie polsko-ukraińskie. Są to osoby inicjujące dialog i pojednanie oraz starające się dotrzeć z przesłaniem o pojednaniu do szkół, seminariów, mediów.

Zwrócić uwagę należy na wykorzystanie badań naukowych związanych z pojednaniem polsko-ukraińskim oraz ich propagowanie w przestrzeni publicznej.

Przykładem deklaracji pojednawczych są dokumenty, które powstały w czasie Millenium Chrztu Rusi-Ukrainy. Wysiłki Kościoła katolickiego, mające na celu dialog i pojednanie polsko-ukraińskie, podjęto w latach osiemdziesiątych XX w. Cały proces religijnego pojednania obu narodów rozpoczął się formalnie w konkretnym dniu i w konkretnym miejscu. Nastąpiło to w Rzymie 8 i 17 października 1987 r. Wcześniej pojawiały się już takie idee, lecz nigdy nie nabrały masowego charakteru. To, co nastąpiło w październiku w Rzymie było czymś jakościowo nowym. Oto bowiem dzieła pojednania obu narodów chcieli dokonać nie intelektualiści, emigracyjni działacze polityczni oraz ich odpowiednicy w Polsce, ale przywódcy religijni, którzy reprezentowali milionowe społeczności katolików. Nie należy zapominać, że w tym czasie istniał już pewien grunt społeczny sprzyjający procesowi pojednania Polaków z Ukraińcami. Można odnieść wrażenie, że biskupi w 1987 r. zamykali pewien istniejący polsko-ukraiński proces dialogu, który rozwijał się od wielu lat na Zachodzie. Deklaracje z 1987 r. wychodziły również naprzeciw pojednawczym gestom inicjowanym w Polsce. Można to uznać symbolicznie za pierwszy z kilku kamieni milowych na drodze katolickich dążeń pojednawczych w stosunkach polsko-ukraińskich. Stanowiły one wyraźny krok naprzód, który dał początek wielu podobnym wydarzeniom. Takie widzenie procesu pojednania nie może jednak pomijać całego procesu przygotowawczego spotkań w październiku 1987 r. Pierwszy etap procesy pojednania stanowiły deklaracje biskupów z 1987 r. Pojednanie to nie było „autonomiczne”, ograniczone do realiów konkretnego miejsca i czasu. Przez swój sakralny wymiar było „otwarte” na całość nowych możliwych relacji.

Zbiegają się tutaj problemy polityczne, społeczne, religijne i kulturowe. Idea pojednania obu narodów jest próbą odpowiedzi na wyzwania płynące z przeszłości, z dziedzictwem „złej pamięci”. Wydarzenia z przeszłości to nie jedyny problem, wobec którego stają zwolennicy pojednania. Okazuje się bowiem, że idea pojednania polsko-ukraińskiego ma wielu przeciwników. Z pewnością największym z nich jest Rosja. Widać to w działaniach dezinformacyjnych i propagandowych tego państwa, zmierzających – w ramach prowadzonej wojny hybrydowej – do odnawiania starych i tworzenia nowych polsko-ukraińskich obszarów konfliktu. Polityka historyczna i informacyjna Rosji wyraźnie dąży do zahamowania pojednania Polaków i Ukraińców.

Temu samemu celowi służą działania nacjonalistycznych środowisk w Polsce i w Ukrainie. Negują one sens idei pojednania, ponieważ nie widzą żadnych rys i ciemnych stron w wyidealizowanej historii swych narodów. W ten sposób wspomagają propagandę Rosji, opartą na zasadzie dzieli i rządź. W rosyjskich mediach informacje o dewastacji ukraińskich miejsc pamięci w Polsce po 2014 r. były przedstawiane jako przejaw wciąż istniejącego konfliktu między obu narodami, a nie jako efekt działań skrajnych środowisk szowinistów. Środowiska nacjonalistyczne wspomagają Rosję w podważaniu i dewastacji polsko-ukraińskiego dzieła pojednania. W ten sposób przyczyniają się do niszczenia pokojowej i partnerskiej przyszłości obu narodów, dążących do uwolnienia się od demonów przeszłości. Zwrócenie uwagi na to zjawisko jest ważne, bo obecnie przeżywa on pewnego rodzaju regres związany z pamięcią historyczną obu narodów, przekładającą się na konkretne zapisy prawne⁶.

Proces pojednawczy zainicjowany przez Kościół katolicki spowodował przeniesienie go na inny poziom, poza pragmatyzm polityczny czy wymiar prywatny, indywidualny. Ten „inny poziom” oznaczał wpływ religii nie tylko na świadomość jednostki, ale również na całą zbiorowość. To konkretne pojednanie spowodowało, że doświadczenie religijne chrześcijaństwa mogło kształtować nie tylko życie jednostek, ale i społeczności. Idea pojednania polsko-ukraińskiego realizowana przez Kościół katolicki wskazuje, że chrześcijaństwo nie jest sprawą wyłącznie prywatną, a sprawy społeczne nie są wyłącznie obszarem dominacji polityki. Konsekwencją takiego sposobu myślenia jest postulat antyredukcyjny w rozumieniu doświadczenia religijnego. Oznacza to odrzucenie aksjomatu redukcji religii do fenomenu prywatnego i wyeliminowanie instytucji religijnej z życia publicznego. Religia ukierunkowała tu w sposób znaczący, systemowy, strukturalny i widoczny całą wizję procesu pojednawczego jako przede wszystkim próbę urzeczywistnienia ładu społecznego poprzez aplikację ładu transcendent-

⁶ Zob. [1] „Poselski projekt ustawy o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu”, nr 771 z 6 lipca 2016 roku; [2] „Rządowy projekt ustawy o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, ustawy o grobach i cmentarzach wojennych, ustawy o muzeach, ustawy o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary oraz ustawy o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego przez nazwy budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej” z 29 sierpnia 2016 roku, <http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp?nr=771,806> (pobranie 12.12. 2022).

nego w doczesności. Okazało się, że porządek społeczny bez religii jest praktycznie niemożliwy.

Pojednanie polsko-ukraińskie to ciągły proces. Zatem wysiłki zmierzające do jego utrwalenia muszą być kontynuowane, chociażby dlatego, że zostało ono „wplecione” w proces ewangelizacji świata postkomunistycznego. Dzięki temu powrót Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainę nie został uwikłany w powrót polskiego kieszonkowego „imperializmu”. Kościół odciął się od „resztek” takiej postawy, która mogła być przemycona w misji odrodzenia Kościoła katolickiego na Ukrainie, ale również na Białorusi czy w Rosji. Akt pojednania zapobiegł uwikłaniu Kościoła katolickiego w konflikty narodowe w Ukrainie i w Polsce. Okazało się, że pojednanie polsko-ukraińskie stało się częścią procesu ewangelizacji narodów zniewolonych przez ateistyczny komunizm. Tym samym „sakralny” wymiar pojednania wpłynął na pojednanie „świeckie”.

Obecnie przyszedł czas, by zaakceptować, że Polacy i Ukraińcy zostali już pojednani i nie muszą formułować nowych deklaracji, że wystarczą te, które już są. Jeżeli powstaną nowe, to będzie to Kościelna makulatura. Zamiast tego wystarczy iść za Janem Pawłem II, który w czerwcu 2001 r., we Lwowie, przypomniał wydarzenia z 1987 r., mówiąc:

„Niech przebaczenie – udzielone i uzyskane – rozleje się niczym dobroczynny balsam w każdym sercu”.

Przebaczyliśmy sobie już 30 lat temu. Jednak o przebaczeniu należy pamiętać nie tylko ze względu na minione lata, ale również dlatego, że obecnie możemy dostrzec próby podważania samej idei pojednania polsko-ukraińskiego zapoczątkowanego wówczas przez katolickich biskupów. Widoczne jest to w kontekście bieżącej polityki. Mam tu na myśli ścieranie się spolaryzowanych poglądów dotyczących polityki historycznej obu państw w Polsce i w Ukrainie. Obecnie deklaracje z 1987 r. wchodzą w obszar bieżącej polityki przez przypomnienie wypracowanych już wcześniej chrześcijańskich podstaw autentycznego pojednania. Oznacza to, że jeżeli w 1987 r. obie deklaracje sprzeciwiały się komunizmowi, to obecnie, po jego upadku, sprzeciwiają się wypieraniu wartości ewangelicznych z polsko-ukraińskiej polityki.

Aksjologia pojednania

Dążenia Kościoła katolickiego znalazły swoje odzwierciedlenie w aksjologii idei pojednawczej. Idea ta jest utkana z wartości wyrosłych z chrześcijańskiej wizji człowieka i uniwersalistycznej koncepcji społeczności ludzkiej zdolnej do radyklanego przewycięzania zła. Kościół katolicki, inicjując pojednanie polsko-ukraińskie, pragnął oddziaływać na przemiany społeczne po upadku komunizmu poprzez korygowanie sumień. To miał być rezerwuuar zasad i wartości urzeczywistniających idee pojednania. Polacy i Ukraińcy jako społeczności pojednane to w istocie jednostki o uformowanych sumieniach – świadomości zła i grzechu, wrażliwości na powagę prawdy, troski o moralne podstawy ładu społecznego. Biskupi katolicy pragnęli oddziaływać na politykę poprzez kształtowanie sumień elit politycznych obu państw odpowiedzialnych za budowanie nowego ładu społecznego na gruzach komunizmu i w realiach tego, co zostało na jego zgliszczach: atomizacji społecznej, chaosu, dezorganizacji instytucji społecznych, zamętu światopoglądowego.

Również komunikacja wartości budujących płaszczyznę dialogu w procesie pojednania polsko-ukraińskiego posiada charakter chrześcijański. Trwający od kilkudziesięciu lat proces pojednania ujawnia w sposób szczególny zjawisko komunikowania wartości. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby mogło do niego nie dojść w przypadku prób przewycięzenia nagromadzonego zła w relacjach między obu narodami. Pojednanie – zarówno indywidualne, jak i zbiorowe – domaga się dialogu wartości: Prawdy, Przebaczenia, Skrucchy, Ekspiacji, Wolności od zła. Pojednanie jest zakończeniem określonego procesu aksjologicznego: uznania win, wzajemnego przebaczenia, jego przyjęcia i wizji nowej przyszłości, która ma być pozbawiona dawnych błędów. Właśnie to wszystko widzimy w wysiłkach Kościoła katolickiego dążącego do pojednania polsko-ukraińskiego.

Istnieje kilka fundamentalnych założeń katolickiej strategii aksjologicznej pojednania Polaków i Ukraińców.

Prawda

Polscy i ukraińscy biskupi katolicy odrzucili względność prawdy poprzez przeniesienie jej w wymiar nadprzyrodzoności. Względność prawdy akceptują historycy. Jest to jednak postulat zakorzeniony wyłącznie w racjonalności i wykluczający inspiracje teologiczne. Jest to postulat polskich i ukraińskich

historyków, którzy jednak nie mogą uzgodnić wspólnej Prawdy. Biskupi katoliccy postępują inaczej. Wyraźnie oddzielają Prawdę *sacrum* od Prawdy *profanum*. Prawda *sacrum* jest tutaj powiązaniem pojednania obu narodów ze wspólnym dziedzictwem chrztu. Oznacza to zarazem utożsamienie tego aktu pojednania ze zjednoczeniem człowieka z Bogiem dokonany w akcie zbawczym Chrystusa. W ten sposób polsko-ukraińskie pojednanie wydaje się przede wszystkim następstwem doświadczenia aktu wiary w odkupienie ludzkości z niewoli grzechu, przezwyciężenia zła ofiarą Chrystusa. Wydaje się, że za różnorodnymi polsko-ukraińskimi aktami pojednawczymi stała określona teologia zbawienia. Owa soteriologia wydawała się możliwa do rekonstrukcji. Tak rozumiana religijna prawda jest zatem przedmiotem wiary. To idea zbawienia w osobie Chrystusa. Prawdą uniwersalną i fundamentalną jest zbawienie. Wychodziliśmy z założenia, że gdy biskupi mówią o prawdzie jako fundamencie pojednania polsko-ukraińskiego, to należy rozumieć, że definiują ją jako przedmiot wiary, a nie poznania empirycznego. Te dwa rozumienia prawdy nie są sprzeczne ze sobą.

Obecnie podkreśla się, że pojednanie należy oprzeć o prawdę. Rozumiana jest ona jednak w kategoriach doczesnych, nie teologicznych. Zatem warto wrócić do początku całego procesu pojednawczego, w którym jeszcze nie uczestniczyli liderzy polityczni i przywódcy obu państw, kiedy wartości pragmatyczne i interesy partyjne nie decydowały o kształcenie dialogu i pojednania obu narodów. A był kiedyś taki właśnie czas. Był to czas nadziei w możliwość przezwyciężenia fatum historii i wiary, że oba narody mogą zbudować swe relacje na wartościach ewangelicznych. Obecnie już chyba zaczyna brakować tego chrześcijańskiego realizmu, który nakazuje nie tylko mówić „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, ale działać: uparcie dążyć do dialogu, myśleć o przyszłości, troszczyć się o wszystko, co łączy.

Transcendentny wymiar pojednania narodów

Biskupi katoliccy zaproponowali Polakom i Ukraińcom spojrzenie z perspektywy nadprzyrodzonej na historię zła między obu narodami. Chcieli w ten sposób przezwyciężyć dwa różne, bo narodowe, spojrzenia na zło. Odrzucili spór o to, po której stronie jest prawda na temat skali zadanego sobie zła. Zamiast spierać się, która wersja prawdy jest tutaj właściwa zaproponowali spojrzenie na te sprawy samego Boga, a nie ludzi.

Dialog

Religijny wymiar pojednania katolików obrządku łacińskiego i greckiego miał doprowadzić do dialogu i porozumienia o charakterze narodowym. Połączenie tych dwóch celów było wyraźnie widoczne od 1987 r. Wspólne modlitwy oraz akty ekspiacyjne i pojednawcze miały zawsze przyczynić się do autentycznego dialogu między obu wspólnotami. Miało to doprowadzić do odkrycia i wymiany doświadczeń duchowych między tradycją chrześcijańską Wschodu i Zachodu. Można zatem dostrzec tutaj dążenie do świadomego zrealizowania przez oba narody celów misyjnych. Pojednanie o charakterze religijnym, wewnątrzkonfesyjnym, które przewycięża egoizmy ma umożliwić autentyczną ewangelizację. Należy również zauważyć, że formuła połączenia celów religijnych i narodowo-politycznych została skwapliwie wykorzystana przez elity polityczne obu narodów. Jeżeli byśmy chcieli odtworzyć i prześledzić proces rozwoju stosunków politycznych między państwem polskim i ukraińskim po upadku ZSRR, to zauważymy liczne próby przejmowania idei religijnych pojednania polsko-ukraińskiego do celów politycznych. Wysiłki pojednawcze elit politycznych obu narodów są wyraźnie inspirowane aksjologią analizowanych deklaracji. Ich chrześcijański uniwersalizm jest szczególnie chętnie przejmowany przez polityków⁷. Widać tutaj swoistą pragmatyczną wiarę, że wartości ewangeliczne mają moc sprawczą, która uzdolni Polaków i Ukraińców do przebaczenia i zapomnienia bolesnej przeszłości. Na koniec można zapytać: kiedy i w jakich okolicznościach pojawi się nowa deklaracja podobna do tych, które przedstawiliśmy? Kiedy nastąpi kres tworzenia tego typu dokumentów? Jeżeli przestaną one powstawać, czy to będzie znaczyło, że nastąpiło pełne pojednanie między obu narodami?

Paradygmat chrztu fundamentem pojednania

W trakcie procesu dialogu i pojednania polsko-ukraińskiego wyraźnie wskazano na misterium chrztu jako podstawowe źródło pojednania polsko-ukraińskiego. Widoczne było to w nauce biskupów na temat przebaczenia. Było ono ukazane jako istotny element tożsamości chrześcijańskiej wpływającej z sakramentu Chrztu Świętego Chrztę jako paradygmat pojednania nakazywał specyficzne rozumienie prawdy. Prawda o zbawieniu miała

⁷ M. Łesiów, M. Melnyk, *O Ukrainie*, Olsztyn 2011, s. 449-450.

wyzwolić do pojednania. Zarysowano tutaj model dialogu. Jasno wskazuje on, że prawda była celem podjętego dialogu, który miał odprowadzić do pojednania. Kardynał Glemp rozumiał prawdę w kategoriach soteriologicznych. Rozmowa, która doprowadziła do aktu pojednania miała być realizacją tajemnicy zbawienia. Pojednanie polsko-ukraińskie było pomyślane jako głoszenie ewangelicznego przesłania o zbawieniu w Chrystusie. Tak należy rozumieć powiązanie pojednania z planowanymi uroczystościami chrztu Rusi-Ukrainy w Częstochowie. Prymas Polski oba narody uznał za zagubione i potrzebujące przebaczenia utożsamianego z ewangelicznym zbawieniem. W ten sposób też, poprzez odwołanie się do tego co najbardziej pierwotne i fundamentalne w chrześcijaństwie, zdefiniowano samo pojęcie pojednania.

Modlitwa o pojednanie

Istotną wartością idei pojednania jest modlitwa. Doskonale widać było to w czasie pierwszej Mszy św. odprawianej w intencji pojednania polsko-ukraińskiego w 1984 r. w Podkowie Leśnej. Ksiądz Kantorski wyeksponował to już w pierwszych swoich słowach, wyjaśniając cel tego zgromadzenia, mówiąc:

„Jest to wspólna modlitwa o pojednanie polsko-ukraińskie. Chcemy przebaczyć krzywdy nam wyrządzone i chcemy prosić o przebaczenie krzywd, które myśmy wyrządzili”.

Kapłan ten chciał 3 czerwca 1984 r. zapoczątkować „[...] modlitwę o pojednanie i samo pojednanie”. Zatem zastosował ewangeliczną formułę bezwarunkowego i wzajemnego przebaczenia win ciążących na obu narodach. Miał jednak świadomość, że wymaga to modlitwy! Wiedział, że trzeba prosić Boga o zdolność do pojednania, które miało być darem wymodlonym u Boga. Jak widzimy, chyba pierwszy raz w dziejach stosunków między obu narodami padły słowa o pojednaniu zbudowanym na doświadczeniu religijnym: modlitwie i sakramencie Eucharystii. Modlitwa miała więc być priorytetem wszelkich działań dialogowych i pojednawczych. Wszystko inne wydawało się być chronologicznie i logicznie wtórne wobec zapowiedzi dążenia do religijnego rozwiązania spraw polsko-ukraińskich. Można odnieść wrażenie, że ks. Kantorskiemu wydawało się, że tylko w tak radykalny sposób będzie można ukierunkować na Dobro przyszłe relacje polsko-ukraińskie.

Sakrament Eucharystii

Wysiłki na rzecz pojednania wskazywały na rzecz na pozór oczywistą dla chrześcijan – to przede wszystkim sakrament Eucharystii ma moc pojednawczą. Warto podkreślić tutaj radykalne oddzielenie sfery *sacrum* od sfery *profanum*. Pojednanie, które zaproponowano Polakom i Ukraińcom miało być możliwe nie za pomocą środków świeckich. Uznano za konieczne działanie zbawczej łaski Chrystusa. Proponowano zatem przekroczenie „świętości”. Warto również zauważyć, iż deklaracje pojednania były wygłoszone nie jako indywidualne wyznanie skruchy i przebaczenie win, ale wypowiedziano je w imieniu wiernych całej społeczności narodu polskiego i ukraińskiego utożsamianego z przynależnością do Kościoła katolickiego.

Przebaczenie jako zapomnienie zła przeszłości

Aby dokonać ewangelicznego pojednania zaproponowano przebaczenie, które miało być przewyciężeniem determinizmów złej historii. Dążono do wyraźnego odróżnienia pojednania i przebaczenia. Uzasadniając konieczność przebaczenia, należy zauważyć przeciwstawienie grzeszności ludzi i Bożej sprawiedliwości. Wskazując na tę chrześcijańską antynomię, podkreśla się ułomność ludzkiej natury, niezdolnej do właściwego osądzenia zła i dobra. Proponuje się przyjąć postawę pokory uznającej ograniczenia natury ludzkiej i zdać się na działanie Boga.

