

Michał Horoszewicz

"Le franchissement des frontières.
Naissance d'identités nouvelles?", F.
Wilfred, O. Beozzo (red.), Paris 1999 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 70/4, 215-224

2000

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.

3. Obiecujący w swym tytule poddział, poświęcony katechezie innych wyznań, jest bardzo mizerny. Myślę, że zdecydowały o tym nie tylko nie wyłożone jasno ani w tytule, ani we *Wstępie* założenia konfesyjne omawianego spisu, lecz także brak u nas w kraju międzywyznaniowych badań w zakresie teologii w ogóle, a katechetyki w szczególności.

Marek Marczewski, Lublin

F. WILFRED, O. BEOZZO (red.), *Le franchissement des frontières. Naissance d'identités nouvelles?*, Revue Internationale de Théologie „Concilium”, Cahier 280, Beauchesne Éditeur, Paris 1999, ss. 168.

Historia nie znała tyłu granic, ile ich znajduje się w świecie współczesnym; nigdy też nie istniało tyle ich naruszeń co dziś – twierdzą Felix Wilfred z Madras i Oscar Beozzo z São Paulo w edytoriale zeszytu *Przekraczanie granic. Czy narodziły się nowe tożsamości?* międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium”. W trzech częściach zeszytu (Zjawisko – Refleksje teologiczne – Świadectwa) zgromadzono trzynaście studiów; dołączono szkic konkludujący. Pierwszą część problemu tytułowego przedstawiono wieloaspektowo i penetrująco; nie we wszystkich artykułach należyście wyłoniło się zjawisko rodzenia się nowych tożsamości.

Codziennie występuje zarówno wznoszenie murów granicznych, jak też ich obalanie, wskazuje niezwykle obszerny i wielowątkowy edytorial. Pozwala to dostrzec stan dialektycznego napięcia między wytyczaniem tożsamości partykularnych – geograficznych, narodowych, językowych, kulturowych, etnicznych, seksualnych – a przekraczaniem ku innemu brzegowi. Przekroczenie granicy może być albo przemocowe, gdy jedna potęga dokonuje najazdu na terytorium (fizyczne, duchowe, kulturowe...) innego, jak w przypadku kolonizacji różnopostaciowej – albo też ukryta i subtelną, ale nie mniej niszczyielską, jak w procesie transnarodowości kapitału czy ujednocniania kultur.

Występuje dwuznaczność w utrzymywaniu granic i w ich negacji. Filozofia ekonomiczna dekretuje obalanie wszelkich barier, by kapitał i rynek mogły odegrać swą rolę – a równocześnie wprowadza surowe obostrzenia dla ruchliwości siły roboczej z krajów ubogich; wzywa do otwarcia rynku Południa w imię świata Planetarnego – a równocześnie ustala embargo czy różne ekskluzywy na artykuły pochodzące z Południa.

Przekraczanie granic może często mieć akcent twórczy. Znajdowanie się na peryferii, skąd widok jest z konieczności bardzo odmienny niż z centrum, pozwala inaczej odczytywać konfrontację z inną tożsamością, innym obszarem duchowym, kulturowym czy religijnym: to moment wyłaniania się nowej tożsamości. W wielu dyscyplinach akademickich dzieła najbardziej twórcze pochodziły od badaczy przekraczają-

cych utarte granice dyscyplin i sięgających po obszary „poza-graniczne”; związki międzyrasowe czy międzyetniczne dają początek fizycznej i kulturowej tożsamości, uprzednio nieistniejącej.

Ustalający granice to na ogół ci, którzy rządzą: nie może więc dziwić, że wyznaczenie granic jest zazwyczaj aktem negacji. Ustanawianie granic jest czynione przez mocarstwo wspierające się na arsenale ideologicznym. Na szczęście bariery ekonomiczne i handlowe wysunięte przez Północ i jej ideologię są odważnie kontestowane przez niejednego Prometeusza spośród narodów Południa.

Takie przekraczanie jest absolutną koniecznością w nowym okresie historycznym czy szczególnie kontekście. Rzeczywistość wytycza nowy obraz obszaru i nową linię granic – może to doprowadzić do sytuacji, w której następuje bytowanie równoczesne na licznych obszarach prowadzenia odważnych eksploracji. Przekraczanie granic to doświadczenie duchowe, to zjawisko religijne.

