

Michał Horoszewicz

"Indigenous Peoples and Evangelization - Martyrdom and Hope", ed. Christopher Duraisingh, "International Review of Mission", t. 81, 1992, nr 324; t. 82, 1993, nr 325 : [recenzja]

Collectanea Theologica 64/1, 188-192

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

władzy przez komunistów, jak też w okresie komunistycznym. Dziś główne wspólnoty religijne są przeważnie skłonne okazywać tolerancję inaczej wierzącym, opierając się na własnych przeżyciach – pamięć jednak bywa krótkotrwała. A przecież sprawiedliwa wizja religijna pozwoliłaby ustanowić siłę jednoczącą narody wschodnioeuropejskie do współżycia w pokoju i wolności.

Globalne ujęcie – i teoretyzujące, i analityczne, i syntetyzujące – problemów wolności religijnej na obszarze tak długiego i uporczywego jej niszczenia jest najwyraźniej unikalne. Walory książki Mojżesa pozwalają sądzić, że odpowiednio dopełniona edycja polska okazałaby się bardzo cenna dla niemałego grona odbiorców.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Christopher DURAISINGH (ed.), Indigenous Peoples and Evangelization – Martyrdom and Hope. „International Review of Mission” (Commission of World Mission and Evangelism of the World Council of Churches, Geneva), t. 81, nr 324 oraz t. 82, nr 325 (X 1992, I 1993), ss. 521-612 i 1-96.

Oś dwóch kolejnych zeszytów prawdziwie ekumenicznego kwartalnika misyjno-teologicznego, wydawanego w ramach Ekumenicznej Rady Kościołów (ERK), stanowią problemy ewangelizacji podejmowanej w Ameryce Łacińskiej począwszy od 1492 r. i mającej uwiarygodnić podbój tego kontynentu oraz ekspansję kolonialną. Analizy, konstatacje i oceny są z reguły bardzo ostre, niekiedy miazdzące; w dominującym stopniu są to głosy indygenne – obok studiów „autorskich” znalazły się materiały systematyzujące osiągnięcia mnóstwa konsultacji, zatem mające charakter tekstów w najwyższym stopniu zbiorowych, wspólnotowych.

W artykule wprowadzającym Yacob T e s f a i, rodem z Erytrei, profesor w strasburskim Instytucie Badań Ekumenicznych, przypomina: z oddolnej perspektywy indiańskiej Kolumb był intruzem i najeźdźcą, powodującym ogromny kataklizm (nr 324). Jeszcze w 1892 r. historię nadal pisali zwycięzcy, dziś nie wolno przemilczać głosu zwyciężonych. Od 1492 r. inwazję zamorskich łądów i podporządkowywanie ich ludów uwiarydzielano ewangelizacją. „Niewolników indiańskich i afrykańskich chrzczono bezzwłocznie – dla nich chrześcijaństwo i niewolnictwo kroczyły razem [...] niewolników buntujących się w pożądaniu wolności piętnowano jako pogan”. W większości przypadków ewangelizacji używano w celach kolonizacji. „Ewangelizacja była kolonizacją dusz. [...] Wierzono, że należy uratować dusze niewolników przywiezionych z Afryki, by dostały życia wieczystego, ciała natomiast mogły zuzyc się w systemie niewolniczym”. Skądinąd im bardziej chrześcijańskim stawał się niewolnik, tym mocniej oczekiwano od niego poddania się bez skargi rygorom stanu niewolniczego. Typowy duchowny ówczesny uznawał „zniewolenie Afrykanów w Brazylii za wielki cud Bożej opatrności i łaski”. Tesfai komentuje: „Życie w ziemskim piekle wytworzonym przez ewangelizujących chrześcijan stanowiło dla niewolników jedyną możliwość dostąpienia niebiańskiego raj”. Przypomina dalej, że ERK wezwała Kościoły członkowskie do uchylenia się od uczczenia w 1992 r. pięćset lat kolonizacji i zachęciła je – łącznie z Katolickim – do wyrażenia skruchy za wyzyskiwanie ludów indygennych. Tesfai przeprowadza bilans zachodniego chrześcijaństwa: inwazja na Amerykę, zniewolenie ludów autochtonnych, ścisłe powiązanie niewolnictwa z chrystianizacją – wszystko nosi odcisk obecności Kościoła, który „dostarczał podstaw ideologicznych dla wszelkich poczynań przeciw ludom tubylczym”. Nad murzyńską ludnością Ameryki Łacińskiej nadal wisi cień przyzwolenia, przez papieża Mikołaja V dającego w 1452 r. królowi Portugalii Alfonsowi V zwanemu Afrykańczykiem „swobodną i nieograniczoną władzę sprowadzenia Saracenów, pogan, innych niewierzących oraz wrogów Chrystusa w wieczyste niewolnictwo”: kształt niewolnictwa uległ zmianie, ale dyskryminacja i spychanie na obrzeża życia pozostały. „Odcieśnioną Ewangelię, troszczącą się o dusze, a zniewalającą i niszczącą aspiracje ludów do czwoliczej godności, do podstawowych potrzeb oraz praw – należy pogrzebać tak, by nigdy się nie podniosła”.