Wspólna Matka

W opisywanym procesie wskazano również na łączący Polaków i Ukraińców kult Matki Boskiej w sanktuarium maryjnym na Jasnej Górze w Częstochowie. Znajdująca się tam ikona miała być dowodem – znakiem miłości Boga umożliwiającym miłość między obu narodami. Zatem chyba pierwszy raz pojawiła się myśl, by akt pojednania dokonał się przed Ikoną Jasnogórską. Polacy i Ukraińcy mieli się pogodzić jako pielgrzymi w obliczu wspólnej Matki. Sakralne macierzyństwo ma zatem również pełnić funkcję pojednawczą.

Ekumenizm

Nie można nie zauważyć, iż biskupi, wskazując na misterium chrztu jako wzór pojednania narodów, podkreślali zarazem jego ukryty wymiar ekumeniczny. Zarysowana perspektywa ekumeniczna zasadzała się na fakcie przyjęcia przez oba narody chrześcijaństwa w czasie, kiedy nie zostało ono jeszcze podzielone konfesyjnie. Nawiązywanie do dziedzictwa niepodzielnego chrześcijaństwa sprawiało, że akt pojednania w 1987 r. musiał obejmować nie tylko katolików. W ten sposób, aby mógł być zgodny z wielowiekowym zakorzeniem chrześcijaństwa w Polsce i na Ukrainie, musiał mieć sam w sobie z natury rzeczy charakter ponadkonfesyjny. Powiedzenie tego nie wprost nie było przypadkowe. Trzeba pamiętać, że w tym samym czasie rozpoczęto oficjalny katolicko-prawosławny dialog teologiczny, w którym strona prawosławna kwestionowała prawo do istnienia grekokatolików. Ci ostatni zaś traktowali prawosławnych jak wrogie narzędzie sowieckiej ateizacji. Z tego powodu nie udało się świętować ekumenicznie milenium chrztu Rusi-Ukrainy.

Autorytet biskupów

Stanie na straży tysiącletniej tradycji chrześcijaństwa pozwalała biskupom mieć pewność, że mają oni prawo, a nawet obowiązek, zaproponowania w imieniu swych narodów tak radykalną, bo ewangeliczną, formułę pojednania. Uczynili to w ich imieniu jako biskupi reprezentujący katolickie wspólnoty. Pokazali, jak należy prowadzić dialog elit obu narodów i od czego trzeba ten trudny proces zacząć. Sami dali tego przykład proponując wzór porozumienia elit dwóch Kościołów, czyniących to w imię swych wspólnot narodowych. Mieli do tego pełne prawo. Ciekawe, czy przewidywali wówczas, że zastąpią ich kiedyś demokratycznie wybrani przywódcy suwerennych państw, którzy będą mogli kontynuować rozpoczęte dzieło? Nastąpiło to przecież bardzo szybko, bo już w 1989 r. Biskupi bronili prymatu religii nad porządkiem politycznym. W deklaracjach religia jest traktowana jako siła mająca fundamentalny wpływ na porządek doczesny. Pierwiastek nadprzyrodzony przywraca właściwe miejsce *profanum*, uświadamia, gdzie kryją się wartości dla człowieka najcenniejsze. Religia nie jest tutaj zjawiskiem prywatnym. Aksjomatem dla biskupów obu obrządków było przekonanie, że religia wywiera wpływ nie tylko na świadomość jednostkową, ale formuje

również całe społeczności, narody. Naturalną konsekwencją takiego sposobu myślenia był postulat włączenia się biskupów w życia publiczne. Sądzieli oni, że budowanie ładu społecznego musi dokonywać się poprzez formowanie jasnego systemu wartości moralnych, które są podstawą personalistycznej wizji człowieka.

Odrzucenie rachunków cudzych krzywd

W dążeniach pojednawczych uderza zgodne przekonanie o konieczności odrzucenia rachunków cudzych krzywd. Biskupi nie chcieli żadnych „licytacji” cierpień polskich czy ukraińskich, przestrzegali przed kupceniem „swoim” bólem i cierpieniem. Stawiali za to znak równości między duchem Ewangelii a duchem pojednania. Przestrzegali przed destrukcyjnym wpływem nienawiści płynącej z ideologii i utopii obecnych w pierwszej połowie XX w., wobec których ich poprzednicy byli bezradni. Ta świadomość mogła nakazywać im konieczność napominania, iż ból po ofiarach tragicznej historii obu narodów w XX w. nie ma narodowości, nie jest ani ukraiński, ani polski – jest po prostu ludzki. Taka postawa zadecydowała o przyjęciu stanowiska, że nie można zaczynać procesu pojednania od rozliczania, od rozpamiętywania krzywd. Biskupi przestrzegali przed pokusą bicia się w cudze piersi w obliczu konieczności pokuty i zadośćuczynienia. Motywowali to swoistą bezradnością ludzi, którzy nie są w stanie o własnych siłach uporać się ze skutkami zła z przeszłości. Zamiast tego wskazywali perspektywę eschatologiczną. Proponowali wyjście poza horyzont doczesności, bowiem ludzka sprawiedliwość tutaj nie wystarcza. Należało puścić w niepamięć to, co wydarzyło się w historii i zostawić to sprawiedliwemu i miłosiernemu osądowi Bogu.

W procesie religijnego pojednania polsko-ukraińskiego, które możemy zaoferować już teraz Ukraińcom i Rosjanom, widać nadzieję na przezwyciężenie fatum historii i wiary, że oba narody mogą zbudować swe relacje na wartościach ewangelicznych, które nakazują mówić „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, ale i działać: uparcie dążyć do dialogu, myśleć o przyszłości, troszczyć się o wszystko, co łączy. Wymaga to jednak myślenia teologicznego. Przede wszystkim o Bogu jako o niewyczerpanym i nieustannym źródle przebaczenia, z którego wypływa łaska przebaczenia międzyludzkiego. Obecnie już chyba zaczyna brakować tego chrześcijańskiego realizmu. Niektórzy wręcz podważają pojednanie polsko-ukraińskie, zapoczątkowane przez katolickich biskupów. Dotyczy to tych, którzy kształtują politykę

historyczną obu państw. Zapominają o wypracowanych już chrześcijańskich podstawach autentycznego pojednania⁸.

Przeprowadzona tu analiza pozwala na pewne uogólnienia. Specyfiką katolickich dążeń pojednawczych jest przekonanie, że pamięć o konfliktach między obu narodami nie stanowi przeszkody w porozumieniu się na gruncie religijnym. Gdy analizujemy historię działań pojednawczych Kościoła katolickiego widzimy, że nie wysuwano na pierwszy plan potrzeby historycznej sprawiedliwości, nie bano się też trudnej prawdy z przeszłości, nie rozważano dziedziczenia winy za zło przeszłości zarówno tej bliższej, z pierwszej połowy XX w., jak i dalszej, sprzed wieków. Twierdzono, że po obu stronach istnieje historyczna wina. Uświadomienie sobie tego faktu sprawiło, że obie strony były gotowe do porozumienia. Wspominano, że konflikty te wynikały z wmieszania się czynników zewnętrznych. Pojednanie polsko-ukraińskie i przyszłe pojednanie rosyjsko-ukraińskie wiązane jest z duchową jednością Europy, którą tworzyła łacińska i bizantyńska tradycja kulturowa. Sprzeciwia się również procesowi sekularyzacji i erozji wartości chrześcijańskich w życiu społecznym. Dotyczy to też rozumienia Prawdy jako Pojednania i Przebaczenia. Te wartości chrześcijańskie towarzyszą nieustannemu procesowi ewangelizacji. Wymaga to jednak myślenia teologicznego: przede wszystkim o Bogu jako niewyczerpanym i nieustannym źródle przebaczenia, z którego wypływa łaska przebaczenia międzyludzkiego. Z tego doświadczenie można czerpać inspiracje dla pojednania narodów w wymiarze politycznym.

⁸ Zob. Punkt 13 wspólna deklaracja Papieża i Patriarchy Wszechrusi, podpisanej podczas spotkania w Hawanie 12.02.2016 r., [w:] Aneks, nr 2.

Krzysztof Tomasik

BISKUP NA WOJNIE

W ramach interdyscyplinarnej refleksji nad religijnym wymiarem pojednania polsko-ukraińskiego ujawniając jego historyczny i filozoficzny kontekst z racji mojej dziennikarskiej profesji chciałbym się podzielić jego medialnym kontekstem związanym z bardzo konkretnym i niezwykle bogatym w przeżycia i refleksje doświadczeniem, które znalazło swój wyraz w książce pt. „Bóg nie opuścił Ukrainy” będącej wywiadem rzeką z arcybiskupem większym kijowsko-halickim – patriarchą Światosławem Szewczukiem, zwierzchnikiem Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (UKGK), największym Kościołem Wschodnim na świecie. Wybrałem tytuł „Biskup na wojnie” ponieważ jest to przejmujące do głębi świadectwo nie tylko patriarchy Kościoła, duchowego przywódcy, ale i pełnego bólu człowieka pokładającego całkowitą ufność w Bogu. Ostatecznie książka ukazała się w Polsce i w Ukrainie pod tytułem „Bóg nie opuścił Ukrainy”. Jego świadectwo jest osadzone w konkretnym realnym czasie bezwzględnego i bezustannego zagrożenia, w którym się on codziennie znajduje wraz milionami Ukraińców. Daje on wyraz codziennych napięć i niepokojów, kiedy w Ukrainie cały czas wybuchają rosyjskie rakiet, bomby, armatnie pociski, rozbrzmiewają syreny przeciwlotnicze, giną ludzie, niszczone są miasta i wioski. Dzięki naszej wieloletniej przyjaźni, współpracy oraz zaufania zostałem w październiku ub. r. zaproszony przez Księdza Arcybiskupa Światosława, abym towarzyszył mu w jego wizycie biskupiej w egzarchacie odesskim. Z Kijowa wyruszyliśmy w drogę do Odessy, Mikołajowa, Jużnouraińska i Bałty. To w sumie prawie 1500 km. Mając przed sobą setki kilometrów spędzonych w samochodzie postanowiliśmy, że będziemy rozmawiać o tym, czego po drodze doświadczamy, spotkaniach z wysokiej rangi przedstawicielami lokalnych władz wojskowych i cywilnych, organizacji charytatywnych, z rannymi żołnierzami w szpitalu i zwykłymi ludźmi w obliczu tragedii wojny. Rozmawialiśmy o „diabelstwie” wojny we wszelkich jej wymiarach: Boskim, osobistym, społecznym, międzynarodowym. Wiemy, że wojna niszczy życie w każdym wymiarze i stawia każdego, nie tylko osoby, które doświadczają bezpośrednio skutków wojny, ale każdego, przed pytaniem przede wszystkim o sens życia człowieka.

W naszej rozmowie arcybiskup Światosław mówi: „Przede wszystkim jako człowiek zadaję sobie pytanie, co to znaczy być biskupem w czasie

wojny. I odpowiadam, że w świetle Ewangelii Chrystusowej to oznacza odnajdywać sens w absurdzie. Kiedy trzymasz na rękach umierającego brata, twoi towarzysze broni leżą w grobie, a ty stoisz nad nimi żywy, wówczas zadajesz sobie pytanie: „Dlaczego ja żyję, a oni tam leżą? Przecież byliśmy na tej samej pozycji do wyeliminowania”. Dlaczego? Po co te okropieństwa? Zdrowa psychika ludzka nie jest w stanie tego przyswoić. Człowiek widzi wtedy, że wojna jest wielkim absurdem. Wierzący woła do Boga i pyta: „Panie Boże, za co? Za co tak cierpi nasz naród? Za co zabijają tych chłopaków? Te kobiety? Te dzieci? Za co pozabijali tych, za których teraz się modlę? Patrzę i widzę te ich pokaleczone ciała w grobie”. Trudno to opisać, ale człowiek doświadcza jakiegoś swoistego utożsamienia się z ofiarami, świadomość, że na ich miejscu mógłbym się znaleźć i ja. I tu pojawiają się wielkie pytania teodycei: Jeśli Bóg istnieje, i jeśli – jak na Boga przystało – jest dobry i wszechmocny, to zło obecne w stworzonym przezeń świecie staje się zagadką, która bezwzględnie domaga się wyjaśnienia. Czy dobry i zarazem wszechmocny Bóg w ogóle może pozwalać na zło? A jeśli pozwala, to czy na pewno jest dobry, i czy na pewno jest wszechmocny?

Wiemy, że nie ma łatwej odpowiedzi na te pytania o przyczynę zła. Dla tych, którzy wierzą w dobrego i wszechmocnego Boga, znalezienie tej odpowiedzi jest szczególnie trudne. Świat powołany do istnienia przez Stwórcę naznaczony jest bowiem piętnem cierpienia, które stawia pod znakiem zapytania prawdę o Jego dobroci i Jego wszechmocy. Czy jednak Bóg rzeczywiście mógł stworzyć świat bardziej doskonały niż ten, który stworzył? Świat, w którym w ogóle nie byłoby zła? Wiele czynników wskazuje na to, że nie. Arcybiskup odpowiada na te dylematy mówiąc: „Człowiek stale musi racjonalizować jakąś sytuację, odkrywać sens niezawinionego bólu i cierpienia. I nie możemy oprzeć się na niczym więcej oprócz Słowa Bożego i jego mocy”. I tak staraliśmy się w naszej rozmowie pokazać, że jednak istnieje sens poza absurdem, że każdy mały czyn się liczy, że każde słowo ma moc i że możemy, każdy, mieć swój udział w odkupieniu świata pomimo wszystkich absurdów, frustracji i rozczarowań jakie niesie wojna.

Z drugiej strony arcybiskup Światosław wskazuje, że to odkrywanie sensu naszego bólu, naszej walki, zderza się z banalną i prymitywną propagandą, a dezinformacja stała się bronią. Po prostu żyjemy w bańce totalnego „kłamstwa”. Każda wielka wojna wiąże się z wielkim kłamstwem. Mówi: „Nie możemy pozwolić na to, aby Ewangelia zamieniła się w broń, inaczej staniemy się patriarchą Moskwy i zwierzchnikiem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Cyrylem, który usprawiedliwia przemoc. To absolutnie

niedopuszczalna ideologizacja Ewangelii Chrystusowej, która zawsze zawęży wielki, olbrzymi horyzont Boży obecny w naszym doczesnym życiu. Akurat propaganda jest czymś takim. Z prawdy robi się mały propagandowy pocisk i strzela w głowę człowieka. Widzimy, jak dziś propaganda rosyjska namacalnie i realnie zabija. Zamienia ludzi w maszynki do zabijania. Papież Franciszek wiele razy mówił, i ja to stale powtarzam, że każda wielka wojna wiąże się z wielkim kłamstwem i dlatego propaganda jest nim zawsze, usprawiedliwieniem zbrodni. Człowiek ze swej natury nie może ciągle czynić zła. Kiedy zrozumie, że tak się dzieje, to mu to gdzieś bardzo przeszkadza i szkodzi. Aby ocalić psychikę swoich żołnierzy, Rosja musi usprawiedliwić ich zbrodnie i temu właśnie służy propaganda. Wydaje mi się, że ideolodzy, którzy wykreowali maszynę propagandową pod tytułem denazyfikacja i demilitaryzacja Ukrainy jako cel tej wojny, podążają ściśle za pewnymi stereotypami propagandy hitlerowskiej Goebbelsa. Przykro o tym mówić, ale widać tu pewien regres ludzkiej mądrości, nawet ludzkiej zdolności do porozumiewania się”.

Ponadto pierwszym sensem jest ponowne odkrycie wartości ludzkiego życia. Że człowiek jest cenniejszy niż pieniądze, polityka, inne rzeczy. „Bo właściwie o co walczymy?” – pyta arcybiskup i odpowiada: „O to, żeby obronić prawo do istnienia narodu i człowieka w Ukrainie. Z jednej strony mówi się, że w czasie wojny ludzkie życie zostało zdevaluowane. Przytępia się ból, kiedy widzimy zabitych i rannych, bo to niestety jest słabość ludzkiej psychiki, która nie wytrzymuje tragedii. Ludzie pozbawiają się wrażliwości z powodu wojny. Z drugiej strony rozumiemy, że walczymy o to, żeby ratować życie, dlatego myślę, że godność człowieka będzie kamieniem węgielnym lepszej Ukrainy. Druga wartość to poczucie wolności. Wolności, która wiąże się z odpowiedzialnością. Gdy Rosjanie przyszli na okupowane tereny, wielu nagle zrozumiało – nawet ci, którzy być może na Rosjan czekali – że wszyscy przez to coś stracili, a ich przyjsie właściwie niczego nie wniosło i nic się nie zmieniło. A pierwsza rzecz, którą zabrali, jest wolność, ponieważ człowiek trafił do ściśle totalitarnego systemu, który sprawuje kontrolę nad jego każdym krokiem. Ukraińcy ze swej natury są miłośnikami wolności. Na naszych ukraińskich ziemiach osiadali ci, którzy jej szukali. Kozak był człowiekiem wolnym i niedającym się uwłaszczyć. Miał godność, określone prawa, które sam sobie wywalczył w starciu z wrogiem. Dlatego tak ważna jest godność człowieka i poczucie wolności, wiążące się zawsze z odpowiedzialnością”.

Odpowiedzią i zarazem najlepszą terapią na „diabelstwo wojny” jest przede wszystkim modlitwa o pokój, zwycięstwo Ukrainy i za ukraińską armię. Danie nadziei, niesienie pomocy humanitarnej w wymiarze materialnym i psychologicznym, a także głoszenie prawdy o Ukrainie. Od ponad 600 dni Ukraiński Kościół Greckokatolicki robi to, „walczy” na trzech „frontach”: duchowym, humanitarnym i informacyjnym.

W kontekście wojny trudno nie uwzględnić kwestii pojednania. Arcybiskup Szewczuk przestrzega przed narzucaniem Ukrainie i Ukraińcom wymuszonego, fałszywego pojednania. Zaleca postępowanie mądre, roztropne i pedagogiczne – rozłożone na etapy: najpierw musi zakończyć się wojna; następnie „musimy uznać wzajemnie swoją podmiotowość”; kolejny krok – to chrześcijańskie nawrócenie, głęboka metanoja; dopiero wtedy możliwe będzie „bolesne podjęcie dialogu”, który doprowadzi do potępienia zbrodni: „Bez potępienia zbrodni, bez sprawiedliwości, niemożliwy jest krok ku pojednaniu, bo pokój bez prawdy i sprawiedliwości nie istnieje”. I nawiązując do tematu naszej konferencji pojednania polsko-ukraińskiego nie sposób nie dostrzec absolutnego fenomenu jakim była i jest pomoc Polaków dla Ukrainy. I szczerze mówiąc do pewnego stopnia zaskoczyła arcybiskupa Szewczuka. „Gdy obserwuję spontaniczność narodu polskiego, który przyjmuje Ukraińców, miliony osób, w swoim kraju, gdzie nie ma obozów dla uchodźców, daje to do myślenia. Może na ten fenomen różni analitycy, socjolodzy, psycholodzy, którzy badają psychologię narodów, mają własne odpowiedzi. W moim odczuciu taka postawa, spontaniczność, jest wyznaniem wiary polskiego narodu w Boga. To znaczy, że on w ten sposób zaprezentował się jako naród katolicki. Naród w pełni chrześcijański. Jak już wspominałem, w czasie wojny i nieszczęść, spadają wszystkie maski i ujawnia się, względność wszystkich naszych uprzedzeń. Okazuje się, iż urazy leżą bardziej na wierzchu niż głębia naszych problemów. Wiara w Boga w narodzie polskim jest znacznie głębsza niż żal wobec Ukraińców z powodu historycznych zaszłości. Owszem, mamy rany, mamy dawne porachunki. Tak to nazwijmy. Ale kiedy dom się pali, wszystkie nasze wcześniejsze nieporozumienia schodzą gdzieś na dalszy plan, ponieważ jest coś głębszego i bardziej istotnego. Naprawdę, w mojej ocenie spontaniczna pomoc humanitarna, która rozpoczęła się w Polsce, solidarność Polaków w stosunku do Ukraińców, to nic innego jak wyznanie wiary autentycznego, chrześcijańskiego, wierzącego narodu” – jest o tym przekonany arcybiskup Światosław.

Wiele razy bardzo dużo mówiliśmy z abp Światosławem o pojednaniu polsko-ukraińskim, o potrzebie dialogu. Stwierdziliśmy, że dialog leczy rany.

