

**ALEKSANDRA CHYLEWSKA-TÖLLE, CHRISTIAN HEIDRICH (red.), *Mäander des Kulturtransfers. Polnischer und deutscher Katholizismus im 20. Jahrhundert*, wyd. Logos, Berlin 2014, ss. 280, ISBN 978-3-8325-3660-2, ISSN 1610-4277.**

„Jak świat światem nie będzie Niemiec Polakowi bratem”. To porzekadło, głęboko tkwiące od pokoleń w podświadomości obu nacji, przyszło mi spontanicznie na myśl, gdy z zaciekawieniem wziąłem do ręki książkę pod powyższym intrygującym tytułem, przesłaną mi z Berlina przez jej współredaktorkę, zwłaszcza że było to wkrótce po obchodzonej w wielu miejscach i na różne sposoby 75. rocznicy rozpoczęcia II wojny światowej, w której naród polski doświadczył ze strony obu sąsiadów tyle zła, okrucieństwa i cierpienia. Ta interesująca publikacja poświęcona meandrom transferu kulturowego pomiędzy Kościołem katolickim w Polsce i w Niemczech w XX w. została wydana w serii *Thematicon* przez *Collegium Polonicum* – instytut należący zarówno do Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, jak i do Europejskiego Uniwersytetu *Viadrina* we Frankfurcie nad Odrą. Seria książkowa *Thematicon* prezentuje wyniki interdyscyplinarnych badań w zakresie kulturoznawstwa, prawa, politologii, handlu, ochrony środowiska i kształtowania przestrzeni. Szczególny nacisk położony jest na problematykę komunikacji między kulturami i strukturami społecznymi.

Redaktorami tej pracy zbiorowej, złożonej z czternastu artykułów różnych autorów, są Aleksandra Chylewska-Tölle (profesor w polsko-niemieckim Instytucie Badawczym przy *Collegium Polonicum* w Ślubicach) i Christian Heidrich (nauczyciel gimnazjalny i publicysta), którzy w obszernym, metodologicznie perfekcyjnym wprowadzeniu (*Neue Perspektiven einer alten Begegnung. Die Erforschung des Kulturtransfers zwischen der katholischen Kirche Polens und Deutschlands*, s. 7–17) sytuują ich dzieło w kontekście współczesnych porównawczo-socjologicznych studiów w zakresie religijności obu sąsiadujących ze sobą krajów oraz procesu jednoczenia się Europy, wyjaśniają pojęcie transferu kulturowego, okre-

ślają cel tej książki oraz prezentują treść poszczególnych rozpraw, z których dwie są również ich autorstwa.

Ponieważ istotnym w tej publikacji jest pojęcie „transfer kulturowy”, nad którym badania zintensyfikowały się już w latach 80. XX w., wyjaśnijmy najpierw, jak redaktorzy je rozumieją. Idą oni za ustaleniami Michaela Wernera, według którego transfer kulturowy realizuje się na trzech płaszczyznach: przestrzennej (od lokalnej do globalnej), czasowej (od pojedynczych momentów czasu do procesów długotrwałych) i społecznej (od doświadczeń indywidualnych do zbiorowych), z zaznaczeniem, że istnieje jeszcze sporo innych i zmiennych stopni pośrednich. Jeśli uwzględnimy fakt, że transfer kulturowy to proces niezwykle złożony, wieloaspektowy i dynamiczny, to w praktyce stosuje się to pojęcie bardzo elastycznie do takich form, jak: dyskurs, instytucje, wydarzenia, produkty, obiekty sztuki, przedmioty, dobra konsumpcyjne, postawy, zachowania, zwyczaje, obrzędy. Tak rozumiane pojęcie transferu kulturowego zostało w omawianej książce zastosowane do opisu polsko-niemieckich relacji i wymiany w obszarze Kościoła katolickiego. Celem książki jest z jednej strony przekazanie czytelnikom pogłębionej wiedzy o katolicyzmie w obu krajach, z drugiej pokazanie, w jakim stopniu obce doświadczenia są akceptowane wewnątrz Kościoła katolickiego i w ogóle, jak daleko i w jakim stopniu mogą one być percypowane, akceptowane i wykorzystane, jeżeli istnieje taka szansa z racji otwartej postawy obu stron.

Ponieważ do specyfiki transferu kulturowego należy fakt, że ma się tu do czynienia z bardzo gęstą siecią przeróżnych wydarzeń, działań i przepływu informacji, omawiana książka ma charakter interdyscyplinarny, przy czym punktem wyjścia analiz są różne tradycje, sposób myślenia i struktury komunikacji w Kościele po obu stronach Odry. W poszczególnych opracowaniach podjęto więc próbę – zależnie od tematu udało się to raz lepiej, raz gorzej – nie tylko samego opisu, jak przejęto i dopasowano pewne elementy życia religijnego w jednej czy w drugiej – regionalnej czy globalnej – kościelno-państwowej przestrzeni obu krajów, lecz poddano też badaniom wewnętrzny proces transferu kulturowego między katolickimi środowiskami wewnątrz Kościoła w obu krajach, wskazując na „dynamizm kulturowo-religijnych konfiguracji” (s. 9). Ta metoda pozwoliła na przedstawienie, jak „z obcej” kultury zostają wydobyte pewne jej fragmenty i – bądź nieświadomie, spontanicznie, bądź po głębokiej refleksji – zostają zaakceptowane i „przywłaszczone” na różnych drogach: podboju, migracji, turystyki, oraz do tego stopnia włączone do „własnej” kultury, że w końcowym efekcie powstaje coś zupełnie nowego, coś, co jest w stanie zmienić tradycję.

Na solidność badań wskazują szczegółowe pytania, jakie redaktorzy i autorzy książki postawili sobie już u samego początku ich dociekań: Co rozumie się dzi-

siaj pod pojęciem transferu kulturowego w zakresie kościelno-religijnym? Czy z racji różnic kulturowych taki transfer pomiędzy Kościołem katolickim w Polsce i w Niemczech jest możliwy i realny, czy też raczej nie powinno się tu mówić o „arogancji i celowym oporze” we wzajemnych relacjach? Jak transparentne są religijne doświadczenia w obu krajach, także w relacji do uniwersalnego mandatu Kościoła katolickiego, i jak realizuje się nowe zadania i wyzwania wobec zjawisk zachodzących w dzisiejszym świecie, zwłaszcza wymogi tzw. nowej ewangelizacji? Jak jest postrzegany transfer „obcych elementów kulturowych” w Kościele w Polsce i w Niemczech i co czyni się dla jego realizacji?

Dzięki tak jasno postawionym celom i założeniom udało się zbadać i przeanalizować różne kontakty i formy współpracy, to, co wspólne i różne w kulturze, religii oraz w mentalności i postawach niemieckich i polskich katolików.

Na doniosłe znaczenie i aktualność tej publikacji dla Kościoła w Polsce z racji bezpośredniego sąsiedztwa z katolicyzmem, którego metody praktyki pastoralnej, formy życia religijnego, a nawet zachowania moralne, różnią się od tychże w Polsce (co jest przyczyną dystansu i napięcia), świadczą krytyczne głosy o Kościele w Niemczech w polskiej prasie oraz wypowiedzi Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski abp. S. Gądeckiego w Radio Watykańskim i w Telewizji Polskiej w związku z Nadzwyczajnym Synodem Biskupów o rodzinie (październik 2014 r.).

Prezentowana książka podzielona jest na pięć części, poświęconych różnym formom i sposobom transferu kulturowego i ich wzajemnym relacjom.

Część pierwsza to „Stereotypy i wrogie nastawienie” (*Stereotype und Feindbilder*).

