

J. G. CLARKE. L'ENJEU CHRÉTIEN AU
PROCHE-ORIENT EDITIONS DU CEN-
TURION. PARIS 1965 SS. 159.

Na okładce książki „Chrześcijańska stawka na Bliskim Wschodzie”, która ukazała się w wydawnictwie Centurion w Paryżu (1965) czytamy: „James G. Clarke przebywał do 16 roku życia w Turcji i Grecji. Przez swego ojca został wprowadzony w różne środowiska archeologów międzynarodowych, którzy interesują się pogańskimi i chrześcijańskimi dziejami Azji Mniejszej. Profesor, następnie dyrektor szkoły średniej w Alkesandrii (Egipt) od 1948—1961 zaznajomiony był ze zjawiskami, które zaznaczyły się w rozwoju instytucji tego kraju. Jest on więc szczególnie dobrze zorientowany, by móc ukazać wydarzenia Bliskiego Wschodu.

Z miejsca trzeba powiedzieć, że chodzi o książkę nie łatwą, książkę raczej dla wtajemniczonych. Aluzje do przeszłości Bliskiego Wschodu są tak liczne i tak lakoniczne, że trudno jest bez pewnego wysiłku wgłębić się w dzieło, w całą jego istotę. Dochodzi do tego trudność tematu i stylu; wszelka „stawka” chrześcijańska w krajach Bliskiego Wschodu widziana jest poprzez zjawisko wychowawcze, jego początki i dalszy rozwój. Całość zagadnień została podana w oprawie filozoficznej, której składniki wymykają się czytelnikowi nie będącemu specjalistą. Najogólniej rzecz można, że jest to chęć naszkicowania pierwszej próby globalnej interpretacji zjawiska religijnego Bliskiego Wschodu w dwóch wymiarach: islamu i chrześcijaństwa.

Zdajemy sobie sprawę, że Autor zna zbyt dobrze wszystkie „podteksty” swego tematu i zatroskany o syntezę zakłada u swego czytelnika nie tylko znajomość „faktów historycznych” (takich jak np. „capitulations”, o których wspomina nawiasem w przypisie; tymczasem „kapitulacje” z 1535 r. stanowią zasadniczą przesłankę całej problematyki blisko-wschodniej), lecz także istnienie pojęć takich jak „protection” (forma narodowości zastrzeżona podmiotem nie muzułmańskim cesarstwa otomańskiego), których definicja jest konieczna, jeśli chcemy zrozumieć rolę tych „ambasad”, do których Clarke odwołuje się dość często.

Na ss. 24—38 znajdziemy kilka danych statystycznych i geopolitycznych dotyczących Libanu, Syrii, Egiptu, Turcji, Izraela, Iraku i Jordanii. Dane dotyczące Turcji są bardzo staranne i do roku wydania książki aktualne. Podają one nawet liczbę ormiańskich katolików i gruzinów z Ankary (s. 31), obsługiwanych przez duchownych obrządku łacińskiego w kaplicy, usytuowanej w gmachu ambasady francuskiej. Jednak bardziej cenny byłby szczegółowszy obraz statystyczny uczniów szkół obcych w Turcji. Jest rzeczą bardzo ciekawą, że w tych szkołach jest zaledwie 10% chrześcijan (s. 36).

Autor mówi na dalszych stronach swej pracy o braku zwierzchników chrześcijańskich w niektórych krajach muzułmańskich. Powodem tego jest jego zdaniem

społeczeństwo i rodzina chrześcijańska, które pozostały „zbyt na uboczu” życia narodowego i unikały włączenia się „w ruch arabizujący, który porwał okoliczne masy muzułmańskie” (s. 49).

W przypisie na tej samej stronie Clarke przypomina: „że trzeba by zasygnalizować w tym względzie handicap datujący się od 13 wieków politycznego podporządkowania się islamowi”. W tym czasie 1. chrześcijanie byli systematycznie odsuwani od działalności politycznej; 2. nadawali się jedynie do tego, by byli oskarżani i by nakładano na nich okup; 3. w rezultacie spowodowało to: a) brak wszelkiego zainteresowania względem kraju i rządu (muzułmańskiego); b) przeświadczenie, o tym, że jedynie z trudem można być akceptowanym jako pełnoprawny obywatel.

