

PIOTR KOPIEC

POSTAWY PAMIĘCI EUROPEJSKIEJ W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ

ATTITUDES OF THE EUROPEAN MEMORY IN THE ECUMENICAL PERSPECTIVE

Abstract. Human memory, in both individual and collective dimensions, is recognized as an inherent factor of identity since identity is declared to be a process of one's reflection on his past and his future. Identity is thus developed in the constant interpretation of both individuals and communities on their history and their future. This is why a way of how past with the transfer of culture, social structure, norms and values is available for us, effects on our identity.

One of the ways to petrify a human memory is the culture of remembrance. It may be defined as the whole of undertakings, institutionalized or not, that contributes to strengthen both collective and individual memory about past experiences, in order to use these experiences to construct the future. It is embedded in the conviction that every distinctive society or community must build its identity on the one narrative line which encompasses the past, the present and the future. The culture of remembrance thus reveals itself in number of places of memory, monuments, museums, exhibitions, books, films, websites, memorial days, lectures. In light of how identity is defined, culture of remembrance must be seen as a strong factor of identity creating process.

Article discusses a way of how culture of remembrance is developed in order to build common European identity. Considering dialogue as an essential instrument of co-existence of European societies, the article displays the concept of dialogue provided by the World Council of Churches. Ecumenical teaching on dialogue must be received as a fruit of the long-term experience of the Christian Churches living in the various contexts, and as such as an useful tool to interpret the ways of how memory is revealed. Ecumenical perspective might be helpful to build the common European culture of remembrance.

Summarised by Piotr Kopiec

Key words: Culture of Remembrance, memory, ecumenical, dialogue, World Council of Churches.

Dr PIOTR KOPIEC – teolog ekumenista i socjolog, adiunkt Katedry Teologii Protestantckiej KUL, interesuje się teologią protestancką, zwłaszcza współczesną, oraz procesami społecznymi i kulturowymi związanymi z epoką ponowoczesną; adres do korespondencji – e-mail: pkopiec@kul.pl

Dr. PIOTR KOPIEC is a Lecturer in the Ecumenical Institute and in the Institute of Family Studies and Social Work at the John Paul II Catholic University in Lublin. He is interested in the Protestant Theology and contemporary social and cultural tendencies; address for correspondence – e-mail: petrko@kul.pl

1. WSTĘP

Ostatnie lata w polityce i kulturze europejskiej ostatecznie pogrzebały euforię powstałą po upadku komunizmu i przedłużoną przez przyjęcie w 2004 r. do Unii Europejskiej nowych krajów, wywodzących się przede wszystkim z dawnego bloku komunistycznego. W 1990 r. Francis Fukuyama wieszczył koniec historii, a więc koniec epok poszukiwania wielkich idei, uznając ostateczne zwycięstwo liberalnej demokracji. Dziś, po dwudziestu pięciu latach od tej proklamacji, wyraźnie widoczne jest, że jego optymizm nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości. Wojna na wschodzie Ukrainy przypomniła Europejczykom naturę dziewiętnastowiecznego imperializmu, zamachy na redakcję Charles Hebdo po raz kolejny pokazały istotę kulturowego zderzenia laickości i islamu, a w różnych miejscach w Europie raz po raz na nowo widać demonstracje wnoszące hasła, najczęściej w najwyższym stopniu demagogiczne i nieodpowiedzialne, prezentujące rozwiązania kryzysu ekonomicznego i społecznego toczącego Europę. Coraz więcej komentatorów zadaje sobie pytanie, czy Unia Europejska przetrwa w obliczu apatii, zniechęcenia i zaznaczających się rozbieżności interesów narodowych, tym bardziej że schronienia poszukuje się raczej we wzmacnianiu tożsamości narodowych, a nie we wspólnej europejskiej tożsamości.

Niewątpliwie polityczny projekt wspólnej Europy stanowi cenną ideę, której zmarnowanie byłoby nie tylko bolesną historyczną stratą, ale również początkiem okresu politycznej reorganizacji i związanych z nią niebezpiecznych społecznych transformacji. Przed Europejczykami stoi więc szczególnie istotne zadanie społecznego odbudowania projektu europejskiego, ponownego rozbudzenia entuzjazmu dla Europy i nadania jej dynamiki. Doświadczenia ostatniej dekady dobitnie jednak ukazują, że nie da się tego uczynić sprowadzając tożsamość europejską do zakorzenionej w ekonomizmie konstrukcji europejskiego super-państwa opiekuńczego. Polityczne decyzje tak poszczególnych państw, jak i centralnych urzędów Unii świadczą o bezbronności tych instytucji wobec wszechogarniającego konsumpcjonizmu, towarzyszącego mu aksjologicznego nihilizmu i egoizmu, a z drugiej strony różnych fundamentalizmów, odradzającego się coraz silniej narodowego socjalizmu i rasizmu oraz wszelakich narodowych wersji komunizmu. Niechęć do Unii Europejskiej jest coraz mocniej zaznaczana i wypowiedana i coraz bardziej widoczna, a u jej podstaw leży nie tylko rozczarowanie jej konkretnymi politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi decyzjami i rozwiązaniami czy tak wyśmiewanymi i kuriozalnymi często wręcz biurokra-

tycznymi aktami. Istotniejsze jest to, że idea Europy jest wciąż wielu ludziom obca, podobnie jak obca i niezrozumiała jest europejska tożsamość. Co więcej, coraz częściej okazuje się, że obcość ta nie tylko uniemożliwia jakieś dopełnienie tożsamości narodowych tożsamością europejską, ale wręcz stawia obie w opozycji, rozwijając tę pierwszą jako niekiedy wrogą reakcję na sztuczne i nieprzyswojone konstruowanie tej drugiej.

