

Michał Horoszewicz

"En quête de l'identité. Points de vue biographique, moral, religieux", D. Mieth, H. Häring, M. Junker-Kenny, Fribourg 2000 : [recenzja]

Collectanea Theologica 71/3, 235-243

2001

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.

D. MIETH, H. HÄRING, M. JUNKER-KENNY (red.), *En quête de l'identité. Points de vue biographique, moral, religieux*, „Revue Internationale de Théologie Concilium”, Cahier 285, Fribourg-Suisse 2000, Éditions Universitaires, ss. 170.

Prezentację wydanego z kilkunastomiesięcznym „poślizgiem” zeszytu Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Concilium” warto rozpocząć od aneksu, na który złożyło się przemówienie wygłoszone w Rzymie przez Paula Branda, holenderskiego wydawcę „Concilium”, na zakończenie pięciodniowej sesji dorocznej przeglądu u schyłku maja 1999 r. – i zarazem na zakończenie jego 35-letniej działalności edytorskiej w służbie pisma. Brand przedstawił genezę „Concilium” przede wszystkim sprzed jego formalnego założenia w 1965 r.; ukazał przeszkody i kulturalowe trudności.

W latach pięćdziesiątych Brand jako zawodowy wydawca miał wiele pouczających kontaktów z czołowymi teologami przede wszystkim niemieckimi (Rahner, Küng, Urs von Balthasar, Metz, Ratzinger) i francuskimi (dominikanie Congar i Chenu). W 1958 r. zaproponował jezuitcie Rahnerowi wspólne założenie, „międzynarodowego przeglądu naukowego teologii katolickiej”; teolog odmówił, argumentując: „Mimo wszystko nie moglibyśmy napisać tego, co byśmy chcieli napisać”. W listopadzie 1962 r., podczas pierwszej sesji Soboru, gdy kurialny schemat *O źródłach Objawienia* został odrzucony większością dwóch trzecich zgromadzonych biskupów, Brand ponowił swą ofertę – i wówczas Rahner zgodził się. Swą współpracę obiecali: Küng i Schillebeeckx OP (Holandia). Funkcję sekretarza nowej organizacji objął Van Hengel OP. W czerwcu 1963 r. w Saarbrücken w gronie dwudziestu teologów przedyskutowano podstawowe plany. Podczas trwania Soboru sekretariat mieścił się w rzymskim hoteliku: Brand utrzymywał kontakty przede wszystkim z teologami, Van Hengel z biskupami. Listy okrężne zaświadczały o najnowszych ewolucjach pisma: „Biskupi całego świata byli wprowadzeni w nasze aktywności”. Pismo – zapoczątkowane w styczniu 1965 r. tuż po trzeciej sesji Soboru – redagowano najpierw w dziewięciu językach, później w siedmiu; ukazywało się dziesięć zeszytów rocznie z dziesięciu dyscyplin (teologie: dogmatyczna, pastoralna, moralna, fundamentalna i ekumeniczna, duchowość, egzegeza, historia Kościoła, prawo kanoniczne, liturgia). Każdy zeszyt miał dwóch naczelných redaktorów; ponadto dla całości włączano dziesięciu redaktorów-doradców. Tematykę zeszytów ustalano z dwuletnim wyprzedzeniem. Niezależna Fundacja Concilium korzystała z wsparcia przedsiębiorcy van den Boogaarda z Nijmegen i z intensywnej pracy Rahnera, Künga, Congara oraz Schillebeeckxa (pismo miało kolektywne redaktorstwo naczelne i obywatło się bez jednostkowego redaktora naczelnego).

Regularne coroczne spotkania ułatwiły przewyciężenie podziałów między teologami: niemiecką, rzymską, francuską i innojęzykowymi, doprowadzając do wy-

lonienia teologii niepodzielnej: „Między uczestnikami panowała, bez wyjątku, atmosfera zaufania, a przyjaźnie wyłaniały się w skali świata”. Początkowo jezuitom wydawało się, że uczestnictwo było nazbyt dominikańskie; kolei dominikanie uznawali, iż w środowisku „Concilium” zbyt wielu jest jezuitów; inni sądzili, że liczba Niemców i Francuzów jest nieproporcjonalnie wielka. „Staraliśmy się doprowadzić do rozdziału wyrównanego w skali świata (...) każdy przemawiał we własnym języku, w pierwszych latach po francusku, po niemiecku czy po angielsku; Rahner występował nawet po łacinie”.