Teraz widzimy, że dialog to nie tylko rozmowa. Czasami nam się zdaje, że kiedy go prowadzimy, to pracujemy jedynie na poziomie intelektualnym. Ale człowiek jest wielopoziomowy. Oprócz intelektu ma jeszcze emocje oraz wolę. Potrzebujemy dialogu nie tylko na poziomie idei, teorii, badań nad przeszłością. Musimy dziś go prowadzić i na poziomie emocji, i na poziomie podejmowania określonych decyzji. Nasza wola zawsze się przejawia, kiedy podejmujemy jakieś decyzje, zmierzamy w określonym kierunku. Dziś dialog pomiędzy Ukraińcami i Polakami jest realizowany na wszystkich poziomach: zarówno intelektualnym, jak i emocjonalnym – bo czasami denerwujemy się nawzajem, kiedy patrzymy na siebie nie przez okulary mediów, ale dzielimy jeden pokój. Już podjęliśmy decyzję, która pociąga za sobą pewne konsekwencje, bardzo ważne dla obu narodów, zarówno polskiego, jak i ukraińskiego. Tu uruchamia się jedna z prawd chrześcijańskiego ascetyzmu. Mówimy, że w ascetyzmie chrześcijańskim jest podział na ascetyzm negatywny i pozytywny. Negatywny ma miejsce wówczas, kiedy walczymy z naszymi grzechami i wadami. Z nimi trzeba walczyć. Ale ascetyzm pozytywny mówi, że wyleczenie moich wad jest możliwe za pomocą przeciwstawnych cnót. Na przykład trzeba walczyć z lenistwem, ale można go wyleczyć wówczas, kiedy wzmocnimy przeciwną cnotę, na przykład pracowitość. Kiedy będę próbował pracować codziennie, wtedy zmienię się z nieroba w osobę pracowitą. Podobnie jeśli ktoś jest skąpy. Ze skąpstwem trzeba walczyć, ale nigdy nie przezwyciężymy skąpstwa, jeśli nie będziemy próbowali czynić dobrych uczynków, nie będziemy hojni. Z pomocą wysiłków skierowanych na pozytywną ascezę ulecymy nasze niedoskonałości. Jest to moje przypuszczenie, nie roszczę sobie praw do nieomyślności, ale podzielę się tą myślą. Mam takie poczucie, że jak dotąd dialog, za pomocą którego leczyliśmy rany, przypominał ascezę negatywną. Dlaczego? Bo rzeczywiście badaliśmy, czy chcieliśmy badać w sposób obiektywny, naszą historię, aby móc sobie powiedzieć: w porządku, mamy do siebie nawzajem pretensje. Polacy mają doświadczenie negatywnych zachowań Ukraińców, Ukraińcy mają doświadczenie negatywnych zachowań Polaków. I to negatywne doświadczenie musimy potępić. Powiedzieć: „nigdy więcej” i „tak, to były błędy”. Nieomylnie narody nie istnieją. [...]

Zdaniem abp Światosława kiedy wybuchła wojna, przyszedł czas naszego pozytywnego ruchu do pozytywnej ascezy polsko-ukraińskiego pojednania. „Tak, wyrządziliśmy sobie nawzajem kiedyś krzywdę, a zaleczymy ją, kiedy będziemy wobec siebie nawzajem czynić dobro. Kiedyś walczyliśmy ze sobą, a teraz zaleczymy tę ranę wspólną walką. Po to, aby zbudować lepszą

przyszłość dla obu narodów. Kiedyś mówiliśmy, że i Polacy, i Ukraińcy chcieli budować ściśle narodowe państwa: Polska dla Polaków, Ukraina dla Ukraińców – było to owocem określonych ideologii państwowych z XIX i początków XX wieku. Teraz możemy pokazać: dobrze, budujemy wspólną Europę w swoich niepodległych państwach, ale prowadzimy również wspólną walkę. W ten sposób, jak sądzę, wojna obnażyła inną perspektywę polsko-ukraińskiego pojednania, która może nam pozwolić nawet z przeszłości wydobyć elementy pozytywnej pamięci. Przypominam sobie słowa papieża Franciszka, który powiedział, że istnieje pamięć negatywna, kiedy pamiętamy jedynie doznane krzywdy, ale jest też pamięć pozytywna, gdy trzeba pamiętać wzajemną przyjaźń i pomoc. Myślę, że mamy teraz unikalną szansę na zaleczenie ran. Naszą pozytywną, ogólnonarodową ascezą, naszym pragnieniem czynienia dobra sobie nawzajem” – mówi abp Światosław. Na zakończenie chciałbym podkreślić, że wszelka pomoc Polaków udzielana naszym Siostram i Braciom Ukraińcom jest tym, co nas łączy, jednoczy, a nie dzieli! Pamiętajmy! Ukraina walczy nie tylko o swój niepodległy byt, ale walczy za nas, o wolny i demokratyczny świat. Nasz jeden świat! Chwała Ukrainie! Ukraina zwycięży! Boże Wielikij, Jedynyj Nam Ukrainu chrań....

Владика Аркадій Трохановський

„БЕЗ ВАС – НЕ БУЛО Б НАС – ДОСВІД БІЖЕНЦІВ, ЯК СПОСІБ НА ПРИМИРЕННЯ ПОМІЖ ПОЛЯКАМИ ТА УКРАЇНЦЯМИ.”ДОСВІД ОЛЬШТИНСЬКО- ГІДАНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ

Вступ

«Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться»
(*Мт. 5:9*)

Це одне з блаженств, яке сказав Ісус Христос і яке визначає завдання для кожного віруючого. Бути миротворцем. Яке гарне речення, але його дуже важко реалізувати.

Покликанням Церкви, місією, довіреною Ісусом Христом, є проголошувати Євангеліє надії завжди і всюди: «Гдіть, отже, по всьому світу та всьому створінню Євангеліє проповідуйте» (*Мк. 16, 15*). Цей обов'язок визначає ідентичність Церкви, наказує їй навчати всі народи та вести їх до розмови з Богом і робити їх учасниками Містичного Тіла Христового. Папа Павло VI вважав: «Обов'язок євангелізації слід визнати як благодать і належне покликання Церкви; виражає її справжню натуру. Церква призначена для євангелізації, тобто для проголошення слова і науки Божої. Ісус Христос сказав: „Мій мир даю вам” (*Ів. 14,27*). Мир, який веде до прощення і, зрештою, до єдності у вірі. Євангеліє Христове завжди те саме, воно не змінюється, але змінюється світ, якому воно має бути проголошене. Це завжди нові люди, різні ситуації, інші умови життя.

Сучасною платформою для пошуку єдності між Церквами є екуменічні заходи. Вони ведуть до взаємного пізнання, пошуку примирення, заохочують до діалогу та спроб пробачити одне одному минулі кривди та випрацювати краще майбутнє. На жаль, дуже часто про примирення не вміємо говорити. Ми не вміємо визнавати власну провину ні перед ближнім, ні перед цілим народом.

Доповідь, яку я вам презентую, є описом подій, емоцій та переживань, які становлять відповідь польського суспільства та української меншини на території Ольштинсько-Гіданської Єпархії на російську

повномасштабну агресію проти України після 24 лютого 2024 р. Йдеться про привернення уваги до певних елементів, які витворили простір відносин поміж поляками та українцями.

1. Російська агресія проти України

Війна, яка торкнулася України, також визначила новий курс дій для поляків та українців. З 24 лютого 2022 року, з перших днів агресії Росії, Українська Греко-Католицька Церква в Україні, Польщі та країнах західного світу зіткнулася з серйозними викликами. Перш за все, це був приплив біженців і всебічна допомога тим, хто її потребує. Це була масова, вимушена внутрішня міграція людей (переважно жінок з дітьми) в Україні та міграція до Західної Європи, хвилю біженців прийняли греко-католицькі єпархії в Україні, Польщі (Перемисько-Варшавська Митрополія) та країнах Центральної та Східної Європи (Словаччина, Угорщина, Румунія). Прийняли біженців країни Балтії (Литва, Латвія та Естонія). Російська агресія принесла українському народу біль, страждання та смерть. Відповіддю на це була позиція різних Церков: Греко-Католицької, Римо-Католицької, протестантських громад у Польщі та Європі – сповнених правдивої, щирої християнської любові. Це проявилось в гуманітарній допомозі та душпастирській й духовній підтримці. Все це стало джерелом свідчення милосердної любові Бога до людини. Агресія в міжлюдських відносинах змушує нас допомагати всім, незалежно від віросповідання чи національності. Допомога нужденним надавалася природним, спонтанним шляхом. Громади відчинили двері біженцям. Кожна людина усвідомлюючи або і ні, бажала бути миротворцем – особою, яка приносить мир в життя другого, який досвідчений болем та терпінням. Чимало поляків не знало історії України та українців, їх мови, культури чи навіть віросповідання, або знали тільки історії, які пригадували про події з Волині з 40-их років ХХ століття.

З християнської точки зору допомога Польщі вписується в біблійний образ милосердного самарянина, який бачить зло і страждання, відкриває своє серце, знаходить дім, дає гроші та забезпечує догляд стільки, скільки потрібно. Добрий самарянин витирає сльози, омиває рани, втішає і своєю поведінкою вселяє надію в серце людини, яка страждає від злочинців, гвалтівників і злодіїв. Служачи

та перебуваючи поруч з пораненими, він заслуговує довіри та виявляє справжнє милосердя, зміцнюючи довіру. Польща явилася як символ надії для українців. Перетнути кордон, означало – отримати допомогу.

Виникли практичні проблеми, наприклад, необхідність знати українську мову. Виникла потреба спілкуватися з новими членами родини. Була потреба взаємного пізнання, тому поляки вивчали українську та ознайомлювалися з культурою українців. Дуже потрібні були вчителі української мови та перекладачі. У школах, крім польської, використовувалася й українська мова. Чи могло бути інакше за цих умов? На жаль, це парадокс. Питання про складну історію та польсько-українські відносини з минулого не були провідними темами. Найголовніше – співчуття, допомога, надія людям, які врятувалися від ракет, бомб, від жорстокості російського агресора. Створилася надзвичайна спільнота та солідарність з Україною та українцями. Вийшли друком розроблені вчителями (у Польщі) практичні підручники для вивчення польської мови (а разом з тим історії та культури) для біженців. Таке ставлення зруйнувало черговий міф про Польщу як про країну, яка ненавидить Україну та українців. Такими спостереженнями з нами поділилися біженці, які, можливо, очікували переслідувань українців через мову та історію. Поляки Вас не люблять. Однак вони зустріли зовсім інше до них ставлення. Дуже позитивне. Зродився новий простір порозуміння. Зрозуміння поміж родинами, співчуття, яке виявляє велику любов. (*Правдивих друзів пізнається у біді*). З прибуттям біженців вирінуло чимало питань, які можна розглянути ось так:

I. Організація Польщею допомоги біженцям та Україні:

- співпраця з польськими організаціями,
- співпраця з Римо-Католицькою Церквою.

II. Роль Української Греко-Католицької Церкви в допомозі біженцям:

- завдання церковного правління,
- роль єпархіального Карітас,
- допомога біженцям в парафіях єпархії,
- допомога Україні,
- організація нових душпастирств для біженців та співпраця з римо-католиками,
- діяльність в ЗМІ, щоби не давати переваги маніпуляції,
- просування (маркетинг) української культури на двох мовах.

2. Роль церковного управління (єпископ)

З прибуттям біженців надійшли звернення єпископів до вірних з проханням про постійну молитву за припинення війни та мир в Україні, великодні послання та окремі листи із закликами до молитви. Вони були адресовані всім, включно з біженцями, місцевими українцями та іншими націями. Це не обмежувалося закликами, але були організовані спільні молитви (Ольштин, Гданськ, Ельблонг, Оструда, Кентшин, Гіжицько, Торунь, Плоцьк) з представниками інших конфесій. Екуменічні служби були закликом до миру. Промови та послання єпископів об'єднали людей у важкі часи. Це відбувалося на двох мовах: українській та польській. Це також був прояв пошани і зрозуміння для українського народу. Кожна зустріч була нагодою засвідчити незалежність і самобутність української історії, культури, мови та традицій, підкреслити відмінність української мови від російської. Допомогати будувати Україну з її ідентичністю, щоби протидіяти денацифікації, деукраїнізації України. Ситуація реально показала, що необхідно виробити модель спілкування з представниками державних адміністрацій чи окремих національних Римо-Католицьких Єпископських Конференцій Європи.

Ситуація також показала нам, як багато Греко-Католицька Церква повинна зробити в цьому просторі. В інформаційному плані вона програвала і не була почутою. Нам довелося змінити спосіб роботи. Вперше ця діяльність з'явилася в соціальних мережах. В усіх єпархіях УГКЦ для роботи з біженцями використовувалися ЗМІ для поширення інформацій про можливість отримання допомоги. Сьогодні потрібно поширювати знання про Україну. Заохочувати пізнавати історію, культуру й українські цінності.

3. Роль парафії

Хоча це звучить парадоксально, але кожна наша парафія розгорнула свою діяльність з огляду на потреби біженців. Це був новий душпастирський збудник. Треба це ясно назвати: організація гуманітарної допомоги, відкриття на різні організації, співпраця з поляками, психологічна допомога, організація різних курсів, організація культурного життя (тут вперше зодягалися у вишиванки, пізнавали

християнську традицію, спільне святкування свят Воскресіння Христового та Різдва Ісуса Христа).

Перед кожним священником постало запитання, як зорієнтуватися в цій ситуації, як залучити вірних, як організувати центр допомоги в місцях розселення біженців, як скоординувати допомогу, яка надавалася Україні в перші дні. Це були не випадкові зустрічі щонеділі, а постійна робота з понеділка по неділю. Перед кожною парафією постали нові, часом дуже важкі випробування. Допомога від вірян прийшла спонтанно. Люди почали організуватися в парафіяльних приміщеннях при церквах. Громади також відгукнулися на заклик до молитви та розпочали молитовні марафони. Функціонування таких спільнот сприяло координації гуманітарної та душпастирської діяльностей. Храми стали центрами гуманітарної допомоги, а також місцями глибокої молитви. Служіння біженцям стало причиною того, що храми УГКЦ об'єднали всіх, незалежно від віросповідання, а також невіруючих та агностиків.

По можливостях була організована психологічна допомога на парафіях. На жаль, виявилось, що у нас мало професійних психологів, які можуть працювати з біженцями. Також довелося надавати допомогу волонтерам, священникам та їхнім родинам. Приклад з Польщі – потрібно було налагодити співпрацю з польським психологічним середовищем (приклад – Ольштин). Це були нові зносини, в яких поляки допомагали залікувати рани та травми війни. Українці привезли з собою свою культуру, кухню, історію, мову, а також свої знання про Польщу.

До різноманітної гуманітарної допомоги заангжовано також біженців. Наведу тут тільки кілька прикладів.

Залучення біженців. Біженці почали працювати в центрах допомоги. Це була потреба серця, щоби помагати своїм, час в якому людина не думає про терпіння, а віддає себе праці. Це була свого роду терапія, особистий внесок до боротьби з ворогом.

Організація життя людей похилого віку. Стосовно цієї вікової групи виникло багато питань. Вони опинилися у складній життєвій ситуації. Перше: незнання мови, нові умови життя, нове довкілля та неможливість працювати за фахом. Відповіддю стало залучення до центрів допомоги: сортування одягу, робота на кухні, догляд за дітьми працюючих матерів. Ще одним завданням була допомога вдовам,

які втратили своїх чоловіків на фронті. Необхідно було організувати психологічну допомогу та підтримку рідних, якщо такі є.

Робота з матерями та дітьми. Організовувалися виховні заходи, ігри, мандрівки, вечори, під час яких вивчали українську мову, пісні та історію. Для багатьох це була нагода вперше одягнути вишиванку. Проводилися заходи щодо полегшення адаптації в новому середовищі: вивчали мову країни, куди вони переїхали, організовувалися курси, між іншими, й комп'ютерні.

Не менш важливим викликом була і залишається робота з дітьми-сиротами та інвалідами. Їм допомагав Карітас чи благодійні організації. Були організовані літні табори для дітей. По можливості такі табори організовувалося у співпраці між єпархіями. При цьому необхідно було включити напр. в Польщі громадські установи.

До всіх цих заходів приєдналися поляки та різні організації, що об'єднують волонтерів. Вони допомагали, незважаючи на складні польсько-українські відносини в минулому.

У плані євангелізації служба відбувалася через особисту присутність, молитву, духовну розмову та розповсюдження, наприклад, церковної літератури: Святого Письма чи молитовників, іконок і вервиць. Багато людей не знали, для чого це і як молитися. Мова була викликом у спілкуванні. Біженці відчували потребу користуватися українською мовою, але, на жаль, не знали її або просто хотіли її пригадати. Багато використовували мовну суміш т. зв. російсько-український суржик. Це стало причиною численних непорозумінь і негативної реакції на використання російської мови.

Євангелізаційна робота з біженцями відкрила перед священниками нові виклики. Треба служити там, де є потреба. Священник має бути дуже мобільним і ефективним сіячем/проповідником слова милосердя. Це місіонерство, до якого кожен повинен бути завжди готовий. Необхідна тут матеріальна підтримка єпархії. Щоби впоратися з цим викликом, священники почали місіонерську роботу. Літургії для біженців організували не лише в греко-католицьких парафіях. На допомогу прийшли римо-католицькі парафії. Греко-католицькі літургії служилися у римо-католицьких храмах. У цьому просторі була дійсно утворена єдність у різноманітності. Це не завжди було легко. З'явилося щось нове, незнайоме, чуже. Це викликало невизначеність. З цим треба було впоратися належним чином. Через війну багато

священиків разом із родинами виїхали з України. Деякі з них займалися душпастирською працею в єпархії, в місцях свого проживання.

4. Діяльність Карітас

Діяльність Карітас, це постійна допомога як вияв любові та християнської автентичності, прояв милосердя до потребуючих. Це також утворення спільноти з тими, хто досвідчує терпіння. Це свідoctво християнської любові. Карітас Ольштинсько-Ґданської Єпархії розвинув широку діяльність. Нав'язано співпрацю з Карітас Римо-Католицької Церкви в Польщі, з відділами Карітас окремих Єпархій УГКЦ в Україні, з достовірними благодійними організаціями, заангажовано групу волонтерів.

Діяльність Карітасу: кожна єпархія надавала допомогу через єпархіяльні чи парафіяльні групи Карітас. Це була можливість розвинути ідею волонтерства. На першому етапі військових дій всі парафії взяли на себе цей обов'язок. До них приєдналися благодійні організації та фонди з країн, де діють наші єпархії.

Треба використовувати їх системи роботи; в кожній єпархії були організовані різноманітні благодійні акції. Організується співпрацю з Україною, між єпархіями, Карітасом наших єпархій. Для багатьох це була своєрідна терапія. Участь у таких акціях давала відчуття, що я, хоч і далеко, потрібна, потрібен Україні, українській армії. Це також приєднало до Церкви тих, хто був далеко від неї. Іноді вони ще стороняться від УГКЦ, але ця Церква сьогодні для них не є чимось злим чи еретичним. Немає невпевненості чи ненависті, але це вимагає постійної роботи. Кожна благодійна акція також повинна бути зразком для майбутнього. Слід підкреслити важливість роботи волонтера, який присутній в Церкві. Безкорисливість праці волонтера впливає з віри в Бога, з почуття вірності заповіді любові до ближнього: «Люби ближнього свого, як самого себе». Поляки брали участь у всіх акціях допомоги. Для української громади це часто було незрозумілим, а одночасно прекрасним свідoctвом великої допомоги у терпінні.

На жаль, від літа 2023 р. бачимо, як поширюється негативне ставлення до українців. Можна сказати, що викликає це українсько-польське минуле та, на жаль, поточна політика та її інтерес (у жовтні 2023 р., це вибори до польського парламенту).

5. Закінчення

Біженці виїжджають, повертаються або переїжджають в інші країни. Вони отримали новий досвід а ми чуємо дуже поширені заяви: „Ми ніколи не забудемо добро, яке ви зробили для українців”, чи „Дякуємо, що Ви заопікувалися нами, подарували нам щоденність, яку забрали від нас, Дякуємо за це що Ви нас прийняли. Без Вас – не було б нас! Дякуємо”. Або: „Дякуємо, що тут ми маємо мирне небо над нашими головами”. Вони також залишають пам'ять про себе, свою історію.

Війна змусила кожного по-різному поглянути на сусіда: поляка до українця, українця до поляка. Виникла нова реальність, яка змушує всіх: керівників держав, політиків, священнослужителів, істориків, волонтерів, культурних діячів і пересічних громадян задавати різні, але дуже важливі запитання.

