

Damian Cichy

Migracje jako zjawisko kulturowo-religijne

Nurt SVD 44/1(127), 9-48

2010

Artykuł został 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.

Migracje jako zjawisko kulturowo-religijne

Damian Cichy SVD

Ur. 1961 w Wodzisławiu Śląskim. Od 1983 członek Zgromadzenia Słowa Bożego (SVD). Po otrzymaniu święceń kapłańskich, w okresie wojny bałkańskiej (1990-1994) pracował w Chorwacji. Następnie 1995-1999 misjonarz w Paragwaju. 2000-2004 odbył studia doktoranckie z misjologii na Wydziale Teologicznym SVD w Sankt Augustin k/Bonn. Od 3 lat prowadzi ośrodek duszpastersko-misyjny dla ludności hiszpańskojęzycznej w Nadrenii i Westfalii. Jest też odpowiedzialny za koordynację pracy werbistów służących migrantom w niemieckiej prowincji SVD. Gościnnie wyklada w Wyższym Seminarium Misyjnym w Pieniężnie.

Wstęp

1. Współzależność kultury i religii – nośniki
 - 1.1. Człowiek mobilny a kultury i religie
 - 1.2. Konfrontacja człowieka mobilnego z kulturami i religiami
 - 1.3. Osiadłość człowieka mobilnego w kulturach i religiach
 2. Religie i kultury wobec miejscowych i przybyszy
 - 2.1. Próby zachowania własnych przekonań
 - 2.2. Przemiany utrwalonych postaw imigrantów
 - 2.3. Integracja religijno-kulturowa wymogiem miejscowych?
 3. Główne problemy kulturowo-religijne dzisiejszej Europy
 - 3.1. Problemy tożsamości i wielokulturowości
 - 3.2. Problemy sekularyzacji i nowej ewangelizacji
 4. Kościół wobec wpływu migrantów na kultury i religie
 - 4.1. Ocena ogólna
 - 4.2. Analiza szczegółowa
- Zakończenie

Wstęp

Bardzo często badania zjawisk migracji i samych migrantów dotyczą historycznych i społeczno-politycznych implikacji ich wędrówek, rzadziej natomiast kulturowych czy religijnych skutków wpływających na jednostki, grupy i całe społeczeństwa. W niniejszym artykule spróbujemy spojrzeć na migrantów jako na naturalne, osobowe nośniki kultur i religii. Poddając krytycznej ocenie twierdzenie, że „otwarte spotkania z innymi kulturami decydują o przyszłości chrześcijaństwa”¹, postaramy się sprawdzić, na ile przeciętny migrant jest świadomym nosicielem różnorodnych wartości kulturowo-religijnych? Na ile jest otwarty na innych, a na ile zdecydowany na stanowczą obronę swojego dziedzictwa? Stanowiska miejscowej ludności, tj. udzielającej gościnności imigrantom, również nie są tu bez znaczenia. Od ich identyfikacji i oceny własnych korzeni kulturowo-religijnych zależeć może w dużej mierze inkulturacja obu stron. Ona zaś ma ogromny wpływ na kultywację i ekspresję wartości etyczno-moralnych w całych społeczeństwach. Zeszłoroczny krytyczny głos szwajcarskiego społeczeństwa na temat budowy minaretów niech będzie tego przykładem. Rzeczywiście bowiem: „językowe wpływy, socjalne, gospodarcze i polityczne czynniki, każda komunikacja z innymi kulturami, religiami i regionami nie tylko zostawia ślady, ale zmienia uwarunkowania socjalne i panujące wartości”².

Aby empirycznie potwierdzić, w jakim kierunku zmierzają zmiany w rozumieniu religii i kultur, zainicjowane na wszystkich poziomach przez napływających imigrantów, zwrócimy szczególną uwagę na kontynent europejski. Różnorodność kontaktów miejscowej ludności tego małego w sumie obszaru z ludźmi innych kultur i religii wpłynęła w ostatnich dekadach na „wydeptanie” wspólnych ścieżek oraz na „wymurowanie” wspólnych murów. Z ciekawością spojrzymy więc na to, jak wygląda udział jednych i drugich w rozwiązywaniu największych aktualnie europejskich wyzwań. Odpowiedzialność za dzisiejszy stan rzeczy ponoszą bowiem wszyscy.

¹ Zob. art. werbistowskiego antropologa E. Mantovani, *Die offene Begegnung mit anderen Kulturen als entscheidend für die Zukunft des Christentums*, w: B. Menssen (red.), *Die Weltreligionen zur Zukunftstendenzen und Entwürfe*, Nettetal 2000, s. 53.

² O. Gächter, A. Quack, *Kultur und Religionen in der Begegnung mit dem Fremden. Ein Symposium*, w: „Anthropos”, nr 102, 2007, s. 204. Tłum. własne D.C.

Komplementarnym przedsięwzięciem w tym artykule będzie analiza oficjalnego stanowiska Kościoła wobec migrantów jako nośników, multiplikatorów i twórców nowych jakości kulturowo-religijnych. Abstrahując od socjalno-charytatywnej, a nawet czysto pastoralnej pomocy migrantom, stwierdza się zadziwiająco dużo wskazań Kościoła na temat poprawnych relacji chrześcijan względem innych kultur, religii i ich wyznawców. Postaramy się sprawdzić, czego one dotyczą i na ile są porównywalne ze wskazówkami cywilno-prawnymi. Będzie to również okazja, by poszerzyć naszą wiedzę i przebudzić nie tylko zdrowy rozsądek, lecz także naszą wiarę, aby mieć swój mały udział we wzajemnym ubogacaniu się ludzi na świecie.

1. Współzależność kultury i religii - nośniki

Ze względu na mniej lub bardziej rozbudowane definicje kultury i religii, których powstały setki, a może nawet tysiące, na początek postaramy się określić nasze preferencje w tej kwestii. Ponieważ zarówno kultura, jak i religia dotyczą przymiotów człowieka oraz jego aktywności wyrażonej w dynamicznych procesach osobowych i społecznych, mogą być one przedmiotem zainteresowania bardzo różnych nauk³. Warto więc zaznaczyć, że w cyklu naszych rozważań o migracjach skoncentrujemy się na ujęciu misjologicznym, które powinno uwydatnić rolę wierzącej osoby ludzkiej jako nośnika i siewcy wartości kulturowo-religijnych i religijno-kulturowych, przy ich subtelnym rozróżnieniu⁴. W naszych rozważaniach chcemy wyjść od człowieka i to mobilnego, a jego samego zdefiniować zarówno przez kulturę, jak i re-

³ Słowniki czy leksykony opracowują złożone i newralgiczne dla tego studium hasła *kultura* lub *religia* wielostopniowo, zapraszając do współpracy specjalistów z różnych dziedzin. Dopiero różnorodność opracowanych perspektywy pozwala na dogłębne zrozumienie pojęcia. Zob. np. hasło *Kultura* opracowane w: H.D. Betz (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, t. 4, Tübingen 2001, s. 1820. Pojęcie kultury zostało tutaj opracowane w aspektach: I. religioznawczym; II. historii Kościoła; III. filozofii; IV. teologii fundamentalnej; V. etyki; VI. kulturoznawstwa, sztuki i religiiologii; VII. teologii praktycznej.

⁴ A. Quack, *Hexer, Heiler und Schamanen. Die Religion der Stammeskulturen*, Darmstadt 2004, s. 14, twierdzi: „O ile postrzegamy religię jako wycinek kultury, to tylko przy założeniu, że religia jako taka jest możliwa do wyłączenia z całości kultury, jest oddzielną, choć tylko do celów badań. Zasadnie więc powątpiewa się, czy takie ujęcie rzeczy jest generalnie i uniwersalnie do zastosowania. Zakłada bowiem ono oczywiste, zachodnie doświadczenia Europy, które łatwo rozróżniają *sacrum* od *profanum*”. Tłum. własne D.C.

ligię, tj. przez konstytutywne elementy jego natury. Trochę abstrakcyjna, ale pomocna dla naszych rozważań definicja stwierdza: „Kultura to osoba ludzka, która jest prochem (Adam), pochodzi z ziemi i trudno ją odróżnić od tego, co wydaje ziemia”⁵. W takiej konstelacji człowiek, wolny i religijny zarazem, otrzymuje swoje otoczenie (kulturę) jako pole misyjnej kultywacji i to na jasno określonych warunkach. Przez swoje nieposłuszeństwo staje się pierwszym wypędzonym migrantem. Świadomy wszystkich swoich słabości, ale nadal religijny, odtąd w pocie czoła kontynuuje swoją misję transformacji świata w otoczeniu innych na korzyść swoją, swoich bliskich, swojego narodu i całego człowieczeństwa.

Takie teologiczno-misyjne podejście do spraw kultur i religii podkreśla oczywiście nieustanną zmienność wszystkich aspektów tych zjawisk. W dynamicznej perspektywie ich historyczno-antropologiczne oblicze zyskuje jednak na wartości, gdyż to, co jest transponowane – nie jest tylko materia; to, co niezwykle trudne do zmiany nazywamy misją, a nowopowstałe nie jest tylko składnikiem poprzedniego, ale całkowicie nową jakością. W tym sensie zarówno o religii, jak i o kulturze można i trzeba mówić jako o „mojej i naszej”. To człowiek jest decydującym motorem, który może te elementy swobodnie przetwarzać, z nich żyć i nimi się cieszyć – o ile taka jest wola Najwyższego. Dlatego w historii Zbawienia niezwykle ważną, wręcz decydującą figurą jest Jezus Chrystus. On „jest «nowym Adamem», Posłanym, który dzięki pełni Ducha Świętego, mocą władzy wypędzania demonów wykorzenia i wywraca, lecz także odbudowuje i sadi na nowo. Jest w najwyższym stopniu przeobraźcą kultury: to On umożliwia odnowę człowieka i wszystkich rzeczy. Jest Tym, który posyła kobiety i mężczyzn, aby pełnili tę samą misję”⁶.

Fakt, że ludzi świadomych swojego migracyjnego powołania (posłania) nie brakuje, zawdzięczamy transformacji człowieka jako osoby w przystosowaną jednostkę społeczną, przy wykorzystaniu wszystkich jego nomadycznych skłonności okraszonych chrześcijańskim Duchem⁷.

⁵ L. Ramambason, *Kultura*, w: J. Bria (red.), *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, przeł. A. Kudryś, Warszawa 2007, s. 167.

⁶ Tamże.

⁷ Por. D. Cichy, *Migracje jako zjawisko ludzkie*, w: „NURT SVD”, nr 1-2, 2008, s. 71-94.

1.1. Człowiek mobilny a kultury i religie

Wychodząc od poszukiwania tzw. zdrowo-krytycznego etnocentryzmu, a więc obiektywnego postrzegania tak własnej, jak i obcej kultury i religii⁸, co jest fundamentem poprawnego poznania tych zjawisk, zwróćmy się jednocześnie ku poszukiwaniu swoistej misjologicznej perspektywy kultury jako tej docelowej. Na początek zakładamy, że każdy człowiek udający się w krótszą lub dłuższą drogę, określony mianem migranta, zachowuje pierwotną neutralność w oczekiwaniu na przewidywane doświadczenie nowych kultur i religii⁹. Nie dopuszcza myśli, że obce kultury i religie mogą nie być zainteresowane jego osobą, wiedzą, talentami, przymiotami moralnymi.