Ponadto coraz bardziej widoczny jest napór procesów globalizacyjnych. Czymś oczywistym staje się utrata przez Europę centralnego miejsca w świecie, gospodarcze centrum przesuwają się w kierunku Pacyfiku, a wskaźniki demograficzne potwierdzają opinię o wszechogarniającym kryzysie społecznym. Dodatkowo globalizacja kulturowa, często odpowiadająca za uniformizację i homogenizację kulturową, produkująca kulturę w wyspecjalizowanych ośrodkach, „makdonaldyzująca”, używając terminu Geорга Ritzera, kulturę, winna jest poczuciu wykorzenienia i wyalienowania w świecie. Coraz trudniej jest Europejczykowi poszukiwać tego zakorzenienia w instytucjach społecznych, które przez społeczeństwa europejskie są tworzone. Państwa, rodziny, Kościoły konfrontowane są ciągle z przepowiedniami wieszczącymi im rychły zmierzch. To, co do tej pory stanowiło oparcie, będąc niejako naturalnie dane z zewnątrz, samo potrzebuje teraz oparcia i pomocy. To naturalnie pogłębia poczucie wykorzenienia, idący za nim kryzys antropologiczny oraz kryzys społeczny. I kiedy Robert Holton pisał, że „jednym z najbardziej uderzających symptomów epoki stale zaprzątniętej kryzysem, czyniącej go zjawiskiem normalnym, jest upadek optymistycznej narracji zmiany społecznej i ewolucji historycznej”¹, to widać szczególnie wyraźnie, że dziś ta kryzysowa narracja zajęła dominującą pozycję w gospodarowaniu sfery publicznej krajów europejskich.

Diagnoz aktualnej sytuacji Europy jest wiele, wiele jest również jej etiologii, ale stosunkowo mało propozycji, jak polityczny projekt Unii Europejskiej uczynić skuteczniejszym, dynamiczniejszym i wartościowszym i jak pacyfikować zagrażające kondycji europejskich społeczeństw różnorakie tendencje. Obserwatorom społeczeństw europejskich wciąż na nowo nasuwa się pytanie, jak znaleźć równowagę w zagrażającym bezpieczeństwu Europy balansowaniu między nihilistycznym konsumpcjonizmem z jednej strony oraz fundamentalizmem i ksenofobią z drugiej. W słynnym swoim artykule Benjamin Barber pisał, że konsumpcjonizm wraz z globalizacją zagrażają suwerenności Stanów Zjednoczonych: konsumpcjonizm od wewnątrz, gdyż

¹ P. SZTOMPKA. *Socjologia zmian społecznych*. Kraków: Znak 2010 s. 27.

czyni ludzi niezdolnymi do refleksji i w konsekwencji do dokonania suwerennego wyboru demokratycznego, globalizacja od zewnątrz, gdyż ośrodki decydowania o losach świata przenoszą się do ponadpaństwowych organizacji i korporacji. Podobną diagnozę można postawić społeczeństwom europejskim, narażonym dodatkowo na implozję antagonistycznie nakierowanych nacjonalizmów. W tej sytuacji potrzeba wiarygodnego określenia przyczyn zaistniałych sytuacji i czynników naprawczych staje się szczególnie istotna.

Jest oczywiste, że diagnozowany kryzys jest wielowymiarowy i odnosi się do elementów z różnych kontekstów. Skoro widoczny jest w polityce, demografii, ekonomii, kulturze i ciąży na instytucjach społecznych, paraliżując ich funkcje, to z pewnością trzeba poszukiwać dwóch typów rozwiązań: odnoszących się do całego systemu, zmieniających ten system, będących więc niejako ponad tym systemem – tu adekwatnym przykładem byłaby zmiana antropologiczna, odchodząca od myślenia o człowieku jako o *homo oeconomicus* – oraz rozwiązań odnoszących się do układów wewnątrz systemu, a więc dotyczących wymiarów o mniejszym zasięgu, diagnozujących nieprawidłowości czy zaniedbania leżące o podstaw kryzysu w jakimś jego wycinku, co jednak naturalnie w konsekwencji wpływa na cały system. Takich rozwiązań celujących w konkretne zaburzenia jest wiele. Jednym z nich jest sposób funkcjonowania systemów edukacji w państwach europejskich, coraz częściej kształtujący jedynie przyszłych sprawnych pracowników i lojalnych konsumentów. W kontekście określonych wyżej tendencji kryzysowych, zagrażających stabilności społeczeństw europejskich, szczególnie istotny wymiar ma kultura historyczna, przekazująca i interpretująca historię w ten sposób, że będzie ona czynnikiem formowania postaw demokratycznych, ale też głęboko świadomych swoich korzeni i przygotowanych do odpowiedzialnego funkcjonowania w społeczeństwie.

2. KULTURA PAMIĘCI JAKO CZYNNIK FORMOWANIA TOŻSAMOŚCI

W kluczowej dla aktualnych badań nad tożsamością pozycji *Nowoczesność i tożsamość* Anthony Giddens określa tożsamość jednostki jako „ja pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych”². Tożsamość

² A. GIDDENS. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: PWN 2012 s. 80.

jednostki jest jej refleksją nad własną przeszłością oraz planowaniem (kolonizowaniem) własnej przyszłości. Cechą integralną tożsamości jest więc ciągłość, a brak poczucia ciągłości powoduje kryzys tożsamości. W ten sposób jednostka odbiera swe życie jako szereg niezależnych od siebie zdarzeń, które nie powiązane wewnętrzną logiką nadaną im przez jednostkę, nie mają dla niej sensu. „Doświadczany czas może przybierać postać oderwanych momentów, z których każdy oddziela uprzednie doświadczenia od kolejnych tak, że utrzymanie ciągłej ‘narracji’ staje się niemożliwe. Uczuciom tym często towarzyszy lęk jednostki, że zostanie unicestwiona, pochłonięta, zmiażdżona lub zalana przez napierające z zewnątrz wydarzenia”³. Do wyliczonych przez Giddensa możliwości konsekwencji należałoby dodać właśnie pozbawienie sensu własnej biografii, co z kolei czyni jednostkę podatną na wszelkie, często destrukcyjne manipulacje czynników zewnętrznych. Jeśli jednak nie potrafimy wykształcić w sobie zdolności interpretacji własnej przeszłości, to zyskanie poczucia ciągłości własnej biografii będzie coraz trudniejszym zadaniem, tym bardziej że instytucje, które jednostce pomagają ukształtować narzędzia takiej interpretacji, same pogrążone są w kryzysie.