Edytorial zwraca uwagę, że dla pewnych postaci religii jak judaizm, chrześcijaństwo i islam granice i rozgraniczenia mają znaczenie większe niż dla kultów należących do religii pierwotnych czy do wielkich tradycji religijnych jak buddyzm i hinduizm. Różnica postaw w odniesieniu do granic w różnych tradycjach religijnych ma oczywiste następstwa, gdy dochodzi do dialogu między nimi. Elementem odkupicielskim w większości tradycji religijnych jest doświadczenie mistyki: jest ona milczącą kontestacją mówiącą, że granice nie są nieprzekraczalne – że nie ma innych dróg posuwania się, mimo widocznych bastionów religijnych.

Dla chrześcijaństwa odnotowano pięciokrotne przesuwanie własnych granic w momentach kluczowych. Po raz pierwszy chrześcijaństwo porzuciło przynależność do judaizmu jako jego sekta i utworzyło drogę Jezusową poza granicą etniczną. Druga zmiana zachodziła w czasie: pojęcie paruzji przesuniętej w czasie przesunęło doczesne granice chrześcijaństwa. Trzecie przesunięcie to uznanie, że tożsamość chrześcijaństwa nie odpowiada już społeczeństwu widzialnemu, ale jest zbieżna z domeną „tajemnicy bez granic”. Czwarty jest przypadek sprzeczności granic: chodzi o uznanie, że rozum ludzki ma swój własny niezależny obszar, którego nie można utożsamiać z wiarą, z kolei realia doczesności mają swą autonomię i wolność w stosunku do władzy kościelnej. Niefortunne doświadczenia objęcia tą władzą nauk przyrodniczych i roszczenia władz kościelnych do zwierzchności nad sferą doczesną (teoria dwóch mieczy) zmusiły Kościół do wycofania się z pewnych obszarów i przeformułowania własnych granic. Wreszcie w ostatnich dziesięcioleciach doszło do piątego przystosowania granic: ich sztywność zastąpiło pojmowanie bardziej elastyczne (Kościół Chrystusowy „trwa w Kościele katolickim” – KK 8); tym samym doszło do nowego odkrycia tożsamości kościelnej.

Ale edytorialiści wyrażają przekonanie, że „historia nie jest zamknięta”, a „nowe tysiąclecie ujrzy dużo więcej przesunięć granic, co będzie miało długofalowe następ-

stwa dla wznoszenia tożsamości chrześcijaństwa”. Niemala część jego przyszłości znajduje się na peryferii, w rejonach granicznych.

W części I Jacques Audinet, profesor honorowy w Paryskim Instytucie Katolickim, wskazuje: przekroczenie granicy jest zawsze doświadczeniem fizycznym. Przejście granicy odsłania nowe odkrycia i nowe pejzaże, ale równolegle odnosi nas do naszych własnych granic fizycznych. Każdego z nas jego ciało odsyła do doświadczeń własnego partykularyzmu. Ciało przypomina energicznie, że nie ma ludzkości bez różnic przede wszystkim geograficznych i fizycznych. Entuzjazm międzykulturowości jest hamowany możliwościami materialnymi i zderza się z dwuznacznością charakteryzującą wszelkie ludzkie poczynania w czasie i przestrzeni ciała. Przy spotkaniu z obcym granice społeczna, polityczna i kulturowa wzmacniają granicę własnej cielesności.

Gdy przekroczenie granicy jest odkryciem innego oraz samego siebie, jednocześnie spotkanie obcego pobudza lęki i odrzut. Słownictwo wykluczenia społecznego jest zaczerpnięte z ciała. Obok wyrażen wziętych z przestrzeni geograficznej – „u nas”, „u nich” – występują inne, mające sens jedynie w zestawieniu z ciałem: „czystość krwi”, „czystość rasowa”, „oczyszczenie etniczne”, „czysta rasa”, „czysty język”. Ludzkość podzielono na dwie grupy rozgraniczone linią niewidzialną i subtelną: na jednych „czystych” i na innych „nie czystych”. Taką schematyzację można prowadzić w nieskończoność przez odnosząc się do czystości: „źle ubrani”, „brudni” – aż po strefę moralną: „leniwi”, „źle wychowani”, „zdegenerowani”, „niebezpieczni”. Rozwiązały obyczaje są „zaraźliwe”, należy unikać zakażenia się. Wszystkie te stereotypy wywodzą się z pierwszego schematu cielesnego i przenoszą ciało jednostki do języka więzi społecznych.