Dwa teksty o charakterze deklaracji finalnych (oba – nr 325) pozwalają zorientować się w założeniach dwóch orientacji teologicznych – regionalnych i kontekstualnych – dotąd chyba nigdy u nas nie przedkładanych.

Teologia andyjska – zwana także teologią indiańską rejonu andyjskiego – w postaci względnie skonkretyzowanej wyłoniła się podczas debat reprezentantów Kościołów indygennych oraz organizacji społecznych z Chile (lud Mapuche), Peru (Chipio), Ekwadoru (Quechua) i Boliwii (Quechua oraz Aymara). Obrady prowadzono w styczniu 1991 r. w La Paz, stolicy Boliwii, z inicjatywy Aborygennego Duszpasterstwa Latinoamerykańskiej Rady Kościołów (LRK). Teologia ta – wedle definicji uznanej za przybliżoną na obecnym etapie rozwoju – to „wspólnotowa refleksja, systematyzacja i praktyka odnoszące się do Boga życia i do różnych dróg, na jakich objawiał się – poprzez przyrodę, historię, tradycję, przekazy spisane – ludom andyjskim od prapoczątków po dzień dzisiejszy”. Do założeń owej teologii zaliczono: wyzwolenie narodów „rdzennych” oraz warstw uciemionych poprzez ubóstwo i inne niedole; odzyskanie i wzmocnienie wartości religijnych, historycznych oraz kulturowych (mity, wierzenia, zwyczaj, obrzędy); „przyczynienie się do dialogu między utajoną religijnością rodzimą a religijnością chrześcijańską, której w kościołach chrześcijańskich uczyły się tysiące naszych braci i siostr”; krytyczną reinterpretację teologicznych pojęć chrześcijańskich oraz andyjskich – w taki sposób, by dało się ukształtować prawdziwą i przeobrażającą teologię andyjską. Ma ona być wizją globalną, ogarniającą: kwestie odzyskania ziem rodzimych, problemy autonomii oraz samostanowienia wspólnot, jedność narodów tubylczych, znaczenie religijnych i kulturowych wartości pokoleń minionych. Znalazło się wskazanie zastanawiające: „Bóg objawił się nie tylko samym Żydom, lecz również wielu różnym ludom i kulturom Azji oraz Afryki, także na naszym kontynencie Aztekami i narodem Quiché, Kuna, Waymie, Tupi-Guarani, Aymara, Quechua, Mapuche”. Bóg teologii andyjskiej jest „zdrowiem, pokojem, sprawiedliwością, równością i prawem do życia każdego mężczyzny oraz każdej kobiety”. W przywiezienych z Europy teologiach chrześcijańskich uznano sojuszniki ciemności – ich absolutyzm to „główna przyczyna zniszczenia kultur rodzimych”. Mimo to, wśród czołowych zadań przyszłościowych znalazło się ustalenie punktów stycznych między teologią andyjską a zachodnią teologią chrześcijańską. Do zbieżności między teologią andyjską a teologią biblijną zaliczono: centralną pozycję i „głębę” zjawiska religijnego w obu narodach – hebrajskim i andyjskim (Abya-Yala); historyczny nurt powiązań obu narodów z Bogiem – w dostatku i upadku, w walce i nadziei; więzi między mitami biblijnymi i mitami rdzennymi narodów indiańskich; rolę przywódców religijnych.