Żaden członek konkretnego społeczeństwa i uczestnik konkretnej kultury nie wykształca sam w sobie samoistnie takich zdolności interpretacyjnych. Swoje życie, to, co w nim nastąpiło i co nas czeka, określamy według kategorii danej religii czy kultury, które są z kolei przekazywane przez podstawowe instytucje społeczne, takie jak rodzina, państwo czy Kościół. Niewątpliwie zmiany, którym obecnie te instytucje podlegają, muszą mieć silny wpływ na poczucie ciągłości tożsamości u konkretnych osób. Kryzys tożsamości nie jest więc jedynie sprawą braku poczucia szczęścia czy zdrowia psychicznego, ale jest inherentnym elementem układu wzajemnie się determinujących czynników współczesnego kryzysu społecznego.

Definicja tożsamości zaproponowana przez Giddensa, poza priorytetowym niewątpliwie dla współczesności wymiarem odnoszącym się do refleksyjności nad własnym życiem i sytuacjami kryzysowymi, kiedy refleksja ta, wobec braku poczucia ciągłości jest zaburzona, odsłania nam szereg możliwości interpretacyjnych diagnozowanego kryzysu europejskiego. Jednym z nich jest minimalizowanie albo też niewłaściwe, często instrumentalizowane, przekazywanie pamięci historycznej. Jest to więc błędne określanie kultury pamięci.

³ Tamże s. 81.

Istota kultury pamięci przedstawia się właśnie szczególnie wyraźnie, kiedy weźmiemy pod uwagę, że pamięć o przeszłości określa tożsamość. Szczególnie pomocnym pojęciem, sumującym do pewnego stopnia mechanizmy formowania tożsamości, jest tu zdefiniowane przez Giddensa doświadczenie zapośredniczone. Brytyjski socjolog określa je jako „włączanie w obszar zmysłowego doświadczenia człowieka czasowo i przestrzennie oddalonych zdarzeń”⁴. Przenosząc tę definicję w wymiar społeczny, wyraźnie widać, jak historia danego społeczeństwa kształtuje jego teraźniejszość. Jeszcze wyraźniej widoczne jest to, kiedy rozciągnię się Giddensowską definicję tożsamości jednostki na zdefiniowanie tożsamości zbiorowej. Skoro tożsamość jednostki jest refleksją nad przeszłością i kolonizowaniem przyszłości, to również tożsamość zbiorowości będzie refleksją – intersubiektywną, instrumentalizowaną i instytucjonalizowaną – nad własną przeszłością i przyszłością. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość ujęte są więc w jednym procesie trwania danego społeczeństwa w czasie. Tę procesualność dobrze ujął Edward Shils, mówiąc że „społeczeństwo jest fenomenem ‘transczasowym’. Nie konstytuuje go samo jego istnienie w danym momencie. Istnieje tylko w czasie. Jest konstytuowane w czasie”⁵.

Społeczeństwo znajduje się więc w ciągłym wzajemnym oddziaływaniu przeszłości i przyszłości. Napięcie to zaś kształtuje jego teraźniejszość. „Teraźniejszość jest tylko fazą przejściową pomiędzy tym, co się zdarzyło, a tym, co dopiero nadejdzie. Obecny stan społeczeństwa zawiera zarówno skutki, pozostałości i ślady przeszłości, jak i załączki, potencjalności przyszłości”⁶. Depozyt przeszłości, który jest zachowany i interpretowany, jest podstawą Tradycji. Piotr Sztompka określa ją jako „ogół obiektów i idei, które wywodzą się z przeszłości, ale są możliwe do odnalezienia w teraźniejszości... Tradycja oznacza tu po prostu dziedzictwo”⁷, a w drugim zdefiniowaniu, zawężającym zakres jej znaczenia, dodaje, że „są to wybrane fragmenty dziedzictwa, a mianowicie te, które nie tylko przetrwały i są obecne w teraźniejszości, ale również pozostają z nią w silnym, bliskim związku”⁸. Tradycja jest przekazywana za pomocą dwóch mechanizmów: materialnego i idealnego. Ten pierwszy to materialne pozostałości po przeszłości, jak budowle, rzeczy, pisma, ten drugi odnosi się do pamięci o tym, co minione. Pamięć ludzka jest

⁴ Tamże s. 308.

⁵ E. SHILS. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press 1981 s. 327 (cyt za: P. SZTOMPKA. *Socjologia zmian społecznych* s. 67).

⁶ P. SZTOMPKA. *Socjologia zmian społecznych* s. 67.

⁷ Tamże s. 70.

⁸ Tamże.

jednak zdolna zapamiętać fakty jedynie w ograniczonym stopniu, stąd też jednostka współuczestniczy w procesie zapamiętywania wraz z innymi członkami społeczeństwa oraz z jego instytucjami. Proces zapamiętywania i przekazywania pamięci może odbywać się drogą ustną, tak jak dzieje się to w niepiśmiennych kulturach np. w Afryce, oraz w ramach systematycznej historiografii, która ustala, zapisuje i interpretuje fakty na różnych nośnikach informacji. Ich coraz lepsza efektywność i możliwości zapisu decydują o tym, że systematyczna historiografia odgrywa coraz większą rolę w konstruowaniu wizji przeszłości, a w konsekwencji coraz mocniej oddziałuje na formowanie zbiorowych tożsamości społeczeństw. Nie jest tak, że nowoczesne społeczeństwa zachodnie odrzuciły funkcje przekazu ustnego – zwłaszcza w wymiarze małych struktur jest on wciąż bardzo istotny, o czym świadczy popularność historii rodzinnych, niemniej jednak proces przekazywania danych historycznych w coraz większym stopniu odbywa się za pośrednictwem wielkich instytucji społecznych, takich jak państwa czy środki masowego przekazu.