Szeroko zakrojoną tematykę publikacji otwiera, stanowiący fundament dla kolejnych przyczynków, niezmiernie ciekawy artykuł Marii Wojtczak, poświęcony „odrzuconiu transferu kulturowego” (*Ein zurückgewiesener Kulturtransfer. Pole gleich Katholik versus Deutscher gleich Protestant*, s. 21–34). Autorka pokazuje, jak przez transfer kulturowy między Polską a Niemcami doszło na przestrzeni wieków do powstania stereotypowych wzorców identyfikujących: „Polak – katolik”, „Niemiec – protestant”. Wywarły one trwałe piętno na świadomości i wzajemnym postrzeganiu się u kilku polskich i niemieckich pokoleń, co odzwierciedliło się i zostało niejako przypieczętowane w polskiej i niemieckiej literaturze. Ilustrują to wyrażenia, które niekiedy stały się przysłowiami, jak np. „Co Niemiec to odmieniec”, „Kto Niemcowi służy, temu diabeł płaci”, „Luter jesteś, nie człowiek”, „Gdy Polak z Niemką się brata, tam wnet pastor do ślubu wyswata. Diabeł w piekle się raduje, bo heretyków tam potrzebuje”. Ważnym czynnikiem w utrwalaniu się takiego stereotypu była oczywiście Reformacja i związana z nią potrojna fala migracyjna

protestantów do Polski (XVI–XVII w.) z Czech, Brandenburgii, Pomorza i Śląska. Nowi przybysze stawali się rywalami w zakresie wiary i kultury. Ekspansja luteranizmu na ziemiach Rzeczypospolitej wpłynęła w bardzo poważnym stopniu na ukształtowanie się przekonania o „polskim charakterze wiary katolickiej” w przeciwieństwie do „niemieckiej-luterskiej, heretyckiej”. Wielu historyków utrzymuje, że postać Marcina Lutra była nierzadko w świadomości Polaków silniej zakorzeniona niż niejeden polski bohater narodowy. Do utrwalenia stereotypu „Polak – katolik” przyczynił się też znacznie podbój Polski i jej podział przez obce sąsiedzkie mocarstwa. Polska zniknęła z mapy Europy, obce władze usiłowały na wszelkie sposoby Polaków zrusyfikować i zgermanizować, wspierały politykę osiedleńczą, zwalczały wiarę katolicką. Na Pomorzu i Pomorzu Zachodnim masowo osiedlali się Niemcy, a oni byli protestantami. W codziennej walce o polskość przeciw metodom okupacyjnych władz utożsamienie „Polak – katolik”, ustalone w ramach kontreformacji, zyskało fundamentalne znaczenie. Walka z wiarą i z Kościołem oznaczała bowiem dla Polaków walkę z Polską.

Stereotypowy wzorzec identyfikujący Polaka z katolikiem i Niemca z protestantem, funkcjonujący w świadomości Polaków od wielu pokoleń, wyraża przede wszystkim doświadczenie, że Polska zagrożona od zachodu przez Niemcy, od wschodu przez Rosję, a z północy przez protestancką Szwecję znalazła swoją szansę dla niezależności i wolności poprzez identyfikację z katolicyzmem. Choć zmieniło się wiele w ostatnim półwieczu, to jednak ten stereotyp funkcjonuje nadal, co wyraża się w powtarzonym do dziś, mylnie przypisywanym A. Mickiewiczowi, dwuwierszu: „Tylko pod tym krzyżem, tylko pod tym znakiem, Polska jest Polską, a Polak Polakiem”<sup>1</sup>.

Część druga książki jest poświęcona „osobom jako pośrednikom w przekazie kultury” (*Personen als Kulturvermittler*).

Pierwszy artykuł w tym dziale wyszedł spod pióra ks. Jarosława Babińskiego, który przedstawia filozoficzno-teologiczny dorobek ks. Franciszka Sawickiego i recepcję jego myśli w Polsce i w Niemczech (*Die Rezeption des philosophisch-theologischen Werkes von Franz/Franciszek Sawicki in Polen und in Deutschland*, s. 37–51).

Ks. Franciszek Sawicki (1877–1952) należy do wybitnych chrześcijańskich myślicieli pierwszej połowy XX w. Urodził się i wychował na Pomorzu Zachodnim, gdzie wzajemnie oddziaływały na siebie dwie wielkie kultury – polska i niemiecka. To miało znaczny wpływ na ukształtowanie jego osobowości i sposób rozumienia człowieka i świata. Mimo że był silnie związany z niemiecką kulturą i tradycją,

<sup>1</sup> Niektóre źródła odsyłają do lwowskiej księgi kościelnej z 1886 r.

potrafił zdobyć się na obiektywizm i piętnować jednoznacznie idące z Niemiec błędy nacjonalistycznej i rasistowskiej ideologii. To było powodem, że gdy otrzymał nominację na biskupa gdańskiego, władze państwowe wystąpiły z tak masowym protestem, iż tę nominację w końcu odwołano. Personalizm ks. Sawickiego nie był jakimś systemem zamkniętym, ale bardzo szerokim widzeniem świata, osoby i wspólnoty, otwartym także na transcendencję, na wymiar wiary i religii. Jego zasługą jest też propozycja rozumienia literatury (tak prozy, jak liryki) jako *locus theologicus*.

Ks. J. Babiński wraża przekonanie, że dzieła F. Sawickiego są interesujące i ważne dla obu kultur: polskiej i niemieckiej, aczkolwiek na różnych płaszczyznach, i że w odniesieniu do jego życia i twórczości można mówić o „modelowym urzeczywistnieniu idei transferu kulturowego” (s. 49). Charakterystyczne elementy jego spuścizny: otwartość idei, umiejętność syntezy w wymiarze teologicznym, filozoficznym i praktycznym, są dobrym drogowskazem i wzorcem dla dzisiejszych wysiłków na rzecz pojednania i poszukiwania „miejsc pokrewnych” w polskim i niemieckim katolicyzmie. Autor proponuje też, by w tym kontekście wykorzystać kulturowy potencjał Pelplina z jego wybitnymi osiągnięciami w zakresie kultury materialnej (architektura, pomniki, piśmiennictwo, archiwa).

Inną wzorcową postacią w transferze kulturowym między Niemcami a Polską jest działający we Wrocławiu w okresie międzywojennym katolicki duchowny ks. Hermann Hoffmann. O jego życiu i działalności pisze Evelyne A. Adenauer (*Der Priester Hermann Hoffmann (1878–1972) als Friedenbotschafter in Polen*, s. 53–68).

Autorka pyta o skuteczność jego licznych pokojowych i ekumenicznych inicjatyw i o jego wpływ na społeczną integrację katolików. Bierze przy tym pod uwagę zróżnicowanie kulturowe u niemieckich i polskich chrześcijan (zwłaszcza wyznania katolickiego) przy równoczesnym nawiązywaniu i zacieśnianiu wzajemnych kontaktów. Ks. Hoffmann – nauczyciel gimnazjalny, redaktor kilku czasopism, współzałożyciel *Quickborn* – był radykalnym pacyfistą. Okrutne doświadczenia I wojny światowej doprowadziły go do przekonania, że nie ma tzw. wojny sprawiedliwej. Jako członek Międzynarodowego Związku Pojednania przemawiał na międzynarodowych kongresach, spotykał się z politykami i naukowcami, by szerzyć idee pacyfistyczne i nawoływać do rozbrojenia. Starał się pozyskać młodzież do idei pokojowej koegzystencji narodów europejskich, a zwłaszcza do pokojowego sąsiedztwa między Niemcami a Polską. Interesowały go bardzo polskie tematy i polskie sprawy. Utrzymywał kontakty z wieloma osobami z życia politycznego, społecznego i religijnego w Polsce. Podróżował po wielu polskich miastach, organizował spotkania zwłaszcza dla mężczyzn (ka-

tolickich i protestanckich). Przejęcie w 1933 r. w Niemczech władzy przez narodowych socjalistów zakończyło jego działalność. Ten artykuł ilustruje, jak trudno udokumentować rzeczywisty transfer kulturowy realizowany przez osobiste spotkania i rozmowy pojedynczych osób.