Każde z tych wyrażen ma swoją historię, zostawiało ślady na szlaku czasów, niektóre kontynuują wpływ niszczycielski. „Czystość krwi” przedstawiała ideał dla niejednego w Hiszpanii XVI w. (zresztą aż po XVIII w.) wychodzącej z rekonkwisty. „Czystość rasowa” stanowiła jeden z dominujących elementów ideologii nazistowskiej, a „czystość etniczna” ma nadal swych zwolenników nie tylko w Europie.

Nic dziwnego, że z czystości religie uczyniły ideał. Czystość rytualna dzieląca świat bogów od świata ludzkiego stanowi granicę między *sacrum* i *profanum*; czystość społeczna w pewnych tradycjach znajduje się u podstaw hierarchii i samej organizacji społecznej, czystość duchowa to odrodzenie psychologiczne i tożsamościowe; w chrześcijaństwie czystość jest warunkiem wartości miłości i miłosierdzia, elementem konstytutywnym więzi zbawienia w Bogu.

Audinet akcentuje, że w okresie kolonialnej ekspansji Europy wyznacznikiem czystości w stosunku do obcego stał się kolor skóry. Arytmetyka kolorów od XVI w. rozróżniała metysa, tercerona (vel kwarterona), oktawona; kolor został związany ze zbrukaniem: „Nikt nie zaprzeczy, że rasa biała jest wyższa od wszystkich innych”, głosiła francuska definicja leksykalna z końca XIX w. Łańcuch: kolor, rasa i władza stawał się

konstitutywny dla współczesnych społeczeństw wyszłych z kolonizacji. Ciąg: czystość, światło, duch i białość jest przeciwstawny ciągowi: nieczystość, mroczność, materia i czerń. Tak więc w predykcji sprzed stu laty Indianin i Murzyn bywali demonami, a współczesna Europa z dyskursem o czystości krwi i okrutnymi praktykami czystek etnicznych zaświadcza o trwałości tych skojarzeń. Higiena i lęk kontaktu fizycznego, zapachu czy mikroobów mogą łatwo zastępować obsesję czystości dawnych tekstów.

Metyzacja w naszych wielokulturowych społeczeństwach jest ciągłym przywoływaniem nieprzewidywalności przygody ludzkiej i konieczności projektu demokratycznego. „Metyzacja jest paradygmatem międzykulturowości – otwiera on drogę ludzkości”.

Współcześnie w wielkich wydarzeniach sportowych nie można zidentyfikować narodowości sportowców na podstawie ich wyglądu fizycznego – w artykule dotyczącym metyzacji twierdzi Virgil Elizondo, prezydent Centrum Kulturalnego Meksykańsko-Amerykańskiego w teksaskim San Antonio. Przyjaźnie, więzi rodzinne i małżeństwa przełamują dawne tabu rasowe i narodowe, dając początek nowej ludzkości. Metyzacja – wyjaśnia Elizondo – to mieszanie grup ludzkich różniących się genetycznie (franc. *Métissage*). Fizyczna mieszanka ludności nie powoduje żadnych kłopotów; inaczej natomiast jest z mieszkanką społeczną i kulturową osób oraz ludów. Z kulturowego punktu widzenia metyzacja jest zazwyczaj obiektem obaw, zagrożeń, często nawet zakazów. Metyzacja jest cielesnym i duchowym naruszeniem najświętszej przestrzeni innego – seksualności.

Wydaje się, że mamy wrodzony instynkt zarówno chronienia granic naszej egzystencji – granic seksualnych, geograficznych, intelektualnych... – jak też naruszania ich przez eksplorację i podbój. Jako ludzie mamy naturalny lęk „innych” i boimy się zmieniać jedność grupy, rodziny, klanu czy narodu. W XVIII i XIX w. do tego naturalnego lęku przed mieszkanką „poza grupą” niektórzy dołączyli fałszywe idee głębokiej nierówności ras zależnie od koloru skóry i uznawali wszelkie krzyżowania z rasami rzekomo niższymi za degenerację rasy ludzkiej. „Znaleźli się nawet teologowie przydający takim koncepcjom fundamentu biblijnego. Prowadziło to do usprawiedliwiania podboju i niewolnictwa, do sprzedawania istot ludzkich, do zakazu krzyżowania rasowego w USA i do niszczyielskich wysiłków wytworzenia białej rasy władczej”.