Bez względu na siłę i rodzaj motywacji przemawiającej za emigracją, większość wyjeżdżających posiada ogromny kredyt pozytywnych oczekiwań względem możliwości własnego urzeczywistnienia się na obczyźnie. Prości migranci nie tworzą definicji obcych kultur czy religii, ale je subtelnie przeżywają jako coś, „co mnie i ciebie czyni człowiekiem”, jako „udział we współtworzeniu życia w pełnym tego słowa znaczeniu”¹⁰.

W takim rozumieniu obce kultury i religie nie są dla chrześcijańskiego migranta wyzwaniem ponad jego miarę. Są one raczej zaplanowanym sposobem na życie pod każdą szerokością geograficzną. To wypracowany u siebie i w sobie zbiór własnych reguł działania,

⁸ Por. O. Gächter, A. Quack, *Kultur und Religionen...*, dz. cyt., s. 202.

⁹ Z duszpasterską troską Jan Paweł II przestrzegał i zachęcał: „Głoszenie Ewangelii miłości w rozległym i zróżnicowanym świecie migrantów wymaga dziś poświęcenia szczególnej uwagi sferze kultury. Dla wielu migrantów przybycie do obcego kraju oznacza zetknięcie się z nieznanymi im sposobami życia i myślenia, które wywołują w nich różne reakcje. Miasta i kraje zamieszkiwane są w coraz większej mierze przez społeczności wieloetniczne i wielokulturowe. Jest to wielkim wyzwaniem dla chrześcijan. Obiektywna analiza tej nowej sytuacji pozwala dostrzec wiele wartości zasługujących na najwyższe uznanie. Duch Święty nie jest ograniczony w swym działaniu poprzez podziały etniczne i kulturowe, lecz inspiruje i oświeca ludzi na wiele tajemniczych sposobów”. Zob. Jan Paweł II, *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła*. Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2001, w: www.migrant.pl/dokumenty.php?lang=1&id=146&op=2 [dostęp: 07.12.2009].

¹⁰ Jest to swobodna transkrypcja dwóch tytułów, tj. podrozdziałów wyjątkowo fachowego w tej kwestii artykułu. Brzmiały one jak kolejne definicje: (Oryginał: 1. Kultur ist das, was dich und mich zum Menschen macht. 2. Kultur ist die Teilhabe an der Gestaltung von sozialem Leben in Bedeutungsfülle). Zob. I.-M. Greverus, *Menschsein ist kulturelle Kompetenz*, w: T. Schreijäck (red.), *Menschen werden im Kulturwandel*, Luzern 1999, s. 41-60 (tutaj s. 42-43).

przetrwania, a najczęściej sukcesu, który wypada przystosować do nowego społeczeństwa miejsca i czasu. Istnieje oczywiście pewien margines ryzyka niedostosowania, ale, o ile migracja nie jest ostatecznością, zawsze pokornie można wrócić do punktu wyjścia. Kultury i religie dla migrantów są więc sposobami ekspresji spraw być może najważniejszych w życiu, ale na tyle elastycznymi, że zasadniczo dają się przystosować do każdego nowego kontekstu. Przy czym „zażyłość z własnym kulturowym środowiskiem, z własnymi kulturowymi korzeniami jest podstawowym warunkiem udanego spotkania z obcymi kulturami i tradycjami”¹¹. Podobnie głębokie przekonanie i praktykowanie swojej religii jako idealnego środka kontaktu z *sacrum* jest przesłanką do zrozumienia innych postaw religijnych.

1.2. Konfrontacja człowieka mobilnego z kulturami i religiami

Po pierwszym okresie poznania, pogłębienia i akceptacji własnej tożsamości religijno-kulturowej, czyli tzw. *enkulturacji*, każdą migrację człowieka można by zasadniczo określić jako szansę doświadczenia międzykulturowego i międzyreligijnego. Jednak konfrontacja z ekstremalnie inną rzeczywistością może się szybko zakończyć niczym falstart na bieżni. Obciążenia psychiczne z powodu szoku kulturowego, językowego czy też poznania systemu etyczno-moralnego innych środowisk mogą być tak wielkie, że jedyną reakcją migranta będzie nagle zasklepienie się w sobie samym. Aby choć minimalnie wykorzystać szansę na przejście do drugiego etapu poznania obcych kultur i religii, potrzebna jest bodaj niewielka otwartość na nowe. Dopiero wtedy może nastąpić proces *akulturacji*¹², który w przypadku nowych migrantów powinien rozpocząć się od banalnych doświadczeń swobodnego jedzenia i picia lokalnych potraw i napojów, zwiedzania, i komunikowania się, chociażby nieudolnego, z miejscowymi. Również uważna obserwacja pierwszych gestów i reakcji miejscowej ludności (informacja zwrotna) może się okazać kluczem do poprawnej interpretacji własnych zachowań na obczyźnie, co pomaga „przełamać lody”, otwierając przybywających i miejscowych na siebie nawzajem. Stan taki trafnie określa z pozycji antropologicznej prof. Jacek Pawlik SVD pisząc:

¹¹ O. Gächter, A. Quack, *Kultur und Religionen...*, dz. cyt., s. 202. Tłum. własne D.C.

¹² Zob. J. Berry, *Acculturation and Psychological Adaptation*, w: K.J. Bade (red.), *Migration – Ethnizität – Konflikt. Systemfragen und Fallstudien*, t.1, Osnabrück 1996, s. 171-186.

„Otwartość zakłada pozostawienie we wnętrzu miejsca dla drugiej osoby. Jest to zaproszenie skierowane do obcego, aby czuł się swobodnie, by mógł wyrazić i zrealizować siebie jak najpełniej. W tym otwartym spotkaniu stereotypowe zachowania ulegają relatywizacji, uprzedzenia uwidaczniają się, własne przyzwyczajenia tracą na absolutności. Prawdziwą przeszkodą jest tu zaborczość i chęć narzucania własnych idei. Otwartość neutralizuje mechanizmy obronne, przekształca wroga w przyjaciela. Pełna otwartość prowadzi do tego, że imigrant lub uchodźca czuje się w społeczeństwie przyjęcia jak u siebie, a członkowie miejscowej wspólnoty uważają go za swego, odkrywając jednocześnie bogactwo kultury pochodzenia, jakie ma on do zaoferowania”¹³.

Oczywiście, tak pojęta otwartość względem drugiego jest dopiero pierwszym stopniem w teorii i praktyce rozbudowanych strategii akulturacyjnych i nie powinna być zakłócana naturalną niepewnością czy nawet strachem przed nieznanym. Skutecznym antidotum na tego rodzaju uczucia może być ekstrapolacja własnych doświadczeń religijnych.

Częścią każdej kultury jest zbiór norm moralnych i standardów etycznych wynikających z szeroko pojętych wierzeń danej osoby. Każdy migrant wyposażony jest w taki bagaż normatywnych przekonań, który zdecydowanie wpływa na ocenę własnej kultury i religii oraz kultur obcych. Przysłowiowe „kulturowe okulary” mają więc dwa przystające do siebie szkła o różnych dioptriach, z których to religijne wydaje się patrzeć „w dal”. Człowiek w drodze nosi ze sobą dużo więcej niż praktyczny kij, dlatego ceni i chroni swoje bogactwa. Wspomniane już uzasadnione lęki kulturowe występują w fazie religijnej akulturacji. Nikt bowiem nie chce świadomie zamienić swych wartości za cenę dłuższej lub krótszej zmiany środowiska. Otwartość kulturowa zakłada odpowiedzialność za każdego człowieka w drodze¹⁴, stwarzając mu m.in. przestrzeń swobody przekonań i kultu. Szczegół-

¹³ J.J. Pawlik, *O kulturę otwartą na drugiego człowieka*, w: „NURT SVD”, nr 3-4, 2007, s. 112-113.

¹⁴ Zob. Jan Paweł II, adhortacja *Ecclesia in Europa*, nr 100-103, gdzie Kościół katolicki stawia sobie jasne zadanie nie tylko odpowiedzialnego przyjęcia migrantów, ale również szukania „sprawiedliwszego porządku i sposobów współistnienia”, „dobra wspólnego”, „kultury otwartości”, „form autentycznej integracji”, a przede wszystkim „opieki duszpasterskiej”, w: www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html [dostęp: 26.11.2009].

nie w początkowej fazie pobytu na obczyźnie lub w przypadku tzw. pierwszej generacji migrantów powinno się wykazać wyjątkowo duże zrozumienie dla realizacji ich duchowych potrzeb prawie wyłącznie w języku pochodzenia i znanych im tradycjach. Odmawianie komukolwiek przeżywania swojej wiary we własnym rycie, intensywności czy przewidzianym czasie jest ewidentnym naruszeniem godności człowieka oraz pogwałceniem licznych praw cywilnych. Przede wszystkim jednak wyklucza możliwość podstawowego dialogu, którego miliony migrantów oczekują nie jako „nagrody” za dobre sprawowanie na obczyźnie, tylko jako wypełnienia oczywistego obowiązku przez udzielającego gościny¹⁵. Charakterystyczną bowiem cechą migracji jest fakt, że nie osiadły, ale mobilny styl życia stymuluje powstawanie tzw. kulturowych i religijnych miejsc dialogu. Trzeba je tylko dostrzec i wykorzystać dla wielostronnego ubogacenia.

1.3. Osiedłość człowieka mobilnego w kulturach i religiach

Do intensywnego rozwoju kultur i religii dochodzi między innymi wtedy, kiedy ludzie nie spotykają się tylko okazjonalnie i na krótko. Przelotne kontakty pozostawiają wprawdzie powierzchowne ślady, ale nie wpływają na zasadnicze zmiany jednostek czy społeczeństw. Dopiero migracje systematycznie zorganizowane przynoszą w końcowym efekcie trwałe, tj. strukturalne¹⁶ zmiany, które w swojej dynamice prowokują niekończące się wariacje przemian kulturowo-religijnych. Swoiste kuriozum stanowi fakt, że kultury i religie dochodzą do pełni wyrazu dopiero wtedy, kiedy mobilni ludzie osiedlają się. Zarówno kultury, jak i religie podlegają konfrontacyjnej transformacji tworząc nowe właściwości, kiedy osoby i społeczności decydują się „czynić dzieła wspólnie”. Oczywiście potrzeba do tego sprzyjających warunków dla osiadłego trybu życia, czasu i świadomego działania. Dopiero wtedy to, co się wspólnie zmienia w religiach i kulturach

¹⁵ Jak zauważa nowy przewodniczący Papieskiej Rady ds. Migrantów, abp A.M. Veglió: „Dla prawie miliarda współczesnych turystów, kontakt z innymi to również okazja do: dialogu i przysłuchania się; do zrozumienia innych modeli życia; do poznania innych religii i światopoglądów. To również «zaproszenie dla samego siebie», aby się nie zasklepić we własnej kulturze, tylko się otworzyć i śmiało skonfrontować z innymi formami myślenia i bytowania”. A.M. Veglió, A. Marchetto, *Pastoralbotschaft zum Welttag des Tourismus 2009*, w: KNA (Katholische – Nachrichten – Agentur), Dokumente nr 10, Oktober 2009, s. 2.