Przyjmując schemat zaproponowany przez Piotra Sztompkę i wiążąc go z Giddensowską definicją tożsamości, jasne staje się, że historia w procesie przekazywania zostaje poddana niejako obróbce przez instytucje wydelegowane przez społeczeństwo i posiadające jego mandat (odnosi się to do społeczeństw demokratycznych). W obliczu jednak coraz większej liczby faktów, przechowywanych na coraz doskonalszych nośnikach, wyraźnie widać niebezpieczeństwo instrumentalizacji i manipulacji historią z jednej strony, z drugiej zaś zniechęcenie nią i pozostawienie refleksji nad nią wyspecjalizowanym jednostkom czy grupom. Wspomniane już różne tendencje, widoczne w społeczeństwie, jak fundamentalizm czy szowinizm z jednej strony albo też nihilistyczny konsumpcjonizm z drugiej, bezpośrednio korzystają z takiej właśnie instrumentalizacji bądź też ignorowania historii. Wspomniane procesy potęgowane są przez tendencję nowoczesnego czy też nowocześniejszego społeczeństwa, takie jak postępująca globalizacja i związane z nią wykorzenienie, konsumpcjonizm, technologiczny postęp, którego pochodną jest często wartościowanie technokratyczne albo merytokratyczne, czy wreszcie permanentne transformacje instytucji społecznych, by wymienić część z nich. Suma tych procesów tworzy niebezpieczne pole, w którym tożsamości zbiorowe czy jednostkowe coraz bardziej tracą stabilność i coraz bardziej podatne są na manipulacje. Stać się więc mogą – i często tak się dzieje – tożsamościami zmanipulowanymi.

W obliczu tych zagrożeń wyraźnie widoczna staje się rola kultury pamięci, przy czym zdefiniowanie tego pojęcia również jest wieloznaczne. Jeśli jednak przyjmiemy, sprowadzając do wspólnego mianownika dziesiątki de-

finicji kultury, że jest ona jakąś całością, składającą się z zintegrowanych elementów, którymi są idee, wartości i normy, w różnorodny sposób się przejawiające się i determinujące życie społeczeństw, to zauważyć można, że kultura pamięci będzie przejawiała się w poszukiwaniu wspólnych elementów z przeszłości i ich oddziaływania na teraźniejszość. W ten sposób można kulturę pamięci zdefiniować jako całość przedsięwzięć, zinstytucjonalizowanych bądź nie, które przyczyniają się do wzmocnienia zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej pamięci o przeszłych doświadczeniach, by wykorzystać ową pamięć w planowaniu przyszłości⁹.

3. KULTURA PAMIĘCI JAKO ZADANIE

Ażeby pojęcie kultury pamięci uczynić wyraźniejszym, Aleida Assmann rozróżniła między pamiętaniem (*Erinnerung*) i pamięcią (*Gedächtnis*). Ten pierwszy termin odniosła do refleksji o historii i kulturze, ten drugi – do programowego działania, wiążącego zbiorowości w podmiotowe „my”, do rytuałów, które powodują, że narody ożywiają swoją przeszłość¹⁰. Rozróżnienie to pomaga uchwycić istotę kultury pamięci, tak bowiem jak kultura tworzy przestrzeń, w której wartości, idee, normy są przekazywane, a tożsamości formowane, tak kultura pamięci stanowi interpretacyjne pole przeszłości konkretnej zbiorowości, na którym przeszłość ta jest przetwarzana w pojęcia i wartości podejmowane w teraźniejszości. Kultura pamięci jest więc sektorem kultury, który pozwala uwypuklać rolę ciągłości w każdym systemie kulturowym, niezależnie od tego, czy doświadczenia ją wypełniające są dobre czy złe. Najbardziej charakterystycznym przykładem jest tu rola kultury pamięci w przypominaniu o Holokauście. Pamięć o Holokauście nie zawęza się bowiem do ostrzeżenia przed powtórką z przeszłości. Słynne zdanie hiszpańsko-amerykańskiego filozofa Georga Santayany, na które napotyka się wchodząc do Bloku 11 Muzeum w byłym obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau: „Ci, którzy nie pamiętają o przeszłości, są skazani na jej powtarzanie”, nie wyczerpuje całej treści kultury pamięci. Poza tą ostrzegawczą funkcją bowiem pamięć o Holokauście jest również przestrzenią, dzięki której świat doświadczył wielu aktów pojednania, gestów pokory i przyznania się do winy całych społeczności i wielkich instytucji.

⁹ P. KOPIEC. *The Culture of Remembrance. An Ecumenical Approach*. „Studia Oecumenica” 13:2013 s. 29.

¹⁰ Zob. <http://www.goethe.de/ges/pok/pan/en7000483.htm> (dostęp: 17.11.2013).

Tak jednak jak kultura może być nieludzka, destrukcyjna, może stać się „kulturą śmierci”, co podkreślał Jan Paweł II, albo kulturą (cywilizacją) chorą na śmierć, jak pisał Søren Kierkegaard, tak też kultura pamięci może stać się instrumentem w kształtowaniu destrukcyjnych tożsamości zbiorowych. Pamięć jest wtedy instrumentem wdrażania niebezpiecznych ideologii i światopoglądów. Dlatego też kultura pamięci nie może sprowadzać się do zapewnienia jak najlepszego dostępu do przeszłości i kształtowania postaw pamięci we współczesnych społeczeństwach. Musi jeszcze tę przeszłość interpretować w perspektywie, która będzie służyła wartościom podtrzymującym społeczeństwa: pokoju, pojednania, współpracy, godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego.