Kolejną postacią zaliczoną do osobowych podmiotów transferu kulturowego jest kard. Adolf Bertram (1859–1945), arcybiskup wrocławski. Prezentacji tej ważnej, barwnej, ale częściowo też tragicznej postaci podjął się Sascha Henkel („*Je mehr nach Osten, desto tiefer die Kultur, das kann man ruhig behaupten...*” *Adolf Kardinal Bertram und die Oberschlesienfrage*, s. 69–92).

Na dawnych terenach niemieckich (obecnie należących do Polski) dochodziło do gwałtownych sporów między niemieckimi biskupami a mówiącymi po polsku diecezjanami. Wymowną egzemplifikacją tego rodzaju napięć jest Wrocław i kard. Bertram. Autor tego godnego uwagi, interesującego przyczynku, wychodząc od słów kard. Bertrama: „Im bardziej na Wschód, tym niższa kultura, tak można ze spokojem powiedzieć, nikogo nie obrażając”, wypowiedzianych do nuncjusza apostolskiego w Warszawie Achillea Ratti (późniejszy papież Pius XI), odpowiada na pytanie, czy kard. Bertrama należy uważać za germanizatora Polaków. Czyni to w pięciu krokach, omawiając kolejno: społeczno-kulturowe i językowe uwarunkowania na Górnym Śląsku, tematykę „religia i język” na przykładzie głośnego „przypadku skargi Ignacego Pisarczyka” (dotarła ona aż do Watykanu), zarządzenia i dekrety kardynała dotyczące Śląska i mieszkających tam Polaków oraz z tym związane pełne napięć relacje kardynała z nuncjuszem A. Ratti i z Episkopatem Polski.

Do eskalacji doszło zwłaszcza po wydaniu przez kard. Bertrama dekretu o zakazie udziału duchownych „jakiegokolwiek narodowości i języka” w agitacjach politycznych pod groźbą automatycznie spadającej suspensy (*ipso facto* – czyli „bez wyroku”). Ponieważ ten zakaz godził boleśnie w polskich duchownych aktywnych w narodowych ruchach niepodległościowych na Śląsku, Polacy zarzucali kard. Bertramowi wrogość wobec Polski i współdziałanie w germanizacyjnych planach i posunięciach władz niemieckich. Uważano, że jako biskup Breslau reprezentował jednoznacznie tylko interesy narodu niemieckiego, w przekonaniu, że przyłączenie Śląska do Polski doprowadzi ten region do ruiny gospodarczej i kulturalnej. Nie sprzeciwiał się próbom germanizacji Polaków, nie przeciwdziałał ich skutkom w obszarze Kościoła, konsekwentnie realizował państwowe zarządzenia. Nawet sam nuncjusz papieski A. Ratti w liście do Watykanu pisał, że w oczach Polaków „kard. Bertram jest Niemcem nie tylko z narodowości i języka, lecz także w duchu i w sercu”.

Artykuł o kard. Bertramie oparty o rzetelną analizę dokumentów i historycznych uwarunkowań jest godnym uwagi przyczynkiem do historii relacji „katoli-

cyzm – naród”. Autor pokazuje bowiem, jak życie religijne na Śląsku w pierwszej połowie XX w. wciągnięte zostało w wir narodowościowych dążeń i uwikłane w politykę. Sprawy społeczne, kulturowe, językowe, obyczajowe, religijne i narodowe – to wszystko wymieszane jak w tyglu tworzyło jeden splot, który nie pozwalał na jednoznaczny osąd: „białe – czarne”. W rezultacie mamy tu wieloaspektowy obraz kard. Bertrama, który z jednej strony akceptował narodowość, kulturę i język swoich mówiących po polsku diecezjan, z drugiej zaś podejmował decyzje służące na dłuższą metę celom germanizacyjnym. Jego duszpasterska opieka nad Polakami musi być zatem zawsze ujmowana w perspektywie międzynarodowej polityki lat 1910–1920 (Rzesza Niemiecka, Polska, Ententa, Stolica Apostolska).

Część III książki jest poświęcona problematyce transferu kulturowego w wymiarze historycznym, literackim i teologicznym (*Geschichtliche, literarische und theologische Dimensionen*).

W interpretacji wydarzeń społecznych, politycznych i kościelnych, którymi zainteresowane są obydwa kraje, stosowane są do dziś przez polskich i niemieckich autorów niekiedy przeciwstawne metodologiczne pryncypia, w skutek czego te same fakty interpretuje się w sposób albo zbyt zawężony, albo całkiem odmienny, co prowadzi do zaciemnionego obrazu sytuacji. Na takie rozbieżności zwraca uwagę Gregor Ploch na przykładzie relacji między organizacjami wypędzonych Ślązaków w Niemczech a Kościołem w Polsce (*Kirche und Nation im Spannungsfeld der deutsch-polnischen Beziehungen. Katolische deutsche Vertriebenenorganisationen der Schlesier und ihre Wahrnehmung der polnischen Kirchenführung*, s. 95–106).

Autor odpowiada na pytanie, czy ścisła więź Kościoła i narodu nie jest przeszkodą na drodze dialogu i porozumienia między Związkiem Wypędzonych a Episkopatem Polski w latach 1945–1989, oraz czy wspólna wiara katolicka była w tym przypadku istotnym fundamentem dla owocnej wymiany. Dowiadujemy się tu, które wydarzenia z historii Kościoła katolickiego w Polsce po II wojnie światowej miały szczególne znaczenie dla postrzegania go w Niemczech i jak oddziaływały one na wzajemne relacje. Należą do nich m.in.: uroczystości związane z obchodami tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce; słownictwo: „ziemie odzyskane”, „powrót do Macierzy”, „prapolskie ziemie”; relacje Episkopatu Polski z władzami państwowymi; organizacja nowych struktur administracji kościelnej na dawnych terenach niemieckich; uroczystości z okazji 25-lecia duszpasterstwa na Ziemiach Zachodnich i słowa kard. Wyszyńskiego: „Kamienie mówią tu po polsku”, które wywołały oburzenie gości z Niemiec i niemieckich biskupów. Silne powiązanie Kościoła i narodu w Polsce było krytycznie odbierane przez Związek Wypędzonych. Polskim biskupom zarzucano uleganie tendencjom „narodowego socjalizmu”, bo taki

stereotyp ukształtował się przez brak kontaktów i wymiany informacji z powodu „żelaznej kurtyny”. Nawet wspólnota w wierze nie mogła pełnić roli fundamentu i nośnika dla skutecznego dialogu, gdyż przeszkodą nie do pokonania była sytuacja polityczna.

Specyficznym problemem w relacjach polsko-niemieckich jest postawa wobec Holocaustu narodu żydowskiego, którego synonimem stał się Oświęcim. Tej tragicznej problematyce bardzo wnikliwe studium poświęciła Urszula Pękala (*Theologische Annäherungen an Auschwitz in Deutschland und in Polen. Zwei Parallelwelten?*, s. 107–126).