Я також ставлю від себе такі запитання: декларації, наприклад, про те, що між двома народами не повинно бути кордону, чи є реальними чи просто популістськими? Як має виглядати інтеграція, а не підвищення рівня емоцій українсько-польських відносин темою українізації Польщі? Чи отримає Польща особливий статус у відносинах з Україною і на якому рівні це повинно відбуватися, і що з цього вийде не майбутнє? Чи може це бути шлях до примирення? Чи може Польща пробачити, не вимагаючи від українців щороку вибачень з нагоди вшанування пам'яті жертв «Волині»? Остання така подія відбулася 7 липня у Варшаві за участю Глави УГКЦ Верховного Архієпископа Святослава Шевчука та Голови Конференції єпископату Польщі Архієпископа Станіслава Їондецького. Чи треба складати декларації щорічно, щоби втихомирити політиків, які пробують засіяти ненависть заради своїх партикулярних інтересів, не дивлячися на стан добросусідських відносин?

Чи будуть належним і гідним чином вшановані місця загибелі поляків на Волині? Хто і як повинен ними опікуватися, адже в 1940-х роках це була польська територія під німецькою окупацією? Не було тоді української держави.

Чи зможе Україна, у свою чергу, говорити про важкий досвід 1940-х років? Може Україні спершу потрібен ретельний огляд власної історії, без примусу, без тиску сусідів. Спогади про злочини залишилися в народі. Іноді вони покриті мовчанням. Живуть покоління, які знають або і не знають про історію своїх предків на тих землях.

Які не завжди мають відвагу це засудити. Пошук правди потрібний, хоча може бути дуже болячим. Водночас пошук правди може і повинен відкрити шлях до примирення й тільки так. Чи досвід війни у цьому допоможе, чи справді буде легше, чи терпіння допоможе знайти дорогу до примирення? Чи цього не зіпсують політики? Проте перед віруючими завжди постає завдання, яке поставив Ісус Христос: «Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться» (*Мт. 5:9*).

Мир, який, як я розумію, — це прощення, примирення, зцілення ран і вшанування пам'яті вбитих. Тільки тоді ми зможемо будувати нову реальність, не торгуючися і не нагадуючи один одному про кривди. Пам'ятати, але не торгувати! Вшанувати жертви, у молитві згадати та перестерігати, що ненависть це зло, це великий злочин. Сьогодні треба висвітлювати історію, культуру, мову та цінності України. Інтегрувати, а не асимілювати. Тільки так зможемо будувати мости поміж народами. Вивчати діалог для покращання відносин польсько-українських.

Побудувати світ на Заповіді Любові, де поляки та українці зустрінуться на кордоні, поставлять і застелять білим обрусом стіл, подадуть теплий чай і поговорять про формування добрих відносин між сусідами. Це мрія, але вона здійснилася та здійснюється: в не одній польській родині в Польщі, але також і в Україні, коли волонтери з Польщі відвідують українців в Україні. Ліна Костенко в одному із своїх віршів написала: „Люби, будьте для себе зичливі.” Мрії треба мати, і їх здійснювати! Сьогодні потреба милосердних самарян, які вміють чинити милосердя. Це площина до взаємного розуміння та пошани. Коли буде любов поміж народами, тоді також буде і примирення.

Michał Zarecki

AKSJOLOGIA POJEDNANIA W FILMIE „BIAŁY PTAK Z CZARNYM ZNAMIENIEM” (1972) W REŻYSERII JURIJA ILLJENKI

W ukraińskiej kinematografii okresu radzieckiego, od drugiej połowy lat 20. XX wieku, rozwijał się ważny nurt, zwany kinem poetyckim. Okres socrealizmu zahamował jego rozwój na blisko trzydzieści lat, jednak na początku lat 60. można zaobserwować jego odrodzenie. Za jego dominantę należy uznać, jak z samej nazwy ruchu wynika, silnie zaakcentowaną poetykę formalną. Filmy te można uznać za arcydzieła, jeśli chodzi o barwność i wyrazistość języka filmowej narracji. Głównym doświadczeniem seansu takiego filmu miało być obcowanie z podkreśloną poprzez odpowiednio użyte zabiegi warsztatowe harmonią życia człowieka i natury. To najbardziej spójny i jednocześnie mistyczny element umożliwiający powiązanie nurtu w jedną całość i oddzielenie go od innych poetyk, jakie panowały w ukraińskiej kinematografii tamtych czasów. Niemniej wiele z tych filmów przedstawiało jasno zarysowane historie, w których oglądaliśmy zmaganie się ludności wiejskiej z trudami obyczajowymi, wojennymi czy politycznymi. Są to po części opowieści moralne, które niosą ze sobą przekaz pewnych wartości, według których winniśmy postępować. Jednym z tych jasno zarysowanych fabularnie obrazów jest „Biały ptak z czarnym znamięm” w reżyserii Jurija Illjenki z 1972 roku. Film opowiada historię huculskiej rodziny Dzwonarów, jak rozgrywa się ona w latach 1937-1947, na ziemiach które kolejno trafiają pod panowanie rumuńskie, radzieckie, znów rumuńskie (kiedy to w czasie II wojny światowej Rumunia kolaborowała z III Rzeszą) i ponownie radzieckie. Opowieść osadzona jest w tak burzliwym okresie, ażeby uwolnić się od przekazu zideologizowanego komunistycznie. Dzięki temu przekaz propagandowy został tu ukazany z możliwie najsłabszą siłą oddziaływania, a wartości charakterystyczne dla myśli marksistowskiej, jakie zostają tutaj podkreślone, można uznać również za uniwersalnie przyjmowane we współczesnym świecie.

Przede wszystkim wartością najważniejszą jest wolność jednostki i jej samostanowienie. Pod panowaniem rumuńskim ubodzy huculi ze wsi są represjonowani zarówno ze strony władz (szczególnie podczas wojny, kiedy to żołnierze podpalają domy i zabijają niewinne osoby z zemsty), jak i przez

bogatszych współbraci. Ojciec wielodzietnej rodziny Dzwonarów „sprzedaje” swoich synów hucułom posiadającym własną ziemię, aby za ich usługi mógł utrzymać rodzinę. Synowie czują się przy tym niczym bydło sprzedawane na handel. Za nieposłuszeństwo wobec swojego „pana” jeden z nich zostaje nawet posłany do rumuńskiego wojska, z którego później ucieka. Rodzi się tu zatem i kwestia godności ludzkiej. Wyzwolenie w owej narracji przynosi dopiero Związek Radziecki, co – jak wiadomo – z perspektywy historycznej jest znacznym przekłamaniem. Niektórzy jednak swojej wolności poszukują gdzie indziej. Jeden z braci wstępuje (z początku przymusem, lecz później odnajduje się tam bardzo dobrze) do partyzantki UPA, mając nadzieję na państwową niepodległość Ukrainy – jednak trop ten okazuje się mylny, bowiem sami banderowcy okazują się represjonować innych, a bohater dopuszcza się licznych zbrodni i kolaboracji z niemieckimi nazistami. A tymczasem – według przekazu filmu – równość i godność radziecka umożliwia rozwój innych dalszych wartości, jakimi są poczucie wspólnotowości, praca organiczna oraz powszechna edukacja. Postacie występujące w filmie żyją na pograniczu Polski i Rumunii, zostają podzielone. A żeby można było przedostać się na drugą stronę, trzeba było ryzykować przekraczaniem zielonej granicy, co można było przypłacić życiem. Władza radziecka ponownie jednoczy społeczeństwo i odradza poczucie jedności. Wspólnotę tworzą również wszyscy, którzy walczą w armii czerwonej przeciwko nazistom – tam pozostaje bez znaczenia, czy jest się Ukraińcem czy Rosjaninem. Wieś zaczyna wspólnie pracować nad budową szkoły. Możemy obejrzeć tam piękną scenę, w której flisacy spuszczają tratwy zrobione z pni drzew, które później posłużą pod jej budowę. Szkoła da lepszą przyszłość następnym pokoleniom. Co więcej, najmłodszy z synów, Heorhij, który jedyny z całej rodziny pozostaje przy życiu do końca filmu, udaje się na studia i zostaje lekarzem. A zatem postanowił kształcić się, dzięki czemu mógł poszerzyć horyzonty swojej wiedzy i samoświadomości. Jednak nie wykorzystuje swej edukacji, by pisać się po szczeblach kariery społecznej i zawodowej – powraca do swej rodzinnej wsi i zakłada tam przychodnię. Dzięki temu może nieść pomoc swoim rodakom. Objawia się tu zatem przywiązanie do ziemi i do korzeni.

To bardzo istotny element kultury ukraińskiej, która czerpie swą tożsamość z, można nawet rzec, kultu ziemi. Przy czym w tym przypadku nie chodzi jedynie o Matkę, dającą życie i pożywienie (choć taki wydźwięk filmy z tego nurtu starają się przekazać jako najbardziej wszechogarniający), lecz o małą ojczyznę. Heorhij czuje potrzebę powrotu pośród swoich, być może poczuwa odpowiedzialność za ich zdrowie, jako ten, który się stamtąd wywodzi

i który wyruszył na moment dalej, ażeby wnieść z powrotem coś dobrego z zewnątrz. W jednym z ostatnich ujęć filmu, wygląda przez okno swego gabinetu na grupę huculskich muzyków, grających tę samą melodię, którą kiedyś wykonywali na weselach jego bracia. Rodzi to wspomnienia związane z tą właśnie przestrzenią. Przywiązanie do ziemi równoznaczne jest również z poczuciem więzi wobec tradycji i kultury. Nie jest tutaj bowiem w przekazie zawarte przesłanie, jakoby nowa sowiecka przyszłość miała zmiażdżyć dawną przeszłość i więzi kulturowe celem tworzenia społeczeństwa na nowo. Dawna tradycja może być dalej rozwijana tym lepiej, że żyje się teraz w większym spokoju i bezpieczeństwie. Twórcy filmu w zasadzie przez cały czas usiłują przekazać odbiorcom przywiązanie do poczucia ukraińskości. Daleko temu do zapędów nacjonalistycznych (te zostają zganione na przykładzie poczynąń banderowców), jednak na wiele sposobów ukazywane są tu wartości płynące z narodowej tożsamości. W czasach stalinowskich kino ukraińskie pełne było powierzchownego ludycznego folkloru, z którego jednak nic więcej niż przyjemności dla oka nie płynęło. Tutaj jednak odpowiednio dobrana poetyka skłania do głębszych rozważań nad jego istotą. W piękny sposób ukazane tu zostają huculskie rytuały, barwne stroje, codzienne prace. To wszystko stanowi integralną część życia tych ludzi i pozwala im zachować ostatecznie odrębną tożsamość mimo nieustannie zmieniającej się granicy państwowej.

Wielką wartość stanowi również otaczająca natura. Ludzie nie żyją pośród niej po to, ażeby ją ujarzmić, lecz stanowią z godnością jej część. Życie wsi nieustannie poddane jest jej prawidłom. Od urodzaju zależy zbiór plonów, które stanowić będą pożywienie. Aby przedrzeć się poprzez polsko-rumuńską granicę, bohaterowie muszą przedostać się przez rwący i zapewne lodowaty potok wśród skał, który stanowi dodatkowe zagrożenie i – jak gdyby – również stoi na straży. Z kolei rzeką spławia się różne dużych rozmiarów rzeczy, jakie należy przemieścić z jednego punktu do drugiego. Natomiast najlepiej ukryć się można w lesie, pośród drzew i grot. Znaczenie natury podkreślone zostaje nie tylko w przypadku treści, pewnych zdarzeń, lecz przede wszystkim w formie. Kamera zdaje się potrafić tak ją zarejestrować, jakby posiadała ogromną wrażliwość na jej piękno oraz wewnętrzny rytm.

Kolejną ważną wartością, jaka zostaje tu wyeksponowana, jest miłość. Chociaż nie we wszystkich przypadkach ukazanych w tym filmie przynosi ona pozytywne skutki. Niemniej niewątpliwie miłość szczerą i głęboką wywołuje się, co również stanowi zabieg odważny, pomiędzy wspomnianym już wcześniej Heorhijem i znacznie starszą od niego miejscową prostytutką Wiwdią. Szczególnymi względami darzy ją jeszcze będąc małym chłopcem.

Gdy mija kilka lat i ten staje się dojrzały, podejmuje stanowczą decyzję. Kobiety we wsi wystawiają ją na wielkie publiczne upokorzenie, prowadząc ją przez wieś, z podwiniętą do góry sukienką tak, że jej spód wiąże jej ręce i zasłania głowę. Nie widzimy tego procesu, słyszymy o nim tylko z zapowiedzi kobiet, które to czynią. Jednak oglądamy Wiwdię w takim stanie siedzącą na łóżku i płaczącą w swojej chacie. Jedyną życzliwą jej osobą wydaje się właśnie Heorhij, który przychodzi do niej, a następnie rozwiązuje ją. Później oboje klękają przed krzyżem (przy czym on ustawia ją w tym położeniu) i Heorhij rozpoczyna na własną rękę zawieranie sakramentu małżeńskiego, co czyni potajemnie, mając za świadka jedynie samego Boga. Wypowiada formułę związującą dwójkę. Wiwdia nie mówi nic, ale też nie zaprzecza. Co dzieje się pomiędzy pozostaje w ich sferze prywatnej, jednak o poranku dnia następnego kobieta ubiera się w dostojny strój i zakłada nakrycie głowy udekorowane piórami. Zapala świecę i kieruje się z nią w stronę kaplicy. Czyżby siła szczerzej miłości wywarła w niej przemianę? Tego niestety na pewno nie dowiemy się, bo ostatecznie, będąc nieomal u celu tej pielgrzymki, zostaje zastrzelona przez rumuńskiego żołnierza, który najpewniej niegdyś z nią sypiał.

O owych destrukcyjnych przykładach miłości powiem nieco później. Chciałbym jednak zwrócić uwagę również na trudną, choć niewątpliwie szczerą miłość, jaka łączyła członków rodziny głównych bohaterów. Matka niewątpliwie kochała męża oraz wszystkie swoje jakże liczne dzieci. Dzieci niewątpliwie ją odwzajemniały, trudnością natomiast napawać może analiza ich relacji wobec ojca, co do której ciężko stwierdzić, czy nie opierała się w dużym stopniu na lęku. Jednak dorośli i świadomi synowie nie sprzeciwiali się sytuacji konieczności ich najmu do pracy na roli u innych, ażeby rodzina miała się z czego utrzymać. Z tego też względu więzi rodzinne jako takie stanowią kolejną wielką wartość.

Następnie warto wspomnieć o wierności towarzyszom broni czy – szerzej ujmując – członkom danej wspólnoty. Petro, jeden ze starszych synów, przyłączył się w czasie wojny do wojsk radzieckich. W tejże armii jest również inny, rosyjski, żołnierz, który przybył z Sowietami, aby wyzwalać Zakarpacie, a ponadto wziął ślub z kobietą, którą kochał również Petro. Początkowo Petra ogarniała zawiść wobec tamtego człowieka. Jednak sytuacja zmieniła się, gdy obaj zaczęli walczyć we wspólnej, i rozumianej przez nich obydwu jako słusznej, sprawie. Wtedy nawiązała się między nimi więź, mimo że nie walczyli w jednym oddziale i przez większość czasu nie mieli ze sobą żadnego kontaktu. Jednak gdy w chacie Petra zastali ich bojówkarze z UPA,

w tym jego brat Orest, przywiązali Rosjanina do jadącego traktora, który równocześnie podpalili. Wówczas w dramatycznej scenie Petro rzucił się na pomoc towarzyszowi, wskoczył na pojazd i usiłował go rozwiązać. Bez skutku – i ostatecznie obydwa giną w wybuchu.

Świadkiem tego zdarzenia jest z oddali Heorhij. Po tym wstrząsie na jakiś czas traci zupełnie zdolność mowy. Już po zakończeniu wojny, podczas radosnego przyjęcia, z lasu wychodzi Orest. Wówczas podchodzi do niego najmłodszy brat i, dukając sylaby, wypowiada słowa: „Zabiłeś Petra”. Orest mierzy do niego z broni, ale nie może odeprzeć siły spojrzenia wciąż zbliżającego się doń brata. W końcu zaczyna uciekać, a w pogoń za nim rzuca się Heorhij i całe zgromadzenie przyjęcia. Orest ucieka aż do skalnego wodospadu, gdzie znajduje się w ślepym zaułku. Dogania go Heorhij. Gdy już zdaje się, że rozliczy się z bratem-zdrajcą siłowo, to jednak podaje mu rękę w geście przebaczenia. Zatem wybrzmiewa tu nowotestamentowe nawoływanie do wybaczenia, a nie bezwzględnej eliminacji wroga, jak to głosiła idea radzieckiego komunizmu. Mimo to Orest ostatecznie zostaje zastrzelony przez mężczyznę z tłumu.

Na koniec pokrótce warto wspomnieć również o antywartościach, które ten film usiłuje naświetlić i ukazać ich zgubne znaczenie. Jedną z nich jest pogarda i chęć dominacji, którą żywią Rumuni do huculów, a także banderowcy wobec sowietów. Ci drudzy, w tym Orest, dopuszczają się zdrady i kolaboracji z nazistowskimi Niemcami, przystając do zbrodniarzy i sami się nimi stając. Zbrodniczy tryb życia prowadzi Oresta do własnej klęski jako bojownika o przegraną sprawę i kończy się jego własną śmiercią. Można również teraz powiedzieć o owym zgubnym znaczeniu miłości. Córką duchownego prawosławnego wychodzi za wcześniej wspomnianego radzieckiego żołnierza. Ich wesele przerywa mobilizacja wojenna. Małżonek wyrusza więc na front. Chwilę później dziewczyna zdradza go z Orestem. Wiąże się z nim na dłużej, nie opuszczając go nawet pośród banderowców. Ostatecznie ucieka od niego, jednak z racji na to, iż związała się z mordercą, człowiekiem nieszlachetnym, co chwila otrzymuje sygnały, że jej życie jest zagrożone i lęka się napaści. To właśnie głównie z zazdrości Orest zabija jej męża. Za kolejną antywartość można uznać budowanie relacji rodzinnej na przemocy i zastraszaniu, jak to czynił ojciec Dzwonarów. Sam był człowiekiem sfrustrowanym przez niedolę, co nie zmienia faktu, iż można się zastanawiać, czy relacja synów wobec niego opierała się na szacunku czy też przestraszu. Widzimy, że małego Heorhija bije bardzo długo i mocno, kiedy ten zamiast jedzenia przynosi z polskiej strony ikonę Matki Bożej

z pozytywką, która wywarła na nim ogromne wrażenie. O ile w filmie tym wielokrotnie wybrzmiewają wartości chrześcijańskie, o tyle (najpewniej w dużej mierze z przyczyn ideologicznych), bije z niego wyraźny antykle rykalizm. Pop ze wsi jest czynnym uczestnikiem w owym „handlu” ludźmi do pracy w czasach rumuńskich, okazuje się złym ojcem, a w czasach radzieckich zostaje całkowicie zepchnięty na margines dziejowy. Ostatecznie traci rozum, przybywa do przychodni Heorhija i usiłuje go „rozgrzeszyć” poprzez próbę zastrzelenia go.

W latach 60. film ukraiński starał się, na ile mógł, odszukać własną drogę. Pod względem formalnym udało się to znakomicie. Korzenie kulturowe tego narodu umożliwiły wypracowanie tamtejszym twórcom poetyki zupełnie unikalnej, rodzimej, nie stanowiącej naśladownictwa ani kina rosyjskiego, ani też jakiegokolwiek innej światowej kinematografii. W kształtowaniu jednak hierarchii wartości musieli ówcześni filmowcy liczyć się z ograniczeniami czasów i ustroju, wedle prawideł którego żyli. Mimo wszystko usiłowali owego ducha sowieckiego przełamywać, co w parze z odważnymi rozwiązaniami formalnymi wiązało się niestety często z konfliktami z cenzurą, a w ostateczności z całkowitym zdławieniem nurtu kina poetyckiego po 1972 roku. Z tego też względu w tym ostatnim chronologicznie ukraińskim filmie poetyckim mieszają się wartości kultury narodowej, myśli marksistowsko-leninowskiej, a także prawosławnego chrześcijaństwa. W tym wydaniu owa na pozór niespójna mieszanka wydobywa jednak aksjologię uniwersalną, czyniącą z tego filmu swego rodzaju przypowieść. Przypowieść o tym, co to znaczy być człowiekiem – ale w świetle wszystkich tego praw i obowiązków.