¹⁶ Zob. D. Cichy, *Migracje jako zjawisko strukturalne*, w: „NURT SVD”, nr 1, 2009, s. 278-319.

można zrozumieć jako nową jakość służącą w pierwszym rzędzie tym, którzy zdecydowali się na taką wymianę. Wymogi ortodoksyjności religii i kultur chronią wprawdzie przed nagannym relatywizmem czy indyferentyzmem, niemniej jednak istnieją niezliczone możliwości transformacji sekundarnych zjawisk, chociażby dla sprawniejszej komunikacji. Powstające więc za sprawą przemieszczania się migrantów synkretyzmy nie muszą stać w opozycji do czystości form, zwyczajów czy ras¹⁷. Są one konstytutywnymi elementami chrześcijańsko pojętej inkulturacji, jawiącej się jako:

„aktywna zasada, stanowiąca o asymilacji orędzia Ewangelii przez kulturę w taki sposób, że Ewangelię nie tylko wyraża się za pomocą specyficznych elementów tej kultury, ale ona sama staje się źródłem twórczej inspiracji, zdolnej przemieniać tę kulturę i dawać jej nowe impulsy we wszystkich jej wymiarach”¹⁸.

Takie misjologiczne pojęcie migracji jako fenomenu sprzyjającego pozytywnej wymianie między religiami i kulturami powinno jednak być uzupełnione podobnym zrozumieniem samych migrantów jako osób, których przekonania religijne i kulturowe są kontekstualne, tj. przystosowane do ubogacającej innych interkomunikacji. Mimo to, wielu migrantom nie udaje się wpłynąć na celową i systematycznie zaplanowaną przemianę kultur. Z drugiej strony cel ten może być udziałem nieświadomych mas. W tym przypadku poczucie posłania misyjnego jest najczęściej niskie. Natomiast uwrażliwieni i społecznie aktywni migranci już po krótkim czasie zauważają, wprost proporcjonalnie do czasu osiadłości, że sami „są czynnikami przemiany kulturowej w danej zbiorowości ludzkiej, a jednocześnie w swoim życiu podlegają przemianom kulturowym, które dokonują się na różnych poziomach (...): rzeczą podstawowej wagi jest ich rzeczywista zdolność do zainicjowania transformacji kultury w pożądanym kierunku oraz ich dar «rozeznawania duchów»”¹⁹.

Do takiego modelowego „ubogacania siebie i innych”, jak widać, nie trzeba posiadać innych przymiotów prócz szczerej otwartości. Idąc krok dalej w kierunku chrześcijańskiego dialogu – można poszerzyć komuś jego kulturowy horyzont, choćby poprzez świadectwo wiary, jak również przebudzić w kimś, często uśpione, religijne

¹⁷ Por. W. Marschall, *Kulturwandel. Elemente – Prozesse – Strukturen*, w: J.G. Piepke (red.), *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden*. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, nr 56, Nettetal 2007, s. 45.

¹⁸ Ph. Chanson, *Inkulturacja*, w: J. Bria (red.), *Misjologia...*, dz. cyt., s. 132. Porównaj inne chrześcijańskie znaczenie słowa „inkulturacja”, zaprezentowane w ostatnim punkcie tego artykułu.

¹⁹ L. Ramambason, *Kultura*, w: J. Bria (red.), *Misjologia...*, dz. cyt., s. 168.

pierwiastki²⁰ poprzez objaśnianie własnej kultury. W tym wypadku obecność migrantów wśród nas nabiera praktyczno-teologicznego wymiaru, gdyż, o ile będą oni przepelnieni Duchem – mniej lub bardziej świadomie mogą przenikać do innych, najczęściej zsekularyzowanych kultur i religii. Potencjał ten wydaje się jednak być równie mało uświadomiony, co wykorzystany. Tylko nieliczni pozwalają sobie na rzeczową, misyjną, a nie mesjanistyczną, argumentację pobytu, np. licznych polskich emigrantów w krajach Europy zachodniej, widząc w niej naturalną szansę ubogacenia, a nawet przywrócenia żywotności lokalnym wiernym.

2. Religie i kultury wobec miejscowych i przybyszy

Kontynuując dalsze rozważania na temat religijnej i kulturowej inkulturacji migrantów w nowych środowiskach – postaramy się nadal unikać teoretycznej separacji tych terminów i rzeczywistości. Perspektywą badań tych zjawisk pozostanie teologiczno-praktyczny ogląd ze szczególnym uwzględnieniem misjologii, antropologii religii i częściowo socjoetnologii. Tak, jak dotychczas, przedmiotem naszych badań pozostaną zachowania ludzi w kulturach, w których ostra separacja elementów typowo religijnych od niereligijnych nie jest możliwa, pamiętając jednak, że każde ludzkie zachowanie może być religijnie motywowane i oceniane²¹.

Podobnym, metodologicznie trudnym przedsięwzięciem w badaniach nad migracjami jest czysto teoretyczna separacja ludności miejscowej od napływowej. Ze zrozumiałych względów czasami dochodzi tylko do krótkotrwałych spotkań, do tranzytu osób, zaś sama intensywność poznania i wymiany religijno-kulturowej zależy od bardzo wielu czynników leżących po obu mniej lub bardziej zainteresowanych stronach. Niewątpliwie, wiele zależy od wspomnianej już otwartości ludzkiej, która, odpowiednio kultywowana, może przemienić zasadniczo pasywną *akulturację* w kontrolowaną *inkulturację*, przy czym dialektyka napięć występujących między „obcymi i swoimi” jest nieunikniona również na tym poziomie. Spróbujmy naszkicować najbardziej charakterystyczne, (bronione) przekonania i zachowania obu stron.

²⁰ Specyficzną interpretację takiego zwrotnego działania wiary cudzoziemki na kulturę Jezusa przedstawia J.M. de Mesa, *Jezus i doświadczenie międzykulturowe. Interpretacja kulturowo-teologiczna*, w: „Annales Missiologici Posnanienses”, nr 15, 2006, s. 7-18.

²¹ Por. A. Quack, *Hexer, Heiler und Schamanen...*, dz. cyt., s. 14-15.

2.1. Próby zachowania własnych przekonań

Nawet pobieżne zapoznanie się z historycznym przebiegiem zjawisk migracji²² doprowadzi każdego czytelnika do ogólnej konkluzji, że właściwie w różnych przedziałach historycznych rodzaje i sposoby przemieszczania się ludzi były i są do dziś bardzo podobne. Ludzie wyposażeni w naturalny bagaż religijno-kulturowy po prostu krzyżują swoje drogi na krócej lub dłużej, bardziej lub mniej intensywnie. Wyżej opracowane punkty (1.1 i 1.2), dotyczące nastawienia i konfrontacji migrantów z innymi, zasadniczo opisują sposób ich inkulturacji. Nie dzieje się ona nieświadomie, gdyż każda migracja ma to do siebie, że zmusza jednostkę do coraz głębszej refleksji nad motywami swojej mobilności, nad „za i przeciw” pobytu na obczyźnie, nad regułami życia społeczeństw, z którego się wyszło i do którego się weszło. W końcu wracają jak bumerang nieuchronne pytania o charakter i potrzeby własnej religii i kultury, a odkrywając rozbieżności z tym, co proponuje obce środowisko, dociera się do najgłębszych egzystencjalnych pytań.

„Im głębiej się człowiek wpatruje w siebie jako jednostkę i w siebie jako społeczeństwo, tym bardziej odkrywa swoje wymiary duchowe. Odkrywa swoją rozumność i swoją wolność, swoją wrażliwość i świat swoich uczuć. Do najgłębszych przeżyć człowieka należy żądanie sprawiedliwości, wyrwanie się ku wolności, pragnienie miłości, domaganie się prawdy, tęsknota za pokojem, poczucie piękna. Człowiek chce żyć według tych przez siebie odkrytych możliwości, które są równocześnie jego prawem i obowiązkiem”²³.

²² Zob. D. Cichy, *Migracje jako zjawisko permanentne*, w: „NURT SVD”, nr 3-4, 2007, s. 137-167. Por. O. Kimminich, *Migration, Ethnizität und Recht in Europa*, w: K.J. Bade (red.), *Migration – Ethnizität – Konflikt...*, dz. cyt., s. 349-366, gdzie znajduje się lapidarny opis autora dotyczący migracji, ale sprzed 1500 lat! Równie dobrze przystaje do opisów podobnych przemieszczeń dzisiaj. Opisując najpierw warunki panujące w rzymskiej metropolii, twierdzi, że: „również w mniejszych miastach różnych prowincji i w mniejszym naturalnie wymiarze, zauważalne były skutki niewyobrażalnie wysokiej mobilności ludzi. Przemieszczenia urzędników, manewry grup militarnych, targi [niewolników], ale również z tym połączone ciągle zmiany miejsca handlarzy i rzemieślników, wpływały na mocne, etniczne wymieszanie [ras]”. Tamże, s. 351. Tłum. własne D.C.

²³ M. Maliński, *Katechizm dla niewierzących*, w: www.opoka.org.pl/biblioteka-/K/kat_dla-nie4.html [dostęp: 03.11.2009].

Trzeba przy tym zaznaczyć, że jeśli migranci są w stanie wywoływać takie i podobne refleksje, to osiadli i mniej mobilni miejscowi jawią się im jako lekko zubożeni w tym aspekcie. Ci „u siebie”, posługując się bardziej statycznym, mniej refleksyjnym i przyjętym od lat w danym kontekście sposobem myślenia, często postrzegają pogłębione oczekiwania nowo przybyłych jako reakcje obronne, przesadzone ambicje, albo nieuzasadnione marzycielstwo. Faktem jest, że na tym tle dochodzi do pierwszych konfliktów w procesach inkulturacyjnych obu stron. Co gorsza, czasami dochodzi do „okopywania”, skądinąd pozytywnych, ludzkich refleksji religijnymi argumentami, np. o predestynacji Bożej w posłaniu kogoś do innych, przy jednoczesnej i oczywistej niechęci miejscowych do przyjmowania „zbyt natchnionych” gości.

Fakt już istniejących wielokulturowych i wieloreligijnych konkurencji spowodowany jest coraz intensywniejszą mobilnością ludzi. Do dnia dzisiejszego ponad połowa mieszkańców naszego globu osiedliła się w dużych miastach, które jak magnes przyciągają do siebie prawie $\frac{3}{4}$ wszystkich migrantów. Ponieważ najczęściej pochodzą oni z monolitycznych i socjalnie opóźnionych w rozwoju społeczeństw, konfrontują się z często przerażającą ich nową rzeczywistością. Ponownie musimy zrozumieć momenty psychologicznego oporu imigrantów wobec przerastającej ich wyobraźnię wielkości, szybkości i stylu wielkomiejskiego życia. Nawet poza dużymi miastami odczuwają niepewność i przerażenie z powodu zastanej całkowicie innej kultury i religii, ich zaniku, a nawet braku. Jednoznaczna identyfikacja migrantów z własną kulturą, regionem i językiem zastąpiona jest „uniwersalnym *live*”, tj. zsekularyzowanym konglomeratem poprawności polityczno-kulturowej. Co gorsza, kultura ta jawi się jako oderwana od religii, od podłoża historycznego i duchowego. Tzw. kultura laicka zaledwie toleruje często niszową religijność migranta, a jeśli czegoś w tej mierze od niego oczekuje, to atrakcyjnego, czyli estetycznego pokazania jej form.