Auschwitz (Oświęcim) – tragiczne miejsce skrzyżowania się historii Polaków, Żydów i Niemców, w odniesieniu do którego konieczny byłby – co postuluje autorka – dialog trilateralny. Niestety stale prowadzone są rozmowy bądź polsko-żydowskie, bądź żydowsko-niemieckie, a brak w tym temacie „teologicznego dialogu niemiecko-polskiego”, ponieważ teologowie tych krajów pracują „w paralelnych światach”. Autorka szuka odpowiedzi na pytania: Co wiąże i co dzieli, co wspólne i co różne w niemieckiej i polskiej refleksji teologicznej o Oświęcimiu? Jakie są tego przyczyny i pod jakimi warunkami mogłoby dojść do transferu na tym polu? Znajduje je poprzez analizę obszarów zainteresowania niemieckich i polskich teologów „po Auschwitz” i punktu widzenia przez nich tej problematyki, przy czym ogranicza się do teologów katolickich.

Dla teologów niemieckich w centrum zainteresowania stoi nie męczeństwo chrześcijan i Żydów oraz ich świadectwo wiary, lecz wina chrześcijaństwa, które zawiodło w historii i nie potrafiło zapobiec takiej hekatombie, oraz problemy należące do teodycei (obecność i nieobecność Boga w Auschwitz, milczenie Boga, odrzucenie pewnych błędnych obrazów Boga, zwłaszcza nauki o „teorii zastępczej” w nauce o odkupieniu, zmiana relacji chrześcijaństwa do religii żydowskiej). Wnioski z tych badań odnoszone są nie tylko do Niemiec, lecz mają charakter uniwersalny i znalazły już miejsce w podręcznikach chrystologii.

Gdy idzie o teologów polskich, to zdaniem autorki pytają oni nie tyle o sposób myślenia i życia „po Oświęcimiu”, lecz o życie i myślenie „z Oświęcimiem” i wylicza tego przyczyny. Oświęcim jest najważniejszym cmentarzem polskich ofiar II wojny światowej (75 000 zamordowanych). Wiele rodzin żyje z Oświęcimiem jako cielesnym i duchowym ciężarem doznanych okrucieństw. Oświęcim jest miejscem, którego nazwa dla paru pokoleń prawie wyłącznie kojarzy się z obozem zagłady. Resztki obozu istnieją do dziś. Życie „z Oświęcimiem” oznacza otwartą ranę w relacjach polsko-żydowskich. Od *Shoah* Polska jest dla Żydów krajem śmierci. W Polsce – inaczej niż w Niemczech – nie ma „teologii po Auschwitz” jako stałego kierunku myślenia teologicznego. Polscy teologowie skupiają uwagę nie na



zagadnieniach teodycei, lecz na problematyce antropologicznej: Oświęcim widzą jako miejsce wielu indywidualnych zwycięstw człowieczeństwa nad bestialstwem, miejsce uświęcenia przez modlitwę i świadectwo ofiar różnych religii, jako uratowanie własnego człowieczeństwa przez więź z cierpiącym Chrystusem. Typowa jest tutaj wypowiedź ks. W. Hryniewicza: „Bóg potrafi zstępować w ludzkie piekło. Niewinny zajął miejsce winnych na krzyżu. Cierpienie niewinnych nie jest osamotnione. Towarzyszy mu cierpienie niewinnego. Wierzę, że On żył w Auschwitz i cierpiał jak wszyscy” (s. 114).

Cenne są uwagi autorki o przyczynach braku transferu pomiędzy teologią niemiecką i polską w omawianym aspekcie i wskazane przez nią możliwości i drogi do wzajemnego dialogu i wzbogacenia.

Czy, czego, w jaki sposób i z jakich pobudek Kościoła w Polsce i w Niemczech mogą uczyć się wzajemnie od siebie? – to pokazuje Sophie Straube w artykule o znaczeniu wymiany listów biskupów polskich i niemieckich w 1965 r. (*Der Zeit voraus. Der Briefwechsel der polnischen und deutschen katholischen Bischöfe von 1965 und seine Spuren in der politischen Kultur deutsch-polnischen Verständigung*, s. 127–144).

Ten list o przebaczeniu uważany jest dziś bezspornie za kamień milowy polsko-niemieckiego procesu zbliżenia i pojednania po 1945 r. Wbrew dawnym i współczesnym kontrowersjom, i to po obu stronach Odry, zarówno z punktu widzenia Kościoła, jak i państw, tamte słowa polskich biskupów „Przebaczymy i prosimy o przebaczenie” (*Wir vergeben und bitten um Vergebung* – zob. stronę tytułową książki z pomnikiem ks. kard. B. Kominka) posiadają wyjątkowe znaczenie w trudnym przebaczeniu obustronnych krzywd i w szczerym pojednaniu, co autorka dokumentuje wypowiedziami polityków i przedstawicieli Kościoła obu krajów z okazji różnych spotkań oraz uroczystości państwowych i kościelnych aż po współczesność. W ten sposób został poddany badaniu transfer ściśle chrześcijańskiej semantyki i symboliki w sferze religii oraz na płaszczyźnie świeckiej – państwowej i politycznej. W tym kontekście autorka zwraca uwagę na takie wydarzenia, jak przyjazne przyjęcie polskiej kościelnej delegacji w Niemczech w 1978 r. (prymas Wyszyński i kard. Wojtyła), stale rozwijające się kontakty między polskim i niemieckim laikatem (np. organizowane przez krakowski KIK bilateralne seminaria poświęcone dialogowi), dobroczynna działalność *Maximilian-Kolbe-Werk* i *Bensberger Kreis*.

Autorka słusznie kwestionuje nazewnictwo „wymiana listów”, bo ono sugeruje „równorzędne” wyjście naprzeciw siebie obu stron, a tak przecież nie było. Początkowo dość oschła i nacechowana rezerwą postawa Kościoła w Niemczech przyczyniła się do „odczucia zawodu” po polskiej stronie, które zakorzeniło się na

długo w świadomości Polaków. Dał temu wyraz W. Bartoszewski w przemówieniu w Bundestagu w 1995 r., w którym określił prośbę prezydenta Romana Herzoga do Polaków o przebaczenie z okazji uroczystości 50. rocznicy Powstania Warszawskiego jako „szczerą i długo oczekiwaną odpowiedź” na orędzie biskupów polskich z 1965 r.

Paradoksem jest, że najbardziej czytany i lubiany autor współczesny to ks. Jan Twardowski, a przecież nie należy on do żadnej z literackich szkół czy modnych literackich prądów. Jego liryka, bliska życiu, a stroniąca od filozoficznych abstrakcji, bierze poważnie człowieka w całej jego prawdzie, w jego ułomności, słabości i grzeszności, pociesza go i prowadzi przez drobiazgi codzienności i wielkie pytania ludzkiej egzystencji do Miłosiernego Boga (niekoniecznie po prostych drogach). Tak mi się wydaje, że gdyby ks. Jan przeczuwał, iż kiedyś jego poezja będzie przedmiotem analiz pod kątem kulturowego transferu, pewnie napisałby na ten temat jakiś humorystyczny wierszyk.

Jak funkcjonuje mechanizm transferu kulturowego w obszarze przekładu literatury na obcy język? – takie pytanie postawił sobie Przemysław Chojnowski – świetny znawca poezji ks. Twardowskiego (*Jan Twardowskis Liryk in der Nachdichtung der ostdeutschen Übersetzerin Karin Wolff*, s. 145–162).