Ks. Roman Andrzej Płoński

KULTURA WSPÓŁCZESNEJ PRAWOSŁAWNEJ MYŚLI RELIGIJNEJ

Wstęp

W analizie kultury współczesnej prawosławnej myśli religijnej uznano, jako zasadnicze, kryterium osoby (autora, twórcy, redaktora, kompilatora). W oparciu o nie można dokonać jej periodyzacji. Można mówić o czterech epokach. Są to: (1) początkowa [do 313 roku], soborowo – patrystyczna I [313-787], (3) patrystyczna II [787-1453] oraz (4) post patrystyczna [od 1453 roku]. Dla kształtu współczesnej myśli religijnej prawosławia, jego kultury i formy istotne znaczenie mają wszystkie. Istotną determinantą jest jednakże fakt, ważny również dla samego tronu patriarchalnego w Konstantynopolu – Nowym Rzymie, upadku Imperium Romanum ze stolicą w Konstantynopolu¹. Wydarzenie to wniosło bardzo wiele do kultury dyskursu teologicznego prawosławia greckiego oraz słowiańskiego. Stąd wydaje się być celową szczegółową periodyzacją dziejów myśli religijnej prawosławia po 1453 roku. Szczegółowa analiza historii życia intelektualnego prawosławia tego okresu pozwala mówić o siedmiu okresach poczynając od roku 1453, skończywszy na czasach obecnych. Są to: (1) 1453-1621, (2) 1621-1795, (3) 1795-1831, (4) 1831-1918, (5) 1918-1939, (6) 1939-1989, (7) po 1989. Każdy z nich niesie coś szczególnego, swoisty dlań kierunek podążania myśli ogółu prawosławia. W okresie 1453-1621 prawosławie weszło ze smutnym doświadczeniem kohabitacji ze stolicą biskupią w Rzymie. Zasadniczymi cechami myśli prawosławia tego okresu, są polemika, kohabitacja intelektualna prawosławia z myślą protestancką, independencja myśli teologicznej prawosławia kijowsko-lwowskiego, ekspansja katolicyzmu rzymskiego oraz zmierzanie się z polityką jedności kościelnej w oparciu o paradygmat unii. Okres 1621-1795 to czas dalszej polemiki, dependencji myśli teologicznej prawosławia kijowsko-lwowskiego od myśli prawosławia moskiewskiego, polaryzacja i dyferencjacja myśli

¹ S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu konstantynopolitańskiego od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do wybuchu greckiej wojny o niepodległość*, tłum. J.S. Łoś, Warszawa 1973, s. 183-184; S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008, s. 200, Bp Warsonofiusz (Doroszkiwicz), *Teologia w niewoli. Nurty teologiczne w okresie postbizantyńskim*, Warszawa 2022, s. 11-12.

teologicznej prawosławia na Bałkanach. Kolejny okres, 1795-1831, to dalsza moskwizacja i dependencja myśli teologicznej prawosławia kijowsko-lwowskiego, przebudzenie środowisk prawosławnych słowiańskich i rumuńskiego na Bałkanach. Okres 1831-1918 z kolei cechuje nawrót i odkrycie spuścizny patrystyczno-monastycznej, renesans neo patrystyczny, moskwizacja myśli teologicznej bałkańskiego prawosławia słowiańskiego, independencja [dehellenizacja] myśli teologicznej prawosławia bałkańskiego oraz tworzenia zrębów przyszłego szkolnictwa teologicznego poszczególnych nowożytnych patriarchatów, jak i autokefalicznych arcybiskupstw i metropolii. Międzywojnie, 1918-1939, to z kolei tworzenie się szkół teologicznych rosyjskiej proweniencji w diasporze, na wygnaniu, na emigracji przez Białą Emigrację. W okresie tym przewodnią rolę odgrywają ośrodki myśli religijnej związane z Patriarchatem Nowego Rzymu oraz rumuńskim oraz jugosłowiańskim. Lata 1939-1989, to z kolei konfrontacja z totalitaryzmami (faszyzmem, bolszewizmem, frankizmem, autorytaryzmem, kultem jednostki), zimną wojną, kolonializmem politycznym. Niszczenie prawosławia w krajach tzw. demokracji ludowej, wręcz niekiedy unicestwianie (Albania, ZSRS/ZSRR), pacyfikacja (PRL, Bułgaria, Rumunia, Jugosławia), izolacja, inwigilacja, reglamentacja (ZSRS/ZSRR, Jugosławia, PRL), miało swoje odbicie również w samej prawosławnej myśli. Cechowało ją daleko idąca zachowawczość. „Odwilże” pozwalały budować określone formy dialogu międzyprawosławnego, ale przede wszystkim aktualizować i rozwijać jej kulturę metodologiczną, rozwijać samodzielne badania w określonych jego obszarach życia. Myśl prawosławia, tejsze epoki, cechuje widoczna z jednej strony, stagnacja, zachowawczość, kontemplacyjność z drugiej zaś progresywizm, właściwy zwłaszcza prawosławiu diasporalnemu. Ostatni siódmy okres, po 1989 roku,

Tabela 1

Uwarunkowania chronologii myśli religijnej	
prawosławia powszechnego	prawosławia lokalnego
– przemiany: cywilizacyjne, geopolityczne, kulturowe, obyczajowe, polityczne, religijne, społeczne, świadomościowe, światopoglądowe	
– recepcja przemian: cywilizacyjnych, geopolitycznych, kulturowych, obyczajowych, politycznych, religijnych, społecznych, świadomościowych, światopoglądowych	
– autokefalizacja	
– recepcja procesów autokefalizacji przez ogół autokefalicznych wspólnot	
– autonomizacja	
– recepcja procesów autonomizacji przez ogół autokefalicznych wspólnot	

Źródło: opracowanie własne.

to powrót do renesansu neo patrystycznego, integracja ogólnoswiatowego prawosławia w zakresie kształtowania kultury i metodologii prawosławnej myśli religijnej, tworzenie się szkół teologicznych poszczególnych nowożytnych patriarchatów, jak i autokefalicznych arcybiskupstw i metropolii na terenach byłego bloku sowieckich krajów satelickich.

Przyjmując, jako punkt wyjścia refleksji, trychotomiczną strukturę rzeczywistości kultury, jaką jest prawosławie w ramach reprezentowanej przezeń myśli religijnej wyróżnić należy działy związane z doktryną, kultem i normą².

Sferę doktryny obejmują: dogmatyka, biblistyka, hagiologia, patrystyka oraz patrologia, historia prawosławia, archeologia biblijna i prawosławna, papirologia, paleografia oraz neografia. Dogmatyka w rozumieniu prawosławnym, to dziedzina zajmująca się analizą, systematyzacją i wykładem prawd wiary obowiązującymi w związku z praktyką jego życia. Biblistyka zajmuje się analizą, badaniem tekstu świętego prawosławia, jakim jest Biblia. Hagiologia to z kolei dziedzina myśli zajmująca się teorią świętości oraz historią świętych. Patrystyka z kolei to nauka o twórczości Ojców Cerkwi. Samymi zaś Ojcami Cerkwi, ich katalogiem, historią, biografistyką zajmuje się patrologia. Historia prawosławia z kolei zajmuje się dzieje prawosławia, jako elementu rzeczywistości. W jej ramach wyróżnia się historię powszechną oraz lokalnych kościołów autokefalicznych. Odrębnym działem prawosławnej myśli religijnej jest historia prawa kanonicznego i kościelnego. W jej ramach również należy mówić o historii powszechnej, regionalnej oraz lokalnej. Do działu historycznego prawosławnej myśli religijnej przynależą też archeologia biblijna i prawosławna. Pierwsza jest dziedziną pomocniczą biblistyki, druga z kolei historii prawosławia. Równie ważnymi w ramach prawosławnej myśli religijnej jest papirologia, paleografia i neografia prawosławna. W ich ramach należy mówić o europejskiej (greckiej, słowiańskiej południowej, słowiańskiej północnej) orientalnej (egipskiej [koptyjsko-etiopskiej], syryjskiej, ormiańskiej, arabskiej, gruzińskiej) i romańskiej paleografii i neografii prawosławnej.

Sferę kultu obejmują: liturgika i sakramentologia. W ramach pierwszej można wyróżnić liturgikografię oraz liturgikę historyczną, w ramach drugiej sakramentografię oraz sakramentologię historyczną. Liturgika, jako dział

² Bp Maximos (Aghiorgoussis), *Wiara Kościoła*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 25.

myśli, obejmuje całość refleksji na temat kultu prawosławnego, teorii kultu prawosławnego, nabożeństw, teorii nabożeństw, zasad sprawowania nabożeństw. Liturgikografia za przedmiot ma opis poszczególnych form kultu. Liturgika historyczna natomiast podejmuje refleksję na temat procesu, kierunków rozwoju oraz kształtowania się poszczególnych form kultu. Jak wcześniej zaznaczono obok liturgiki sferę kultu analizuje i prezentuje również sakramentologia jest to dziedzina węższa względem liturgiki, jest jej fragmentem, wycinkiem, lecz dla prawosławnej świadomości bardzo ważnej. Tak więc, w tym rozumieniu, sakramentologia to refleksja na temat sakramentu, teorii sakramentu, zasad ich sprawowania i udzielania. Sakramentografia zajmuje się opisem samych sakramentów, ich strukturą oraz praktyką udzielania. Sakramentologia historyczna, podobnie jak liturgika historyczna, dotyczy procesu, kierunków rozwoju oraz kształtowania się poszczególnych form kultu związanych z sakramentami, tym wąskim wycinkiem refleksji wspomnianej dyscypliny.

Sferę normatywnego życia prawosławia obejmują prawo kanoniczne oraz kościelne. Pierwsze z nich, dotyczy prawa stanowionego przez Sobory Powszechne, Sobory lokalne oraz autorytety życia religijnego prawosławia, określane przezeń, jako Ojcowie Kościoła/Cerkwi. Sama nazwa kanoniczne wynika z stosowanej kultury redakcji konkretnych norm, tj. kanonów. Wskazać tu należy na różny autorytet tychże kanonów. Kanony Soborów Powszechnych prawosławie otacza autorytetem świętości, natchnienia (stanowione pod natchnieniem Świętego Ducha). Pamiętając o wcześniej zasygnalizowanej dwuwymiarowości prawosławnej normatywistyki, zwrócić należy również uwagę na prawo kościelne. Obejmuje ono refleksję nad teorią prawa kościelnego, jego kulturą oraz historią. Kultura stanowienia statutu wewnętrznego, teoria autonomii, teoria autokefalii, procedura nadawania autonomii i autokefalii, diaspora, prawosławny protokół dyplomatyczny to tylko niektóre z zagadnień z zakresu prawosławnego prawa powszechnego i lokalnego. W wypadku historii prawosławnego prawa kościelnego należy również mówić o historii powszechnej, regionalnej oraz lokalnej. Szczególną odmianą w ramach kultury prawa stanowionego przez prawosławie jest prawo kultowe, co prawosławna myśl religijna wyraża pojęciem prawo liturgiczne odnosi się ono do dyscypliny kultu, aktów kultu. W jego ramach można również wyróżnić prawo sakramentalne, odnoszące się do sakramentów, dyscypliny ich sprawowania. Odnosi się ono do sfery kultu i dotyczy przede wszystkim zasad sprawowania nabożeństw, udzielania sakramentów oraz innych posług, ich dyscypliny. Odrębnymi, należącymi wszakże do sfery

normatywnego życia prawosławia, są: falerystyka i sfragistyka. Pierwsza z nich, falerystyka, to nauka o odnaczeniach prawosławnych, kulturze ich stanowienia, precedencji poszczególnych odnaczeń, zasad ich noszenia. Druga, sfragistyka, to nauka o pieczęciach, teoria pieczęci, kulturze ich wyrobu, kategoriach pieczęci oraz ikonografii pieczęci.

Ogół prawosławnej myśli religijnej cechuje: (1) teocentryzm, (2) antropocentryzm oraz (3) eklejocentryzm. Stąd też wynikają jej cele, cechy, kultura, metodyka, morfologia, pedagogia, profile dyskusji i stosowane w ich ramach narracje. Podstawowym zadaniem, celem prawosławnej myśli religijnej jest dawanie świadectwa o Jezusie Chrystusie. Z tego wynikają cele główne: (1) sakralizacja (definiowanie świętości, dydaktyka świętości, wzbudzanie potrzeby świętości, rozwijanie świadomości świętości), (2) theosis/przeobóstwienie oraz (3) metanoia. Z kolei z nich wynikają cele szczegółowe prawosławnej myśli religijnej, takie jak: (1) obcowanie z Bogiem, (2) obcowanie ze Słowem Bożym, (3) obcowanie z sacrum, (4) obcowanie z tekstem świętym, (5) obcowanie z samym sobą, (6) obcowanie z drugim człowiekiem, (7) obcowanie z komosem, (8) tworzenie form kultury życia duchowego oraz (9) realizacja poszczególnych form kultury życia duchowego. W obrębie doktryny będą to: (1) ochrona/obrona ortodoksji, (2) promocja ortodoksji, (3) prezentacja ortodoksji, (4) wykładnia ortodoksji, (5) interpretacja ortodoksji, (6) analiza ortodoksji oraz (7) prewencja. Będzie to szeroko rozumiane, kształtowanie, a więc modelowanie i projektowanie ortodoksji. W zakresie kultu (1) komentowanie całości kultu, (2) komentowanie poszczególnych form kultu, (3) komentowanie poszczególnych elementów kultu, (4) porządkowanie poszczególnych form i elementów kultu w oparciu o kryteria ortodoksji prawosławia, (5) dokonywanie wykładni elementów kultu oraz (6) dokonywanie interpretacji elementów kultu. W wypadku normy, są to: (1) komentowanie całości norm, (2) komentowanie poszczególnych norm, (3) porządkowanie poszczególnych norm w oparciu o kryterium ortodoksji prawosławia, (4) komentowanie poszczególnych elementów kultu, (5) dokonywanie wykładni elementów kultu oraz (6) dokonywanie interpretacji elementów kultu. W wypadku jednostki oraz wspólnot będą to: (1) sakralizacja, (2) budowanie świadomości, (3) zapoznawanie z myślą o Bogu, (4) wdrażanie w myślenie o Bogu, (5) kształtowanie kultury dyskusji o Bogu, (6) korespondencja ze światem, (7) eliminowanie patologii życia duchowego, (8) promowanie właściwych postaw życia duchowego, (9) prewencja duchowa, (10) integracja, (11) wspomaganie oraz (12) partnerstwo.

Ciekawym aspektem współczesnej prawosławnej myśli religijnej jest pojęcie czasu. Wiąże się z nim i sakralność, i dynamiczność, i wieczna aktualność, a także zbawczość i nieustanność. W wymiarze Bożym, eklezjalnym ma miejsce działanie, efektem którego jest dynamiczność w łączności ze statycznością, rozszerzalność, powtarzalność, redukcyjność oraz plastyczność. Samą zaś myśl dotyczącą czasu Bożego i ludzkiego cechuje i jedno-, i dwu-, i wieloaspektowość. Podobnie jest również w strukturze tematycznej. Jest ona różna, poczynszy od jedno-, poprzez dwu-, a skończywszy na wieloaspektowości.

Kształt i formę prawosławnej myśli religijnej warunkuje przede wszystkim sama kultura słowa religijnego prawosławia. Składa się na nią wiele elementów. O one: (1) samo prawosławie, (2) jego ortodoksja (3) ortodoksja autorów, (4) status w łonie prawosławia autora, (5) ortodoksja autora i jego definicja ortodoksji prawosławia, (6) ortodoksja prawosławia i jego definicja ortodoksji autora, (7) ortodoksja autora i jego wykładnia ortodoksji prawosławia, (8) ortodoksja prawosławia i jego wykładnia ortodoksji autora, (9) ortodoksja autora i jego interpretacja ortodoksji prawosławia, (10) ortodoksja prawosławia i jego interpretacja ortodoksji autora³, (11) cenzura wewnętrzna prawosławia, (12) cenzura przewencyjna prawosławia, (13) autocenzura prawosławia, (14) teocentryzm, (15) antropocentryzm, (16) antropogenezę, (17) lęk, (18) fascynacja, (19) otwartość, (20) atmosfera, (21) emocja, (22) wrażliwość, (23) świadomość oraz (24) techniki integracja wiedzy, (25) metoda prezentacji.

Przedmiotem oddziaływania jest: (1) człowiek, jego świadomość antropologiczna i teologiczna, (2) wspólnota, jej również świadomość antropologiczna i teologiczna oraz (3) świat, również z jego świadomością antropologiczną i teologiczną. Oddziaływanie, interakcje, relacje, recepcja, postawy wynikające z tychże relacji i interakcji to procesy, których bohaterem jest myśl religijna. Wynikiem tych procesów są: (1) włączenie w relację/interakcję, (2) izolacjonizm całkowity/częściowy oraz (3) dialog/polemika. Czynniki wpływającymi na formę recepcji, są: (1) lęk, (2) fascynacja, (3) otwartość, (4) atmosfera, (4) emocja, (5) wrażliwość, (6) świadomość, (7) techniki integracja wiedzy. Warunkują one jakość relacji między uczestnikami dialogu, tzn. nadawcami i adresatami konkretnych treści, elementów składowych myśli religijnej wewnątrz prawosławia.

³ Wykładnię należy rozumieć, jako rzeczywistość węższą od interpretacji.

Tabela 2

Relacje zwrotne Bóg, człowiek, świat definiowanych przez prawosławną myśl religijną			
	Bóg	człowiek	świat
Bóg		teofania	teofania
		teodulia	teodulia
		antropofilia	kosmofilia
		teodoria	kosmodulia
Człowiek	teodoksja	antropodoksja	kosmodoksja
	teodoria	antropofania	kosmodulia
	teodulia	antropofilia	kosmofilia
	antropofania	antropodulia	
	antopodoria	antopodoria	
Świat	teodoksja	teofania	kosmodoksja
	kosmofania	teofilia	kosmodulia
		antropodoksja	kosmofania
		antropofania	
		antropofilia	
		kosmofania	
		kosmodulia	

Źródło: opracowanie własne.

Odrębnymi, a właściwymi prawosławiu, istotnymi cechami charakterystycznymi współczesnej kultury prawosławnej myśli religijnej są: (1) czas, (2) obszar kulturowy, (3) struktura myśli, (4) profil odbiorcy, (5) profil nadawcy, (6) forma⁴, (7) geografia⁵, (8) wolność słowa i myśli, (9) globalizacja,

⁴ Formy prawosławnej myśli religijnej:

- niepisana [kazania, prelekcje, wykłady],
- pisana (drukowana) [apologie, mowy, traktaty, decyzja soborowe, pisma, orędzia patriarche, listy pasterskie, kazania],
- cyfrowa (pisane niedrukowane) [internet, audycje radiowe, audycje telewizyjne, kanały tematyczne internetowe, radiowe i telewizyjne].

⁵ Geografia prawosławnej myśli religijnej:

- Azja Mniejsza,
- Afryka,
- Europa południowa,
- Europa północna,
- Ameryka.

(10) mediatyzacja samego prawosławia, (11) prywatyzacja prawosławia, (12) technizacja⁶, (13) rozwój kultury obrazkowej, (14) stereotypizacja⁷ oraz (15) cyfryzacja prawosławia⁸.

Aksjologia współczesnej kultury prawosławnej myśli religijnej

Współczesną myśl religijną prawosławia, jej kulturę, postrzegać można w oparciu o różne kryteria. Prawosławny teolog, religioznawca, przedstawiciel: nauk społecznych, humanistycznych, ścisłych, stosowanych, każdy z nich inaczej będzie postrzegał jej kulturę, wartość, a także jej aksjologię. Słownikowa definicja aksjologii mówi o dwóch kluczowych perspektywach rozumienia samego terminu. Pierwsza to teoria wartości, druga z kolei to kryterium, metoda, system wartościowania⁹. Dodając do tego kryterium religii, tzn. prawosławie, zwłaszcza ortodoksji prawosławia podjęte zagadnienie dookreśla i je precyzuje. Tak więc, jak można opisać kulturę współczesnej prawosławnej myśli religijnej? Pierwszym wyznacznikiem, jest świadomość poruszania się w wytworze samego prawosławia. Wszelkie zewnętrzne, nie prawosławne, wypowiedzi będą li tylko komentarzem. Drugim wyznacznikiem jest fakt rozumienia, właściwego prawosławiu, samego terminu teolog. Tu jest jednoznaczne podkreślenie aspektu modlitwy. Istotne jest więc wzięcie pod uwagę kolejnego wyznacznika: modlitwa to element kultu, praktyczny wymiar religijności, działania religijnego i zaangażowania. Tak więc każdy element składowy myśli religijnej to modlitwa. Kolejny wyznacznik, wypływający z poprzedniego, to właśnie charakter nadrzędny omawianej całości wymiaru życia prawosławia. Tu należy mówić o doksologii: (1) Absolutu – Boga osobowego, (2) działania Absolutu. Z niej wynika doksologia ortodoksji prawosławia, jego życia. Stanowi to też jej uzasadnienie. Uogólniając, należy stwierdzić, iż prawosławna myśl religijna to wszelka wypowiedź samego prawosławia związana z obszarem dotyczącym: (1) Boga, (2) człowieka i (3) świata. Ta trychotomia ma swoje uzasadnienie między

⁶ Elektroniczny kult w czasie pandemii Covid 19: np. udział w nabożeństwach poprzez media elektroniczne.