„W miejsce dogmatów i moralności to estetyka wypływa jako pierwotna forma wyrazu religii. Nikt nie chce być więcej poucany albo przytłaczany moralizującymi naciskami, każdy chce «święte wydarzenia» doświadczać mocnymi estetycznymi i emocjonalnymi wrażeniami”²⁴.

W tej sytuacji nie powinno nas dziwić zasklepienie się nowych migrantów we własnej religii i kulturze oraz ich krytyka kulturowe-

²⁴ H.-J. Höhn, *Sinn und Sinnlichkeit. Religiöse Symbole und Rituale in einer (post) säkularen Welt*, w: M. Neuhauser, *Religion und Rituale*, t. 31, Berlin 2009, s. 86. Tłum. własne D.C.

go uniformizmu i religijnego „pogaństwa”. Sytuacja przypomina ostrą niegdyś krytykę pogaństwa przez misjonarzy; parafrazując słowa Henri Mauriera: „Poganin to ktoś, kim migrant nie chce być”²⁵.

2.2. Przemiany utrwalonych postaw imigrantów

Powyższe ogólne przypomnienie oczywistych prawd, że konsekwencją skorzystania z prawa do emigracji jest m.in. szansa specyficznego wyrażenia swojego człowieczeństwa poprzez własną kulturę i religię, znalazło swoje odbicie tak w orzeczeniach soborowych, jak i w prawach człowieka²⁶. Świadomi swych praw migranci nie reagują negatywnie na obce kultury i religie tylko z powodów tzw. „szoku kulturowego” czy społeczno-politycznych perturbacji. Ich sprzeciw i różnorakie reakcje dochodzą jednak do głosu, kiedy próbuje się perswazją, a nawet prawnymi instrumentami, ograniczyć lub nawet zabronić fundamentalnych i od lat utrwalonych poglądów i zachowań. Joanna Urlik twierdzi, że: „tradycje wywodzące się z kraju pochodzenia imigrantów w Europie nabierają dla nich nowego znaczenia. Zaczynają stanowić nie tylko podstawę ich religijności, lecz także, a może przede wszystkim, wyznacznik tożsamości”²⁷ i dlatego warto o nią powalczyć. Pozostaje jednak pytanie: do jakiego stopnia, z jaką intensywnością, jakimi metodami i czy w ogóle walczyć? Postarajmy się te postawy usystematyzować:

A) Pierwszy, już lekko naszkicowany model zachowania migranta w konfrontacji ze zlaicyzowaną religią i zuniwersalizowaną kulturą polega na zasklepieniu się w sobie. Nie docieka on powodu takiego stanu rzeczy²⁸, zakładając, że na obczyźnie musi przeżyć

²⁵ H. Maurier, *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Przyczynek do dziejów współczesnych*, przeł. J. Dębska, przedmowa i red. naukowa dr Jacek Jan Pawlik SVD, Warszawa 1997, s. 130. Originalny cytat brzmi: „Poganin to ktoś, kim chrześcijanin nie chce być”.

²⁶ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele – *Lumen Gentium* (LG) 65, 66. Por. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (PDPC), numery: 2, 16, 18, 22, 26, 27, w: www.sp26poznan.ikar.pl/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 07.12.2009].

²⁷ J. Urlik, *Zachód – islam. Konflikt czy dialog kultur?*, w: „NURT SVD”, nr 1, 2009, s. 73.

²⁸ Przeciwnego zdania jest filozof Zofia Zdybicka, która jako analityk religii i kultur twierdzi: „Chodzi więc przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, w jaki sposób wytłumaczyć w kulturze związanej z religią od początku istnienia a chrześcijaństwem, prawie od dwu tysięcy lat, zjawiska kultury laickiej, areligijnej, zaprzeczającej transcendentnemu wymiarowi osoby ludzkiej,

w taki właśnie sposób. Oceniając postawy miejscowych jako ekstremalnie dziwne i niewyobrażalnie trudne do zasymilowania, zamyka się przede wszystkim w sobie samym. Przerażony nowością wyzwania trudno komunikuje się z innymi w środowisku pracy, w społeczności, a nawet z najbliższymi w rodzinie.

B) Podobnym modelem zachowania się migrantów jest zamykanie się nie tyle w sobie, ile w tzw. „małym getcie etnicznym”, czyli w małej wspólnotce rodzinnej, religijnej czy społecznej. Celem takiego zachowania nie jest jednak własna izolacja, tylko utwierdzenie przekonań, koordynacja działań i podjęcie mniej lub bardziej zaangażowanej walki z miejscowymi tradycjami²⁹ religijno-kulturowymi, uważanymi za grzeszne, niefunkcjonalne, i, co gorsza, celowo upokarzające imigrantów. Radykalizacja takiego stanowiska może prowadzić do przypadków ekstremizmu, a we wspólnotach budzić poczucie wyjątkowości, wybrania, etc.

C) Dość popularnym modelem zachowań migrantów jest troska o możliwie najdłuższe (2-3 generacje) zachowanie zasadniczych elementów własnej religii i kultury z jednoczesną asymilacją elementów sekundarnych. W takich środowiskach powszechność norm nie obliuguje nikogo, natomiast od początku stawia się raczej na etykę sytuacyjną³⁰. W imię szybkiego dostosowania się do społeczeństwa, imigranci ekstrapolują swoje przekonania niejako wstydliwie i zachowawczo, świadomi, że dawne sumienie stoi w sprzeczności z nowymi wymaganiami. Ciągłe balansują między tym, co nasze a tym, co miejscowe.

D) Jeszcze popularniejszym zachowaniem dużej liczby migrantów jest bezkrytyczne otwarcie się na nowe społeczeństwo i przypadkowa asymilacja tego, czego w kwestii religii i kultury wymaga nowa sytuacja. To nowe środowisko dyktuje, co i jak szybko przybysz po-

kształtującej konsumpcyjną postawę wobec życia, w której wartości biologiczno-materialne, użytkowe zostały wysunięte na pierwszy plan w hierarchii wartości, a obojętność lub wrogość stała się stałym elementem układów międzyludzkich”. Z. Zdybicka, *Rola religii w kulturze*, w: tenże (red.), *Nauka - Światopogląd - Religia*, Warszawa 1989, s. 97.

²⁹ Sprzeciw wobec często niezrozumiałych wymogów lokalnej religii i kultury, a tym bardziej w obliczu mało obiektywnych argumentów zawsze przybiera skrajne postawy i artykulacje. Miejscowi mogą więc się spotkać nie tylko z akcjami ekstremistycznymi wymierzonymi przeciw nim, ale i cierpkimi pouczeniami, kpinami i deprecjacją ich własnej kultury i religii ze strony przybyłych imigrantów.

³⁰ Por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno moralne*, Poznań 1986, s. 23-30.

winien sobie przyswoić, a ten się nie opiera. W dużym stopniu obojętny na wartości elementów religijno-kulturowych własnych i obcych akceptuje każde wyzwanie, prośbę czy sugestię. Nadrzędnymi przesłankami do tego typu zachowań mogą być: lenistwo, hedonizm, dobro własne czy rodziny.

E) Dużo rzadszą postawą migrantów wobec zastanych wzorców jest chęć świadomego zrozumienia ich pochodzenia i funkcjonowania. Bez względu na ich subiektywną ocenę i pomimo obiektywnych trudności niektórzy imigranci chcą naśladować miejscowe kultury lub religie w sposób możliwie najwierniejszy. Głębokie przekonanie o słuszności takiej drogi i o własnych możliwościach osiągnięcia idealnej asymilacji zmusza ich do wyjątkowego wysiłku. Jakkolwiek jednak mogą opanować obcy język lepiej niż własny, a ich sukcesy społeczno-zawodowe mogą przyćmić wielu, pewne zachowania zawsze będą nosić dawny charakter.

F) Roztropniejszym modelem zachowań licznych migrantów na obczyźnie jest czasowe rozłożenie integracji własnej i najbliższych na wiele pokoleń. Wprawdzie ci pierwsi trochę szybciej i bardziej bezkrytycznie chcą dorównać miejscowym, ale już po kilku latach staje się jasne, że lepiej to zadanie zostawić drugiej generacji migrantów. Młodszy zaś, choć emocjonalnie nie są tak mocno związani z krajami swoich ojców, potrafią jednak z dystansu docenić walory kultury i religii przodków, nawet jeśli sami podążają za zsekularyzowaną wersją panującą w lokalnym środowisku. Wielu z nich dba o przekaz ważniejszych elementów kultury ojców następnym pokoleniom, chociażby w zakresie folkloru.

Przedstawiony schemat potencjalnych reakcji migrantów na nowe okoliczności życia nie wyczerpuje oczywiście tematu. Wprawdzie można w tych modelach wyróżnić grupy zachowań bardziej i mniej świadomych, to jednak ich wzajemne przenikanie, kolejność i selektywność na bieżąco tworzą nowe kategorie. Nie uwzględniamy tutaj również decydujących przecież postaw kultur lokalnych, które w dużym stopniu decydują o tym, na ile nowe religie i kultury „mają prawo” zagościć u nich³¹. Ponieważ w praktycznym wymiarze

³¹ Jak różne mogą być tego efekty – można zauważyć na przykładach religii i kultur afrykańskich, które przybyły wraz z niewolnikami do Brazylii, a dzisiaj tworzą wielkie monolityczne środowiska *Umbandyzmu* czy *Candomble*. Zob. H. Bürkle, 'Religio' im außereuropäischen Kontext. Phänomene ihrer Wandlung in der Gegenwart, w: „ZMR – Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft”, t. 89, z. 2, 2005, s. 97-107. Można też zauważyć historycznie odwrotne tendencje, gdzie największe religie świata (islam i chrześcijaństwo), ze

konfrontacji imigrantów z miejscowymi ma to bardzo duże znaczenie, spróbujmy popatrzeć na to zjawisko z pozycji Polaka w Polsce.