Szczególnie czytelnym przykładem rozwijania kultury pamięci jest pielęgnacja miejsc i jubileuszy istotnych dla danej tożsamości. Takie punkty w czasie i przestrzeni, które – analogicznie do zdiagnozowanego przez Mirceę Eliadego zerwania ciągłości czasu i przestrzeni przez odbicia sacrum – są inne, specyficzne, podtrzymują i utrwalają pamięć determinującą tożsamość danej jednostki czy danej zbiorowości; na takiej zasadzie, na jakiej grób bliskiej osoby jest dla jednostki szczególnym miejscem w przestrzeni. Takie miejsca czy daty są również otoczone ambiwalencją, o czym świadczy przypadek Pomnika Zwycięstwa Armii Radzieckiej w Rydze, który dla Łotwy jest symbolem okupacji ich państwa, a dla licznej mniejszości rosyjskiej najważniejszym miejscem pamięci potęgi Związku Radzieckiego. Przestrzeń publiczna pozbawiona takich elementów staje się anonimowa i pusta, pozbawiona swej tożsamości. Rolą kultury pamięci jest zadbanie o ich prawidłową kondycję, ale również pewne ich kreowanie w kierunku rozwoju wartości, które służą pojednaniu, współpracy i dialogu.

Zamiar zbadania kondycji kultury pamięci i opracowania nowych sposobów jej rozwijania w perspektywie ekumenicznych wartości przyświeca międzynarodowemu zespołowi ukonstytuowanemu w celu realizacji europejskiego projektu, który nazwany został „Europejską Ekumeniczną Siecią Kultury Pamięci” (*Ein europäisches ökumenisches Netzwerk Erinnerungskulturen*), a powstał w trakcie międzynarodowej konferencji w listopadzie 2013 r. w Münster. Grupa skupia teologów, historyków, pedagogów i socjologów z Niemiec, Holandii, Łotwy, Estonii i Polski, którą reprezentują pracownicy Instytutu Ekumenicznego KUL. Na spotkaniu założycielskim uczestnicy wymieniali się doświadczeniami z krajów pochodzenia i zastanawiali się, jak wspólne doświadczenia wykorzystać do formowania takiego ujęcia kultury pamięci, które kształtowane byłoby w perspektywie wartości ekumenicz-

nych. Na kolejnym spotkaniu zespołu postanowiono również zainicjować i zrealizować długofalowy projekt, który nazwany został „Postawy Europejskiej Pamięci” (*European Memory Attitudes*) i ma zmierzać do stworzenia reprezentatywnej platformy, badającej i pomagającej formować postawy wspólnej europejskiej pamięci w duchu dialogu. We wprowadzeniu do streszczenia projektu organizatorzy napisali: „Wszyscy jesteśmy częścią historii, a historia i kultura tworzą część naszej tożsamości. Trzeba być świadomym swej przeszłości, tradycji i kultury, by docenić wolność i styl życia, którymi możemy się dziś cieszyć. Jednym z kluczy pomagających takiemu doświadczeniu jest kombinacja pamięci indywidualnej, zbiorowej i kulturowej zestawiona ze zorientowaniem na główne miejsca i wydarzenia kształtujące daną pamięć kulturową”¹¹.

Spotkanie to było również okazją do podsumowania i interpretowania badań ankietowych, które przeprowadzono w ramach projektu w trzech krajach: w Niemczech, na Łotwie i w Polsce w szkołach podstawowych i średnich (w Polsce w Liceum Ogólnokształcącym Katolickiego Towarzystwa Kulturalnego w Bielsku-Białej i w Zespole Katolickich Szkół Ogólnokształcących w Katowicach).

Rezultaty uzyskane po przeprowadzeniu ankiet w dużej mierze potwierdziły teoretyczne założenia, na których je oparto. Przede wszystkim, w zależności od kraju, wiedzę historyczną uczniowie nabywali odpowiednio w szkołach, w rodzinach, poprzez środki masowego przekazu i literaturę. W tym aspekcie badani uczniowie niezależnie od kraju odpowiadali podobnie. Ponadto we wszystkich trzech badanych krajach uwidoczniły się bardzo duże różnice w postawach, rozkładające się mniej więcej po dwóch stronach kategorii określonych przez stopień zainteresowania historią – od bardzo dużego po zupełny brak. W tym aspekcie największa rozpiętość uwidoczniła się w polskich szkołach, najmniejsza zaś w niemieckich. Wszystkie ankiety wykazały duży wpływ środków masowego przekazu na wyobraźnię historyczną uczniów, przy czym zjawisko określane jako kultura celebrycka w najwyższym stopniu obecne było w postawach uczniów niemieckich. Łotewską specyfiką był stosunkowo bardzo niski stopień postaw patriotycznych, natomiast uczniowie polscy pokazali się jako nastawieni najbardziej patriotycznie. Ankiety we wszystkich trzech krajach wykazały słaby stopień rozumienia procesów historycznych, fragmentaryczność wiedzy historycznej i duży stopień nieumiejętności rozróżnienia tego, co jest bardziej czy mniej ważne. Cechą wspólną był prawie jednoznaczny stosunek do pytania o Holocaust i symbolikę obozu

¹¹ *Introduction to the EMA (European Memory Attitudes) Project*. W posiadaniu autora.

koncentracyjnego Auschwitz – zdecydowana większość odpowiedzi całkowicie zgadzała się ze zdaniem że „Auschwitz nie powinno się nigdy powtórzyć”. Ale już pytanie, o ocenę opinii Richarda von Weizsäckera, że „kluczem do zbawienia jest pamięć”, pokazało bądź to duży stopień niezrozumienia tej wypowiedzi, bądź też niezgadzenia się z nią. Poza celami zamierzonymi, ankiety wykazały również pewne zjawiska, które wymagają interpretacji socjologicznej – zwłaszcza w Polsce i na Łotwie. Przykładem może być tu zjawisko tzw. eurosieroctwa, którego występowanie może być najlepszym uzasadnieniem dla niektórych uwidoczniionych w ankietach rezultatów.

Przeгляд wyników ankiety dostarczył ciekawych danych do interpretacji i podjęcia dalszych przedsięwzięć celem badania postaw kultury pamięci i stworzenia odpowiedniego narzędzia do ich formowania. W zamierzeniu wdrażane będą duże badania ankietowe w uczestniczących krajach, jak też przygotowanie interdyscyplinarnej koncepcji kultury pamięci wraz z naświetleniem różnych podejść interpretacyjnych, którymi może być ona uzasadniana i kreowana.