By odpowiedzieć na to pytanie, wziął on egzemplarycznie na swój warsztat badawczy poezję ks. Twardowskiego i jej tłumaczenia na język niemiecki. Wiersze Twardowskiego zostały wydane we wszystkich niemieckojęzycznych krajach, przełożone przez sześciu różnych tłumaczy, do tego przeważnie ewangelickich (Niemcy, Austria, Szwajcaria). Zostały one też włączone do licznych niemieckojęzycznych autobiografii polskiej poezji, z których na szczególną uwagę zasługuje monumentalna *Panorama der polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, t. I: *Poesie*, wydana w 1996 r. w Zurychu przez Karla Dedeciusa. Dla Chojnowskiego podstawę badań stanowiło tłumaczenie ewangelickiej teolog Karin Wolff, zaprzyjaźnionej z poetą i wydane przez nią pt. *Tajemnica uśmiechu (Geheimnis des Lächelns)*, Leipzig 1981), przy czym podstawą do wyboru wierszy był tom poetycki *Poezje wybrane* (Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979).

Autorowi szło w badaniach o odpowiedź na następujące pytania: Jak religijna poezja J. Twardowskiego została przyjęta w kulturowych kręgach języka niemieckiego? Jakie treści i aspekty z jego poezji zostały w niemieckim tłumaczeniu wyeksponowane? Przedmiotem badań były zatem socjoliterackie i translatorskie problemy. P. Chojnowski szukał zasad, motywów wyboru wierszy do tłumaczenia, analizował też metodę i sposób samego procesu translacji. Nie wnikając w szczegóły technik translatorskich, wyniki jego badań można streścić następująco: analiza nie wskazuje na jakąś określoną strategię przekładu, która świadczyłaby o osobistej

interpretacji czy przepracowaniu (bądź przywłaszczeniu) wierszy przez tłumaczkę. W zakresie treści biblijnych i filozoficznych nie ma żadnych zmian czy pominięć. Nie występują żadne odchylenia od oryginału, które zmieniałyby jego sens. Jedynie „zmiany” wynikają z mylnego rozumienia słów, co z kolei wypływa z braku leksykalnych kompetencji. Ten rodzaj błędu prowadzi w tłumaczeniu do nowych treści, wskutek czego wiersz traci na logice i nieraz zawiera elementy komizmu. Nie wpływa to jednak żadną miarą na istotny przekaz tekstu. Odnosi się także wrażenie, że Wolff nie umiała lub nie chciała przetłumaczyć wiernie wierszy nacechowanych specyficznym poczuciem humoru J. Twardowskiego, skutkiem czego jego obraz jest bardziej poważny niż on był w rzeczywistości. Chojnowski ostatecznie stwierdza, że tłumaczenie Wolff jest – mimo pewnych braków – godne podziwu i pochwały, a jej dzieło wprowadziło poezję ks. Twardowskiego na trwałe w obszar języka niemieckiego, mimo trudnych uwarunkowań w dawnej NRD.

Ze względu na osobistą sympatię do szwajcarskiego teologa Hansa Künga (z racji jego zasług dla teologii) z ogromnym zainteresowaniem zabrałem się do lektury, poświęconego temuż budzącemu wiele sporów teologowi, niezmiernie interesującego artykułu Aleksandry Chylewskiej-Tölle (*Hans Küngs „Umstrittene Wahrheit” über den polnischen Katholizismus*, s. 163–182). Autorka postawiła sobie ambitny cel dokonać analizy obrazu, jaki ten profesor z Tybingi ma o Kościele w Polsce, i to tak, jak można go odczytać z jego tekstów autobiograficznych i pamiętników. Bada przy tym wszystkie wydarzenia i ich kontekst, jakie uaktywniły jego pamięć przy zapisie tych tekstów. Interesowało ją, jakie wyrobił sobie pojęcia i obrazy oraz, jak radził sobie ze znanymi mu lub z utworzonymi przez siebie samego stereotypami. Küng pisze: „Wolność i prawda są i pozostaną dwoma istotnymi wartościami mojej duchowej egzystencji”. Odnosząc to wyznanie do jego opinii o Kościele w Polsce, trzeba powiedzieć, że w swych osądach jest faktycznie „wolny”, ale z prawdą nie zawsze jest „za pan brat”. Küng sam siebie określa jako „z gruntu przyjazny Polsce”. Wiadomości o Kościele w Polsce czerpał z prasy, od jego polskich doktorantów, z odwiedzin polskich teologów w Tybindze, z listów polskich przyjaciół. W Polsce był dopiero po upadku komunizmu w 1990 r. (Warszawa, Lublin, Częstochowa, Kraków, Wrocław).

Czego dowiadujemy się od Künga o Kościele w Polsce? Przykładowo i w skrócie: duchowieństwo jest bardzo konserwatywne, bo identyfikuje się z prymasem Wyszyńskim, ten zaś jest silną osobowością, ale bardziej pasuje do *Vaticanum I* niż do *Vaticanum II*; polski katolicyzm jest zamknięty, zacofany, masowy, przytłoczony dominacją władzy hierarchicznej; Episkopat nie wspierał reform Soboru Watykańskiego II; zamiast wprowadzać reformy biblijne, liturgiczne i ekumeniczne propagowano pobożność maryjną i walkę o wierność w wierze aż po męczeństwo;

ekumenizm jest Polakom „zupełnie oby”; w sprawach wiary nacisk jest położony na tym, by ją zachować, a nie, jak ją przekazywać dalej; ilość idzie przed jakością; katolicyzm polski związany jest z polityką; antysemityzm w kręgach religijnych to nie fenomen „obrzeża” (list kard. Hlonda z 1936 r.); Küng widzi Kościół w Polsce głównie w funkcji „pocieszyciela” i nośnika wartości narodowych, z akcentowaniem folkloru. Dobrze, że przynajmniej o znaczeniu Kościoła w przeszłości wyraża się nasz krytyk pozytywnie, przyznając, iż przez dwieście lat, czyli w czasach podziału kraju, II wojny światowej i komunizmu, Kościół był „miejszem schronienia” dla narodu, udzielał Polakom wsparcia, dodawał otuchy i odwagi, a hierarchowie byli jego rzecznikami i obrońcami.

O kard. Karolu Wojtyłę dowiadujemy się sensacyjnych „nowości”, że aż dech zapiera: że „brak mu wiedzy teologicznej” i z tej racji nie mógł studiować na Uniwersytecie Gregoriańskim, lecz w *Angelicum*; że nie był „twórczym teologiem”, źle zarządzał diecezją krakowską, w czasie prac Soboru Watykańskiego II wykazywał „lenistwo”, nigdy nie przemówił do Künga, a przecież musiał wiedzieć, „który to jest ten najmłodszy teolog soborowy”; przez swoje intrygi wpłynął negatywnie na Pawła VI i encyklikę *Humanae vitae* mimo odmiennego głosowania w Papieskiej Komisji do spraw Rodziny. Tę bezlitosną krytykę przenosi także na pontyfikat Jana Pawła II (brak reform, błędna polityka personalna, zastój ekumeniczny, naginanie tekstów *Vaticanum II* do własnych poglądów). W tym bardzo negatywnym obrazie kard. Wojtyły dochodzą oczywiście do głosu animozje Künga z powodu odebrania mu przez Jana Pawła II licencji kanonicznej do nauczania na katolickich uczelniach.

W ocenie opinii Künga o Kościele w Polsce autorka wychodzi z następujących założeń: topografia ludzkiej pamięci ma braki i jest fragmentaryczna, a uaktywnienie pamięci nie służy wiernemu zachowaniu i przekazowi faktów, lecz jest „pracą konstrukcyjną”. Stosownie do tego pamięć nie jest „rozpoznaniem przeszłości”, lecz „środkiem, narzędziem do transferu przeszłości w nową jakość” (s. 165). Pamięć służy rozpoznaniu tego, co kiedyś się wydarzyło, ale trzeba dokładnie rozróżniać pomiędzy „pamięcią a przeżyciem”.