2.3. Integracja religijno-kulturowa wymogiem miejscowych?

Wychodząc od neutralnego postrzegania kultur i religii jako dobra wspólnego ludzkości – zakładamy, że każdemu człowiekowi, w mniejszym lub większym stopniu, zależy nie tylko na ich kultywowaniu, ale i rozwoju. Najbliższą jest oczywiście w pierwszej kolejności „swoja”, potem te kultywowane przez sąsiadów i te, które się kiedyś głębiej poznało. Sytuacja migracji sprawia, że bagaż religijno-kulturowy wędruje wraz z osobą do innych, mniej znanych kultur i religii. Kiedy pobyt na obczyźnie się przedłuża, należy postawić sobie pytania: która kultura jest tą moją? O rozwój której powinienem się zatroszczyć? Które elementy każdej z nich zaakceptować, a które odrzucić? Jak wyrazić moją lojalność i wypełnić oczekiwania ludzi udzielających mi gościny? Katolicka nauka społeczna³² i ważne rozporządzenia cywilne mobilizują ludzi, zobowiązując ich moralnie i prawnie do rozwoju własnych i poszanowania obcych kultur i religii. Choć trudno założyć, że przeciętny człowiek chętnie zagląda do takich źródeł, to jednak można wymagać od każdego, aby takie pojęcia jak: godność, sprawiedliwość, tolerancja, równouprawnienie, szacunek, gościnność – nie były mu obce. Jednakże bolesnym faktem jest istnienie ludzi o wyjątkowo słabym urobieniu kulturalnym, moralno-etycznej kondycji, lenistwie umysłowym i często złej woli. Ludzie tacy znajdują się zarówno wśród migrantów, jak i wśród miejscowych; problemem może okazać się wzajemna komunikacja i przyznanie odpowiadających sobie racji. Nieugruntowane, obieguowe opinie, stwarzane sztucznie uprzedzenia,

względu na opory nowego środowiska, nie potrafią się zadomowić na stałe. Zob. N. Klaes, *Religion und Kultur. Anmerkungen zum Selbstverständnis des modernen Hinduismus*, w: tamże, s. 108-120.

³² Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna...*, dz. cyt., s. 710-711, który, przytaczając racje moralne, twierdzi, że każdy człowiek ma przede wszystkim prawo do kultury, do jej zdobywania i pogłębiania i żadna społeczność nie może mu tego odebrać. Po drugie, człowiek ma obowiązek wysiłku na rzecz rozwijania kultury osobistej, społeczności i całej ludzkości. Zagwarantowana jest również wolność kultury, której granicą jest dobro innych ludzi, społeczności i ludzkości. Z tego wynika, że nikt nie może się uchylać od odpowiedzialności za rozwój kultury i wszyscy są jej moralnymi twórcami. Por. UE, *Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union*, Titel XIII, art. 167, w: E. Brok, J. Leinen, *Vertrag von Lissabon*, Schriftenreihe, red. Bundeszentrale für politische Bildung, t. 709, Berlin 2008, s. 132.

manipulacja polityczno-medialna czy też rzeczywiste, długotrwałe problemy mogą prowadzić do poważnych zaburzeń komunikacyjnych. Wtedy to, najczęściej ze strony większości etnicznych, rodzą się pytania o zasadność pobytu imigrantów, o ich wkład w społeczeństwo i stopień integracji, o nowe regulacje prawne.

Przedstawmy w jeszcze jednym uproszczonym schemacie sposoby reagowania ludności miejscowej i jej oczekiwania w stosunku do imigrantów.

A) Pierwszą z możliwych spontanicznych reakcji ludności miejscowej bywa pozytywna, mało krytyczna i neutralna recepcja migrantów. Zwłaszcza w okolicznościach, kiedy pojawiają się ich niewiele, wzbudzają oni raczej uczucia zrozumienia, akceptacji, otrzymując równe szanse rozwoju. Do dużego kredytu zaufania najczęściej dodaje im się (czasami bez potrzeby) odrobinę współczucia, a co za tym idzie – także chęć pomocy, chociażby „na dobry początek”. Miejscowa większość rozumie, że „prawo do migracji oparte jest przede wszystkim na prawach osoby ludzkiej, na jej szczęściu jako na normie dobra społecznego”³³, dlatego zasadniczo nie widzi przeszkód w tym, aby się nowoprzybyli migranci powoli integrowali i realizowali na gruncie osobistym i rodzinnym w zdominowanym kulturowo kontekście. Zależnie od wyznawanej przez migrantów religii i jej praktykowania, migranci mają szansę zdobycia dodatkowej porcji akceptacji, o ile ich przekonania pokrywają się z wiarą lokalnych wyznawców. Jeszcze jednym elementem decydującym o powszechnej otwartości, a nawet sympatii dla małych grup imigrantów jest ich sprawne włączenie się w świat pracy zawodowej. Nic tak nie irytuje miejscowych jak pasywność zawodowa imigrantów nawet, jeśli sami są pasywni. Natomiast, kiedy obcy pokazuje swoje talenty, pracowitość i chęć uczciwego dorobku – wybaczają mu się wiele innych słabości i elementów niekompatybilnych z miejscową kulturą i religią. W ten sposób daje mu się szansę na harmonijny i pełny osobisty rozwój, co jest zadaniem na całe życie, przynajmniej dla pierwszej generacji imigrantów³⁴.

³³ Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna...*, dz. cyt., s. 558.

³⁴ „Budowanie osobistej tożsamości można by opisać jako powstawanie kogoś, kim jestem z natury rzeczy. Temu przynależą takie zasadnicze elementy jak: poczucie witalności; emocjonalność; własna aktywność; autonomia; pozytywna relacja do biologicznej przynależności rodzaju; poczucie relatywnej stabilności i życiowej kontynuacji; zdrowe poczucie własnej wartości i realny obraz siebie; świadomość granic możliwości”. H. Vogel, *Migration und Religion – zwei Schlüssel zur menschlichen Identität*, w: „Forum Mission”, Verein zur Förderung der Missionswissenschaft, t. 5, Luzern 2009, s. 214-215.

B) Drugą, bardziej zreflektowaną reakcją miejscowego społeczeństwa na imigrantów bywa zainteresowanie powodami znajdowania się przybyszów poza własną ojczyzną. Zakładając, że licznie jest ich wielu, miejscowi zazwyczaj upraszczają uzasadnienie ich przybycia do jednego, nie zawsze obiektywnego, argumentu. Taki typ miejscowej ludności z zasady jest za kontrolą napływu imigrantów, za nadaniem każdemu z nich jasnego statusu społeczno-politycznego, a tym samym za ich jasno określoną (sterowalną) partycypacją.

„Otwartość na napływ imigrantów nie może być nieograniczona. Po stronie władz państwowych kraju goszczącego pojawia się więc prawo i obowiązek regulacji ruchów migracyjnych zgodnie z kryteriami sprawiedliwości i równości”³⁵.

Miejscowi należący do tej grupy są świadomi, że „imigranci mogą słusznie domagać się przestrzegania ich prawa do zachowania swej zbiorowej tożsamości kulturowej – jest to prawo każdej mniejszości. Jednak takie same prawo ma też większość, tj. obywatele goszczącego kraju. Pogodzenie tych praw nie zawsze jest łatwe”³⁶. Niemniej, akurat ta grupa miejscowej ludności ma ogromną przewagę nad innymi z powodu mniej lub bardziej autentycznego zainteresowania się obcymi, określając im jasno skodyfikowane zasady pobytu i rozwoju. Czasami jednak zbyt sztywna interpretacja praw i obowiązków przysługujących obcym paradoksalnie prowadzi do naruszania ich wolności.

Sprawą oczywistą jest pozostawienie migrantom odpowiedniego czasu i przestrzeni na ich religijną inkulturację. Stąd badacz religii i religijności wśród migrantów, R. Schreiter, postuluje uznać, że:

- zasada 1: Religia jest typową koniecznością dla migranta;
- zasada 2: Religia migranta zmienia oblicze w nowej ziemi;
- zasada 3: Tożsamość nie jest dana raz na zawsze – jest negocjowana;
- zasada 4: Tożsamość wspólnotowa to religijna przestrzeń;
- zasada 5: Negocjacje o tożsamości bez migrantów dotyczą dalszych generacji³⁷.

C) Trzecią schematyczną grupą ludzi, których zasadniczo interesuje los imigrantów u siebie są osoby, które z bardzo różnych

³⁵ P. Mazurkiewicz, *Prawa mniejszości kulturowych. Imigracja jako problem pastoralny*, w: „Homo Dei”, nr 2, 2007, s. 47.

³⁶ Tamże, s. 48.

³⁷ R. Schreiter, *Spaces for Religion and Migrant Religious Identity*, w: „Forum Mission” ..., dz. cyt., s. 155-170. Tłum. własne D.C.

powodów nie przejawiają pozytywnego nastawienia do przybyszów. Może to być spowodowane zarówno obiektywnymi konkluzjami lub, częściej, subiektywnymi uprzedzeniami i lękami wynikającymi ze złych osobistych doświadczeń, a także przyjęciem za swoje obiegowych komentarzy albo pragmatyczną chęcią separacji imigrantów od własnego środowiska. Niektórzy ludzie, zachowując pozory politycznej poprawności, teoretycznie przystają na imigrację, ale bardzo selektywną, opując za tak drastycznymi wymogami prawno-politycznymi, że szanse swobodnego osiedlania się imigrantów są praktycznie znikome. Tego typu nastawienie, obwarowane filozoficzno-polityczną argumentacją, a poparte prawodawstwem i konkretnymi krokami defensywnymi tworzą chociażby z obszaru Europy i USA prawdziwe „twierdze”, co powoli wchodzi do fachowego słownictwa zainteresowanych badaczy³⁸. Tragiczny natomiast jest fakt, że obrońców takich urojonych „twierdz”, gotowych walczyć „na śmierć i życie” nie brakuje. Podstawowym argumentem tak radykalnie nastawionych ludzi jest przekonanie, że „każda cywilizacja ma prawo chronić swoje wartości i prawo przez siebie wypracowane”³⁹. Rzadko jednak dociekają, co to jest cywilizacja, brak im również refleksji na temat, jaki jest ich osobisty wkład w obronę tejże cywilizacji oraz dlaczego i do której z nich oni sami przynależą? I w ten oto sposób masy miejscowej ludności z różnych powodów emanują różnorodną agresją, skupiając ją nierzadko na migrantach, ich kulturach, religiach i wszystkim, czego nie można podciągnąć pod enigmatyczny, wspólny mianownik „nasze”⁴⁰.

W podobny sposób, zbyt agresywnie i z nikłą refleksją o nich i o sobie, odrzuca się obce religie jako z gruntu błędne, a nawet niebezpieczne. To, co w nich podziwu godne nazywa się „dziwactwem”; to, co kulturowo piękne – „kiczem”; a to, co prawdziwie duchowe – „przeżytkiem”. Zdumiewające jest nieuzasadnione przekonanie, jakoby ekspresje kultur i religii migrantów mogłyby zaszkodzić lokalnej społeczności. Odmienne wyznanie i kultura migrantów bywają więc

³⁸ Zob. C. Milborn, *Gestürmte Festung Europa. Einwanderung zwischen Stachel-draht und Ghetto*, Wien 2006.

³⁹ J. Urlik, *Zachód – islam...*, art. cyt., s. 70.