Watykan krytycznie oceniał projekt „Concilium” i uznał, że wśród jego członków winien znajdować się teolog rzymski. Wyznaczony do tego bp Carlo Colombo uważał, iż ostatnie słowo należy do Kurii Rzymskiej, ponadto każdy zeszyt winien być cenzurowany przez kilku biskupów. Temu skutecznie przeciwstawili się Rahner, Congar i abp Edelby. Colombo niekiedy wskazywał: „Winiem panu powiedzieć ze strony wyższej instancji...” – co oznaczało: „papież sądzi, że...” Tak więc pewnego razu zaprosił do rzymskiej kawiarni San Pietro Rahnera, Schillebeeckxa i samego Branda, by oznajmić, że owa wyższa instancja nie uważa za możliwe, by Hans Küng był redaktorem naczelnym zeszytu „Concilium” o ekumenizmie; gdy dostrzegł, że goście nie podzielają tego punktu widzenia – zaproponował, by Küng był zastępcą redaktora naczelnego tego zeszytu. „Nie przystaliśmy na tę propozycję – wspominał Brand – Colombo oddalił się i chociaż nas zaprosił, pozostawił mi uregulowanie rachunku”.

Jako prezes Fundacji Concilium van den Bogaard starał się o dobre porozumienie z Kościołem; Brand wyjaśnia: „Zawsze mówiłam mu, że to trud stracony”. Wreszcie doszło do założenia niejako watykańskiego czy może kurialnego odpowiednika „Concilium” – przeglądu „Communio”, z którym ostatecznie związały się Ratzinger i Urs von Balthasar: „Mimo jednak intensywnych niekiedy nacisków i silnych napięć, potrafiłmy zachować naszą niezależność i kontynuować naszą pracę”.

Brand delikatnie przeciwstawiał się zbyt naukowemu stylowi niektórych rozpraw: uważał, że należy unikać przypisów, które zajmują pół, a nawet całą stronę; należy pamiętać, że artykuły w „Concilium” mają być również pomocą dla zwykłego księdza „u podstaw”, dla współpracowników duszpasterskich pracujących w trudnych często warunkach w Azji, w Ameryce Północnej i Południowej, w Afryce i w Europie.

Przechodząc do podstawowej treści zeszytu, należy wyjaśnić, że dotyczy ona poszukiwania tożsamości z trzech punktów widzenia: biograficznego, moralnego i religijnego. Starano się udokumentować pracę interdyscyplinarną skoncentrowaną na tematach wyznaczonych, co ma charakteryzować „nowe oblicze” przeglądu (jest to zaskakujące: jednak od blisko dwustu numerów każdy zeszyt przeglądu koncentruje się na ściśle określonym temacie ujmowanym międzydyscyplinarnie). Tożsamość

podmiotu moralnego i religijnego kształtuje się na sposób narratywny. W edytoriale wskazano, że najdawniejsze świadectwa chrześcijaństwa ukazują, jak znaczenie osoby Jezusa wyrażano najpierw w formułach doksologicznych oraz w hymnach, później w literackiej formie opisów życia i losu Jezusa. Wspólna artykulacja tożsamości chrześcijańskiej powiodła się dzięki opracowaniu tych zasobów narratywnych.