Ocena wartości i wiarygodności poglądów Künga o Kościele katolickim w Polsce dokonana przez Chylewską jest miazdżąca. Stwierdza ona dobitnie, że „autobiograficzne notatki” szwajcarskiego teologa nie mogą uchodzić za spolegliwe źródło, z którego można by się dowiedzieć, co dla Kościoła w Polsce w drugiej połowie XX w. było ważne. Są one nader silnie nacechowane subiektywnym nastawieniem autora. Korzystając ze źródeł, tekstów lub faktów zachowanych w pamięci postępuje on wybiórczo, pomija ważne fakty, manipuluje tekstami, uogólnia, nie różnicuje, dokonuje przeskoków myślowych, zongluje

skojarzeniami. To, co wyciąga z pamięci i z przeszłości, jest tak przefiltrowane i spreparowane, by skrytykować i napiętnować „konserwatywny polski katolicyzm”. Kryteria wyboru i porządkowania wydarzeń z historii Kościoła w Polsce nie są dla czytelnika ani przejrzyste, ani do zaakceptowania. Küng informuje o nieraz ubocznych, drugorzędnych sprawach, a pomija to, co dla Kościoła było ważne i wyciskało piętno na jego obliczu. W ten sposób przekazuje zniekształcony obraz Kościoła w Polsce.

Autorka konstatuje, że prezentowany przez Künga obraz stosunków w Kościele w Polsce odpowiada z pewnością wyobrażeniom wielu ludzi na zachodzie Europy, ale istnieje przecież także inna perspektywa, która jest bardziej stosowna i konieczna. Sumując: autorka stwierdza, że pamiętniki Künga w ich literacko-estetycznym wymiarze trzeba widzieć jako „wyzwanie, potwierdzenie siebie samego i wyraz literackiej reakcji na specyficzne doświadczenia kryzysu Kościoła w XX wieku”.

Nie dziwi, że pośród barwnej mozaiki tematów omawianej książki nie zabrakło także tak modnego i wzbudzającego w Polsce w ostatnich latach niesamowite emocje problemu, jakim jest *gender*. Zajął się nim Joanna Staśkiewicz (*Gender oder „neuer Feminismus“? Katholische Frauenorganisationen in Polen und in Deutschland im Vergleich*, s. 183–200).

Autorka podjęła próbę prezentacji przyczyn odmiennego sposobu widzenia problematyki *gender* przez katolickie organizacje kobiet w Niemczech i w Polsce. Wy-mowne jest choćby zestawienie takich dwóch faktów: w 2003 r. Katolicka Organizacja Kobiet w Niemczech zarzucała Episkopatowi Niemiec znikomą wrażliwość na problematykę *gender*. Natomiast w Polsce przedstawicielki katolickich organizacji kobiet złożyły protest przeciw podpisaniu przez polski rząd Konwencji Rady Europejskiej o zwalczaniu przemocy wobec kobiet właśnie ze względu na pojęcie *gender*, deformujące rozumienie człowieka; i właśnie w tym aspekcie dzieli one poglądy Konferencji Biskupów.

Autorka śledzi drogi rozwojowe ruchu kobiet i odkrywa różnice, które wskazują nie tylko na zróżnicowany charakter i znaczenie katolicyzmu w obu krajach, lecz także na różne strategiczne działania katolickich organizacji kobiet. Jej badania pokazują, jaki wpływ na działalność i rozwój organizacji kobiet wywiera kontekst historyczny.

Zarówno kobiety w Niemczech, jak i w Polsce zakładały w początkach XX w. katolickie organizacje, które stanowiły trzon rozwijającego się wtedy ruchu kobiet w Europie. Dalszy jednak rozwój w obu krajach przebiegał zupełnie odmiennie. W Niemczech, z wyjątkiem przerwy okresu narodowego socjalizmu i II wojny światowej, po 1945 r. mogły się organizacje kobiet sukcesywnie w duchu eman-

cypacji rozwinąć, a ich katolicki styl myślenia uległ poszerzeniu o takie elementy emancypacji, jak teologia feministyczna i idea *gender*. Trzeba wziąć pod uwagę także ten fakt, że Kościół katolicki w Niemczech jest bardziej otwarty na reformy ze względu na konkurencyjność ze strony wspólnot protestanckich.

W Polsce podobny rozwój w latach 1939–1989 był z oczywistych powodów wielce utrudniony. Potrzeba i konieczność zwartych szyków i jedności uniemożliwiała otwarcie się na tendencje pluralistyczne. Dopiero polityczny przełom w 1989 r. otworzył drogę do odnowy katolickich organizacji kobiet. Nie powstał tu jednak żaden „katolicki ruch kobiet”, który by nawiązywał do emancypacyjnych postulatów pierwszych katolickich organizacji kobiecych. Katolickie organizacje kobiet w Polsce są ideowo wierne linii Kościoła, zwłaszcza nauce Jana Pawła II, czyli wypracowanej przez niego „teologii kobiety” i koncepcji „nowego feminizmu” wyłożonych w papieskim Liście apostolskim *Mulieris dignitatem* i encyklice *Evangelium vitae*. Propagowaniu tych idei chce służyć nowa kobieca organizacja *Amicta Sole* założona w 2008 r. oraz inne związki kobiet. Wszystkie one odrzucają jednoznacznie ideologię *gender* jako niebezpieczną i godzącą w Boży porządek prawa naturalnego. Nie oznacza to stuprocentowego zadowolenia kobiet z tego, czym jest w swej zewnętrznej strukturze i co przepowiada Kościół w odniesieniu do ich godności, równouprawnienia, etyki seksualnej i innych oczekiwań. Także w Polsce wiele z nich, zwłaszcza pośród wykształconych, nie odnajduje swego miejsca w Kościele. Autorka mówi o nich z z troskaniem: „Milcząca obecność” w Kościele zmienia się „w milcząca nieobecność”.

Część IV książki traktuje o bilateralnych inicjatywach i spotkaniach (*Grenzübergreifende Initiativen und Begegnungen*).

Michael Hirschfeld referuje działalność katolickich organizacji młodzieżowych Ślązaków w Niemczech (*Schlesien als Ort des Kulturtransfers zwischen deutschen und polnischen katholischen Jugendlichen im Jahrzehnt nach der Wende. Das Beispiel der „Gemeinschaft für deutsch-polnische Verständigung (gdpv)”*, s. 203–218).

Autor stawia tezę, że Śląsk w ogólnej świadomości Niemców nie odgrywa już żadnej roli. Ale katolicka organizacja młodzieżowa Ślązaków – *Aktion Junges Schlesien*, założona przez dzieci i wnuków wypędzonych po II wojnie światowej, zachowuje pamięć o Śląsku. Niebawem po przełomie w 1989 r. zmieniła ona nazwę na *Wspólnota dla niemiecko-polskiego porozumienia (gdpv)* i w następnym dziesięcioleciu stała się ważnym miejscem spotkań, wymiany i dialogu młodych Niemców i Polaków interesujących się historią, kulturą, literaturą i religią na Śląsku. Główny akcent kładzie się w tych wszystkich poczynaniach na „pamięci, która leczy” (*heilende Erinnerung* – ojcem tego pojęcia jest abp Alfons Nossol). Innym

tematem w tej problematyce jest spojrzenie w przyszłość pod kątem roli Śląska w zjednoczonej Europie w XXI w.