Teologia karaibska jest dopiero w stadium załawkowym. Jej tło ukazuje oświadczenie konsultacji w St. John (wyspy Barbados), przeprowadzonej (1-3 V 1992) przez Dialog Karaibsko-Afroamerykański oraz Karaibską Radę Kościołów: chodziło o wytworzenie wspólnej wizji przyszłych strategii wyzwolenia – „w przeciwnym razie wycierpimy dalszych pięćset lat rasizmu i wydziedziczenia”. Przypomniano, że w dziesięć lat po wdarciu się Kolumba do tej części świata, większość ludności tubylczej uległa zagładzie w następstwie konkwistadorskiej pożądliwości złota. W optyce najeźdźców konieczny stał się dopływ taniej siły roboczej: dla złagodzenia doli Indian Kościół zaaprobował handel Afrykanami jako niewolnikami. Czarny Afrykanin uchodził za „podludzkiego”, cokolwiek powyżej zwierzęcia – pozbawionym umysłowości i duszy można było handlować jak bydłem. „Kościół chrześcijański spełnił swą rolę w tym procesie odczłowieczania. Religijne autorytety interpretowały kolor skóry Afrykanina jako żywy dowód na jego potępienie przez Boga” (kilkudziesięciu biskupów pragnęło dla tego poglądu uzyskać poparcie nawet Soboru Watykańskiego I). Czynnikiem pozwalającym karaibczykom na przetrwanie była ich religia: religijne wierzenia i praktyki przydawały tym ludom – zwłaszcza ludności afrykańskiej – moc potrzebną do przetrzymania dehumanizujących praktyk Europejczyków. Owe wierzenia i praktyki nadal istnieją, choć nie w czystych swych formach. Jeśli Kościół pragnął zerwać z eurocentrycznym światopoglądem, „winny przygotować się do zakwestionowania swej teologii będącej jego podstawą. Odnosząca się do niewolnictwa, a nawet do emancypacji myśl teologiczna zmierzała nie do wyzwolenia Afrykanina, lecz do «ucywilizowania» go, co w istocie oznaczało pełne podporządkowanie kolonizatorom”. Należy zachęcić teologów rejonu karaibskiego, by zainicjowali nurt refleksji umożliwiającej Karaibczykom „całkowite odrzucenie mniemania o eurocentryzmie globu”. Teologowie karaibscy muszą uświadomić sobie, że jakakolwiek koncepcja nowego ładu światowego pozostaje niepełna, jeśli odsuwa spojrzenie ludów pozaeuropejskich zwłaszcza jeśli wyłącza myślenie karaibskie. „Wzywamy Kościoły Karaibów, by pracowały na rzecz utworzenia teologii karaibskiej – tej, która wyzwoli lud karaibski ze światopoglądu eurocentrycznego”.

Problemy wyłonione z wieloetapowych debat i konsultacji w brazylijskim Campo Grande w marcu-kwietniu 1992 r. jako wezwanie dla misji Kościoła opracowali Kenith A. David z ERK oraz John C. Boonstra ze Stowarzyszenia Kościołów w stanie Washington (nr 324). Przypomniano, że najeźdźcy z 1492 r. byli mocno związani z eurocentrycznym światopoglądem; pojawili się jako „chrześcijanie wierzący w Boga wszechmocnego, wszechpotężnego i nie do pokonania, który «zlecił» im «cywilizować i chrystianizować barbarzyńców ziem dalekich». [...] Historia szeroko udowodniła, że Kościół chrześcijański był i pozostaje winny współudziału w masowym ludobójstwie narodów tubylczych w różnych częściach świata, jak też w haniebnym handlu niewolnikami zwłaszcza z Afryki Zachodniej”. Kościół winien złożyć z tego tytułu wyznanie win: nie może to ograniczać się do aktu liturgicznego – musi temu towarzyszyć naprawianie odczłowieczenia ludu Bożego, zwrot ziem kościelnych zabranych ludom indygenным oraz wyzbycie się inwestycji w korporacjach wykorzystujących ziemie indygenne. Bez skruchy i wyrównania szkód „chrześcijanie nie mogą być wiarygodni świadkami”. Indiańska „ekonomika wzajemności” to życie w harmonii z naturą i Bogiem – dla indygennych ludów Ameryki Łacińskiej Bóg jest niewidzialny, ale „wzajemny”. Chrześcijaństwo wprowadzone do Ameryki, dalekie od biblijnej wspólnotowości, opierało się na zachłanności i grabieżczym gromadzeniu bogactw. Doceniano wysiłki Kościoła w zakresie oświaty i służby zdrowia, wszakże krytykowano: dążenie do wzmocnienia własnej siły kościelno-instytucjonalnej; udział w niszczeniu kultur, wartości, religii, tożsamości i języków indygennych – wszystko w imię Ewangelii; traktowanie ludzi jako przedmioty do konwersji, nie jako osoby stworzone na obraz Boga. Ubolewano, że Kościół instytucjonalny najwyraźniej nie oparł się pokusie idolatrii pieniądza. Postulowano misję Kościoła jako solidarność: w strzeżeniu różnorodności kulturowej; w przywracaniu praw ludu do fundamentalnych symboli jego własnej drogi życia – takich jak nazywanie Boga właściwym imieniem; w głoszeniu, że Bóg jest Bogiem życia, lecz nie Bogiem śmierci, a imię Boga objawi się poprzez czyny, nie zaś zamiary czy myśli.