Każdy, kto obserwuje zindywidualizowane społeczeństwo współczesne, nie może przeoczyć stwierdzenia, w jakim stopniu ludzie pozostają w poszukiwaniu swej „tożsamości osobistej” i chcą wiedzieć, kim są w rzeczywistości. Albert W. Musschenga, profesor etyki społecznej w Amsterdamie, zajmuje się tym, co charakteryzuje tożsamość osobistą ludzi w łonie społeczeństwa zindywidualizowanego, jak też szansami i zagrożeniami, jakie napotyka owa tożsamość. Tożsamość osobista to zbiór cech fizycznych, rysów charakteru, dyspozycji, oczekiwań i idei, z którymi utożsamia się jednostka; tożsamość ta oznacza zatem to, co jednostka mniema o sobie i jaką pragnie być. Musschenga dostrzega trzy znaczenia tożsamości osobistej. Jest przede wszystkim, „takożsamość doskonała”: w takożsamości jakościowej można oczekiwać od dwóch egzemplarzy tego samego produktu, że będą one jednakże w płaszczyźnie jakościowej, choć to przecież dwa egzemplarze inne i odrębne – nie są numerycznie jednakże. Drugie znaczenie tożsamości polega na specyficzności, to znaczy: ktoś staje się tym, czym jest przez to, co go charakteryzuje; zazwyczaj pod specyficznością pojmuje się cechy wyróżniające od innych osób, ale w pełnym znaczeniu na część specyficzności składają się wszystkie cechy, które z kogoś czynią to, kim on jest; specyficzność zatem obejmuje cechy, które owa osoba ma wspólnie z innymi. Trzecie znaczenie tożsamości to jedność najpierw w rozumieniu zintegrowanej wszystkości złożonej z części (jedność jako całość) – później w rozumieniu utrzymywania się koherencji jednostek zmieniających się w różnych fazach ich egzystencji (chodzi zwłaszcza o istoty żywe).

Ludzie – wskazuje autor – mają wizję samych siebie, która niekoniecznie jest zbieżna z wizją, jaką inni o nich mają; ludzie wyolbrzymiają jedne swe cechy, pomniejszają inne, a pewnych w ogóle nie dostrzegają. Widziany od zewnątrz człowiek występuje w wielości ról społecznych, jakie wyznacza mu natura (ojciec, matka, dziecko), jakie są mu nałożone (pracą) bądź dobrowolnie przezeń wybrane (polityka, rozrywki). Tożsamość społeczna to sposób, w jaki człowiek ujawnia się w rolach społecznych i przez nie, oraz obraz, jaki sam przez to pobudza u innych. „Stosunek między tożsamością osobistą a tożsamością społeczną zależy od rodzaju społeczeństwa, w jakim żyjemy”.

W artykule *Cnoty i tożsamość* James K e e n a n SJ, profesor teologii moralnej w Jezuickiej Szkole Teologicznej w Weston (USA), podejmuje korelację dialektyczną, pod różnymi punktami widzenia, między pojęciami historycznie dynamicznymi antropologicznej wizji tożsamości ludzkiej a odpowiadającymi cnotami ludzkimi.

Podkreślenie teleologicznej natury cnót to domyślna wiara w postęp myśli etycznej. Historyczny opis osoby uznanej za „prototyp cnotliwości” może po latach, retrospektywnie, wydać się ciemiejący. Można powiedzieć – utrzymuje Keenan – że antropologiczną tożsamością osoby cnotliwej jest po prostu Sprawiedliwy. Kanonizowana w 1950 r. Maria Goretti stała się symbolem cnoty społecznej wyższej od życia kobiecego. Przywołane przez Keenana studium Anne Patrick przechodziło z klasycznej antropologii patriarchalnej, w której niewinność była doskonałą cnotą kobiet, do bardziej egalitarnej antropologii wyzwolenia, w której sprawiedliwość będzie znaczącą cnotą dla obu płci. Etycy i moralisci mają złożone zadanie: prowadzenia refleksji krytycznej nad sytuacją współczesną; dostrzeżenia, czy istniejące antropologie i zbiory cnót im odpowiadających uciskają członków wspólnoty światowej, czy też ich wyzwalają; rozpoznania nowych horyzontów możliwości człowieczych; wskazania właściwych dróg, by cnota osiągnęła owe horyzonty; sprawienia, by nowy sposób samopojmowania i samorealizacji stał się możliwy.

Zadanie etyka i teologa-moralisty – wskazuje Keenan – to aktywne pobudzenie postępu ludzkości. Zadanie to zostało rozpoznane przez teologię wyzwolenia, która świadomie postawiła sobie zadanie teologiczne – specyficznie i historycznie postępowe – pobudzania dobra wszystkich ludzi, w opcji na rzecz ubogich dostrzegając zapewnienie antropologicznego horyzontu bez ekskluzywy. Teologia ta wynikała z przebadania bieżącej chrystologii, eklezjologii oraz eschatologii i podtrzymywała, że kresem teologii była *praxis*. W świetle tego przebadania i jego nowej metody dialektycznej wynikało także, iż zadanie teologa-moralisty było przesuwaniem ku przodowi, na sposób krytyczny i praktyczny, wizji antropologicznej oraz cnót jej odpowiadających. Cnoty kardynalne – zauważa jezuita – nie wyznaczają obrazu osoby idealnej i nie wyczerpują całego obszaru cnoty. Miał być ostatnim słowem w odniesieniu do cnoty, są one raczej wśród pierwszych, dostarczając nieobrobione elementy prostoliniowego życia ludzkiego i specyficznego postępowania. Niczym osie, cnoty kardynalne dostarczają zarówno kościec tego, czym mają podstawowo być osoby ludzkie – jak też to, do czego winno podstawowo zamierzać postępowanie ludzkie.