Masową metyzację dającą początek nowemu ludowi powodują najogólniej podboje, kolonizacje czy migracje masowe. Metyzację meksykańską przyniósł hiszpański podbój Meksyku poczynawszy od 1519 r., metyzacja meksykano-amerykańska rozpoczęła się z inwazją anglo-amerykańskich Stanów Zjednoczonych A.P. na Meksyk północno-zachodni na początku lat trzydziestych XIX w. i trwa dotąd przez migracje amerykańskiego stylu życia do Meksyku oraz migracje Meksykanów do USA. Obrazy zdobywcy-kolonizatora czy kultury dominującej w określeniu „wyższość-piękno” oraz podbitego czy imigranta w określeniu „niższość-brzydota” będą interioryzowane przez wszelkie środki przekazu: ubiór, jedzenie, zwyczaje, język, sztukę, muzykę, ekonomi-

kę, instytucje społeczne, a zwłaszcza przez mitologię oraz wyobraźniowość religijną. Totalitarny wizerunek, jaki Europa kolonizatorska założyła u ludów kolonizowanych jako model powszechny, nadal wywiera wpływ determinujący na całym globie: ten „obraz normatywny” zachodniej cywilizacji jest wzmacniany i przenoszony przez telewizję, film, książki, periodyki, uczelnie oraz religie o europejskiej dominancie.

Początek syntezy społeczno-kulturowej, przydającej tożsamość Euro-Indianom, Elizondo dostrzega w zmetysowanym obrazie Naszej Pani z Guadalupe: Madonna była nie prostym objawieniem, ale doskonałą syntezą, w jednym zwartym obrazie, ikonografii ludów iberyjskich oraz pierwotnego ludu meksykańskiego. Zapewnia wspólne doświadczenie religijne, przez które narody najbardziej różniące się mogą poznać doświadczenia jedności i rodzinnej przynależności.

Trzeba czasu, by kulturowa tożsamość objawiła się jako odrębność: mozoli się ona, by wytworzyć własną indywidualność, zapożycza od obu kultur rodzicielskich, nie dążąc do okazania się repliką którejkolwiek z nich. Dawne formy bycia, tożsamości i przynależności już nie wystarczają dzisiejszej ludzkości. Planeta stała się małą wioską, w której wszystko jest powiązane. Pilnie potrzebujemy nowych modeli, jeśli chcemy wszyscy przeżyć w pokoju i harmonii. Trzeba roztopić dawne granice etniczne, religijne i rasowe przez wyłanianie życia nowego.

W części II Vimal Tirimanna CSSR, profesor teologii moralnej w seminarium w Kandy (Sri Lanka), przypomina: przez swą naturę podstawowo misjonarską Kościół jest wezwany do przekraczania granic, do obwieszczenia Ewangelii wszystkim ludom. Z kościelnego punktu widzenia przekraczanie granic jest zawsze wejściem na obszar niechrześcijański; ale i odwrotnie: różne przyczyny historyczne sprawiały, że niechrześcijanie przekraczali granice i penetrowali „obszary” Kościoła. To słowa „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19) pobudzały miliony chrześcijan do misjonarstwa: do pójścia, do przekraczania granic w celu przepowiadania Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa niechrześcijanom, rzekomym poganom czy „niewiernym” – dla tych chrześcijan był to po prostu „rozkaz samego Boga do przekraczania granic”. Uczucie, że jest się „posłanym”, stanowi zasadniczy element samej egzystencji Kościoła.

Tirimanna przypomina o ważnych dokumentach Kościoła: o encyklice *Maximum illud*, w której Benedykt XV zachęcał wyruszających z założeniem misjonarskim do zapominania o własnym kraju, ponieważ stają się zapisani w Królestwie Niebiańskim. Tradycje misjonarskie wspierał soborowy dekret *Ad gentes divinitus*, także późniejsze dokumenty jak *Evangelii nuntiandi* (1975) i *Redemptoris missio* (1990). Jednakże określenie „przekraczać granice” implikowane przez posoborowe nauczanie uzyskiwało konotację zasadniczo odmienną.

Już z Dziejów Apostolskich wynika, że Kościół apostołski rozpoczął przekraczanie granic, by głosić Dobrą Nowinę. Istnieje tradycja, że apostoł Tomasz dotarł aż do Indii, przekraczając liczne granice.