⁴⁰ T. Ramadan, *Uns neu erfinden. Über Kulturen, die Künste und das Entertainment*, w: „Kulturaustausch”, Zeitschrift für internationale Perspektiven, nr II, 2009, s. 16 – krytykuje ten typ ludzi i to w arabskich kulturach, którzy absolutnie nadużywają takich pojęć dotyczących obcokrajowców jak: problem, zagrożenie, konflikt interesów, walka ras, itp. Z przerażeniem stwierdza, że zbyt powszechnie miesza się pojęcie duchowości z emocjonalnymi reakcjami; obsesyjnie odwołuje się do niesprecyzowanych norm; schizofrenicznie odrzuca się dominujące kultury, a nie pracuje się nad tworzeniem alternatywy.

wykorzystane do podsycania niechęci, niekorzystnego prawodawstwa, ograniczeń społecznych, a nawet negacji kościelnych praw. Co ciekawe, członkami takiego lokalnego, podlegającego społeczeństwa są najczęściej osoby, które same prawie nie praktykują, a ich wiedza i emocjonalny związek z własną kulturą są zasadniczo słabe. Traktowanie resztek własnych wierzeń i zwyczajów jako „starego, dobrego towaru konsumpcyjnego”⁴¹ w stabilnych i bogatych krajach, wprowadza niestety w błąd wielu innych. W ten sposób utrwała się przekonanie obiegowe i bez pokrycia, że, jak na razie, od migrantów niewiele nam potrzeba.

3. Główne problemy kulturowo-religijne dzisiejszej Europy

Kiedy przed pięcioma laty Francja, a trochę później Irlandia, odrzuciła projekt wspólnej konstytucji europejskiej, zawrzało w całej Europie, a nagłówki mediów obwieściły, że cała Unia Europejska oscyluje w kierunku „czarnej dziury” czy też przeciwnie: „umarła konstytucja, niech żyje Europa”⁴². Głębsza analiza argumentów za i przeciw konstytucji pokazała, że w konflikcie tym nie chodzi tylko o sprawy polityczne. W ogniu niekończących się do dzisiaj dyskusji na temat wznawiania referendum czy podpisywania zgody przez opornych prezydentów oraz pierwszych unijnych nominacji ministrów, okazało się, że w gruncie rzeczy rozbieżności dotyczą rozumienia uwarunkowań kulturowo-etnicznych, na których ma się opierać ten fundamentalny dokument. Stało się też jasne, że europejski „kontynent w swoim dążeniu do jedności musi jeszcze przebrnąć przez niejednen spór, konflikt, podziały i sprzeczności (...), gdyż ten, kto się decyduje na wspólne przedsięwzięcia Europy, powinien znać jej całą przeszłość i posiadać jasną perspektywę jej przyszłości”⁴³. Jednak takie postulaty poprzedzające polityczne decyzje nie natrafiają na zrozumienie. Tym samym, problemy kulturowe i religijne powstające w coraz bardziej wymieszanych narodowościowo i kulturowo społecznościach Europy, mnożą się i komplikują. Trudno też wyznaczyć i opisać ich wspólne mianowniki albo określić ruch, od którego należałoby rozpocząć naprawę sta-

⁴¹ Por. V. Miller, *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, przeł. T. Szafranski, Warszawa 2007, s. 327-332.

⁴² Zob. Agencja dpa, *Die EU fällt in ein schwarzes Loch*, w: <http://portale.web.de/Schlagzeilen/EU> [dostęp: 30.05.2005]. Por. O. Osica, *Umarła konstytucja, niech żyje Europa*, w: <http://tygodnik.onet.pl/0,1232063,druck.html> [dostęp: 08.06.2005].

⁴³ K.J. Bade, *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2000, s. 5. Tłum. własne D.C.

nu rzeczy. Skoncentrujemy się więc na największych, globalnych wyzaniach ostatnich lat, w których swój niewątpliwie duży udział mają przemieszczający się masowo ludzie.

3.1. Problemy tożsamości i wielokulturowości

Wraz z pytaniem o europejską tożsamość pominiemy wiele problematyczne próby geograficznego czy też geopolitycznego opisanie tej rzeczywistości. Nie będziemy się zajmować zasadami określania i konstrukcji współczesnych społeczeństw, ale ich kompleksową tożsamością kulturowo-religijną, mając świadomość, że nie istnieje żadna siła, która byłaby w stanie pokierować sprawiedliwym i równomiernym rozwojem kultur i religii tego kontynentu. Najbardziej skomplikowaną i zatrważającą w skutkach wydaje się być jednak trudność wypracowania i przyjęcia jednakowych dla wszystkich wartości. Brak powszechnego autorytetu, decydującej instancji oraz jednego katalogu wartości nie oznacza w praktyce, że w Europie nie ma na nie zapotrzebowania. Poszukiwanie globalnych rozwiązań, np. militarnych, poprzez kolejne (inter-)nacionalne mandaty ONZ prowadzi tylko do konfliktu kompetencji i eskalacji nacjonalizmów. Opieranie się na decyzjach sądów europejskich czy praw człowieka m.in. co do obecności krzyży w szkołach, budzą podziały i niesubordynację, a hamują tak potrzebny dialog o wartościach. Teoretycznie można sobie wyobrazić, że to, co określa kulturę i religię jednego człowieka na danym obszarze, może być na innym prawnie zakwestionowane, a w trzecim obszarze przedstawiać poważne zagrożenie. Tożsamość Europejczyków jest więc ewidentnie zagrożona przez pomieszczenie systemów wartości i ich sprawiedliwego zastosowania, które sami sobie zgotowali. Doskonale rozumieją to wybitni świeccy autorzy jak Werner Weidenfeld, który w swoim „podręczniku” o Europie pisze:

„Wraz z rozwiązaniem wcześniej odkrytych porządków interpretacyjnych dla świata, zapotrzebowanie na nowe wytyczne, na całościowy opis rzeczywistości, na powszechne systemy podporządkowania, jest wyjątkowo duże – szczególnie jako ramy dla uporządkowania napływającego nurtu informacji; jako instrumentu do lokalizacji socjalnych obiektów. Defekty w tożsamości prowadzą natomiast do swoistych zagrożeń patologicznych – indywidualnie i kolektywnie”⁴⁴.

⁴⁴ W. Weidenfeld, *Europa – aber wo liegt es?*, w: W. Weidenfeld (red.), *Europa-Handbuch*, Gütersloh 2002, s. 16. Tłum. własne D.C.

Jakie istnieją próby wyjścia z tej obiektywnie trudnej sytuacji? W preambule do nowo tworzonej europejskiej konstytucji nie wspomina się wprawdzie Boga, ale jest mowa o ważności „historycznego, religijnego i humanistycznego dziedzictwa”⁴⁵ tego kontynentu. Nasuwa się więc pytanie, czymże są poszczególne elementy tego dziedzictwa i czy są one obecne w kolektywnej i jednostkowej świadomości ludzi? Najczęściej przytaczane argumenty za świętością pochodzenia Europy to:

- a) helleńska filozofia tworząca zręby usystematyzowanego, tj. uniwersalnego myślenia;
- b) żydowsko-chrześcijańska tradycja określająca w świecie początek i koniec rzeczy;
- c) rzymska tradycja z całym bagażem skutecznej, systematycznej organizacji społeczeństwa;
- d) arabsko-islamskie komponenty, ubogacające nauki ściśle i wpływające na estetykę;
- e) tradycja oświeceniowa nadająca krytycznemu rozumowaniu człowieka wolność absolutną⁴⁶.

Pluralizm powyższych elementów, przy najwyższym szacunku dla każdego z nich, nie może być jednak niczym innym, jak tylko sprawdzonymi częściami dawnych systemów. Zasadnicza koncentracja na tym, co łączy, jest w europejskim kontekście twórcza, gdyż, jak już wspomniano, ewidentnie brakuje nam wspólnego mianownika, tj. siły i metody scalającej pluralizm kultur i religii. Problem natomiast stanowi obiektywna ocena procesów globalizacyjnych w odniesieniu do kreowania określonych tożsamości. Stąd dużo chętniej przedstawia się negatywy politycznej czy gospodarczej globalizacji, niż pozytywy, tzw. *ethnoscapes*, tj. tych, którzy świadomie i z pożytkiem asymilują elementy obcych kultur⁴⁷. Taka kontrolowana, kulturalna globalizacja może prowadzić do powszechnie krytykowanego „amerykanizmu”,

⁴⁵ Por. E. Brok, J. Leinen, *Der Vertrag von Lissabon...*, dz. cyt., s. 22-23 – dokumenty raz jeszcze podkreślają, że pierwszym celem UE jest promocja wartości samej Unii i dobra wspólnego jej obywateli; drugim, stworzenie przestrzeni tzw. „wolności, bezpieczeństwa i prawa”; trzecim, stworzenie mocnej i konkurencyjnej gospodarki. To wszystko zaś ma się urzeczywistnić przy zachowaniu tzw. „demokratycznego etosu”, na który się składają: godność człowieka, demokracja, wolność, równość, bezpieczeństwo, sprawiedliwość i pokój.

⁴⁶ Zob. C. Geffré, *Europa. Ein Zukunftsprojekt ausgehend von einem pluralen Erbe*, w: „Concilium”, Internationale Zeitschrift für Theologie, z. 2, 2009, s. 148-162.

⁴⁷ Zob. R. Viehoff, R. Segers, *Die Konstruktion Europas. Überlegungen zum Problem der Kultur in Europa*, w: tenże (red.), *Kultur Identität Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*, Suhrkamp Taschenbuch – Wissenschaft 1330, Frankfurt am Main 1999, s. 18-28.

równie dobrze mogłaby jednak prowadzić do „europeizmu”, którego nam raczej brakuje. Wydaje się, że bezkrytyczne przyleganie do obcych elementów kulturowych i religijnych w Europie jest tak samo złym procederem, jak uzurpowanie sobie narzucenia innym własnych, trudnych do zdefiniowania wartości kulturowo-religijnych.

Na koniec dotknijmy jeszcze jednego wyzwania obecnego na europejskim kontynencie, a ściśle powiązanego z tożsamością jego mieszkańców. Ponieważ Europa zawsze była naturalnym, multietnicznym konglomeratem wielu mniej lub bardziej wolnych narodów, nie można jej porównywać z USA, tj. z państwem jednego narodu, aczkolwiek również wielokulturowego. Ponieważ nasycenie tyłoma kulturami i religiami powoduje naturalne ich przenikanie jednej do drugiej, a duże nasycenie narodowościowe chciałoby je rozdzielać, dochodzi do wielu nieporozumień w interpretacji dążeń oraz prób globalnego ich sterowania. Tuż po „polskiej rewolucji”, która przyczyniła się do zburzenia muru berlińskiego, a tym samym do masowego przenikania się różnych kultur, pojawiło się wiele pytań o przyszłość Europy. Wizja rezygnacji z państw narodowościowych przerażała niejednego badacza⁴⁸, a innych motywowała do badań nad stosunkiem kultury do państwa lub narodu⁴⁹. Pochylenie się nad tymi tematami i samoweryfikująca się rzeczywistość sprawiły, że w ostatnich dwóch dekadach, zarówno w kręgach polityków, jak i badaczy kultury, przeważają stanowiska raczej akceptujące wielokulturowość Europy jako stan umiarkowanie konfliktotwórczy, niemniej konstytutywny i przyszłościowy dla tego obszaru⁵⁰.

⁴⁸ Zob. I. Eibl-Eibesfeldt, *Zukunft multikulturelle Gesellschaft?*, w: tenże i in., *Einwanderungsland Europa?*, Graz 1994, s. 129-142. Por. J. Schmidt, „Multikultur”, *Zur Idee und Kritik eines Gedankenexperiments*, w: tamże, s. 48-64 – autor uważa ideę multikulturowości za absolutną utopię.