Wydaje się, że rzeczywistość opisana w tych zdaniach przez Clarka jest trochę uproszczona. Gdy mówi się bowiem o państwie muzułmańskim (m. in. o cesarstwie otomańskim) nie powinno stosować się tych samych kategorii myślowych, którymi posługujemy się przy analizowaniu struktur współczesnego państwa. Państwo współczesne jest „narodowe” i jego obywatele czują się tym bardziej „pełnoprawnymi obywatelami”, gdyż państwo składa się z jednego narodu. Współczesna np. Grecja jest dumna, że doszła do idealnego państwa, ponieważ prawie wszyscy Grecy są prawosławni lub stanowią naród, który uznaje, że wywodzi się z prawosławia. Nie ma nic bardziej dalekiego od takiego pojęcia współczesnego państwa „narodowego” jak państwo właśnie muzułmańskie i cesarstwo otomańskie, gdzie współistnieje od dawna wiele narodów i gdzie równość obywateli nie jest mierzona prawami przyznanymi im na mocy jednego i tego samego przepisu (ustawy), lecz na mocy praw, jakie każda społeczność czy naród przyznaje swoim obywatelom. Innymi słowy, istnieje w cesarstwie otomańskim wielość praw. Stąd wypływa naturalna logika pełnoprawnego obywatela, który „ipsa natura status” (tzn. na mocy natury państwa) różni się od innego obywatela, który nie wydaje się cieszyć tymi samymi prawami, jakimi cieszy się ten pierwszy. Czy w tej sytuacji można więc mówić, że ten ostatni, mianowicie obywatel nie muzułmański w państwie muzułmańskim, nie jest pełnoprawnym obywatelem? I czy można rzeczywiście twierdzić, że chrześcijanie lub nie muzułmanie w ogóle byli obywatelami drugiej klasy z tej tylko prostej przyczyny, że rzekomo nie mieli dostępu do funkcji publicznych? Nawet, jeśli zna się muzułmańskie teksty prawne, które narzucały pewne ograniczenia lub ciężary nie muzułmanom (trzeba było np. ubierać się inaczej niż muzułmanie, ulicą należało iść po prawej stronie, podczas gdy muzułmanie przechodzili lewą stroną i na odwrót; nie wolno było posiadać konia wówczas, gdy mógł to uczynić sam muzułmanin itp.), różnicowanie polityczno-ekonomiczne, jakie zostało wprowadzone w cesarstwie otomańskim między różnymi narodami pozwala twierdzić, iż cesarstwo dokonało pewnego rodzaju podziału pracy, rezerwując polityczno-wojskową władzę w państwie dla muzułmanów, a władzę polityczno-ekonomiczną dla nie muzułmanów. Mówienie, że nie muzułmanin był obywatelem drugiej klasy dlatego, że nie mógł zajmować pewnych stanowisk w państwie (np. wielki wezyrat), podczas gdy przysparzał on państwu środki materialne i zajmował stanowiska (takie jak patriarchat), których nie mógł zajmować rodowity muzułmanin, oznaczałoby chęć przeciwstawienia szczególnej strukturze państwowej kryteriów bądź kategorii właściwych strukturze państwa współczesnego, a w konsekwencji narażenie na ryzyko wyciągania błędnych wniosków.

Natomiast całkowicie należy się zgodzić z Autorem nt. znaczenia islamo-chrześcijańskich ośrodków kulturalnych, a zwłaszcza rozwiązania sprawy zbliżenia między islamem a chrześcijaństwem na płaszczyźnie kulturalnej. Innymi słowy, trzeba przede wszystkim się poznać. Dlatego słuszna jest sugestia utworzenia w Meryema-

na k/Efezu (w Turcji) „międzynarodowego centrum studiów”, któremu mogłyby patronować dwa uniwersytety katolickie i dwa muzułmańskie i które stałoby się okazją do dialogu bardziej żywego między chrześcijanami a muzułmanami począwszy od „zjawisk, w których wypracowują się różnie interpretowane przez jednych i drugich tradycje” (s. 85). Powołany w związku z pracami ostatniego Soboru Sekretariat dla spraw Niechrześcijan, z którym jest złączony Urząd dla utrzymywania kontaktów z muzułmanami, mógłby dopomóc w realizacji tego celu.

Cały rozdział, który Clarke poświęca laikatowi chrześcijańskiemu na Bliskim Wschodzie winien być przejrany w świetle różnych kryteriów rządzących życiem chrześcijan Bliskiego Wschodu w ogóle, jak również na kanwie realnych możliwości działania tego laikatu. Na Wschodzie laikat był i jest zawsze obecny w życiu Kościoła: w sposób bardziej żywy, bardziej rostrzygający, bardziej skuteczny niż na Zachodzie. Gdy patrzymy na dzieje Kościoła wschodniego, okazuje się, iż najlepsi teologowie, którzy zaważyli na losach teologii prawosławnej, byli przeważnie ludźmi świeckimi. Są to ludzie, którzy wnoszą ferment, którzy nie mają od razu związanych rąk bezpośrednią interwencją. Ich teologia jest twórcza, odkrywczą. Może więcej tacy teologowie się męczą, ale są bliżej problemów ludzkich. W życiu wspólnoty Kościołów wschodnich udział świeckich jest tak znaczący i tak wiodący, że biorą oni udział nawet w obsadzaniu urzędów kościelnych poczynając od proboszcza, poprzez biskupa, aż do patriarchy włącznie. W takiej właśnie perspektywie powinno się mówić o roli laikatu na Wschodzie.

Ponadto Clarke dobrze uchwycił, „że człowiek Wschodu jest bardziej niż każdy inny obywatel, przywiązany do grupy biologicznej, a przez grupę biologiczną należy rozumieć rodzinę we właściwym tego słowa znaczeniu, a także dużą rodzinę zgromadzoną wokół żyjącego przodka; (...) łączącą — nawet rozproszonych po całym świecie — członków tej samej krwi” (s. 92).

W końcu Autor mówi o „mimice wiary”, za którą na Bliskim Wschodzie chce obarczać odpowiedzialnością łacinników; o konieczności ponownej adaptacji pojęcia misji, a także współpracy z islamem (s. 118).

ks. Edmund Przekop