W tych peregrinacjach Kościół napotykał kultury nieżydowskie oraz religie Azji Mniejszej, Afryki Północnej i Europy – te spotkania wzbogacały go, niekiedy jednak zmieniały jego orędzie. Mógł sam wykorzystać pewne pojęcia greckie w celu celniejszego wyrażenia swego posłannictwa, ale też kalaty go pewne ówczesne ruchy jak gnostycyzm. Takimi drogami do Kościoła dotarły filozofie platońska i stoicka. Takie przekraczanie granic było ostatecznie korzystne dla Kościoła. Spotkania między Kościołem a „barbarzyńcami” wytworzyły nową autonomiczną kulturę chrześcijańską, mającą za ośrodki klasztory i działającą religijnie oraz wychowawczo – przez zaszczipanie tradycji łacińskiego chrześcijaństwa na konarze barbarzyńskim. Niektórzy uważają, że Zachód jako jednostka o wspólnej historii zaistniał w VIII w. na bazie liturgii rzymskiej, rzymskiego prawa kanonicznego i benedyktyńskiego monastycyzmu.

W średniowieczu przekraczanie granic towarzyszyło dwom wielkim wydarzeniom: ekspansji rodzącego się islamu aż po początek VIII w. oraz krucjatowej penetracji w chrześcijańskim cesarstwie Konstantynopola. Inwazje muzułmańskie otwierały drogę wymiany nie tylko handlowej, także kulturalnej, filozoficznej i oświatowej, przez średniowieczne szkoły w Salerno, Toledo i Montpellier nauki i filozofie greckie oraz rzymskie docierały do świata zachodniego; cechy kosmopolityczne miał wielki ruch współpracy, przyciągający Żydów, Arabów i Greków oraz Hiszpanów, Włochów i Anglików. Krucjaty były europejskimi wyprawami militarnymi organizowanymi Przez Kościół celem uwolnienia Ziemi Świętej – uchodziły za dzieło pobożności; Kościół przekraczał wówczas granice nie aby głosić Ewangelię, ale by bronić chrześcijańskie ziemie oraz żyjących tam chrześcijan.

Epokę kolonialną zapoczątkowała bulla *Inter caetera* Aleksandra VI z 1495 r., monarchiom iberyjskim przydzielająca nowe światy w celu doprowadzenia „ludów barbarzyńskich” do wiary. W istocie misja nie ograniczała się do konwersji owych ludów, lecz miała inne motywy jak podbój narodów dla własnej korzyści politycznej i handlowej. Tak więc „przekraczanie granic dla obwieszczania Ewangelii w owym czasie ściśle wiązało się z politycznymi potęgami kolonialnymi”, z którymi „misjonarze szli ręką w rękę”. I teolog konstatuje dobitnie: „Nie ma żadnej przesady w stwierdzeniu, że potęgi kolonialne przybywały z mieczem w jednej ręce, a z Biblią w drugiej”. W oczach kolonizowanych misje stawały się innym obliczem kolonializmu: żołnierze podbijający ziemię, kupcy wyzyskujący ludność, misjonarze chrzczący i zakładający szkoły – wszyscy pochodzili z tego samego kraju i mówili jednakim językiem. Większość misjonarzy, choćby z dobrymi intencjami, starała się przenieść Kościół europejski do nowego kontekstu misjonarskiego, bez jakiegokolwiek adaptacji: w następstwie powstawały Kościoły obce dla tubylców – zryw misjonarski był triumfalistyczny, a nowe ziemie penetrowała Ewangelia Jezusowa w kostiumie europejskim.

Vaticanum II odrzuciło triumfalistyczno-konfrontacyjną postawę misjonarską sprzed Soboru, zachęcając do dialogu w akcentowanym nadal zamyśle misjonarskim.

Nadmierna czasem żarliwość misjonarska powodowała, że Kościół okazywał się bardzo nietolerancyjny dla tych, którzy odmawiali podążania jego szlakiem. Od Soboru misjonarskie wysiłki nigdy już nie będą takie same jak uprzednio: Kościół dostrzeż, że żyje „w społeczeństwie pluralistycznym, w którym obowiązkiem są wzajemna harmonia i współbywanie”.