⁷ Częste wypowiedzi: „mam ikonę w domu, jestem wierzącym”, „mam wodę święconą z Grabarki, mogę nią poświęcić dom podczas wizyty duszpasterskiej duchownego po 19 stycznia” etc.

⁸ Przesył sygnału ze świątyni do radia, celem transmisji.

⁹ Antoni Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 17-18.

innymi w kulturze edukacji i kształcenia kadr w szkołach teologicznych XIX, XX i XXI. Zarówno katechizmy, jak podręczniki, zwłaszcza z zakresu teologii dogmatycznej, a więc doktryny kultywują tę tradycję porządkowania ogółu myśli religijnej. Kryterium czasu, również uzasadnia to ujęcie. Obrazuje to poniższa tabela.

Tabela 3

Zależności czasu a wybrane tematy refleksji prawosławnej myśli religijnej			
	Bóg	Człowiek	Świat
Przeszłość		X	X
Teraźniejszość	X	X	X
Przyszłość		X	X

Źródło: opracowanie własne.

Inną właściwością prawosławnej myśli religijnej, oprócz jej doksologicznego wyrazu, który jest nadrzędny, to obraz dnia codziennego, definicja eklezjalności człowieka, jako jednostki, zbiorowości w perspektywie Absolutu i Jego działania. W prawosławnym rozumieniu jest to wspólnota z Bogiem, mająca swe źródło w rzeczywistości teofanii (pneumatofanii), tzn. zstąpieniu Trzeciej Osoby Świętej Trójcy, przedwiecznie pochodzącej od Ojca na Apostołów¹⁰. Tu zaś można mówić o kolejnej właściwości prawosławnej myśli religijnej, problematyce człowieka, jako: (1) *Imago Dei*, (2) świątyni Świętego Ducha, (3) hezychii człowieka, (4) theoforosa, (5) przebóstwionego. Antropologia prawosławna, problematyka człowieka, stanowi centrum refleksji. Jest też punktem wyjścia zarówno kontemplacji Boga i Jego działa, kontemplacji świata i analizy, definicji jego kondycji. Pytanie *kim jestem, ja człowiek, żem tak wysoko ceniony*, to temat całej refleksji. Lecz antropocentryczny jej charakter niekiedy bywa pozorny, może niekiedy chce takim być, by przez woal człowieczego obrazu przybliżyć obraz Boga, temu, kto praktyką poznania Boga czyni modlitwę¹¹.

¹⁰ Abp Paweł, *Nasza wiara...*, s. 15.

¹¹ *Opowieści pielgrzyma. W poszukiwaniu nieustannej modlitwy*, tłum. D. Krupińska, wstęp ks. J. Naumowicz, Kraków 2019, s. 98, 115, 119.

Paradygmaty współczesnej kultury prawosławnej myśli religijnej

Przyjęty sposób widzenia rzeczywistości przez prawosławie, opracowany przezeń wzorzec rzeczywistości idealnej właściwy ortodoksji prawosławia, wypracowany model tej rzeczywistości wyrażony nade wszystko przez myśl religijną pozwala określić punkty konstrukcyjne, w oparciu o które prawosławie ta ostatnia jest budowana. Należą do nich (1) ortodoksja prawosławia, (2) definicja ortodoksji prawosławia, (3) sakralizacja/uświęcenie, (4) uźródłowienie, (5) genetyka, (6) historyczność, (7) kinotyczność (wspólnotowość) oraz (8) soborowość. Wszystkie te rzeczywistości prawosławie wzajemnie integruje, syntezuje i różnicuje. Teologiczność, antropologiczność, kosmologiczność to znamiona, których znacznikami są z jednej strony: geneza, grafia i eschatyka, z drugiej zaś doktryna, kult i norma.

Prawosławna doktryna¹² swym zakresem tematycznym obejmuje temat Boga, człowieka i świata. Dokonując dalszego porządkowania ogółu myśli w zakresie poszczególnych tematów można wyróżnić podtematy. W wypadku tematu Bóg: będzie to zagadnienie istnienia Boga, Jego właściwości, jak też czasów schyłkowego dla Jego stworzenia. W wypadku tematu: człowiek będzie to jego powstanie, właściwości i kres. Podobny trójpodział będzie obecny w wypadku tematu: świat.

Swe przemyślenia, stawiane tezy, opracowane definicje i dogmaty, opiera i wyprowadza w oparciu o konkretną bazę źródłową. Stanowią ją przede wszystkim teksty pisane. Prawosławie dzieli je na te, które otacza autorytetem świętości i natchnienia oraz pozostałe. Do grupy tekstów świętych i natchnionych zalicza Stary i Nowy Testament, modlitwy, teksty nabożeństw i sakramentów oraz kanony Św. Soborów Powszechnych. Teksty święte stanowią teksty posług błogosławieństw. Pozostałe teksty stanowią: żywoty świętych, orędzia biskupie, kanony Soborów lokalnych. Odrębną kategorię tekstów świętych stanowi architektura¹³, ikonografia¹⁴, muzyka cerkiewna. Mają one swój wyraz w postaci: architektury świątyń, ikon, fresków,

¹² Z. Poniatowski (red.), *Doktryna religijna*, w: *Mały Słownik Religioznawczy*, Warszawa 1969, s.92-93.

¹³ Analiza symboliczna świątyni prawosławnej na przykładzie Soboru Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku, w: P. Chomik, R.A. Płoński, M. Ławreszuk, *Sobór Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku*, Białystok 2018, s. 47-54.

¹⁴ R.A. Płoński, *Kult ikon w prawosławiu. Próba syntezy/ The Cult of Icons In Orthodox Christianity. An Attempt at Synthesis*, w: *Wokół teologii ikony* red. B. Bochaniewicz, Poznań 2011, tom 2, s. 161-173.

melodii muzycznych. Jeszcze inną grupę źródeł stanowią: symbole oraz znaki religijne właściwe prawosławiu.

Prawosławna myśl religijna obfituje ona w różnorodność form. Obok pisanych występują niepisane. Pierwsze stanowią: (1) teksty święte i natchnione (omówione powyżej), (2) wszelka dokumentacja soborowa (orosy, dekryty, postanowienia, definicje, orędzia, kanony, tomosy), (3) teksty modlitw (teksty nabożeństw, teksty posług, Credo Niceo-Konstantynopolitańskie, modlitwy przed Eucharystią, kanony modlitewne), (4) listy pasterskie biskupów (orędzia dogmatyczne, świąteczne, decyzje prawne, decyzje administracyjne), (5) komentarze do tekstów świętych, (6) formuły dogmatyczne, (7) podręczniki (katechizmy, podręczniki akademickie do poszczególnych dyscyplin teologicznych), (8) instruktarze prawne (Księga Kormczaja, statuty wewnętrzne poszczególnych Kościołów autokefalicznych i autonomicznych), (9) instruktarze kultowe (Księga Typikon, Euchologiony, Leitourgiariony), (10) komentarze do instruktarzy prawnych, (11) komentarze do instruktarzy kultowych. Z kolei niepisane to: (1) praktyka kultu, (2) obrzędowość, (3) podania religijne, (4) pielgrzymki, (5) zdobnictwo religijne, (6) kultura słowa mówionego, (7) kultura słowa śpiewanego, (8) kultura funeralna, (9) kultura małżeństwa. Wszystkie wymienione źródła przynależą do którejś z trzech kategorii, tzn. do doktryny, kultu lub normy.

Poszczególne elementy i wymiary życia prawosławia prawosławna myśl religijna traktuje zarówno, jako materiał źródłowy, genetyczny, przedmiot syntezy, opis synergii bosko-ludzkiej oraz zapis konkretnego ich obrazu, stanu, jestestwa. Wszakże jest to rzeczywistość teandryczna. Ta wielopłaszczyznowość i wielowymiarowość zarówno w wymiarze doktryny, kultu i normy dotyczy także poszczególnych elementów kultury duchowej i materialnej, stanowiących obraz jednego wymiaru życia prawosławia lub ich sumę. Doświadczenie życia duchowego, refleksja intelektualna, ikona, muzyka generuje określone wrażenia estetyczno-duchowe inspirujące pobożność jednostki oraz zbiorowości. Stanowi przyczynek refleksji. Poszukiwanie i pragnienie maksymalnego wyrażenia duchowego pragnienie jedności, identityczności ontologicznej i realizacji zasad życie religijnego to determinanta i imperatyw. Tu więc pojawia się źródłowość, genetyczne dociekania określonego zachowania religijnego co z kolei czyni źródło generatorem. Źródło ulega modyfikacji wtórnej, nie tracąc niczego z pierwotności. Ortodoksja w rozumieniu samego prawosławia stoi na straży pierwotnej niezmienności źródła. Porównać tę sytuację można do rzeczywistości pierwiastków. Pierwiastek nie ulega zmianie, lecz wchodząc w reakcję z innym tworzy związek,

wynikiem którego wszakże nie jest zanik elementów składowych. Każdy z pierwiastków tworzących związek pozostaje ten sam i w oparciu o działanie zewnętrzne może być na nowo wyizolowany i stanowi pierwszy byt, byt źródłowy. Synteza, sama w sobie nie jest zmianą, lecz sumą odrębnych całości, które będąc nadal samymi sobą, są jednocześnie całością. Całość całości, suma całości, a jednocześnie całość części to znak, paradygmat, obraz i definicja ortodoksji prawosławia. Stąd też źródłowość, genetyka (np. doktryny, kultu, normy), nieustanny stan generowania i syntezy, replikacja i zapis właściwe całej prawosławnej myśli religijnej, także współczesnej. Tak więc punktem wyjścia i zwieńczeniem prawosławnej myśli religijnej są: doktryna, kult, norma oraz kultura duchowa i materialna wraz z ich poszczególnymi elementami.

Kultura współczesnej prawosławnej myśli religijnej

Prawosławie swą teandryczną¹⁵ rzeczywistość odczytuje przede wszystkim w oparciu o temat Boga, który w metodologii teologii prawosławnej jest rozpatrywany w dwóch osiach relacyjnych. Pierwszą z nich stanowi traktat o Bogu Jedynym (Trójjedynym), czyli teoria, filozofia Boga. Drugi z kolei, to traktat o planie zbawczym Boga względem człowieka¹⁶, czyli działaniu Boga w relacji miłości do stworzenia i plan restytucji jedności na linii Stwórca-stworzenie. Stosowane metodyki analizy, budowania argumentacji generują kulturę dyskusji, myśli religijnej. W oparciu o nie współczesną prawosławną myśl religijną można porządkować w oparciu o konkretne tematy przy jednoczesnym wskazaniu stosowanej metodyki. Uzyskane w ten sposób profile porządkują całościowy obraz refleksji prawosławia.

Pozwalają, już na tym etapie dokonać konstatacji o charakterze ogólnym: rozumienie takich zagadnień, jak cerkiew, człowiek, świat, etyka, małżeństwo czy nabożeństwo cechuje jednoczesna wielokierunkowość

¹⁵ ks. J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969, s. 92.

¹⁶ St.C. Napiórkowski OFMConv, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 16-17; St.C. Napiórkowski OFMConv, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, s. 16; Caput I. *Doctrina Ecclesiae*, w: *Confessio catholicae et apostolicae in Oriente ecclesiae, conscripta compendiose per Metrophanem Critopolum Hieromonachum et Patriarchalem Protosyngellum*, w: *Monumenta Fidei Ecclesiae Orientalis*. Primum in unum corpus collegit variantes lectiones ad fidem optimorum exemplorum adnotavit prolegomena addidit indice rerum praecipuarum instruxit Ernestus Julius Kimmel, Ruthenus, Theol. Licent. Eamque in Academia Jenensi Privatim Quondam Professor, tom II, Jenae 1830, s. 13.

Tabela 4

Profile dyskusji w wybranych obszarach tematycznych						
	cerkiew	człowiek	świat	etyka	małżeństwo	nabożeństwo
chrystologiczny	X	X	X	X	X	X
pneumatologiczny	X	X	X	X	X	X
mariologiczny [theotokologiczny, theotokiczny]	X	X	X	X	X	X
antropologiczny	X		X	X	X	X
eschatologiczny	X	X	X	X	X	X
soteriologiczny	X	X	X	X	X	X
eklezjologiczny	X	X	X	X	X	X
liturgiczny	X	X	X	X	X	X
sakramentologiczny	X	X	X	X	X	X
eucharystyczny	X	X	X	X	X	X
kanoniczny	X	X	X	X	X	X
patrystyczny	X	X	X	X	X	X
hagiologiczny	X	X	X	X	X	X
mieszany	X	X	X	X	X	X

Źródło: opracowanie własne.

oraz wielopłaszczyznowość. Wytypowane tematy, w toku przeprowadzonej analizy bazy źródłowej, jaką jest prawosławna myśl religijna, wydają się być uniwersalnymi i reprezentatywnymi dla ogółu debaty prawosławnej, tej uniwersyteckiej, jak i tej społecznej. Powyższe zestawienie prezentuje wybrane profile dyskusji: chrystologiczny, pneumatologiczny, theotokiczny, antropologiczny, eschatologiczny, soteriologiczny, eklezjologiczny, liturgiczny, sakramentologiczny. Eucharystyczny, kanoniczny, patrystyczny, hagiologiczny oraz mieszany w połączeniu z obszarami tematycznymi, obecnymi w myśli religijnej prawosławia.

Profilowanie dyskusji to krok badawczy, pozwalający przedsięwziąć analizę kolejnego aspektu kultury współczesnej prawosławnej myśli religijnej, stosowanej narracji. Materiał źródłowy w postaci prawosławnej myśli religijnej pozwala wyróżnić około czternastu typów narracji: (1) chrystologiczny, (2) pneumatologiczny, (3) mariologiczny [theotokologiczny, theotokiczny], (4) antropologiczny, (5) eschatologiczny, (6) soteriologiczny, (7) eklezjologiczny, (8) liturgiczny, (9) sakramentologiczny, (10) eucharystyczny, (11) kanoniczny, (12) patrystyczny, (13) hagiologiczny oraz (14) mieszany. Pierwsze trzynaście

są jednorodne. Ostatni, mieszany, jest niejednorodny, składa się z dwóch lub więcej elementów składowych, nawzajem ze sobą połączonych i sprzężonych zwrotnie. W jego wypadku jest istotnym pytanie: co jest mnożnikiem w metodyce myśli prawosławnej w tym wypadku? Metodyka dyskursu? Cel dyskursu? Na pewno proces ten warunkuje, kulturę narracji, przedmiot refleksji: Bóg, prawosławie, dziedzina refleksji.

Poszczególne typy narracji mają określone cechy właściwe tylko im. Można je wskazać na przykładach poszczególnych prawosławnych myślicieli. Narrację chrystologiczną cechuje centralne odniesienie do samego Jezusa Chrystusa. W perspektywie jego osoby rozpatruje się określone teksty, wydarzenia oraz zagadnienia. Przykładem takim może być chrystologia Soborów powszechnych¹⁷. Pneumatologiczna z kolei, to odwołanie się w refleksji do Świętego Ducha, Trzeciej Osoby Świętej Trójcy. Tu przykładem takiej refleksji może być zagadnienie eklezjologii pneumatologicznej poruszane przez Nisiotisa¹⁸. Narracja mariologiczna jest specyficzna dla prawosławia. Skąd ta specyfika? Współczesne prawosławie dyskutuje nad zagadnieniem: czy w prawosławiu istnieje mariologia, czy też theotokologia. Źródło owej refleksji stanowi efezański tytuł Marii – Theotokos oraz charakter Jej kultu w nim samym¹⁹. Antropologiczna z kolei rozpatruje centralnie człowieka – stworzenie Boga. I w tej perspektywie podejmuje refleksję o człowieku, jako samym oraz wskazuje na implikacje z tego wynikające G. I. Mantzaridis²⁰. Eschatologiczna dokonuje analizy rzeczywistości przyszłej. Metropolita Atanazy Jevtic dokonuje eschatologicznego ujęcia dnia codziennego²¹. Ks. Aleksander Schmemmann stosując tę narrację analizuje nabożeństwo cyklu dobowego – Świętą Boską Liturgię²². Soteriologiczną cechuje wskazanie teleologicznego wymiaru życia, którym jest zbawienie. Tę perspek-

¹⁷ Ks. M. Gilski, ks. M. Cholewa, *Język soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2018.

¹⁸ Ks. Z. Glaeser, *W jednym duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, Opole 1996; P. Evdokimow, *Pneumatologia Ojców Kościoła w ekonomii zbawienia*, w: *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2012, s. 115-148.

¹⁹ R. Płoński, *Kult Bogarodzicy. Próba syntezy*, w: *Studia Theologiae Fundamental*, Poznań 2012, t. 4, s. 178-179; K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 106-132; A. Kniazeff, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1996, s. 9.

²⁰ G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997; P. Evdokimow, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991.

²¹ Atanazy (Jevtic), *Eschata w naszym życiu codziennym*, w: *W drodze ku wieczności*, red. K. Leśniewski, ks. W. Misijuk, Lublin 2004, s. 27-40.

²² Ks. A. Schmemmann, *Liturgia i eschatologia*, w: *W drodze ku wieczności*, red. K. Leśniewski, ks. W. Misijuk, Lublin 2004, s. 147-158.

tywę w swych rozważaniach podjął arcybiskup Sergiusz Stragorodskij²³. Eklezjologiczna znajduje swój wyraz w rozważaniach Mikołaja Afanasjewa²⁴. Liturgiczną z kolei reprezentuje myśl Borisa Bobrinskoj`a²⁵, z kolei sakramentologiczną nacechowana jest refleksja świętego prawosławia, Mikołaja Kabasilasa²⁶. Eucharystyczna zaznacza się u wspomnianych wcześniej, Mikołaja Afanasjewa²⁷ i ks. Aleksandra Schmemanna²⁸. Kanoniczną w analizie sakramentów stosuje arcybiskup Sawa Hrycuniak²⁹, patrystyczną zaś w analizie duchowości prawosławnej ks. John Meyendorff w swojej refleksji na temat prawosławnej duchowości³⁰, czy też u Paul`a Evdokimow`a w jego krótkim studium o pneumatologii Ojców Kościoła³¹. Hagiologiczną z kolei w studiach poświęconych świętym, jako patronom, czy też wzorcom określonych zachowań³². Ostatnia, mieszana, łącząca w sobie różne narracje, pojawia się w analizie prawosławnej teognozji czy też ekonomii zbawienia u Paul`a Evdokimowa³³. Jego debatę na temat wiedzy o Bogu, cechuje narracja patrystyczna, liturgiczna i ikonograficzna jednocześnie. Zachowane zróżnicowanie wydaje się być niekiedy pozornym, prowadzi do sumy. Lecz także sama suma również staje się pozorną, gdy dokonać strukturalnej analizy toku narracji. Wtedy narracja jest sumą kilku narracji.

Ilościowe określenie mieszanych narracji, choćby w najprostszych rachunkach, pozwala określić minimalną ilość mieszanych narracji na 124. Sumując mieszane i jednorodne, otrzymujemy 136 typów narracji. Zaznaczyć trzeba, iż jest to ilość minimalna. To pokazuje kulturę myśli, kulturę

²³ Архиепископ Сергей Страгородский, *Православное учение о спасении*, Москва 1991.

²⁴ M. Afanasjew, *Kościół Świętego Ducha*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2002.

²⁵ B. Bobrinskoj, *Życie liturgiczne*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2004.

²⁶ *Семь слов о жизни во Христе*, w: *Христос. Церков. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы*, Москва 2002, s. 10-122.

²⁷ M. Afanasjew, *Kościół Świętego Ducha*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2002.

²⁸ A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok 1997.

²⁹ Abp Sawa Hrycuniak, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994.