4. EKUMENICZNA KONCEPCJA DIALOGU JAKO NARZĘDZIE KREOWANIA KULTURY PAMIĘCI. PODEJŚCIE ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW

Zagadnienie kultury pamięci pozostaje więc na styku wielu koncepcji, dyscyplin i tendencji. Jak już zaznaczono, na jej kondycji odbijają się współczesne trendy kulturowe i społeczne: związana z globalizacją kulturowa homogenizacja, konsumpcjonizm utrwalaający często postawy nihilistyczne, bądź też widoczny dziś często, lekceważący ją technokratyzm i instrumentalne traktowanie edukacji, z drugiej zaś zaznaczające się coraz mocniej postawy fundamentalistyczne i skrajnie szowinistyczne. Jest odbiciem sposobów działania instytucji społecznych: rodziny, środków masowego przekazu, szkoły i państwa. Badanie jej kondycji może być papierkiem lakmusowym efektów edukacji, a odkrywanie sposobów jej wykorzystywania i kreowania może dać obraz procesów tożsamościowych w danej zbiorowości zachodzących.

Stąd też tak istotne jest, aby instytucje odpowiedzialne za jej rozwój wykorzystywały koncepcje i metody tworzące wspólnotę zorientowaną na zewnętrzne procesy wspólnototwórcze. Takich koncepcji i metod dostarcza bogate doświadczenie różnorodnych instytucji zaangażowanych w dialog ekumeniczny.

W ogromnej bibliotece relacji i zapisów utrwalających rezultaty i efekty dialogu ekumenicznego przechowywanych jest wiele interpretacji, czym dialog powinien być i jakie warunki muszą być spełnione, by był owocny. W sytuacji współczesnej Europy dialog ekumeniczny jest po prostu nieodzownym elementem relacji między wielką liczbą tożsamości składających się na społeczeństwo europejskie. Doświadczenia relacji międzywyznaniowych w obrębie chrześcijaństwa, określone w dużym stopniu paradygmatem ekumenicznym powinny być rozciągnięte na inne sfery rzeczywistości, zwłaszcza polityczne. Kościoły chrześcijańskie niejednokrotnie już dawały świadectwo, że postępując w duchu ekumenicznym, wyprzedzają akty pojednania i współpracy państw postępujących często w duchu politycznego darwinizmu.

W tym sensie zadaniem Kościołów chrześcijańskich, a ruchu ekumenicznego w szczególności, powinna być promocja metod oraz treści dialogu ekumenicznego, szczególnie, że ruch ekumeniczny bardzo wiele ze swej aktywności kieruje w stronę zagadnień politycznych i społecznych. Tak jest szczególnie w przypadku Światowej Rady Kościołów.

Jako największa organizacja ekumeniczna Światowa Rada Kościołów jest jednym z najbardziej reprezentatywnych źródeł koncepcji dialogu. Dla sfery polityki i kultury, a więc również dla kultury pamięci, szczególnie pomocne mogą się przy tym okazać te zapisy filozofii dialogu ekumenicznego, które zawarte są w kontekście wykraczającym poza ekumenizm *sensu stricto*, rozumiany jako dążenia do zjednoczenia chrześcijan. Za bardzo dobry przykład takiego zapisu może posłużyć dokument z 1979 r. pt. „Zasady dialogu z ludźmi żywych wiar i ideologii” (*Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*)¹² oraz ich reinterpretacja z 2004 r. zawarta w dokumencie „Ekumeniczne rozważania na temat dialogu i relacji z ludźmi innych religii” (*Ecumenical considerations for dialogue and relations with people of other religions*)¹³. Oba dokumenty w interesujący sposób określają warunki i zasady realizowania dialogu w bardzo trudnym kontekście relacji międzyreligijnych.

¹² *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies> (dostęp: 19.02.2015).

¹³ *Ecumenical considerations for dialogue and relations with people of other religions*, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions> (dostęp: 19.02.2015).

Istotne jest tu przede wszystkim duże doświadczenie Światowej Rady Kościołów jako instytucji dialogu, zwłaszcza że w formułowaniu swej koncepcji wykorzystuje doświadczenia poszczególnych Kościołów członkowskich z różnych miejsc planety. Są to więc często zapisy relacji wrogich, konfliktowych, w których Kościoły chrześcijańskie muszą poszukiwać sposobów funkcjonowania. Relacje określone przez religię czy ideologię należą do najbardziej skomplikowanych, gdyż odnoszą się do poczucia sensu. Bardzo dobrze określa to dokument z 2004 r., którego autorzy stwierdzają: „kiedykolwiek pluralizm religijny wywołuje napięcia społeczne, zachodzi możliwość nadużycia uczuć religijnych. Religia dotyczy bowiem jednych z najgłębszych uczuć i wrażliwości jednostek i zbiorowości; jest nośnikiem głębokiej pamięci historycznej i często odwołuje się do bezkrytycznej solidarności konfesyjnej. Często jest uważana za przyczynę konfliktu, podczas gdy w rzeczywistości jest bardziej czynnikiem intensyfikującym konflikt”¹⁴.

Religia i, w pewnym stopniu, ideologie zapewniają fundamentalne dla egzystencji jednostki poczucie zakorzenienia tożsamości i poczucie przynależności. Stąd też dla społeczeństwa pluralistycznego, którym jest współczesne społeczeństwo Unii Europejskiej, dialog między religiami i ideologiami stanowi jedyną możliwą zasadę wspólnego życia w jej politycznych ramach. Koncepcja tego dialogu ukazana jest we wspomnianych wyżej dokumentach. Autorzy wcześniejszego z nich podsumowują te wytyczne następująco: „Zasady te przedstawiane są członkom ŚRK i poszczególnym kongregacjom ze świadomością, jak różnorodne są konteksty, w których się oni znajdują. Sąsiedzi, z którymi chrześcijanie wchodzą w relacje dialogiczne, mogą być partnerami we wspólnych dążeniach społecznych, ekonomicznych i politycznych; towarzyszami w edukacji czy poszukiwaniach intelektualnych czy duchowych albo po prostu sąsiadami. W niektórych miejscach świata chrześcijanie i Kościoły tworzą instytucje posiadające władzę i wpływ, a ich sąsiedzi są tej władzy pozbawieni. W innych to chrześcijanie są pozbawieni wpływów i władzy. Są również sytuacje napięć i konfliktów, gdzie dialog nie jest możliwy albo możliwości jego przeprowadzenia są bardzo ograniczone. W wielu miejscach ludzie wyznający różne religie utrzymują aktywne relacje nie tylko między sobą, ale również z ludźmi różnych ideologii, choć czasami trudno jest wyznaczyć granicę między religią i ideologią, jako że są religijne wymiary ideologii i ideologiczne wymiary religii, nie wyłączając chrześcijaństwa”¹⁵.