O mistyce jako przekraczaniu granic ostatecznych pisze w refleksji teologicznej Wayne Teasdale, profesor w Catholic Theological Union w Chicago, mnich w tradycji indyjskiej (chrześcijański sannyasi), związany z Parlamentem Religii Świata. Każda autentyczna religia – wytryskująca z głębin człowieczego spotkania z Tajemnicą ostateczną – wynika z podstawowych intuicji duchowych i z doświadczenia założycieli. Odnosi się to do hinduizmu i buddyzmu, do dżainizmu i judaizmu, do chrześcijaństwa i islamu. Wszystkie te tradycje religijne wynikają z doświadczenia mistycznego, co oznacza bezpośrednie poznanie i więź z Boskością, Bogiem czy nieograniczoną Świadomością. Można byłoby powiedzieć, że rzeczywista religia ludzkości nie jest w ogóle religią: to raczej mistyczna duchowość, kanwa, z której zrodziły się same religie.

Mistyka to przebudzenie transcendentalnej świadomości i jej podtrzymywanie – to świadomość łącząca się z Bogiem. Wszystkie formy mądrości mistycznej przyczyniają się do zrozumienia przez nas głębin Tajemnicy; jest to ważny punkt zbieżny między samymi religiami. Doświadczenie mistyczne jest ulotne, jednakże jego owoce są trwałe, często stałe. Do jego następstw należy zaliczyć mądrość, pokój czy równowagę, radość, współczucie, cierpliwość, łagodność, bezinteresowność, prostotę.

W części III Anton Rotzetter OFM^{Cap}, wykładowca duchowości w Altdorf (Szwajcaria), stwierdza: „Wiele przyczyn zachęca do uznawania we Franciszku z Asyżu mostu rzuconego między chrześcijaństwem a islamem”, odtwarza misyjne życie Świętego; podkreśla wielodniowe spotkanie z sułtanem w 1219 r. W XII w. powstawały ujęcia pokojowych spotkań chrześcijan z muzułmanami, było to jednak zdominowane przez przemocowość ducha krucjat. Rozdział XVI franciszkańskiej reguły nie potwierdzonej osobną bullą papieską (*regula non bullata*) zawiera „status misjonarski”, po raz pierwszy wprowadzający ideę misjonarską do reguły monastycznej. Postulowano tam m.in.: spotkanie z Saracenami (tak powszechnie określano muzułmanów) ma być obecnością w służebności, pokoju, bezprzemocowości – nic poza braterstwem i solidarnością; obwieszanie Ewangelii ma wywodzić się z impulsu wewnętrznego, uświadomienia sobie woli Boga; tego obwieszania nie można redukować do czynów klerykalnych czy hierarchicznych; spotkanie z Saracenami winno odbyć się w duchu daru totalnego (dla Franciszka gotowość do poddania się męczeństwu stanowiła integralną część statutu misjonarskiego); zalecono niepodejmowanie kłótni czy dyskusji. Rotzetter uznaje zasady statutu za „po prostu rewolucyjne”, odnotowuje, że głośna legenda o wilku z Gubbio może odnosić się też do Saracenów, gubbianie bowiem odnieśli nad nimi zwycięstwo; w legendzie może być skondensowane spotka-

nie z sułtanem – nastąpiło literackie przepracowanie historycznego spotkania, powstał symbol odwagi pozbawiony uprzedzeń i przemocy.

Teolog kontrastuje gwałtowność tonacji misjonarskiej u pierwszych męczenników-franciszkanów w Maroku z „teologią bezprzemocową” Rogera Bacona, Ramona Llulla i innych przeciwników przymusowego nawracania, dążących do „bezprzemocowości” spotkania Tatarów, heretyków, Żydów, pogan... Ich wizje zapowiadają franciszkańskie marzenie o indiańskim Kościele w Ameryce zwanej współcześnie Łacińską.