Ponadto zamieszczono kilka wypowiedzi z konsultacji – warto przytoczyć dwie z nich. Rozpatrując kultury indygenne oraz ewangelizację, hiszpańskiego pochodzenia Bartolomeu Meliá, duchowny katolicki i antropolog żyjący wśród ludu Guarani (Brazylia i Paragwaj), podkreśla: w różnych relacjach misjonarskich powtarzało się przeświadczenie o „religijnej pustce” Indian; przekonanie, że chrześcijaństwo przedstawia radykalne „novum”, skłaniało do pragnienia, by konwersję rozpoczynać z pustki. Po stwierdzeniu religijnych faktów i form o niezaprzeczalnych wartościach teorię pustki zastąpiono hermeneutyczną kategorią „religii diabolicznej” – szatana naśladującego działanie Boga. Czego nigdy nie osiągnęli chrześcijanie i obcy misjonarze, tego dokonały same wspólnoty indygenne: „współ ze «zmysłem wiary» autochtoni zagarnęli «zmysł miłości» i nigdy – nawet po przyjęciu chrześcijaństwa – nie porzucili swej ekonomiki wzajemności jako zasady człowieczej oraz religijnej. Powstrzymywali się przed konwersją na «chrześcijaństwo» by okazać się chrześcijanami”.

Pod nazbyt sugestywnym tytułem *Ludobójstwo w imię Boże* Charles Amjad Ali, duchowny Kościoła Pakistanu i dyrektor Ośrodka Studiów Chrześcijańskich w Rawalpindi, przedkłada pewne uzupełnienia powyższej wypowiedzi. Kwestionuje potrzebę pustki religijnej dla misji chrześcijańskiej: na indyjskim subkontynencie właśnie chrześcijańskie ataki na hinduizm oraz islam stanowiły podstawę praktyki. Ubolewa nad pozyskiwaniem wiedzy o innych religiach nie z szacunku dla nich, lecz w intencjach ewangelizacyjnych – uważa, że antropologia jest w istocie nauką kolonialną, a jej osiągnięcia wykorzystywano dla dominacji i ciemnienia. Przypomina, że jak pragnienie znalezienia drogi do Indii doprowadziło do kolonizacji Ameryk, tak z kolei owa kolonizacja przyniosła niewolnictwo w różnych częściach Afryki oraz globalną ekspansję kolonializmu, „która jest nadal naszym doświadczeniem w pięćset lat później, choć mogły zmieniać się metody i ujęcia”. W nawiązaniu do zasygnalizowanych przez przedmówcę peruwiańskich mitów o dotarciu tam Tomasza Apostoła, Amjad Ali wspomina o analogicznych tradycjach przechowywanych (chyba bardziej uzasadnienie) w Pakistanie oraz na wybrzeżach Indii – i komentuje: „Teologicznie, zawsze zwracaliśmy się do Starego Testamentu jako przygotowania ewangelicznego; nigdy nie było lokalnej kultury oraz religii jako kontekstu dla pojmowania i znaczenia Ewangelii – uznawaliśmy więc, że lud albo żyje na religijnej karcie niezapisanej, albo też posiada wartości do zaakceptowania przez nas, a wówczas źródła tego należało odnaleźć we wczesnym nauczaniu apostołskim jednego ze świętych, występującego jako patrona, mianowicie Tomasza Apostoła”.