⁴⁹ Zob. D. Oberndörfer, *Assimilation, Multikulturalismus oder kultureller Pluralismus – zum Gegensatz zwischen kollektiver Nationalkultur und kultureller Freiheit der Republik*, w: K.J. Bade (red.), *Migration – Ethnizität – Konflikt...*, dz. cyt., s. 127-147. Autor rozróżnia polityczną substancję narodu i republiki: „Polityczną substancją narodu jest jego kolektywna kultura. Każdy obywatel powinien jej podlegać zabiegając o jej zachowanie. Natomiast polityczną substancją republiki jest jej konstytucja. Ona chroni indywidualną niezależność każdej kultury. (...) W republice więc, jako we współczesnym konstytucyjnym państwie, kultura jest immanentnie pluralistyczna i zmienna. Jest ona otwarta na innowacje, również na to, co pierwotnie było jej obce”. Tamże, s. 127. Tłum. własne D.C.

⁵⁰ Zob. R. Süsmuth, *Migration und Integration: Testfall für unsere Gesellschaft*, München 2006, s. 201-214.

Jakkolwiek dyskusje na temat wielokulturowości w Europie nie milkną, to jednak najwrażliwszym tematem pozostaje integracja kulturowo-religijna osób spoza Europy. Uczestnicy gorących dysput na temat ich „kompatybilności” z kulturami i religiami naszego kontynentu przyjmują skrajne stanowiska, które niejednokrotnie manipulują opiniami. Jak zwykle, niekorzystnym dla obiektywności badań i opinii społecznej jest częste mentalne mieszanie tych dwóch bardzo podobnych kwestii, mianowicie wielokulturowości Europy oraz integracji migrantów. I tak np. mówiąc o „niezdrowej wielokulturowości” chce się czasami aktywnie wpłynąć na politykę migracyjną państw. I odwrotnie, można również wykazywać sukcesy integracyjne niektórych grup, aby wpłynąć choćby na wyniki badań dotyczących wielokulturowości europejskiej. W podobny sposób świadome, tj. celowe szerzenie kulturowego relatywizmu, zwłaszcza gdy mówi się o „postkulturowej Europie”, przyjmuje postać manipulacji⁵¹. Nie ma bowiem obszarów bezkulturowych, natomiast nosiciele kultur i religii swoimi postawami potwierdzają jakąś przyjętą hierarchię wartości, która zawsze podlega weryfikacji.

3.2. Problemy sekularyzacji i nowej ewangelizacji

Kolejnym kompleksowym problemem Europy, wynikającym poniekąd z wielości i zmienności kultur i religii na tym obszarze, jest rzeczywistość sekularyzacji społeczeństwa, a zarazem trudność w adekwatnym jej przeciwdziałaniu. Trwające od czasu oświecenia dialektyczne napięcie tych dwóch tendencji wpływa również na podwójną możliwość ich oceny. Choć sam termin najogólniej oznacza „zeświecczenie”, może on być zarówno w świeckiej, jak i religijnej tradycji oceniany w kategorii upadku i cofania się, albo też w kategorii oczyszczania się i religijnej niezależności⁵². Powoduje to u wielu badaczy mieszanie argumentów i tworzenie eklektycznych uzasadnień. Problem dotyczy szczególnie ostatnich dekad, po upadku komunizmu, kiedy stano-

⁵¹ Za taki uważam jeden z artykułów młodego tureckiego autora, który już w tytule chce czytelnikowi narzucić, dlaczego ten powinien przestać dyskutować o cywilizacjach i religiach. Następnie stwierdza, że Turcja już jest oficjalnie uznawana przez wielu jako multikulturowe społeczeństwo. Wszystko po to, żeby skonstatować, że jedyne, czego Turcy teraz potrzebują to tzw. „postkulturowa” Unia Europejska. Zob. A. Kaya, *Die Kulturfalle. Warum wir aufhören sollen, über Zivilisationen und Religionen zu diskutieren*, w: „Kulturaustausch”, *Zeitschrift für internationale Perspektiven*, nr 4, 2008, s. 24-25.

⁵² Zob. W. Kasper, *Säkularisierung*, w: *Staats Lexikon*, t. 4, Freiburg im Breisgau 1995, s. 993-998.

wiska rzeczników świeckości nie są jednoznaczne, a autorzy broniący religii wysuwają raczej tezy o zmianie jej charakteru, niż o jej zaniku⁵³. Obie natomiast strony ewidentnie dostrzegają tak dalece zachodzące zmiany, że nie nadążają za ich rzeczywistym zrozumieniem i opisem.

Jedną z powszechniejszych reakcji na wyżej naszkicowany problem jest unikanie wartościowania rzeczywistości „sacrum i profanum” i podkreślanie wielkiej roli neutralnych, choć nieuniknionych zmian. Dotyczyć one mają zarówno pojęć, organizacji, jak i codzienności, bez utożsamiania ich z określoną epoką, kulturą czy religią. Nazywaną w obszarach religijnych „desakralizacją”, a w laickich „zeświecczeniem”, sekularyzację postrzega się jako „transformację niegdyś chrześcijańskich wartości” w inne, bliżej nieokreślone⁵⁴. Suponuje się, że jeśli coś w naszym życiu przekształciło się we współczesną rzeczywistość, to w dużym stopniu zachowuje ono pierwotną swą wartość. I tak, dawne szczegółowe rozporządzenia Kościołów dzisiaj zastępuje się ogólnym sloganem – „my jesteśmy dobrymi ludźmi!”. I na odwrót, to, co kiedyś było głębokim i powszechnym etycznym przekonaniem mas (tolerancja, solidarność), dzisiaj próbuje się określić przy pomocy szczegółowych rozporządzeń cywilnych, tak jak we wspomnianej już sprawie krzyży w szkołach czy chust na głowach muzułmanek. Wszystko zaś z chęci bezkonfliktowej akceptacji mało zreflektowanej sekularyzacji, która tak na wszelki wypadek – z powodów poprawności politycznej – powinna oddalić od siebie to, co chrześcijańskie. Inne stanowisko natomiast przedstawia kard. Walter Kasper, twierdząc, że:

„nowożytna sekularyzacja nie zdołała tego, co religijne, tj. chrześcijańskie, ani wykorzenić, ani uczynić zbędnym. To ona właśnie powinna liczyć się, zarówno ze względu na religię, jak i na świeckie społeczeństwa, przy zachowaniu własnej niezależności w obu obszarach, z procesami dyferencjacji i we-

⁵³ W latach 90., kiedy religie i Kościoły w Niemczech przeżywały ewidentny regres, niektórzy próbowali argumentować, że w zamian powstało 5.000 nowych „dróg do świętości, do zbawienia” (*Heilswege*) i to od najbardziej fundamentalistycznych do najbardziej egzotycznych. O inspiracji w tych czasach nowymi impulsami religijnymi przybywającymi do Europy z całego świata i z wszystkich trendów psycho-filozoficznych czytaj w: K. Hoheisel, *Das Wiedererwachen von Religionen in der Postmoderne und ihre Distanz zum Christentum. Religionswissenschaftliche Überlegungen*, w: H. Kochanek (red.), *Religion und Glaube in der Postmoderne*, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, nr 46, Nettetal 1996, s. 11-37.

⁵⁴ Por. W. Jaeschke, *Säkularisierung*, w: H. Cancik (red.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, t. V, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, s. 9-10.

wnętrznego pogłębiania, a wszystko w służbie nowego humanizmu”⁵⁵.

W kontekście powyższego nasuwa się pytanie: jak chrześcijańskie Kościoły mogą pomóc ludziom, często zdezorientowanym wpływami sekularyzmu i innymi zmianami kulturowo-religijnymi? Wielu bowiem ludzi, nawet tych, którzy z zasady byli przekonani o bezużyteczności religii, dzisiaj znowu tęskni za odpowiedziami ostatecznymi. „[...] nagle znowu szuka się tego wymiaru, bo człowiek jest wewnętrznie ukierunkowany na wymiar wieczności. Jego tęsknota wykracza poza niego samego, dlatego człowiek sam nie znajdzie tego, czego szuka”⁵⁶. Trzeba przyznać, że wielu wysłanników Kościoła doskonale rozumie tę sytuację zależności wiernych czy też poszukujących od rzetelnej analizy kultur i ewangelizacji. Spróbujmy skoncentrować się na tych dociekaniach, gdyż zachodzi uzasadniona obawa, że we wspomnianych obszarach miejsce ma raczej błoga stagnacja, tj. konsternacja pomiędzy dotychczasowym stylem służby bliźnim a coraz wyraźniejszymi, nowymi możliwościami.

Co do rzetelnej analizy sytuacji świata i Kościoła – to niewątpliwie w sposób globalny miała ona miejsce przy okazji Soboru Watykańskiego II. Później przyszyły długie i trudne czasy wprowadzenia w życie *aggiornamento*. Paralelnie niejako, z niejednej konsternacji Kościoła skorzystały nakreślone wyżej procesy sekularyzacyjne. Natomiast wraz ze wstąpieniem Jana Pawła II na urząd papieski odnotować można w jego zamiarach chęć ponownej weryfikacji świata i dotychczasowych przedsięwzięć. Jego analityczne i korekcyjne działania szybko zostały zauważone i nazwane najpierw „ruchami”, a później „programem” nowej ewangelizacji, który się rozwijał przez ponad ćwierć wieku⁵⁷:

- a) 1979-1989 jako odpowiedź na zbliżający się upadek komunizmu;
- b) 1989-1993 jako promocja działalności misyjno-animacyjnej;
- c) 1994-1999 jako przygotowanie do końca millennium;
- d) 2000-2005 jako konieczny wkład w jednoczącą się Europę.

⁵⁵ W. Kasper, *Säkularisierung*, w: *Staats Lexikon...*, dz. cyt. s. 997-998. Tłum. własne D.C.

⁵⁶ M. Vlk, *Czy Europa stanie się pogańska? W rozmowie z R. Kuczerą*, Kraków 2002, s. 43.

⁵⁷ Zob. D. Cichy, *Die Neuevangelisierung unter Migranten als Herausforderung für die Kirche des XXI Jahrhunderts*. Inaugural-Dissertation, Philosophisch-theologische Fakultät SVD, Sankt Augustin 2004, s. 150-176, w: www.philtheol-augustin.de/diss.cichy.pdf [dostęp: 03.12.2009].

Program ten nie był oczywiście uniwersalnym antidotum na bolączki ewangelizacyjne tamtych czasów. Nie zahamował też postępującego sekularyzmu starego kontynentu. Był on raczej wkomponowany i skorelowany z innymi programami odnowy, np. formacji kapłańskiej, reinterpretacji pastoralnej czy właśnie konfrontacji ze zmieniającymi się kulturami i religiami. Jego naczelnym hasłem było odnowienie gorliwości, metod i środków w ewangelizacji.