Pod tytułem *Narratywna tożsamość chrześcijan wedle Nowego Testamentu* Agustín de la Guga, profesor uniwersytetu San Pablo w Madrycie, stwierdza: tryb narratywny, wedle którego jest głoszona wiara chrześcijańska w całości NT, jest następstwem narratywnego charakteru orędzia chrześcijańskiego. Tryb narratywny głoszenia wiary w NT stanowi kontynuację narratywnej wiary w tradycji starotestamentowej. Historycznemu charakterowi teże wiary biblijnej zawdzięcza się fakt, że „człowiek biblijny wyznaje swą wiarę poprzez historie i opowiadania”. Dzieje przydają zawartości wierze, ta zaś wnosi sens dziejom. Izrael obwieszcza swą wiarę opowiadając wydarzenia, które przeżywa i pojmuje jako ob-

jawienie Boga, ponieważ w Biblii objawienie występuje nie jako obwieszczenie prawd ponadczasowych, ale jako spisane świadectwo ciągu interwencji, przez które Bóg objawia się w historii człowieczej. Podobnie Ewangelie, hymny, wyznania wiary itd. NT „opowiadają” wydarzenie Jezusowe (życie i przeznaczenie) jako eschatologiczną aktualizację Boga w historii: „to orędzie o czystym charakterze narratywnym”.

Biblia – uważa del Agua – była w rzeczywistości napisana jak opowiadanie ponownie podejmowane: bezustannie nawraca ona do przeszłości, by otworzyć nową perspektywę przyszłości. To, co nazywa się „tradycją jahwistyczną” – a co wedle aktualnej krytyki literackiej mogłoby być bardziej redakcją niż dokumentem – opowiada początki w świetle obietnicy na rzecz dynastii Dawidowej i w świetle predykcji profetycznej.

Chrześcijańska tożsamość nowotestamentowa ma w opowiadaniu znaczący tryb hermeneutyczny. „Metoda narratywna” dąży do interpretacji opowiadań biblijnych w aktualności za pomocą dawnej i współczesnej teorii literackiej – to znaczy, że interesuje się ona narracją jako tekstem literackim, który można analizować w terminach literackich (wątki, osoby, punkt widzenia). Jednakże teologiczny model narratywny, właściwy dla NT w ogólności, ujmuje tematykę Jezusa i początków Kościoła chrześcijańskiego jako klucz spełnienia Pisma Świętego. Wynika z tego, że każda z wzmiankowanych kategorii literackich funkcjonuje w narracji jako kategoria semantyczna, ponieważ to one przydają opowieści sens teologiczny.

Pismo Święte wydaje się nam szkołą tożsamości duchowej – konkluduje teolog – „ponieważ wiara stanowi podstawowy element tożsamości człowieka biblijnego”. Refleksja nad narratywnym charakterem wiary biblijnej może więc przyczynić się do poszukiwania owej tożsamości.

W artykule *Dzieje Jezusa jako geneza i fundament tożsamości religijnej* Hermann H ä r i n g, profesor teologii dogmatycznej w katolickim uniwersytecie w Nijmegen, zaznacza: pytanie „kim był Jezus?” zakłada w istocie, że kwestia biblijna odnosząca się do tożsamości Jezusa musi zboczyć z drogi przez opowieść historyczną. Uznano nie tylko „szpetny rozdziew” między myślą historyczną a myślą dogmatyczną, ale ponadto stwierdzano, na sposób krytyczny, że dyskurs o tożsamości Jezusa nie zawsze był identyczny. Ewangelie i jeszcze bardziej NT w swej całości udzielają różnych odpowiedzi; myśl biblijna i późniejsza myśl metafizyczna, personalistyczna, mistyczna i teologo-wyzwoleńcza wcale nie są porównywalne. W bieżącej teologii chrześcijańskiej wciąż nie przezwyciężono opozycji między „Jezusem historycznym” a „Chrystusem dogmatycznym”.