Po dwuletnich przygotowaniach w boliwijskim Cochabamba przeprowadzono 10-14 sierpnia 1992 r. kontynentalne spotkanie ekumeniczne pod hasłem „Męczeństwo i nadzieja” z udziałem rdzennych krajowców, Afroamerykanów, metysów i białych. *Deklaracja skierowana do świata* (nr 325) uznaje debaty za wydarzenie historyczne, określając pięćsetletnią walkę ucierpiętych. „Jako ludy tubylcze cierpieliśmy upokorzenia i wywłaszczenia z naszego trybu życia, z naszej teologii i naszej ziemi – staliśmy w obliczu ludobójstwa oraz fizycznego i ideologicznego etnobójstwa. [...] Jako Murzyni byliśmy ofiarami niewolnictwa i służyliśmy do zastępowania pracy krajowców w ich własnym kraju – byliśmy również ofiarami ludobójstwa, byliśmy odrywani i dyskryminowani. [...] Jako ludy i narody utraciliśmy naszą ciągłość etniczną i kulturową”. Zgromadzeni uznali, że jako ofiary ciemiężących i odstręczających systemów nakładanych przez pięć stuleci zgłaszają pilną potrzebę wyrażenia wołań wszystkich ludów udręczonych, pragnąc z Boskiego nakazu obwieszczać „sprawiedliwość, niepodległość oraz wyzwolenie”.

W podstawowym wystąpieniu podczas debat boliwijskich Federico P a g u r a, przewodniczący LRK i biskup argentyńskiego Kościoła Metodystycznego, kontrastuje euro-imperialne określenia pięćsetlecia: „odkrycie Ameryki”, „odkrycie Nowego Świata”, „spotkanie [czasem: zderzenie] dwóch światów”, „narodziny nowego świata” – z współczesnym nazewnictwem oddolnym: „niszczenie i wyzysk ludów indygennych”. „pięćset lat oporu indygennego, murzyńskiego i ludowego”, „uczczenie godziny ludów w mroku”. Wezwanie pięćsetlecia może oznaczać zapoczątkowanie swoistej insurekcji – rewolty przeciw systemowi zbyt długo wyorzystującemu fasadę chrześcijańską do przesłaniania w najwyższym stopniu skandalicznych i odrażających zbrodni na godności oraz sakralnej naturze bytu ludzkiego. Pagura przytacza znamiennej refleksję hiszpańsko-brazylijskiego biskupa-poety Casaldaligi: „to czas do rozamiętywania, nie do skrywania; czas dla historii, nie dla legend; czas dla zaangażowania, nie dla celebracji”. W wezwaniu do prawdy i przeobrażenia przypomina przedśmiertne słowa biskupa Proaño, ekwadorskiego Indianina: „Jedynie Kościół jest odpowiedzialny za sytuację stuleci uciemnienia, jakie wycierpiał ludy tubylcze. Jakież bó! A ja dźwigam ten ciężar stuleci!” Wezwanie do restytucji dziedzictwa kulturowego i religijnego nakłada na Kościoły obowiązki uznania dziejów, kultury i życia ludów indygennych jako Pierwszej Księgi Boga – przy czym owa Biblia ma być Drugą Księgą „przydaną nam dla pomocy w zrozumieniu Pierwszej”; ponadto należy uznać ludy indygenne jako podmioty interpretacji biblijnej opartej na ich własnej kulturze oraz religii. „Syn Boży działał wewnątrz naszych kultur, zakorzeniając się w niebie, w ich obrzędach, modłach i obyczajach, we wszystkim, co było w nich dobrego”; pragnął je, choć poranione i pogruchothane, zachować – niczym żarzące się węgielki, przez kobiety indiańskie skrywane na noc w popiele, by o poranku ożyły ponownie, przydając światu nowy blask i ciepło.