O duchowych trasach poszukiwania sacrum pisze Linda G r o f f, profesor nauk politycznych i studiów prospektywnych w uniwersytecie stanu Kalifornia. Jej studium to rezultat długich rozmów z osobami mającymi doświadczenia w co najmniej dwóch różnych religiach, na różnych szlakach duchowo-religijnych, Chodziło o wydobycie dróg podjętych, motywów nakłaniających, sposobów włączania eksploracji różnorodności religijnej. Owe szlaki duchowe są zapowiedzią tego, co będzie coraz częściej występowało w przyszłości, gdy w naszym świecie międzyzależności ludzie będą zderzali się z różnością kultur, etniczności, ras i religii – co nakłania do integrowania wszystkiego w spójną całość. Wśród osób uwzględnionych przez autorkę znaleźli się m.in.: chrześcijanie i Żydzi, którzy zanurzyli się w buddyzmie – i buddyści penetrujący aspekty chrześcijaństwa; afrykański mużłmanin badający liczne tradycje religijne i szanujący duchowość każdej z nich; dawna zakonnica katolicka przesunięta ku duchowości feministycznej; kwakier przejęty tradycją indiańską; eks-mormonka podejmująca „religię Bogini” i feministyczny „kult wika”; tybetański buddysta wychowany przez jezuitów; japońscy sintoiści-buddyści; ksiądz-katolik i zakonnik-katolik eksplorujący hinduizm i buddyzm... Duchowa wędrówka każdej osoby jest indywidualna i jedyna. Autorka wyróżnia cztery modele takich wędrówek, zależnie od powiązań danej osoby z religią początkową i z religiami dalszymi.

Po pierwsze: niekiedy nastąpiło całkowite porzucenie własnej tradycji duchowo-religijnej na rzecz innej, uznanej za przemawiającą bardziej bezpośrednio.

Po drugie: mogło dojść do eksploracji innej tradycji bez porzucania dawnej; występowała integracja nowych elementów na pierwotnej kanwie, prowadząc do wzbogacania praktyk religijnych; niekiedy był to owoc dialogu międzyreligijnego, wiodący do pogłębienia zrozumienia międzyreligijnego.

Po trzecie: mogło dochodzić do odnalezienia w nowych tradycjach elementów występujących w tradycji pierwotnej i do nawrotu ku własnym korzeniom religijnym; niekiedy wierzący ze świata zachodniego odkrywają mistykę Orientu, gdzie stanowi ona ośrodek pojmowania religijnego – i przekonują się, że znajduje się ona także u korzeni wszystkich religii okcydentalnych, a to prowadzi do badania lepiej pojmowanych mistycznych źródeł własnej religii, z kolei wierzący ludzie Wschodu, tradycyjnie bardziej ześrodkowani na medytacji i pokoju wewnętrznym jako prowadzących do pokoju świata, rozpoznają za światem Zachodu znaczenie sprawiedliwości społecznej i praw człowieka jako elementów współtworzących lepszy świat.

Po czwarte: niektórzy interesują się – ponad wszelką ukonkretioną tradycją duchowo-religijną – duchowością w ogóle i akceptują wiele z nich, ma to dotyczyć zwłaszcza adeptów „New Age”.

Istnieje wiele wspólnych cech tych wędrowek duchowych. Osoby przebadane niemal zawsze dochodziły do wniosku, że totalna prawda nie tkwi w jednej religii czy w jedynej interpretacji jednej tylko religii, osoby te stają się bardziej otwarte i w swym życiu autentycznie poszukują prawdy, sensu oraz miłości-współczucia. W większości stwierdzono, że różne religie wyłaniały się w różnych epokach i w odmiennych kontekstach kulturowych, ale pod tymi różnicowaniami leży utajona duchowość i mistyka czy wewnętrzne doświadczenie ostatecznej rzeczywistości, co łączy wszystkie te odmienne tradycje i drogi duchowe.

Żyjemy w świecie coraz potężniejszych technologii, które możemy wykorzystywać do celów zarówno pozytywnych (w służbie życia), jak negatywnych (destrukcyjnych), niebezpiecznych dla wszystkich. Jeśli chcemy, by Ziemia oraz ludzkość przeżyły i prosperowały w przyszłości, musimy odnaleźć, co nas łączy przez tę różnorodność. Różne wysiłki dialogowe – wskazuje Groff – mają więc ogromną wagę do ustalania mostów zrozumienia między ludźmi o różnych przeszłościach.

W szkicu konkludującym Bruno Chenu z wydziału teologii katolickiej w Lyonie utrzymuje, że chrześcijanie bez szczególnej radości rozważają pojmowanie różnicy: pod nią częste pojmują rozdział, rozerwanie, dziwactwo, jeśli nie amoralność – wszystkie te sytuacje niedopuszczalne w ich oczach. Niemała część dziejów Kościoła sprowadzała się do kierowania innego ku sobie. Nowością czasów obecnych jest uznanie innego po prostu jako innego i waloryzacja owej partykularności. Wyzwaniem jest przeobrażenie lęku szkodliwej różnicy – w radość różnicy wzbogacającej. Prace nad Nowym Testamentem pozwoliły odkryć różnorodność w świadectwie apostołskim: „Nie ma formuł magicznych, nie ma normy nałożonej, by zredukować Ewangelie do jednej”. Kanon jest „rodzajem kanonizacji różnorodności chrześcijaństwa”.