Od dawna wiadomo – zauważa autor – że obok jedynej wiary w Jezusa Chrystusa, ustalonej dogmatycznie, była i jest jeszcze wielość odmiennych obrazów Jezusa, zależnych od epoki i stylu życia, od wiary i wizji świata, od podpory teo-

logicznej, filozoficznej czy estetycznej, w której się one wpisują. Późno uświadomiono sobie, że w odmiennych kulturach i sytuacjach społecznych oraz ideologicznych muszą istnieć różne obrazy Chrystusa, których nie można redukować jedno do innych. Centralna kwestia ukierunkowująca wszystkie inne to: „Jak możemy i powinniśmy mówić dziś o Jezusie w odniesieniu do różnych sytuacji?” Pytanie to zakłada, że o tożsamości Jezusa możemy mówić jedynie przez odniesienie do własnej tożsamości.

Im bardziej uświadamiamy sobie ideologiczne i kulturowe uwarunkowania naszego dyskursu o Chrystusie, tym bardziej wzbogaca się obraz tego, co możemy nazwać tożsamością Jezusa. Od czasów, nowotestamentowych nie mówiono o Jezusie na sposób tak złożony, twórczy i konkretny jak obecnie – utrzymuje Häring. Krytyka i humanizacja, szczegółowość w płaszczyźnie krytyki historycznej i poszanowanie różnych kultur – wszystko to, w oczach zatroskanych obserwatorów krytycznych, wydawało się niszczyć tajemnicę Jezusa; w istocie doszło do przeciwnego rezultatu. Teologia i Kościół, dziś bardziej niż kiedykolwiek, stały się zdolne przyjąć w siebie wielkie impulsy literatury, muzyki i sztuk pięknych. Tożsamość Jezusa wzbogaciła się ponownie, odkąd jesteśmy mniej skoncentrowani na opisach metafizycznych istności, na obiektywnych informacjach historii, na ponadczasowych definicjach tożsamości Jezusa. Można to tłumaczyć następująco: tożsamość Jezusa ujawnia się przez opowieść narratywną, przez korelację z obecnym doświadczeniem, przez związek z utożsamianiem stale aktualnym.

Pod tytułem *Tożsamość w teologicznych debatach feministycznych* Christine F i r e r H i n z e, profesor etyki chrześcijańskiej w Marquette University w Milwaukee (USA), przedkłada: kobiety-teologowie feministki z linii wyzwolenia podejmują dziś tradycyjne zadania antropologii feministycznej zarysowania wspólnej dla wszystkich fizjonomii ludzkości. Na plan pierwszy kładą one wpływ seksu i rodzaju (w rozumieniu kulturowym) na interpretacje ludzkości jako funkcji trzech złożonych realności ograniczających obszar, na którym wykuwa się tożsamość: różnicy, marginesowości, stosunkom siły. W obliczu tych realności kobiety-teologowie feministki podkreślają, że należyte formułowania chrześcijańskie w odniesieniu do płci i tożsamości mogą zająć jedynie w łonie wspólnot praktykujących refleksyjną solidarność.

Pojmowanie tożsamości ludzkiej w zależności od płci – utrzymuje autorka – winno przebiegać w ramach walki o sprawiedliwe pojmowanie i praktykę dotyczące zróżnicowania. Współczesna teologia nie traktuje seksu oraz rodzaju (w rozumieniu kulturowym) na sposób redukcyjny i jednoznaczny. Jednakże teologiczne analizy tożsamości ześrodkowane na sprawach męskich-żeńskich nie mogą zadowalać się przebadaniem asymetrii między cechami, zachowaniami, rolami czy statusem przypisywanymi mężczyznom i kobietom. Analizy te winny zastanawiać się,

które asymetrie wynikają z autentycznych różnic oraz z ogólnych i niezmiennych charakterystyk mężczyźni i kobiet, co więc jest prawomocne; które z kolei wspierają się o realne różnice, jakimi manipuluje się, wykorzystując to dla dobra jednych, a na niekorzyść innych – te są więc nieprawomocne; które wreszcie odbijają różnice kulturowo skonstruowane i reprodukowane – te zatem winny poddawać się ciągłemu przebadaniu i rewizji.