Jeżeli ktoś nie był jeszcze w Słubicach lub Frankfurcie nad Odrą, to koniecznie powinien przeczytać artykuł Alexandra Tölle, przedstawiający interesująco z całym kontekstem historycznym i kulturowo-religijnym sylwetki tych „bliźniaczych miast”, będących „produktem” rozcięcia jednego przedtem miasta przez utworzenie w 1945 r. nowej granicy na Odrze i Nysie (*Lokale Topographie einer grenzübergreifenden kirchlichen Landschaft. Die deutsch-polnische Doppelstadt Frankfurt (Oder) – Słubice*, s. 219–232).

Ten polsko-niemiecki przygraniczny region stanowi pod względem językowym, etnicznym i religijnym dwie niezwykle zróżnicowane przestrzenie, a mimo to w ostatnim 25-leciu po zniknięciu żelaznej kurtyny ukształtowała się wielowarstwowa sieć wykraczających ponad granice powiązań i kontaktów, także o wymiarach religijnych, niestety mało dostrzeganych i docenianych. Słusznie zatem autor określa te dwa miasta jako „laboratoria europejskiej integracji”. I na ich przykładzie demonstruje, jak przy uwzględnieniu wszystkich historycznych, społecznych, wyznaniowych i topograficznych uwarunkowań może realizować się międzynarodowy, międzywyznaniowy i międzykulturowy transfer. Wiodącym i gwarantującym sukces warunkiem w tych aktywnościach i procesach jest współdziałanie wszystkich instytucji (Kościół katolicki i ewangelicki, zarząd miasta, uczelnie fundacje, stowarzyszenia) i grup, których członkowie z jasnym celem i z zapałem angażują się w rozwój istniejących i w kształtowanie nowo powstających międzykulturowych i międzywyznaniowych miejsc, instytucji, ośrodków, związków i stowarzyszeń.

Na treść powyższego opracowania, którego szczegóły dotyczące historii, topografii i zabytków sprawiają wrażenie, że ma się w ręku świetny przewodnik po mieście, składają się następujące tematy: sytuacja Kościoła we Frankfurcie w czasach NRD i w Słubicach w okresie PRL oraz współcześnie; odbudowany z ruin kościół Maryi (*Marienkirche*) we Frankfurcie jako centrum społeczno-kulturowe dla miasta, wspólnoty kościelnej i uniwersytetu; Kościół Pokoju (*Friedenskirche*) we Frankfurcie i Stowarzyszenie „Ekumeniczne Centrum Europejskie”; Dom Studyjny św. Jadwigi Śląskiej (Frankfurt); Katolickie Centrum Studentów *Parakletos* w Słubicach; niemiecko-polski szlak pielgrzymkowy św. Jakuba; Europejski Uniwersytet *Viadrina* (Frankfurt), *Collegium Polonicum* (Słubice).

Część V książki poświęcona jest prasie katolickiej (*Presse- und Medienblick*).

W pierwszym opracowaniu Marek Jakubow (*Deutschsprachige Literatur in den polnischen katholischen Zeitschriften der Gegenwart*, s. 235–248) dokonuje przeglądu polskich czasopism katolickich („Tygodnik Powszechny”, „Znak”,

„Przegląd Powszechny”, „Więź”) pod kątem recepcji niemieckojęzycznej literatury współczesnej. Prowadzi go to do wniosku, że recenzje i eseje poświęcone tejże literaturze z początku XXI w. korespondują z profilem tych czasopism, otwartych na problemy współczesnego świata. Spełniają one funkcję kulturowego medium i przez przekaz niekonwencjonalnych tekstów sprzyjają nawiązywaniu łączności z bieżącymi dyskusjami o tym, jak rozumieć historię i jak interpretować aktualne doświadczenia. Ich metodologiczna specyfika polega na modyfikacji idei personalistycznych przy pomocy nowych reguł hermeneutyki, które nadają im świeżości i barw życia. Przy lekturze wybranych dzieł literackich zachowana jest zawsze zarówno perspektywa autora dzieła, jak i czytelnika, co gwarantuje aktualność interpretacji uniwersalnej prawdy i odejście od czysto tekstualnego ujęcia rzeczywistości w jej świeckim wymiarze.

Do omawianych w polskich czasopismach autorów należą m.in.: G. Grass, Th. Bernhard, W.G. Seebald, H.M. Enzensberger, J. Zeh, B. Schlink, E.T.A. Hoffmann, H. Brock. Okazuje się że publikacje autorów znajdujących w Niemczech szczególne uznanie w Polsce nie budzą takiego zainteresowania, jak można by się było spodziewać, zwłaszcza w porównaniu z bestsellerami autorów angielskich i hiszpańskich. Ten fakt należy zapewne tłumaczyć negatywnym nastawieniem do Niemiec przed 1989 r., kiedy to nie było wolno nic dobrego pisać o Niemczech, jak też nic krytycznego o Rosji. W przeciwieństwie do inteligencji katolickiej lat międzywojennych, która w literaturze niemieckiej znajdowała jednoznaczne treści katolickie (R. Schneider, G. von le Fort), nowej generacji brak takich doświadczeń, bo nawet sami Polacy mówią o „zmięczeniu literatury katolickiej” (S. Sawicki).

Wszystkie recenzje mają personalistyczne zabarwienie, wskutek czego także sam autor dzieła mimo ograniczających go fenomenów związanych z tematem, o którym pisze, zachowuje w swej indywidualności autonomię, przez co w literackim dziele czytelna jest także jego niepowtarzalna indywidualność. Zgodnie z takimi przesłankami przedstawiani są także klasycy niemieckiej literatury (T. Mann, U. Johnson, F. Kafka, J. von Eichendorff, F. Schiller, W. Goethe, F. Hölderlin). Ich dzieła są interpretowane uniwersalistycznie. Na pierwszy plan wychodzą nie komponenty religijno-doktrynalne, aczkolwiek kategorie ofiary, cierpienia, nadziei i moralnej integralności nadal odgrywają w interpretacji ważną rolę. Dialogiczna i personalistyczna orientacja autorów recenzji sprawiła, że referują oni także dzieła literackie pisane z pozycji krytyki religii i Kościoła.

Ostatnim artykułem w książce jest studium porównawcze pióra Christiana Heidricha dotyczące dwóch katolickich tygodników: „Tygodnika Powszechnego” w Polsce i „Chrześcijanin we współczesności” w Niemczech (*Die neue Frage nach*



*Gott und Kirche. Ein Blick auf „Tygodnik Powszechny” und „Christ in der Gegenwart”*, s. 249–276).

„Tygodnik Powszechny” wydawany od 1945 r. w Krakowie i „Christ in der Gegenwart” redagowany od 1948 r. we Fryburgu Bryzgowijskim są wyróżniającymi się religijno-kulturowymi katolickimi czasopismami w sensie uniwersalno-chrześcijańskiego posłannictwa służeniu Ewangelii Jezusa Chrystusa. Wywierają one na środowisko o wiele większy wpływ, niż mówi o tym wielkość ich nakładu („intelektualne latarnie morskie” – Ch. Heidrich). Obydwa definiują się jako katolickie, co w obu przypadkach oznacza redakcyjny trud, by wartości i „tradycje” związane z pojęciem „katolicki” przetłumaczyć na „dzisiaj”, na wymogi świata współczesnego. „Katolickie” musi się „udziśnić”, stać się żywotną częścią kultury. Te tygodniki stoją zatem w służbie zachowania i przekazu wiary – ale „dzisiaj”.