¹⁴ Tamże p. 6.

¹⁵ Tamże p. 29.

To podsumowanie wprowadza w szczegółowy wykaz punktów ustalających, jaki powinien być dialog:

1. Kościoły powinny poszukiwać sposobów, przez które wspólnoty chrześcijańskie mogą wejść w dialog z sąsiadami pochodzącymi z różnych religii i ideologii, jak i powinny odpowiadać na podobne inicjatywy drugiej strony.

2. Dialog powinien być wspólnie planowany.

3. Partnerzy dialogu powinni wyszczególnić religijne, kulturowe i ideologiczne różnice w ich lokalnym kontekście.

4. Partnerzy dialogu powinni być wolni w definiowaniu siebie. Dialog daje okazję do wzajemnego pytania się o samorozumienie oraz o rozumienie innych.

5. Dialog powinien wpływać na inicjowanie różnych przedsięwzięć edukacyjnych w społeczności, zwłaszcza takich jak: programy szkolne rozwijające rozumienie różnorodności religijnej, kulturowej i ideologicznej; programy skierowane do seminariów teologicznych nastawione na rozwijanie duchownych wrażliwości na dialog międzyreligijny; dobre relacje z uniwersytetami i innymi instytucjami szkolnictwa wyższego, które rozwijają studia nad religią; recenzowanie materiałów stosowanych w edukacji prowadzonej przez Kościoły, by eliminować wszelkie treści sprzyjające fanatyzmowi czy też brakowi wrażliwości na ludzi innych religii i ideologii; rozwijanie materiałów dotyczących ludzi innych religii i ideologii; tworzenie kursów dla tych, którzy zamierzają pracować w miejscach, gdzie panuje inna kultura, albo jadą tam jako turyści; odpowiedzialne reagowanie na teksty szkolne i treści prezentowane w mass mediach, które rozpowszechniają szkodliwe stereotypy.

6. Dialog jest najbardziej żywy, kiedy jego uczestnicy dzielą wspólne doświadczenia.

7. Dialog powinien poprzedzać wspólne działania dla społeczności lokalnej.

8. Partnerzy dialogu powinni być świadomi swych zobowiązań ideologicznych.

9. Partnerzy dialogu powinni być świadomi swej lojalności wobec lokalnej kultury.

10. Dialog powinien podnosić kwestie wspólnego nabożeństwa, rytuału czy medytacji.

11. Dialog powinien być planowany i przedsięwzięty ekumenicznie, kiedykolwiek to możliwe; oznacza to, że Kościoły chrześcijańskie danego terenu powinny wspólnie przystępować do relacji z innymi religiami czy ideologiami.

12. Planowanie dialogu pociąga za sobą konieczność ustalenia zasad regionalnych i lokalnych.

13. Dialog może być pomocny w selektywnym uczestnictwie w spotkaniach i organizacjach międzyreligijnych na forum światowym¹⁶.

Autorzy drugiego z dokumentów kierowali się ambicją poszerzenia zasad podanych przez wcześniejszy z nich, zwłaszcza wobec trzydziestoletnich doświadczeń. W dziewięciu punktach nakreślają następujące wytyczne dialogu:

1. Dialog musi być procesem wzajemnego uznawania siebie, a nie czymś w rodzaju negocjacji między grupami interesu. Powinien łączyć we wspólnym poszukiwaniu sprawiedliwości, pokoju i konstruktywnych działań dla wspólnego dobra.

2. W dialogu wzrastamy w wierze. Dla chrześcijan zaangażowanie w dialog stwarza ciągłą okazję do interpretacji naszego rozumienia tradycji biblijnej i teologicznej. Nakłania wspólnoty do samokrytycyzmu i przemyślenia sposobów, przez które rozumieją one swoje tradycje wiary.

3. W dialogu afirmujemy nadzieję. Pośród wielu podziałów, konfliktów i przemocy, istnieje nadzieja, że możliwe jest stworzenie ludzkiej wspólnoty, która żyje w sprawiedliwości i pokoju. Dialog nie jest końcem samym w sobie.

4. W dialogu pielęgnujemy relacje. Budujące więzy relacji z tymi, których uznajemy za innych są celem wszelkich dialogów.

5. W dialogu musimy znać lokalne uwarunkowania, takie jak doświadczenia historyczne, podłoże ekonomiczne i ideologie polityczne, oraz różnice w kulturze, płci, różnice pokoleniowe i etniczne.

6. W dialogu dążymy do wspólnego szacunku. Partnerzy dialogu są odpowiedzialni za słuchanie i słyszenie samorozumienia wiary.

7. Ważnym w dialogu jest szanowanie integralności tradycji religijnej w różnorodności jej struktur i organizacji. Podobnie ważne jest uznawanie sposobu, w jaki uczestnicy dialogu definiują relacje wewnątrz swej wspólnoty.

8. Dialog jest współpracą. Wszyscy zaangażowani partnerzy muszą być włączeni w jego proces od samego początku. Dla prowadzenia dialogu kluczowe są jasne cele i wspólnie ustalona jego agenda.

9. W dialogu dążymy do otwartości, jako że dialog łatwo może stać się działaniem elitarnym i ograniczonym do pewnych warstw społecznych. Należy zatroszczyć się o to, aby dialog miał miejsce na różnych poziomach, między różnymi grupami i na tematy, które determinują życie wszystkich części społeczeństwa¹⁷.