Sformułowania tożsamościowe w odniesieniu do płci winny być oznakowane walkami o sprawiedliwe pojmowanie i praktykę dotyczące marginalizacji (przymusowego i niszczyielskiego wykluczania pewnych osób przez inne). Kobiety-teologowie feministki – zdaniem Firer Hinze – uznają samo zróżnicowanie za niezbędny środek działania i bogactwo. Różnica winna być nie tylko tolerowana, ale uznawana za rezerwę koniecznych biegunowości, między którymi iskrzy się będzie twórczość kobiet-teologów. Podkreślając to, co wspólne w człowieczeństwie, feministki liberalne uznają płęć za przypadkową w odniesieniu do tożsamości ludzkiej i bez zasadniczego znaczenia dla ról społecznych.

Felix W i l f r e d, profesor na wydziale studiów chrześcijańskich państwowego uniwersytetu w Madrasie, zwraca uwagę na przyduszone i wyalienowane tożsamości autochtoniczne Indian amerykańskich, Aborygenów australijskich, Maorysów nowozelandzkich, Kurdów w Iraku i Turcji, Afroamerykanów w USA. „Ani socjalizm totalitarny, ani hegemoniczny etatyzm nie mogły wykorzenić tych odmiennych tożsamości i ich aspiracji (...) proces uświatowienia pozostawił na poboczu rzeczywistość tożsamości zbiorowych w różnych częściach świata i narodach”. Wszelki projekt przyszłościowy musi realistycznie uwzględnić fakt, że świat jest ustanowiony przez tożsamości, które są pozytywnym bogactwem rodziny człowieczej, ale pomału przeobrażają się w tożsamości negatywne i rywalizujące.

Nikt nie może poważnie zaprzeczyć – zdaniem Wilfreda – że kolonializm był jednym z głównych czynników historycznych które spowodowały alienację, przygłuszenie, nawet zagładę pewnych ludów na Południu. Przenoszenie ludności autochtonicznych i rewindykacja ich ziem pod wątpliwym argumentem prawnym, że były one *terra nullius* polityka zmierzająca do wygrywania jednej grupy etnicznej przeciw innej, by wytworzyć przychylne sojusze lokalne – są faktami historycznymi, których trwałe konsekwencje stały się życiowymi rzeczywistościami czasów współczesnych. Tragedie „czyszczenia etnicznego”, jak ta zaistniała między Tutsi i Hutu w Rwandzie, są skrajnymi przykładami wynikającymi z kolonialnych podziałów terytorialnych; klasyfikacja ludów i arbitralne ustanawianie narodów, wychodząc z tożsamości w Azji Południowej, wiele zawdzięczają praktykom i konstrukcjom epoki kolonialnej.

Dziedzictwo kolonialne utrzymywało się we wszystkich regionach” strefy południowej – zauważa Wilfred; z różnych powodów państwa przyduszają rozmaite toż-

samości na ich odpowiednich obszarach. Ideologia państwa-narodu kierowała te państwa do wyrównywania różnic, sub-nacjonalizmów i różnych form tożsamości w jednym kraju: ideałem był jeden jedyny naród, jeden lud, jedna kultura. Państwa te reagują gwałtownie na umiędzynarodowienie problemu różnych tożsamości w łonie ich narodów. Kapitał ponadnarodowy – w modelu rozwoju – był innym ważnym źródłem alienacji i przyduszania grup z marginesu. Wiele z tych ludów żyło od wieków na obszarach bogatych w zasoby naturalne; w imię rozwoju wyciąga się te ludy z ich tradycyjnego miejsca zamieszkania – wszelki opór zostaje nazwany antynarodowym, stanowiąc wystarczający powód do ich prześladowania, ciemienia, nawet eliminowania. Tożsamości uciemnione domagają się wszędzie prawa do ich własnej kultury i aspirują do uzasadnionej przestrzeni wolności oraz autonomii; ludy autochtoniczne i społeczeństwa plemienne domagają się swych ziem, zaś mniejszości religijne i językowe – sprawiedliwej części władzy w ramach społeczeństw wielokulturowych i wieloetnicznych.