Specyfiką „Tygodnika Powszechnego” (dalej: TP) była od początku orientacja na dialog z wierzącymi i niewierzącymi, z fachowcami w wierze i z wątpięcymi, z myślącymi inaczej, z zagubionym owcami, z trendami współczesności, bo wiara to otwarcie człowieka na tajemnicę i przygoda ustawicznego szukania Boga. Taka postawa naraża czasopismo na epitety „liberalny”, „lewicowo-katolicki”, „heretycki”, czyni je „niewygodnym” dla hierarchii, ale przecież koniecznym. Środowisko TP widzi potrzebę „Kościoła otwartego na świat”. „Kościół otwarty” to nie „Kościół w Kościele” czy Kościół progresywny, lecz Kościół, którego żywotny nerw tkwi w postanowieniach i wypowiedziach Soboru Watykańskiego II.

Ch. Heidrich porównuje założenia i cele obu czasopism, sytuuje je w ich każdorazowo odmiennie i różnie uwarunkowanym środowisku o charakterze społecznym, państwowym, religijnym i kościelnym, porównuje ich zainteresowania tematyczne i trudności, z jakimi się borykają, w końcu referuje, jak i w jakim świetle przedstawiają one sąsiedni Kościół i jego problemy.

Wspólny obu czasopismom jest pogląd, że wiary i religii nie należy zostawiać specjalistom, że nasze poznanie jest „częstkowe” (1 Kor 13,9) i z tej racji dialog z kulturą, sztuką, wiedzą, polityką nie szkodzi wierze, lecz ją pogłębia i wzmacnia. Ich profil jest zorientowany na dokumenty i ducha *Vaticanum II*. Autor w swej dalszej analizie koncentruje się szczególnie na „nowych pytaniach o Boga i o Kościół”, które stanowią centrum pracy redakcyjnej obu czasopism.

Zasadniczą różnicę między tymi czasopismami widzi autor w ich relacjach do hierarchii kościelnej, czyli w kwestii „jednomysłności”, prezentowania tej samej linii bądź rozdzwieku, rozchodzenia się dróg, odmienności wizji Kościoła. Z takim problemem ma do czynienia TP w przeciwieństwie do „Christ in der Gegenwart”, który działa w religijnym obszarze „po Kościele ludowym”, gdzie ważne są inne

kryteria i opcje. W obszarze polskiego „katolicyzmu ludowego”, który Heidrich określa jako „narodowy”, zorientowany na hierarchię i na „wybitne osobistości”, na tradycje i symbole, a mniej na teologię i indywidualne doświadczenie wiary, każdy głos krytyczny, „wyjście przed szereg”, „otwarcie się”, jest traktowane jako „szkodzenie Kościołowi”, osłabianie go, zagrożenie dla tradycji, popieranie wrogów Kościoła. W tym kontekście TP „nie ma łatwego życia” i jest przez niektórych hierarchów i sporą część kleru oceniany krytycznie, oskarżany o sprzyjanie laickiej lewicy i grupom liberalnym. Heidrich obrazuje ten fakt tematami poruszonymi w TP, które wywołały w Polsce, ożywione długo ciągnące się dyskusje: postawa wobec homoseksualistów, spowiedź dzieci przed I Komunią św., celibat kapłanów, ideologia *gender*, zapłodnienie *in vitro*, opieka duszpasterska nad rozwiedzionymi i ponownie zaślubionymi cywilnie.

Dialogiczny charakter TP odzwierciedla się także w publikacjach na temat sytuacji Kościoła w Niemczech. Redakcja poświęca sporo miejsca interesującym wydarzeniom i procesom w Kościele w Niemczech, referując je w sposób rzetelny, otwarty, krytyczno-dialogiczny. A skoro postuluje także w Polsce wizję „Kościoła otwartego”, pisze o silnej pozycji świeckich w Kościele w Niemczech (organizacje katolickie, Dni Katolickie, odpowiedzialne funkcje w duszpasterstwie). Autor obiektywnie przyznaje: „Niemiecki katolicyzm nie jest z pewnością wielkim wzorem, ale spojrzenie na sąsiada, także na jego teologię, może – jak się wydaje – zrelatywizować niektóre polskie skostnienia”.

Redaktorzy książki zaznaczyli w artykule wprowadzającym, że nie roszczą pretensji do wyczerpującej prezentacji całości problematyki transferu kulturowego w obszarze Kościoła w Polsce i w Niemczech. Ograniczając się do wybranych aspektów życia kościelnego, chcieli jedynie wskazać na podstawowe tendencje na tym polu, by w ten sposób, mimo złożoności fenomenu transferu kulturowego, wprowadzić tu więcej światła i przejrzystości. Uważam, że postawiony cel został osiągnięty. Prezentowany tom jest solidną naukową publikacją, będącą rezultatem rzetelnych badań naukowych na bazie metod adekwatnie dostosowanych do omawianych tematów. Godna uznania jest konsekwentna wierność podstawowym założeniom, a mianowicie troska i wysiłek autorów, by pokazać, jak analizowana przez nich tematyka splata się z transferem kulturowym. Ich opis i refleksje nie tylko informują, lecz także oceniają, stawiają wiele pytań, przyjmują formę polemiki, prowokują, proponują – są wychylone w przyszłość. Dodatkową zaletą książki są streszczenia poszczególnych opracowań oraz obfita literatura naukowa przedmiotu (podstawowa i odsyłająca do pokrewnych zagadnień) w formie przypisów, przez co jest ona kopalnią literatury dla zainteresowanych. Cieszą też załączone biografie autorów.

Wierny obowiązkom recenzenta, czuję się zmuszony zwrócić uwagę na drobne potknięcia. W artykule wprowadzającym błędnie przypisano autorstwo dwóch opracowań zamieniając nazwiska autorów. Autorem artykułu o dialogu między organizacjami wypędzonych Niemców a Episkopatem Polski jest Gregor Ploch, a autorem opracowania o organizacjach młodych Ślązaków w Niemczech – Michael Hirschfeld (s. 13). Sprostowania wymaga też stwierdzenie, że w Polsce nie istniało czasopismo „Ancora” (s. 167, przypis 16), ponieważ sam je raz po raz czytałem (były to bodaj lata 70., a pismo należało do tzw. drugiego obiegu). I jeszcze: ks. prof. Alfons Skowronek nie jest teologiem „lubelskim” (s. 167), lecz związany jest ze środowiskiem warszawskim.

Podsumowując stwierdzam, że publikacja poświęcona transferowi kulturowemu sama stała się też takim transferem, a będzie nim w jeszcze większym stopniu i o większym zasięgu, gdy zostanie wydana w języku polskim. Nie tylko poszerza ona i pogłębia wiedzę o zagmatwanych, dramatycznych i bolesnych w przeszłości relacjach między Polską i Niemcami, a zwłaszcza między Kościołem katolickim w obu krajach, ale na swój sposób prowokuje do dalszych badań, które pójdą za postawionymi w niej pytaniami i uzupełnią jej problematykę o nowe aspekty, a nawet być może o nowe frapujące tematy. Mogłyby one np. dotyczyć transferu kulturowego w zakresie zwyczajów i obyczajów życia codziennego oraz typowych dla poszczególnych krajów elementów kultu religijnego. Interesujący byłby też temat, czy i jak udaje się pełnić funkcję transferu kulturowego polskim duchownym pracującym w duszpasterstwie w diecezjach niemieckich (a jest ich około stu).

Książka ta jest niewątpliwie godnym uznania wybitnym wkładem w dzieło polsko-niemieckiego zbliżenia i pojednania, którego nawet obecny stan widziany jest w kategoriach „cudu”. Polak i Niemiec nie muszą być, co prawda, braćmi, ale gdyby im się udało zostać przyjaciółmi, to byłoby to prawdziwie ludzkie i chrześcijańskie.

Jerzy Grześkowiak, Monachium