Ks. Eleazar Lopez H e r n a n d e z z ludu Zapoteków, katolicki teolog z przylądka Tehuantepec, zsyntetyzował mnogość propozycji wyrażanych przez ludy indiańskie w ośrodkach duszpasterskich, seminariach i konsultacjach: chodziło o twórcy dialog wewnątrz Kościołów z odniesieniem do indygennej rzeczywistości, by duszpasterskie zgromadzenia z 1992 r. okazały się głosem ludzi pozbawionych głosu oraz sumieniem umiów (nr 325). Oto kilka z ponad dwudziestu zapisów. My, ludy indygenne, nie zostaliśmy unicestwieni – „nadal istniejemy mimo wielu nieprzyjaciół, którzy w ciągu pięciuset lat wszelkimi możliwymi sposobami starali się zetrzeć nas z powierzchni ziemi [...] nie jesteśmy ani pozostałością ludów wytopionych, ani mniejszością bez znaczenia”. Odmawiamy traktowania nas jako pogan i bałwochalców – „nie jesteśmy wrogami Kościoła i nie występujemy przeciw wierze chrześcijańskiej; wierzymy w jedyne Boga prawdziwego i istniejącego, którego nasze ludy od tysięcy lat odnajdywały jako Totatzin-Tonantzin, Pitao, Serce Niebios i Ziemi [...] będącego Ojcem i Matką wszystkich ludów, a z tego, co zabaczyliśmy i uslyszyliśmy, także Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa; zatem by okazać się chrześcijanami – nie powinniśmy być zmuszani do wyzucia się z religijnych doświadczeń naszych ludów”. To biali ludzie, wspólnie z wytworzonymi strukturami, wymagają nawrócenia – „my, ludy indygenne, obojętne jak ubodzy jesteśmy, zawsze czuliśmy się znacznie bliżsi Ewangelii i Kościoła”. Kościoły potrzebują wyznać „swą odpowiedzialność za zbrodnie, jakie popełniły na naszych ludach przez pięćset lat, w imieniu Boga i własnym – jak długo będą zamykały swe oczy na prawdę i pomniejszały historię do niewielu wartościowych wydarzeń oraz osobistości [...] tak długo będą narażały się na utratę swej wiarygodności wśród ubogich”.

We wszystkich tekstach występuje głęboka świadomość procesu rozciągniętego na pięćset lat: ludobójstwa (sięgającego nawet po rok 1967), zniewolenia i oficjalnego niewolnictwa, wydziedziczenia, spychania na marginesy życia. Jawi się gorycz wobec postawy i teologii Kościołów chrześcijańskich: pamięta się o tych jakże nielicznych, którzy stawali po stronie upokorzonych i uciemiężonych – ale też o przewinach instytucji kościelnych. Zresztą jeden z owych sprawiedliwych nosi dotąd dwa oblicza: de Las Casasa sławią Indianie, gdyż starał się wybraniać ich przodków – piętnują zaś Afroamerykanie, gdyż to on uznał, że przywożony z Afryki niewolnik skutecznie zastąpi wyniszczanego Indianina (konkretnie nr 325: s. 56 i 81). Coraz dobitniejszy okazuje się postulat „wyznania win” ze strony Kościołów chrześcijańskich za ich współudział w czynach niegodnych. Raniącą – raniącą może tym dotkliwiej, że rozpamiętywania przeszłościowe są absolutnie pozbawione jakiegokolwiek pragnienia pomsty – niezręcznością jest przewijające się na północnej półkuli nawet w uprzednim dziesięcioleciu nawiązywanie do „odkrycia Ameryki”, czasem tonowane nazewnictwem spotkania międzykulturowego czy posłannictwa misyjnego.

Wszakże pamięć o przeszłości nie jest priorytetem „samym w sobie”. Dwuczłonowość niezwykle trafnego hasła „męczeństwo i nadzieja” wyraziście wskazuje kierunek na jutro. Wymóg „odkrywania korzeni” zmierza do odsłonięcia obszarów przechowywania w sekrecie – czasem wręcz pod maską odmiennych pozorów – rodzimej tożsamości kulturowej i etnicznej. Rewindykacja kulturowa dąży do wykazania głęboko pojmowanej religijności oraz etycznego wyczulenia na właściwy stosunek do całościowo pojmowanego dzieła stworzenia. Wznoszenie – a może: odbudowywanie – dla przyszłości to właśnie nadzieja na przybliżające się rozżarzenie węgielków, na noc indiańską skrywanych w popiele.

Michał Horoszewicz, Warszawa