Teolog przyznaje: są granice kościelnej gościnności dla wielości. Poszanowanie innego nie może odbywać się przez przemilczenie prawdy i ambicję jedności. Już w XIX w. uznawano, że różnica winna wpisywać się do polifonii kościelnej: nuta fałszywa wyklucza się sama. Ryzyko podzielenia Kościoła nie jest utopijne, historia dostarcza świadectw. Dlatego ostatecznym słowem chrześcijanina jest nie „różnica”, ale „koherencja”, „harmonia” – jednym słowem: „wspólnota”.

Wszystkie monoteizmy odkryły, że religia Boga Jedyne jest „religią miłości”. Niestety, człowiek stał się wilkiem dla człowieka. Historia ludzka to nieskończona litania nienawiści i wojen, także religijnych. Trzeba przyznać, że w ciągu stuleci wspólnota chrześcijańska nie potrafiła wydobyć niezaprzecznego świadectwa miłości – do tego stopnia, że podziały chrześcijaństwa służyły jako argument apologetyczny na korzyść autentyczności koranicznej.

RECENZJE

Lista narodów w Dz 2,9-11 na zesłanie Ducha Świętego to już zapowiedź „wszystkich narodowości”, przy czym każdy słyszy we własnym języku „o niezwykłych dziełach Bożych”. Zadaniem Kościoła nie będzie nigdy nałożenie jednego wspólnego języka, utrzymuje Chenu: „Kościół rodzi się na zesłanie Ducha Świętego w różnorodności wzajemnie połączonej i w zwielokrotnionej jedności – Wieża Babel zostaje obalona”. Dziś jesteśmy w poszukiwaniu nowego sposobu wyrażania katolicykości. Różne ujęcia występowały w historii: troska o ortodoksję, utożsamianie się z Cesarstwem Rzymskim, poczucie misji światowej. Obecnie najpilniejsze jest wzmoczenie dialogu, zdolności do wymiany międzykulturowej. Taka strategia zakłada oczywiście, że wszyscy interlokutorzy będą uznani za podmioty, za równych partnerów, za nosicieli prawomocnej inkulturacji Ewangelii.

Teolog kończy słowami wyrażonymi przez mużulmanina Belaidę, przyjaciela zakonników ze Zgromadzenia Naszej Pani Atlasu: „Czas skłania nas do przeżywania różnic jako mostów do spotkań – przeżywania rozbieżności jako sposobności do debaty i dialogu braterskiego – przeżywania pluralizmu jako niezrównanego bogactwa. (...) Musimy także odkryć się na nas i ofiarować siebie by móc przyjmować”.

Sumujące: omawiany tu zeszyt ukazuje, że od głębokiej starożytności człowiek zmuszony jest wciąż przekraczać granice zarówno fizyczne (materialne), jak też niewymierne, należące do strefy wyobraźniowej. Przekraczanie powodować może kształtowanie się załączków nowej tożsamości, co dobitnie ukazali zwłaszcza Audinet, Tirimanna, Groff i Chenu. Studia zgromadzone nakładają do indywidualnych poszukiwań dalszych.

Wolno wnieść dwie uwagi. Rotzetter mógł sięgnąć dalej i wykazać, w jakim stopniu nakreślony przez niego franciszkański „statut misjonarski” z początku XIII w. przyczynił się do tego, że właśnie franciszkanie byli pierwszym w średniowieczu zakonem „przekraczającym granice” – by wspomnieć na ich dotarcie do Chanbałyku-Pekinu na przełomie XIII-XIV w., na próby wczesnego instalowania się w Afryce Północnej i na ich późniejszą ekspansję w Ameryce Środkowej. Ponadto warto było przedstawić, że Jan Paweł II jak prawdziwy *pontifex* – budowniczy mostów – w mistrzowski sposób przekroczył granicę dzielącą chrześcijaństwo od judaizmu i pociągnął za sobą cały Kościół, jeśli nie całe chrześcijaństwo.

Michał Horoszewicz, Warszawa