³⁰ J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas I duchowość prawosławna*, Lublin 2005.

³¹ *Pneumatologia Ojców Kościoła w ekonomii zbawienia*, w: P. Evdokimow, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, Poznań 2012, s. 115-148.

³² Ks. J. Vernezou, *Nowe cuda świętego Jana Ruskiego*, tłum. J. Matwieczuk, Lublin 1997.

³³ P. Evdokimow, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim. Patrystyka. Liturgia. Ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996; *Pneumatologia Ojców Kościoła w ekonomii zbawienia*, w: P. Evdokimow, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2012, s. 115-148.

Tabela 5

Mieszane odmiany narracji obecnych we współczesnej prawosławnej myśli religijnej													
	chrystologiczny	pneumatologiczny	theotokiczny	antropologiczny	eschatologiczny	soteriologiczny	eklezjologiczny	liturgiczny	sakramentologiczny	eucharystyczny	kanoniczny	patrystyczny	hagiologiczny
chrystologiczny		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
pneumatologiczny	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
theotokiczny	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
antropologiczny	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X
eschatologiczny	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X
soteriologiczny	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X
eklezjologiczny	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X
liturgiczny	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X
sakramentologiczny	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X
eucharystyczny	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X
kanoniczny	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X
patrystyczny	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X
hagiologiczny	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	

Źródło: opracowanie własne.

metodologii, którą potencjalnie posługuje się prawosławna teologia, prawosławny teolog. To również pokazuje jakość materiału badawczego, jakim jest kultura współczesnej prawosławnej myśli religijnej.

Orientacje tematyczne współczesnej kultury prawosławnej myśli religijnej

Wielość tematów podejmowanych przez prawosławną myśl religijną rodzi szereg pytań, budzi szereg refleksji. W jej ramach można wyróżnić trzy wiodące tematy: Bóg, człowiek i świat.

Tabela 6

Tablica tematów prawosławnej myśli religijnej [cz.1]		
Bóg	człowiek	świat
teognozja	antropognozja	kosmognozja

Źródło: opracowanie własne.

Każdy z nich rozpatrywany i analizowany jest w trzech płaszczyznach: genezy, opisu i jego metodologii oraz kresu.

Tabela 7

Tablica tematów prawosławnej myśli religijnej [cz.2]		
Bóg	człowiek	świat
teogeneza	antropogeneza	kosmogeneza
teografia	antropografia	kosmografia
teoeschatyka	antropoeschatyka	kosmoeschatyka

Źródło: opracowanie własne.

Osnowa ta pozwala dokonać ogólnej strukturyzacji prawosławnej myśli religijnej w o parciu zasadnicze jej kryterium tzn. doktrynę, ponieważ to ona jest punktem wyjścia i zamknięcia.

Teologia, teoria Boga, prawosławna filozofia Boga podejmuje refleksję dotyczącą Absolutu, Boga osobowego. W jej ramach można mówić o teogenezie, teografii i teoeschatyce. Prawosławna teogeneza mówi, iż Bóg nie ma początku ani końca, istnieje zawsze. Jego istnienie to teraz, ale w rozumieniu czasu boskiego. Ludzka trójwymiarowość czasu jest czymś co mieści się w całości w przestrzeni Bożego „teraz”. Prawosławna teografia to orzekanie o Bogu. Dyskurs o Bogu odbywa się w oparciu o rozróżnienie punktu wyjścia opisu Boga tzn. wg techniki dialogu (mówienia) o Nim oraz techniki (metody) poznania Go. Należy tu wymienić dwie główne techniki dialogu, mówienia o Bogu i Jego poznania. Zarówno jedna i druga technika może mieć oblicze apofatyczne, albo katafatyczne. W wypadku technik (metod) poznania Boga prawosławie mówi tu o drodze modlitwy (praxis), lektury Słowa Bożego. Obie one są względem siebie komplementarne. Wychodząc z jednej wkracza się w drugą i na odwrót³⁴. Apofatyka i katafatyka stanowią dwie tablice poznania i dialogu. Prawosławna teoeschatyka, mówi z kolei Bogu w czasie przyszłym, działaniu Boga po końcu świata. Prawosławie

³⁴ *Opowieści pielgrzyma. W poszukiwaniu nieustannej modlitwy...*, s. 98, 115, 119.

akcentuje w sposób szczególny dwie podstawowe myśli: Bóg będzie sądzić stworzenie wg sprawiedliwości Bożej oraz chce, aby stworzenie uczestniczyło w chwale Bożej. Opisuje bardziej los człowieka i świata w oparciu o działanie Boga. Stąd też jej zasadniczym tematem jest powtórne przyjście Mesjasza, sąd nad stworzeniem oraz udział stworzenia w wiecznej chwale Bożej.

Prawosławna antropologia to traktat o człowieku. W jego ramach można wyróżnić: ntropogenezę, antropografię oraz antropoeschatykę. Prawosławna antropogeneza zasadza się zasadniczo na trzech faktach opisanych w Słowie Bożym: (1) człowiek został stworzony przez Boga, (2) Boga i człowieka, człowieka i Boga łączy relacja miłości, zgody i zawierzenia, (3) człowiek z natury jest dobry. Prawosławna antropografia traktuje o człowieku w dwóch rzeczywistościach jego bycia: (1) człowiek bez grzechu oraz (2) człowiek z grzechem. Prawosławna antropoeschatyka swym zakresem obejmuje refleksję dotyczącą teorii wpływu i skutków planu zbawczego Absolutu–Boga trójjedynego względem człowieka, analizę doświadczenia planu zbawczego Absolutu–Boga trójjedynego przez człowieka i finalnej realizacji tegoż planu w takich momentach kluczowych egzystencji człowieka i ludzkości, jak: pierwsze i powtórne przyjście Mesjasza – Jezusa Chrystusa, działanie Boga Ojca, Boga Syna i Boga Świętego Ducha, zagadnienie śmierci człowieka, telonie/ mytarstwa, Sąd powszechny, udział stworzenia w wiecznej chwale Bożej.

Prawosławna kosmologia to nauk o świecie otaczającym z perspektywy działania Bożego. W jej ramach można mówić o kosmogenezie, kosmografii i kosmoeschatyce. Zasadniczymi treściami prawosławnej kosmogenetyki są twierdzenia: (1) Bóg jest stwórcą świata widzianego i niewidzianego z niczego oraz (2) stworzony świat był dobry. Prawosławna kosmografia opisuje świat w dwóch perspektywach: (1) świat znający człowieka bez grzechu oraz (2) świat znający człowieka z grzechem. Sam grzech rodzi skutki również w relacji świat człowiek i człowiek i świat. Stąd obecne w prawosławnej refleksji takie tematy, jak: problematyka ontologiczna świata, świat anielski i jego dzieje, problematyka kresu zła, ontologia dobra i zła, konsekwencje obecności dobra i zła dla świata. Prawosławna kosmoeschatologia powiela wymienione wcześniej zagadnienia z zakresu antropoeschatologii. Novum w tym wypadku jest teoria wpływu planu zbawczego Absolutu – Boga trójjedynego względem świata oraz analiza doświadczenia planu zbawczego Absolutu – Boga trójjedynego przez świat.

W rozumieniu prawosławia opis Boga, człowieka i świata może odbywać poprzez trzy zasadnicze techniki. Są to: (1) lektura objawionego Słowa Boże,

(2) kontemplacja treści, zwłaszcza chwalebnych, pokutnych świętych tekstów nabożeństw oraz (3) modlitwa. Są one względem siebie równorzędne, i komplementarne, i tylko wszystkie razem stanowią całość. Wszystkie zaś pozostałe obecne w metodologii dyskusji, refleksji, analizy formy, techniki orzekania o Bogu, człowieku i świecie są pochodnymi wymienionych technik zasadniczych.

Tabela 8

Techniki poznania przedmiotu refleksji prawosławia			
	Bóg	człowiek	świat
teofania	X	X	X
teofilia	X	X	X
teodulia	X	X	X
teodoria	X	X	X
teodoksja	X	X	X
hierofanie	X	X	X
modlitwa	X	X	X
hagiografia	X	X	X
hagiofanie	X	X	X
antropofania	X	X	X
antropofilia	X	X	X
antropodulia	X	X	X
antropodoksja	X	X	X
kosmofania	X	X	X
kosmoffilia	X	X	X
kosmodulia	X	X	X
kosmodoksja	X	X	X

Źródło: opracowanie własne.

Wiek XXI, jego wyzwania w oczywisty sposób poszerza zakres prawosławnej myśli religijnej o kolejne zagadnienia. Należy zauważyć, że każdy wiek przynosił swoje przekonania i kazał prawosławiu zmierzyć się z nimi. Tak więc ogół myśli stanowi to owoc wielokierunkowych interakcji na linii samoświadomości prawosławia i wyzwania wewnątrzno-zewnętrzne. Współczesna prawosławna myśl religijna to odpowiedź na nie.

Podsumowanie

Mówienie o prawosławiu dla prawosławnych to mówienia o wspólnocie, która sama o sobie świadczy, iż jest rzeczywistością mającą za podstawę hierofanię. Swój początek widzi w objawieniu Boga osobowego, Boga Świętego Ducha, Trzeciej Osoby Świętej Trójcy. Historyczne wzrastanie rozumie jako continuum rzeczywistości i formy³⁵. Współczesne prawosławie w swej myśli podejmuje zagadnienie tożsamości jego samego. Interesującym jest tu pytanie o ślady jerozolimskiej świadomości współczesnego prawosławia. W przeciwieństwie do poprzednich wieków cechuje ją multicentryczność, co z kolei rodzi napięcia pomiędzy poszczególnymi stolicami intelektualnymi współczesnego prawosławia. Współczesna kultura prawosławnej myśli religijnej to warsztat pracy prawosławnego teologa. Jest ona całości, którą określa się mianem prawosławnej myśli religijnej. Jego wysublimowanie nakazuje, zwłaszcza im – teologom, zawsze mierzyć się z sobą samym. Tak, jak ikona jest owocem procesu modlitwy, tak słowo pisane również. Tak więc prawosławna myśl religijna dla samego prawosławia jest: wzmocnieniem tożsamości, wzmocnieniem jego własnej ortodoksji, wzmocnieniem wiary, wzmocnieniem doświadczenia duchowego, normatywizowaniem, normatywizowaniem wiary, normatywizowaniem doświadczenia duchowego, rekapitulacją, przypomnieniem wiary, katechizacją. Badacz zewnętrzny, obserwator prawosławnej myśli religijnej, otrzymuje materiał badawczy w postaci określonej kultury dialogu, doświadczenie sacrum. Podstawowymi zaś wyznacznikami kultury prawosławnej myśli religijnej dziś są: filozofia prawosławia oraz jej metodyka obecna w mówieniu o prawosławiu i jego prawosławności.

³⁵ Abp Paweł, *Nasza wiara...*, s. 15.

ZAKOŃCZENIE

Obecnie spróbujmy na podstawie tekstów zebranych w tej książce zarysować wizję chrześcijańskiego pojednania. Oto kilka najważniejszych jej elementów.

Pierwszym może być stworzenie człowieka na obraz Boga. Chrześcijaństwo naucza, że wszyscy ludzie zostali stworzeni na obraz Boga (Rdz 1,27). Oznacza to, że każdy człowiek ma niezbywalną godność, a wszelkie podziały rasowe, etniczne czy narodowe nie mają ostatecznego znaczenia. Pojednanie między narodami odzwierciedla więc uniwersalną godność człowieka i Boży plan jedności. Grzech jako przyczyna podziałów wydaje się następną uniwersalną ideą pojednawczą dla chrześcijan. Jest tak gdyż w teologii chrześcijańskiej grzech jest uznawany za główną przyczynę wszelkich podziałów – nie tylko między człowiekiem a Bogiem, ale także między ludźmi i narodami. Uniwersalnym symbolem tego jest Kainowe zabójstwo Abła (Rdz 4). Symbolizuje ono grzeszną, wewnętrzną skłonność ludzkości do przemocy i podziałów. Jezus Chrystus jako źródło pojednania jest centralnym punktem chrześcijańskiej teologii pojednania. Istotą jej jest zbawcza ofiara Jezusa Chrystusa, która przynosi pojednanie między Bogiem a człowiekiem oraz między ludźmi nawzajem. Św. Paweł w Liście do Efezjan pisze: „Albowiem On jest naszym pokojem, On, który obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość” (Ef 2,14). Wyznawcy Chrystusa wierzą, że to On człowiek i Bóg przynosi pojednanie nie tylko duchowe, ale także społeczne, w tym między narodami. Królestwo Boże głoszone przez Chrystusa możemy traktować jako wizję pojednanej ludzkości. W Ewangeliach Jezus głosi Królestwo Boże, które jest ostatecznym celem historii. To królestwo charakteryzuje się pełną jednością, sprawiedliwością i pokojem między ludźmi. Prorok Izajasz mówi o czasach, kiedy „narody przekują swoje miecze na lemiesze, a włócznie na sierpy” (Iz 2,4). Ta eschatologiczna wizja pełnej jedności i pokoju między narodami jest teologiczną podstawą dążeń do pojednania. Kościół, jako wspólnota uczniów Chrystusa, ma obowiązek pracować na rzecz pojednania narodów. Zatem chrześcijaństwo nie ogranicza się do relacji osobistych, ale ma wymiar społeczny i globalny. Dokumenty Kościoła katolickiego, takie jak encykliki społeczne, często podkreślają potrzebę budowania pokoju, sprawiedliwości społecznej i jedności między narodami. Pojednawcza misja Kościoła wyraża się w tym, że sakramenty są narzędziami pojednania. W chrześcijańskiej teologii sakramenty, zwłaszcza sakrament pokuty i Eucharystia, mają głębokie znaczenie w kontekście pojednania. Pokuta jest drogą do przebaczenia i naprawy relacji,

a Eucharystia symbolizuje jedność ludzkości w Chrystusie, zacierając podziały i wrogości. Doświadczenie sakramentów powoduje, że Miłość i przebaczenie jawią się jako fundamenty pojednania. Widoczne jest to w tym, jak wielkie znaczenie przypisuje się miłości bliźniego, nawet wobec wrogów. Jezus w Kazaniu na Górze mówi: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,44). Przebaczenie, jako wyraz miłości, jest kluczowym narzędziem w procesie pojednania między narodami. Idea chrześcijańskiego pojednania jest niemożliwa bez świadectwa konkretnych ludzi. Jest ono konieczne. Pokazuje bowiem jak pojednanie jako abstrakcyjna idea religijna jest możliwa do realizacji poprzez jej przyjęcie w życiu konkretnych ludzi pojednanych z Bogiem, sobą i innymi ludźmi. Takich personalnych świadectw należy szukać. Działań na rzecz pojednania narodów mogą dokonać ludzie wcześniej już pojednani. Historia chrześcijaństwa dostarcza takich przykładów.

Podsumowując, teologiczne podstawy pojednania narodów opierają się na zasadzie jedności w Chrystusie, dążeniu do pokoju i sprawiedliwości, uznaniu godności człowieka oraz wezwaniu do miłości i przebaczenia, co stanowi fundament chrześcijańskiej wizji zjednoczonego świata. Ważne wydają się tutaj szczególnie empatia i solidarność z cierpieniem innych. Świadomość cierpienia ludzi na całym świecie ma chronić przed narodowym egoizmem. Dobrym przykładem tego jest przesłanie Synodu biskupów greckokatolickich z Melbourne z 2020 roku. Biskupi tak o tym pisali: „My Ukraińcy dobrze wiemy, czym jest głód i śmierć oraz jak gorzka jest samotność umierania na oczach obojętnego i egocentrycznego świata. Pamięć o głodzie jest na zawsze wyryta w naszych umysłach. Wspomnienie to nakłada na nas odpowiedzialność, nie tylko na zmarłych, ale także za współczesnych, którzy dziś na oczach całego świata skazani są na podobne męki i cierpienia, jakich doświadczyli prawie sto lat temu nasi bracia i siostry. Być może nasz lud, który przeszedł tak straszną próbę, ma specjalną misję i zadanie od Boga, by obudzić sumienie ludzkości i jednostek, przezwyciężyć haniebne zjawisko głodu na świecie i zrobić wszystko, by ulżyć cierpieniu słabych i bezbronnych braci i sióstr, stając się ich głosem i wyciągając pomocną, solidarną dłoń. I jako długo cierpiący Żydzi, przeżywający horror Holocaustu, (...), tak nasz lud, (...), powinien służyć na świecie jako głos sumienia wzywający do ratowania tych, którzy są niedożywieni i głodujący (...)”¹.

¹ «Залишитесь вам одне — те, що ви дали вбогому!» Послання Синоду Єпископів УГКЦ 2020 року; <https://docs.ugcc.ua/1490/>, [pobranie 22.07. 2023].

Z punktu interesującej nas szczególnie teologii pojednania stosunków polsko-ukraińskich należy odrzucić teologiczne uzasadnienia „buchalterii wyrządzonego zła”. Jeżeli jest ona stosowana to musi być odizolowana od myślenia religijnego i pozostawiona jako koncepcja pojednania świeckiego. W przestrzeni zatem *profanum* możliwe jest jednostronne żądanie rachunku sumienia, pokuty, zadośćuczynienia jako warunku pojednania. To bicie się w cudze piersi jako wyraz „teologii krzywdy” jest sprzeczne z chrześcijańską wiarą. Chrześcijanie na wzór Chrystusa przebaczą bezinteresownie. Jest to dar łaski uświęcającej. Jest to dar samego Boga.

Zatem chrześcijańska teologia pojednania może być inspiracją dla wszelkich inicjatyw mających na celu przewyciężenie nienawiści narodowych, etnicznych, rasowych. Należy zauważyć, że ta teologiczna koncepcja pojednania narodów odwołuje się do chrześcijańskiego uniwersalizmu kulturowego. Odnajdujemy go np. w dokumentach soboru watykańskiego II gdzie czytamy: „Wśród wszystkich zatem narodów ziemi zakorzeniony jest jeden Lud Boży, skoro ze wszystkich narodów wybiera swoich obywateli, obywateli królestwa o charakterze nie ziemskim, lecz niebieskim. Wszyscy bowiem wierni rozproszeni po świecie mają ze sobą łączność w Duchu Świętym i w ten sposób «mieszkaniec Rzymu wie, że Hindusi są członkami tego samego co on organizmu»” (II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, 13). Otóż chrześcijanie różnych narodowości to jeden lud. Obecne tutaj misterium jedności nakazuje społeczną solidarność w walce z wszelkim złym podziałem i grzesznym konfliktem między wspólnotami narodowymi. Tym muszą się kierować wszyscy szukający trwałych podstaw pojednania: dialogu, prawdy, przebaczenia.

BIBLIOGRAFIA

- Afanasjew M., *Kościół Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2002.
- Alsup J.E., *Przebaczenie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, M. Bogusławska, A. Gocłowska, Z. Kościuk, T. Mieszkowski, E. Szymuła, M. Wojciechowski, Warszawa 1999.
- Ambrosio G., *Przebaczenie*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lata nadziei*, tłum. S. Bielański, P. Borto, K. Czuba, U. Grajczak, J. Jagielka, K. Miszczak, W. Misztal, J. Nowak, J. Piotrów, A. Wojnowski, W. Zasiura, Kielce 2001.
- Ancilli E., *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, w: *Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, t. 1, Roma 1984.
- Arnott J., *Moc przebaczenia. Doświadczenie przebaczenia przynosi prawdziwą wolność*, tłum. U. Gawłowska, D. Heczko, Cieszyn-Ustroń 2011.
- Atanazy (Jevtic), *Eschata w naszym życiu codziennym [w:] W drodze ku wieczności*, red. K. Leśniewski, ks. W. Misijuk, Lublin 2004.
- Babiński J., Szulist J., *Pojednanie jako kategoria społeczna w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, t. XLIX, s. 179-193.
- Bakunin M., *Filozofia pojednania*, w: *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, red. A. Walicki, Warszawa 1961, s. 214-231.
- Bartnik Cz., *Bóg i ateizm*, Lublin 2002.
- Bartnik Cz., *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000.
- Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2009, nr 11–12 (318), s. 13-15.
- Benson J., *Moc przebaczenia*, tłum. A. Kuźma, Poznań 2012.
- Bobrinskoy B., *Życie liturgiczne*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2004.
- Bralczyk J. (red.), *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, Warszawa 2005.
- Chomik P., Ławreszuk M., Płoński R.A., *Sobór Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku*, Białystok 2018.
- Clark S.B., *Budowanie wspólnot chrześcijańskich. Strategia odnowy Kościoła*, tłum. T. Kosiek, Wrocław-Kraków 1994.
- Confessio catholicae et apostolicae in Oriente ecclesiae, conscripta compendiose per Metrophanem Critopulum Hieromonachum et Patriarchalem Protosyngellum*, w: *Monumenta Fidei Ecclesiae Orientalis. Primum in unum corpus collegit variantes lectiones ad fidem optimorum exemplorum adnotavit prolegomena addidit indice rerum praecipuarum instruxit Ernestus Julius Kimmel*, Ruthenus, Theol. Licent. Eamque in Academia Jenensi Privatim Quondam Professorus, t. II Jenae 1830.
- Dautais P., *Terapia duszy. Uzdrawienie i rozwój wewnętrzny*, tłum. D. Samsel, Poznań 2021.
- Drozd R., *Ojciec Święty Jan Paweł II oraz hierarchia Kościoła katolickiego w procesie pojednania polsko-ukraińskiego*, „Saeculum Christianum” 2021, nr 29, s. 246-258.
- Ehrlich P.A., *Extinction*, New York 1981.
- Epiktet, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Evdokimow P., *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2012.
- Evdokimow P., *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991.
- Evdokimow P., *Poznanie Boga w Kościele wschodnim. Patrystyka. Liturgia. Ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.
- Fac W., *Antropologia społeczna Piotra Theilhada de Chardin*, Lublin 2000.
- Fastyn B., *Jan Paweł II wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego*, Warszawa 2002.