W naszym świecie – zaznacza autor – posiadanie imienia jest bardzo ważne: to wyraz siły i władzy. Ze słusznego więc powodu liczni uciemnieni ostatnimi czasy odmawiali przystania na imię, jakie im nadawali konkwestadorzy czy inni władni w społeczeństwie dominującym. Nałożone przez kolonizatorów na tragicznym zapleczu historycznym etnობójstwa imię „Indian Czerwonoskórych” nie może być przyjęte przez tych, którzy dziś określają się jako „Indigenas”, Krajowcy bądź Autochtoni, co przynosi odmienną wizję historii. Hańbiące określenia „Negrów” i „Czarnych” odrzucają ciemnieni, widzący siebie pod nazwą Afroamerykanów.

Samookreślanie różnych tożsamości jest nowym źródłem mocy i nowym symbolem utwierdzenia siebie. Wilfred podkreśla, że obwieszczenie różnicy jest bronią przeciwko ułatwionej integracji: różnica staje się podstawowa w konstruowaniu ludów zmarginesowionych jako podmiotów, jako podstawowych czynników własnej ich emancypacji. W płaszczyźnie różnicowań obrzędy i symbole tradycji polegają hemeneutycznemu przeobrażeniu. Nawet diachroniczna rekonstrukcja historii służy w praktyce ujęciom synchronicznym. Dla społecznych stosunków doby dzisiejszej w społeczeństwie wieloetnicznym istnieje ogromna różnica między rozpoczynaniem historii obu Ameryk od cywilizacji prekolumbijskich i Australii od cywilizacji aborygeńskiej a rozpoczynaniem ich od mitu „odkrycia”.

Historia chrześcijaństwa jest złączeniem aktywnego zaangażowania na rzecz tożsamości zmarginesowionych oraz ostrożnego milczenia w obliczu zarówno okrucieństw, jak też ludobójstwa. Bez trudu można byłoby doszukać się nawet przypadków czynnej współpracy z siłami przeprowadzającymi niszczenie etnicznych tożsamości. Z drugiej strony – zauważa Wilfred – cała Biblia interesuje się realnością tożsamości. Bóg biblijny był towarzyszem tożsamościowego kształtowania się ludu bez tożsamości i potęgi – w okresie powygnańczym włączył się aktywnie w od-

RECENZJE

tworzenie symboli i zbiorowej tożsamości powalonego ludu. Stałym elementem objawienia chrześcijańskiego było to, że słowo Boże ujawnia się tożsamościom bezsilnym i przyduszonym, na marginesach. Dla chrześcijan i wspólnot chrześcijańskich kierowanie się ku marginesom oznacza zajmowanie postawy wysłuchiwanie Boga, który przemawia przez walki i doświadczenia tożsamości przyduszanych, ludów autochtonicznych, grup mniejszościowych. Powołaniem chrześcijan jest trwałe usytuowanie na marginesach wraz z Bogiem i uciemżonymi. Sprzyjanie różnicom oznacza osobiste zaangażowanie się w praktykę sprawiedliwości, zwłaszcza takiej, jaką pojmuje perspektywa biblijna, to znaczy przez wzgląd na najśabszych i solidaryzowanie z nimi. Chrześcijanie nie mogą dziś pomijać kwestii tożsamości etnicznych, językowych oraz regionalnych: muszą włączać się w problem różnicy i wnosć wszędzie niedwuznaczne poparcie wszelkim posunięciom politycznym, legislatywnym i społecznym na rzecz tożsamości powalonych.

Całościowo zeszyt nie jest porywający. Obok studiów sięgających tradycyjnie wysokiego pułapu – należy tu podkreślić zwłaszcza walory eseju Wilfreda – znalazły się szkice nisko założone, swoiście wtórne (np. poglądy zawarte w powieści Milana Kundery, antropologia hermeneutyczna kanadyjskiego filozofa Charles'a Taylora, opinie francuskiego filozofa Paula Ricoeura). Zabrakło tak tam niezbędnego posłowania mimo trojga redaktorów zeszytu – z których dwaj są zarażem jego współautorami – edytorial okazał się zwięźle schematyczny i nieprzekonujący.

Michał Horoszewicz, Warszawa