W obu odsłonach zasad widoczna jest bardzo duża wrażliwość zarówno teologiczna, jak i psychologiczna i socjologiczna, wrażliwość, która jest

¹⁶ *Guidelines on Dialogue...* p. 6.

¹⁷ *Ecumenical considerations ...* p. 18-26.

zakorzeniona w doświadczeniu. Sięgnięcie do pojęcia tożsamości, wpływ religii i ideologii, znaczenie lokalnego kontekstu oraz strukturalnych uwarunkowań, a także określanie właściwych torów procesu dialogu – wszystko to świadczy o dużej praktycznej znajomości sposobów tworzenia relacji dialogicznych. Z tego też względu do zadań przyporządkowanych Kościołom chrześcijańskim i ruchowi ekumenicznemu należy promocja ekumenicznej wizji dialogu. Zadanie to jest zakorzenione w misyjnym nakazie chrześcijaństwa, które tu realizowane jest dwutorowo: jako głoszenie Ewangelii oraz jako przemiana struktur świata w kierunku wartości sprawiedliwości i pokoju.

4. PODSUMOWANIE

Rozwijanie kultury pamięci może stać się jednym elementem budowy bardziej sprawiedliwych i dążących do pokoju społeczeństw Europy w ramach politycznego projektu Unii Europejskiej. Skoro pamięć jest integralnym czynnikiem kształtowania tożsamości, to wszelkie opracowane w ramach kultury pamięci jej wyrazy i symbole wpływają na umacnianie tej tożsamości. Tożsamość jest bowiem rozwijana przez ciągłą refleksję czy to jednostki, czy też zbiorowości nad swoją przeszłością i przyszłością. Dlatego to, jak w jaki sposób przeszłość, wraz z całym depozytem kultury, struktur społecznych, norm, wartości, jest nam przekazywana, waży nad kierunkiem rozwoju naszej tożsamości.

Dlatego też tak ważna jest rama interpretacyjna kultury pamięci. Jej przejawy mogą bowiem umacniać postawy antagonistyczne, egoistyczne czy cechowane pogardą, mogą pielęgnować krzywdy, bez otworzenia się na pojednanie. Z drugiej strony brak odniesień do prawdy historycznej, pomijanie jej jest sprzymierzeńcem „pustej” tożsamości, nastawionej na konsumpcję i odbiór prostego przekazu, tożsamości wykorzenionej ze swego środowiska historycznego. Istotą celu i znaczenia kultury pamięci jest znalezienie drogi między tymi destrukcyjnymi postawami.

Cennym narzędziem w tych poszukiwaniach może stać się interpretacja ekumeniczna kultury pamięci, a zwłaszcza ekumeniczne zasady dialogu. Europejska kultura pamięci musi być dialogiczna – w kontekście Unii Europejskiej, tworzonej przez społeczeństwa, w których antagonizmy międzynarodowe, międzykulturowe i międzyreligijne są częścią historii i w ten sposób określają również europejską pamięć, dialog jest fundamentem procesów

społecznych. Dialog ten musi jednak spełniać pewne warunki, by być skutecznym. Proponowana przez Światową Radę Kościołów koncepcja dialogu, będąca owocem wieloletniego doświadczenia funkcjonowania Kościołów chrześcijańskich w różnorodnych, często wrogich, nacechowanych konfliktem kontekstach, może pomóc w budowaniu wspólnej europejskiej kultury pamięci i europejskiej tożsamości.

BIBLIOGRAFIA

- GIDDENS A.: Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: PWN 2012.
- KOPIEC P.: The Culture of Remembrance. An Ecumenical Approach. „Studia Oecumenica” 13: 2013 s. 23-34.
- SZTOMPKA P.: Socjologia zmian społecznych. Kraków: Znak 2010.
<http://www.goethe.de/ges/pok/pan/en7000483.htm> (dostęp: 17.11.2013).
- World Council of Churches: Ecumenical considerations for dialogue and relations with people of other religions: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/inter-religious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions> (dostęp: 19.02.2015).
- World Council of Churches: Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies> (dostęp: 19.02.2015).

POSTAWY PAMIĘCI EUROPEJSKIEJ W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ

Streszczenie

Pamięć ludzka, zarówno w swym wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym, jest czynnikiem determinującym tożsamość, skoro tożsamość definiuje się jako proces czyjejs refleksji nad przeszłością i przyszłością. Tożsamość jest więc rozwijana w permanentnej interpretacji tak jednostek, jak i społeczeństw swej historii i przyszłości. To dlatego sposób, w jaki przeszłość, z przekazem kultury, struktur społecznych, norm i wartości, jest nam dostępna, waży na naszej tożsamości.

Jedną z dróg utrwalania ludzkiej pamięci jest kultura pamięci. Może być ona definiowana jako całość przedsięwzięć, zinstytucjonalizowanych bądź nie, które przyczyniają się do wzmocnienia zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej pamięci o przeszłych doświadczeniach, by wykorzystać tę pamięć w planowaniu przyszłości. W świetle tego, jak tożsamość jest definiowana, kultura pamięci musi być odbierana jako silny czynnik procesu kreowania tożsamości.

Artykuł omawia sposób, w jaki kultura pamięci jest rozwijana, aby budować wspólną europejską tożsamość. Uznając dialog za fundamentalny instrument współżycia społeczeństw europejskich, artykuł naświetla koncepcję dialogu sformułowaną przez Światową Radę Kościołów. Ekumeniczna teoria dialogu musi być odbierana jako owoc długoletnich doświadczeń Kościołów chrze-

ścijańskich, żyjących w różnorodnych kontekstach, i jako taka – jako ważne narzędzie interpretacji sposobów odsłaniania się pamięci. Ekumeniczna perspektywa może być pomocna w budowie wspólnej europejskiej kultury pamięci.

Streścił Piotr Kopiec

Słowa kluczowe: kultura pamięci, pamięć, postawy, ekumeniczny, dialog, Światowa Rada Kościołów.