- Felmy K.Ch., *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005.
- Filokalia teksty o modlitwie serca*, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 1998.
- Francuz G., *Człowiek i natura. Alienacja czy integracja*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 2 (98), s. 69-81.
- Fucek I., *Sens i znaczenie nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 21-33.
- Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym ogłoszona przez papieża Pawła VI, 7 grudnia 1965.
- Gilski M. ks., Cholewa M. ks., *Język soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2018.
- Glaeser Z. ks., *W jednym duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, Opole 1996.
- Hull Z., *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania*, Toruń 1996.
- Jan Paweł II, *Apel Jasnogórki*, Częstochowa, 19.06.1983.
- Jan Paweł II, *Cała ludzkość potrzebuje pojednania*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 18, 1997, nr 8-9.
- Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Sabiny – Popielec, 28.02.2001*.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Campo de Marte*, 5.
- Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha*, w: *V pielgrzymka do Ojczyzny*. Kraków 1997.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, Watykan 1990.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, Watykan 1997.
- Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju. Orędzie na XII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1979*, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym-Lublin 1987.
- Jan Paweł II, *Pamięć i przebaczenie*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 17, 1996, nr 6.
- Jan Paweł II, *Pojednajmy się z Bogiem i braćmi*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 21, 2000, nr 4.
- Jan Paweł II, *Pojednanie chrześcijańskie i ludzka wspólnota*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 6, 1985, nr 4-5.
- Jan Paweł II, *Pojednanie – temat centralny przejścia do trzeciego millennium*, „L'Osservatore Romano” 1980, 6, 1985, nr 6-7.
- Jan Paweł II, *Pokój rodzi się z przebaczenia i pojednania*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 7, 1986, nr 7.
- Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, Warszawa 1989.
- Jan Paweł II, *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 21, 2000, nr 6.
- Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, oprac. J. Sobiepan, zdj. R. Rzepecki, Warszawa 1987.
- Jan Paweł II, *Przemówienia: Pojednanie z Bogiem i pojednanie między ludźmi*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 4, 1983, nr 5-6.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas uroczystych niesporów maryjnych na Górze Świętej Anny*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, E. Weron, A. Jarocho red., t. VI, 1983, Poznań 1998.
- Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku w San José*, 2.03.1983, 3.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w godzinie Apelu Jasnogórskiego*, w: *Pojednanie z Bogiem i braćmi*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 5, 1984, nr 3.
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, *Ut unum sint*, Watykan 1995.

- Jan Paweł II wobec konfliktu zbrojnego na Bałkanach. Dokumenty papieskie*, wyb. i wstęp S. Górzyna, Kraków 2016.
- Jan XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, Watykan 1961.
- Jan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, Watykan 1963.
- Jaworski R., *Miedzy zranieniem a pojednaniem. Refleksje o krzywdzie i przebaczeniu*, „Ethos”. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL 2018 (kwiecień-czerwiec), nr 122 s. 111-126.
- Jeżyna K., *Wezwanie do pojednania w perspektywie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, „Roczniki Teologiczne” 1999, z. 3, s. 39-62.
- Jüngel E., *Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, München 1983.
- Klinger J. ks., *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969.
- Kłocińska A., *Relacja Ja-Ty według Martina Bubera a doświadczenie mistyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, nr 4 (96), s. 203-219.
- Kniazeff A., *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1996.
- Kołakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2009.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968.
- Leloup J-Y., *Słowa z Góry Athos*, tłum. W. Szlenzak, Kraków 2012.
- Lemoine B., *Przebaczenie źródłem uzdrowienia*, tłum. M. Żurowska, Kraków 2016.
- Leśniewski K., *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz ...?* Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej, Lublin 2015.
- Lichaczowa W., Lichaczow D., *Artystyczna spuścizna dawnej Rusi a współczesność*, tłum. P. Lewin, Warszawa 1977.
- Łesiów M., Melnyk M., *O Ukrainie*, Olsztyn 2011.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982.
- Mantzaridis G.I., *Przeobstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997.
- Martin J., *Jezuicki przewodnik po prawie wszystkim. Duchowość twojej codzienności*, Kraków 2018.
- Maximos (Aghiorgoussis) bp, *Wiara Kościoła*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999.
- Mazurek F., *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 1986, nr 3 (150), s. 4-6.
- Mellibruda J., *Pułapka nie wybaczonej krzywdy*, Warszawa 1999.
- Melnyk M., *Bóg na wojnie*, Olsztyn 2022.
- Melnyk M., *Deklaracje o pojednaniu polsko-ukraińskim: próba dialogu pamięci?*, w: *Aksjologia społeczno-polityczna: studia i materiały*, red. Z. Kobylińska, M. Melnyk, H. Skorowski, Warszawa 2016, s. 187-207.
- Melnyk M., *Jasna Góra w polsko-ukraińskiej komunikacji społeczno-kulturowej, 10-11 września 1988 r.*, w: *Ponad podziałami. Wspólne perspektywy i dążenia w polsko-ukraińskiej współpracy naukowej*, red. L. Pawelski, M. Rembierz, Szczecinek-Dąbrowa Górnicza 2021, s. 388-404.
- Melnyk M., *Pojednanie polsko-ukraińskie. Dialog pamięci*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2021, t. XVII, s. 91-118.
- Melnyk M. (red.), *Polacy i Ukraińcy. Komunikacja. Dialog. Pojednanie*, Kraków 2020.
- Meyendorff J. ks., 2005, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005.
- Mokry M., *Papieskie posłania Jana Pawła II do Ukraińców*, Kraków 2001.

- Moskałyk J., *Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła*, Poznań 2007.
- Moskałyk J., *Nieprzemijająca tożsamość chrześcijańskiej wiary*, Poznań 2015.
- Moskałyk J., *Od wiary do ekumenii*, Poznań 2018.
- Napiórkowski St. C. OFMConv, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991.
- Nhát Hanh Th., *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*, tłum. G. Draheim, Warszawa 2021.
- Obeidat H., Jan Paweł II wobec konfliktu arabsko-izraelskiego i wojny w Iraku, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2007, nr 1, s. 45-57.
- Olejnik S., *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979.
- Opowieści pielgrzyma. W poszukiwaniu nieustannej modlitwy*, tłum. D. Krupińska, wstęp ks. J. Naumowicz, Kraków 2019.
- Orzeszyna J., *Pojednanie*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 393.
- Paprocki H., *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001.
- Paprocki H., *Wprowadzenie. Oliver Clément: teolog nadziei*, w: O. Clément, *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 1: *O pojmowaniu misterium*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2013, s. 5-17.
- V Ogólna Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów. *Dokument z Aparecidy 2007*, wyd. pol.: *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Seria Nowej Ewangelizacji, Gubin 2014, s. 13-267.
- Pieńkosz J., *Sakrament pokuty i pojednania jako sakrament uleczenia*, „Studia Teologiczne” (Białystok, Drohiczyn, Łomża) 2004, nr 22, s. 157-175.
- Pinckaers S. Th., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994.
- Płoński R.A., *Kult Bogarodzicy. Próba syntezy*, w: *Matka Jezusa w dialogu ekumenicznym: implikacje teologiczno-filozoficzne*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2012, s. 164-179.
- Płoński R.A., *Kult ikon w prawosławiu. Próba syntezy/ The Cult of Icons In Orthodox Christianity. An Attempt at Synthesis*, w: *Wokół teologii ikony*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2011, s. 161-173.
- Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000.
- Poniatowski Z. (red.), *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969.
- Powrót do źródeł. Myśl Wschodnich Ojców Kościoła*, wyb. tekstów i wpraw. A. Louth, tłum. J. Pieniek, Częstochowa 1998.
- Przebinda G., *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2003.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004.
- Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.
- Runciman S., *Wielki Kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu konstantynopolańskiego od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do wybuchu greckiej wojny o niepodległość*, tłum. J.S. Łoś, Warszawa 1973.
- Sawa (Hrycuniak) abp, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994.
- Scalabrini P.R., *Bóg nam powierzył posługę jednania (2 Kor 5,19)*, tłum. L. Balter, ComP 25 (2005) nr 2.
- Scheffczyk L., „Sensus fidelium” – świadectwo mocy wspólnoty, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1987, nr 6, s. 47-61.
- Schmeman A. ks., *Dialog ukraińsko-rosyjski: aspekt religijny*, tłum. T. Hołyńska, „Zustrzyci” 1991, nr 1 (7), s. 79-86.

- Schmemmann A. ks., *Eucharystia. Misterium Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok 1997.
- Schmemmann A. ks., *Liturgia i eschatologia*, w: *W drodze ku wieczności*, red. K. Leśniewski, ks. Włodzimierz Misijuk, Lublin 2004, s. 147-158.
- Schmidt G., *Ludzka droga ku prawdzie i miłości*, „Collectanea Theologica” 1981, nr 51, z. 4, s. 198-209.
- Skorowski H., *Wojna i pokój w nauczaniu społecznym Kościoła, Wojsko i Wychowanie* 1993, nr 5, s. 15-34.
- Sobiepan J. red., *Jan Paweł II w Ameryce Środkowej, 2-10 III 1983*, w: *Przemówienia i homilie*, Warszawa 1987.
- Sobkowiak J.A. MIC, *Pojęcie pojednania w nauczaniu Kościoła*, w: *Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI wieku*, red. J. Róžański OMI, Warszawa 2006, s. 49-59.
- Sodano A., *Pontyfikat Jana Pawła II w służbie pokoju*, „L'Osservatore Romano” 2004, nr 6, s. 38-43.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Synowiec J.S., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001.
- Szeptycki A., *Boża Mądrość*, tłum. P. Kusza, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki pisma wybrane*, Kraków 2000, s. 198-330.
- Szeptycki A., *Nie zabijaj*, tłum. M. Skórka, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki pisma wybrane*, Kraków 2000.
- Szewczuk Ś., *Bóg nie opuścił Ukrainy. Abp Światosław Szewczuk w rozmowie z Krzysztofem Tomasikiem*, Łódź 2023.
- Szewczuk Ś., *Dialog leczy rany. Abp Światosław Szewczuk w rozmowie z Krzysztofem Tomasikiem*, Kraków 2018.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. II, Kraków 1981.
- Vernezou J. ks., *Nowe cuda świętego Jana Ruskiego*, tłum. J. Matwiejczuk, Lublin 1997.
- Warsonofiusz (Doroszkievicz), *Teologia w niewoli. Nurty teologiczne w okresie postbizantyńskim*, Warszawa 2022.
- Weber H., *Leksykon religii świata*, tłum. M.M. Dziekan, Warszawa 2003.
- Wojcieszek K., *Przebaczenie – między psychologią a filozofią człowieka. Esej filozoficzny*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2016, t. 26, nr 2, s. 32-42.
- Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchy Moskiewskiego i Całej Rusi Cyryla*, Warszawa 17 sierpnia 2012, w: M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, Olsztyn 2022, Aneks nr 1.
- Кавасила Н., *Чин святої П'ятдесятниці*, в: Требник, Видання Верховного Ариєпископа Української Греко-Католицької, *Семь слов о жизни во Христе* в: *Христос. Церков. Богородица. Богосовские труды св. Николая Кавасилы*, Москва 2002, s. 10-122.
- Сергий (Страгородский) Архиепископ, *Православное учение о спасении*, Москва 1991.

Źródła internetowe

- https://ateny.jezuici.pl/?page_id=127
- <https://jp2online.pl/obiekt/przemowienie-w-jad-waszem;T2JqZWN0OjMzOTY=>
- https://online.scuola.zanichelli.it/testiescenari/files/2009/06/commento_manzoni.pdf
- <https://www.ekai.pl/jan-pawel-ii-nawolywal-w-1979-r-do-pelnej-przemiany-polakow/>

- Paprocki H., *W niedzielę wieczór świętej Pięćdziesiątnicy. Obrzęd klękania*, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/rok/50nica.pdf>, dostęp: 20.09.2023.
- Poselski projekt ustawy o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu*, nr 771 z 6 lipca 2016 roku, <http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp?nr771>, dostęp: 12.12.2022.
- Rządowy projekt ustawy o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, ustawy o grobach i cmentarzach wojennych, ustawy o muzeach, ustawy o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary oraz ustawy o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego przez nazwy budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej* z 29 sierpnia 2016 roku, <http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp?nr806>, dostęp: 12.12.2022.
- Wigura K., *Pojednanie polsko-ukraińskie. Trzy kwestie, o których się nie rozmawia*, <https://kulturaliberalna.pl/2023/07/11/pojednanie-polsko-ukrainskie-trzy-kwestie-o-ktorych-sie-nie-rozmawia/>, dostęp 23.09.2023.

NOTY BIOGRAFICZNE

Prof. dr hab. Jarosław Moskałyk

Kapłan wschodniego Kościoła katolickiego w Polsce. Profesor nauk teologicznych. Pracuje na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół teologii ekumenicznej i dogmatycznej. Publikacje dotyczą teologii dialogu, dążeń zjednoczeniowych na ziemiach ukraińskich XVII wieku, ikoniczności Kościoła i osoby ludzkiej. Opublikował między innymi: *Problem zjednoczenia w Kościele kijowskim w I połowie XVII w.* (2006); *Rutskiego i Mohyły projekty zjednoczenia Kościoła kijowskiego* (2007); *Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła* (2007); *Bóg dialogu* (2009); *Kościół dialogu* (2009); *Zarys kijowskiej myśli teologicznej. Od chrztu do unii* (2021). Adres do korespondencji: moskalyk@amu.edu.pl

Prof. dr hab. Henryk Skorowski

Profesor teologii i socjolog. Duchowny katolicki, salezjanin (SDB). Zajmuje się socjologią, politologią i katolicką nauką społeczną. Rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w latach 2010–2012. Ważniejsze prace: *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu* (1990), *Wokół początku życia i śmierci człowieka. Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro i eutanazji* (1990), *Chrześcijańska interpretacja praw człowieka* (1993), *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach etyczno-społecznych* (1994), *Z problematyki praw człowieka. Studium z katolickiej nauki społecznej* (1995). Adres do korespondencji: henryk.skorowski@uksw.edu.pl

Prof. dr hab. Marek Melnyk

Posiada kompetencje teologa i religioznawcy (historyka religii). Pracuje w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Specjalista w zakresie stosunków polsko-ukraińskich, kultury oraz historii Europy Środkowo-Wschodniej. Interesuje Go: prawosławna myśl antropologiczna i dążenia zjednoczeniowe, historia Kościoła greckokatolickiego, aksjologia religii. W swojej działalności naukowej i publicystycznej kładzie nacisk na kwestie pojednania polsko-ukraińskiego oraz zrozumienia wspólnej historii. Adres do korespondencji: melnykm@wp.pl

Dr hab. Zdzisława Kobylińska

Filozof. Specjalistka z zakresu aksjologii mediów oraz społecznej nauki Kościoła katolickiego. Pracuje w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Opublikowała: *Il concetto dell'educazione morale dell'uomo*

nell'insegnamento di Padre Jacek Woroniecki (1992); Umoralnić życie publiczne. Luigiego Sturza doktryna społeczno-polityczna (2012). Adres do korespondencji: zdzislawa.kobylinska@uwm.edu.pl

Bp. Dr Arkadiusz Trochanowski

Biskup olsztyńsko-gdański obrządku greckokatolickiego. Doktor nauk teologicznych. Specjalizuje się w zakresie eklezjologii chrześcijaństwa wschodniego. Adres do korespondencji: arekt1@wp.pl

Dr Roman Płoński

Kapłan prawosławny (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny). Historyk, religioznawca i teolog prawosławny. Publikuje prace zakresu prawosławnej historii oraz liturgiki. Adres do korespondencji: romanoss.philos@gmail.com

Mgr Krzysztof Tomasiak

Filozof i dziennikarz. Pracuje w Katolickiej Agencji Informacyjnej. Szef działu zagranicznego. Uprawia działalność publicystyczną dotyczącą wyzwań i roli Kościoła katolickiego w przestrzeni społecznej. Opublikował: Dialog leczy rany (2018); Bóg nie opuścił Ukrainy (2023). Adres do korespondencji: ktomasik@ekai.pl

Mgr Ireneusz Kondrów

Teolog greckokatolicki. Zajmuje się greckokatolicką tożsamością teologiczną i obrządkową oraz problemem dialogu między grekokatolikami a prawosławnymi. Opublikował: Grekokatolicyzm. Oblicze wschodniej wiary (2024); Grekokatolicyzm. Horyzonty wschodniej modlitwy (2024). Adres do korespondencji: irenej@vp.pl

Mgr Michał Zarecki

Filmoznawca. Specjalizuje się w historii kinematografii ukraińskiej. Adres do korespondencji: michal.zarecki@student.uwm.edu.pl

Mgr Kacper Kozłowski

Teolog. Obszar Jego zainteresowań obejmuje antropologię teologiczną i filozoficzną. Adres do korespondencji: kacper.kozlowski.1@student.uw.edu.pl

Koordinacja pracy redakcyjnej
Piotr Maroński

Publikacja zrealizowana z materiałów powierzonych

Redakcja językowa i korekta
Zespół autorski

Skład i łamanie
Marzanna Modzelewska

Promocja
Dorota Panowek

ISBN 978-83-67398-85-5

Wydawnictwo Muzeum Niepodległości
(identyfikator wydawnictwa naukowego 42-700)
al. Solidarności 62; 00-240 Warszawa
wydawnictwo@muzn.pl
tel. 826 90 91 w. 41

Realizacja poligraficzna
Drukarnia Spręcograf s.c.
11-001 Dywity, Spręcowo 17A

Teologiczne podstawy pojednania narodów opierają się na zasadzie jedności w Chrystusie, dążeniu do pokoju i sprawiedliwości, uznaniu godności człowieka oraz wezwaniu do miłości i przebaczenia, co stanowi fundament chrześcijańskiej wizji zjednoczonego świata. Ważne wydają się tutaj szczególnie empatia i solidarność z cierpieniem innych. Świadomość cierpienia ludzi na całym świecie ma chronić przed narodowym egoizmem. Z punktu interesującej nas teologii pojednania stosunków polsko-ukraińskich należy odrzucić teologiczne uzasadnienia „buchalterii wyrządzonego zła”. Jeżeli jest ona stosowana to musi być odizolowana od myślenia religijnego i pozostawiona jako koncepcja pojednania świeckiego. W przestrzeni zatem *profanum* możliwe jest jednostronne żądanie rachunku sumienia, pokuty, zadośćuczynienia jako warunku pojednania. To bicie się w cudze piersi jako wyraz „teologii krzywdy” jest sprzeczne z chrześcijańską wiarą. Chrzęścianie na wzór Chrystusa przebaczą bezinteresownie. Jest to dar łaski uświęcającej. Jest to dar samego Boga. Zatem chrześcijańska teologia pojednania może być inspiracją dla wszelkich inicjatyw mających na celu przezwycięzenie nienawiści narodowych, etnicznych, rasowych. Należy zauważyć, że ta teologiczna koncepcja pojednania narodów odwołuje się do chrześcijańskiego uniwersalizmu kulturowego.

(fragment Zakończenia)