„Nowa ewangelizacja powinna więc polegać na osobistych nawróceniach ludzi uważających się za chrześcijan (...). Im prostszy sposób przekazu, tym lepiej. Im bardziej wspólnotowy, tym pełniej. Im więcej otwarty na Ducha Świętego, tym owocniej. «Nowa» nie jest tylko ponowną. To rzeczywiste odkrywanie nowych dróg w przepowiadaniu, w modlitwie, w życiu wspólnoty. Potrzeba zatem zrozumienia chwili obecnej, głoszenia w wolności, uwypuklenia miejsca sakramentów, promowania posługi świeckich i przezwyciężania mentalności typu «jakoś to będzie»”⁵⁸.

Dzisiejsze wyzwania nowej ewangelizacji, podsycane rosnącą wielokulturowością i zróżnicowaniem religijnym Europy, wydają się być jeszcze bardziej prowokujące. Wyważone analizy dzisiejszego stanu rzeczy w Kościele nie należą do rzadkości. Konkretnie (często szokujące) cyfry pokazują, jak dalece postąpiły już:

- a) spadek religijności w poszczególnych państwach;
- b) kontynentalne skutki pluralizacji religii i kultur;
- c) indywidualizacja religijności lub jej reprivatyzacja;
- d) powrót lub transformacja byłych zachowań religijnych⁵⁹.

Przy okazji takich analiz można zachować postawę pełną pozorów, godzącą się z wszystkimi, niby nieuchronnymi, skutkami sekularyzacji, oraz wyrzeczeniem się w imię źle zrozumianego dialogu (pokory), własnej tożsamości⁶⁰. Można też szerzyć wątpliwe treści o automatycz-

⁵⁸ A. Sepiolo, *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II*, Kraków 2001, s. 28.

⁵⁹ Zob. K. Gabriel, *Die religiöse Situation Europas zu Beginn des 3. Jahrtausends*, w: „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft”, z. 1-2, 2009, s. 5-15. Zob. M.P. Zulehner, *Die Sehnsucht nach Sinn*, w: H. Denz (red.), *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, Wien 2002, s. 23-41.

⁶⁰ Do takich postaw zaliczam dość powszechne określanie się protestantów w Niemczech, którzy nie życzą sobie w Europie ani „Chrystofobii”, ani „Chrystoclubu”. Zob. M. Platow, *Europa: „Raum der Hoffnung” und der Herausforderung für Protestanten* w: „MD – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim”, nr 3, 2004, s. 41-42.

nym nastaniu „nowego katolicyzmu” poprzez globalizację i szansach na powstanie „jednej uniwersalnej wspólnoty kościelnej, która zawrze w sobie paradygmaty równości i różnorodności (...)”⁶¹. Faktem jednak pozostanie, że całościowy projekt dogłębnej analizy siebie i świata zewnętrznego, utworzenie programu wyjątkowo nowoczesnej ewangelizacji i jej zastosowanie, poczynwszy od nawrócenia siebie samego – zawarte są w od dawna istniejących wytycznych nowej ewangelizacji. Funkcjonowanie, szczególnie w Polsce, coraz większej ilości szkół takiej odnowionej ewangelizacji napawa nadzieją na pogłębione studium wytycznych Jana Pawła II oraz próbę ich radykalnego zastosowania.

4. Kościół wobec wpływu migrantów na kultury i religie

Przywołane w powyższym punkcie główne napięcia obecne na europejskim kontynencie, a wynikające m.in. z dynamicznego mieszania się kultur i religii, nie powinny nas utwierdzać w przekonaniu, że tylko europejskie doświadczenia i reakcje na takie zawirowania są miarodajne. Kościół katolicki, a z nim jego teologia, nie mogą bowiem być związane z „z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem. Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury” (GS 58)⁶². Przyjrzyjmy się więc powszechnym wskazaniom Kościoła dotyczącym podejścia, zrozumienia i praktyki życia w obecnych społeczeństwach przy masowej obecności w nich migrantów. W oparciu o relatywnie nowe wskazania instrukcji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych *Erga migrantes caritas Christi* (dalej EMCC), prześledźmy wymogi i skutki inkulturacji, poczynwszy od jej najogólniejszej, aż do bardziej szczegółowej charakterystyki. Dynamika zmian położenia migrantów (por. punkt 1 niniejszego artykułu), jak również różnorodność reakcji na ich obecność (por. punkt 2), są tylko dowodami na to, że przejście z modelu monokulturowego do wielokulturowego nie odbywa się bezosobowo. W trosce o to, aby naturalnie powstające przy tej okazji napięcia spełniały wymagania szacunku co do godności człowieka oraz jego kultury i religii, Kościół zachęca do systematycznej refleksji.

⁶¹ R. Schreiter, *Das neue Verständnis der Katholizität in einer globalisierten Welt*, w: B. Mensen (red.), *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet*, Akademie Völker und Kulturen. Vortragsreihe 2000/2001, t. 24, Nettetal 2001, s. 18. Tłum. własne D.C.

⁶² Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (dalej GS).

4.1. Ocena ogólna

Nośnikami mieszających się kultur i religii zawsze są mobilni ludzie; realność tej sytuacji trafnie ujęła opublikowana w roku 1969 rzymska instrukcja *De pastoralis migratorum cura*⁶³. Przede wszystkim podkreśliła ona, że procesy migracyjne dotyczą zarówno imigrantów, jak i ludności miejscowej – co jest okazją do wielostronnej oceny sytuacji. Nawołując, szczególnie miejscowych chrześcijan, do uszanowania godności ludzkiej w każdym przybyśzu, instrukcja nie unika konfrontacji z problemami wynikającymi z każdej migracji. Na początek chodzi więc o proste zauważenie faktów, że migracje zawsze i wszędzie są i będą normalnym zjawiskiem, jakkolwiek o specyficznej dynamice, siłą rzeczy zmieniającej rzeczywistość, szczególnie w krajach, które przyjmują imigrantów.

Aby uargumentować swoje, pierwotnie intuicyjne, zauważenie zachodzących przemian, Kościół mówi o możliwości i konieczności zainteresowania się tymi procesami. Od czasów Soboru Watykańskiego II nawołuje do szczerego spojrzenia na inne i własne kultury i religie tak, aby w nich dostrzec załączki „dobra i prawdy”⁶⁴, które nie muszą iść w zapomnienie, lecz mogą być uświęcone, podniesione aż do najwyższej godności ludzkiej i boskiej. Jeszcze bardziej zachęca nas do zainteresowania się spuścizną duchowo-kulturową różnych ludów wstęp do soborowego dokumentu *Gravissimum educationis*, w którym czytamy, że to właśnie dzisiaj mamy na taką autoedukację dużo więcej wolnego czasu niż niegdyś⁶⁵. Innym pozytywnym aspektem takiego zainteresowania jest „możliwość «samosprawdzenia się», wypływająca z poznawania innych kultur i ludzi różnych denominacji religijnych, etnicznych i obyczajowych. Ich przemieszczanie ułatwia dialog i daje impulsy do dalszej socjalizacji, do własnego ubogacenia, głównie przez własne odkrycia i spotkania”⁶⁶. Kolejnym wezwaniem do głę-

⁶³ Instrukcja Kongregacji Biskupów *De pastoralis migratorum cura* (dalej DPMC), rozdz. VII, nr 57, jest świadoma, że „z migracjami zawsze są połączone dalsze problemy, np. mieszkanie, praca, zabezpieczenia socjalne i wszystko, co jest powiązane z różnicami kraju pochodzenia, językiem i kulturą”, w: V. Paolis de (red.), *Die Seelsorge für die Menschen unterwegs nach dem Motu Proprio „Pastoralis migratorum cura” und nach der Instruktion „De pastoralis migratorum cura”, Roma 1981, s. 168. Tłum. własne D.C.*

⁶⁴ Zob. LG 16. Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* 2 (dalej NA).

⁶⁵ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Wstęp (dalej GE). Por. GS 62.

⁶⁶ Document of the Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and

sze go zainteresowania się fenomenem migracji są jej najbardziej aktualne aspekty, jak: aktualna ekonomia czy przyszłość państwa, polityka zdrowotna czy demograficzna, a nawet powszechne bezpieczeństwo. Wiele zależy od głębszego poznania mechanizmów i decyzji kreujących poczucie obowiązku i realnego wpływu (głosowanie) na demokratyczną rzeczywistość poszczególnych państw. Stąd Kościół apeluje w sprawach migrantów do „chrześcijan dobrej woli i z osobistymi charyzmatami” (por. EMCC 3), aby zainteresowali się w miarę swoich możliwości również aktualnym zjawiskiem ludzi w drodze.

Delikatną kwestię kultur i religii Kościół katolicki podejmuje współodpowiedzialnie z państwami, stając na stanowisku, że „do władzy zaś publicznej nie należy określanie właściwego charakteru form kultury ludzkiej, lecz dbanie o warunki i środki potrzebne do podniesienia kultury wśród wszystkich, a w tym także wśród mniejszości narodowych”⁶⁷. Wolność religijna powinna w tak szeroko pojętej kulturze zazębiać się z całokształtem wychowania i działalności socjalnej⁶⁸. Przedsięwzięcia Kościoła muszą być postrzegane całościowo dopiero po zapoznaniu się z wykładnią nauki społecznej, natomiast w kwestii szczegółowej dotyczącej migrantów nie można negocjować ich zasadniczych praw do:

- a) zachowania „najwyższego dobra”, jakim jest wiara;
- b) prawa do ojczyzny i do emigracji;
- c) prawa do zachowania mowy ojczystej;
- d) prawa do pielęgnowania spuścizny duchowej⁶⁹.

Trudno sobie wyobrazić, że ktoś po głębszym zapoznaniu się z zagadnieniami współczesnych migracji byłby w stanie odrzucić jakiegokolwiek z ich podstawowych praw, promowanych przez Kościół katolicki i inne instytucje⁷⁰. Istniejąca faktycznie i codziennie pogłębiająca się wielokulturowość i wieloreligijność społeczeństw jest tak

Itinerant People. Pastoral Care of the Road Users, w: www.evangelizatio.org/portale/adgentes/2007/pcpmi_eng190607.html [dostęp: 24.05.2007].

⁶⁷ GS 59.

⁶⁸ Por. DH 4, 15.

⁶⁹ Zob. DPMC 4-11.

⁷⁰ Zob. M. F. Gawrycki, *Indianie w Ameryce i ich status prawny*, w: W. Lizak (red.), *Problemy społeczno-religijne świata na progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa-Krynica Morska 2002, s. 101-119 – autor przytacza regulacje prawne dotyczące ochrony mniejszości etnicznych i powołuje się nie tylko na ogólną Powszechną Deklarację Praw Człowieka, ale na równie ważne, choć mniej znane dokumenty, jak: Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (MPPGŚIK) oraz Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (MPPOiP), obydwa przyjęte 16.12.1966 przez ONZ.

oczywista, iż Kościół, wychodząc z głęboko teologicznych pobudek, przekonuje swoich członków do zasadniczej akceptacji ich osobowych nośników. Twierdzi:

„Przejście od monokulturowych do wielokulturowych społeczeństw może stać się znakiem żywej obecności Boga w historii w ludzkiej wspólnotcie, który daje w ten sposób dogodną okazję do spełniania Jego planu urzeczywistniania uniwersalnej wspólnoty ludzkiej. (...) Stąd też chrześcijanie są powołani do pielęgnowania ducha tolerancji, który – obok politycznego i kulturalnego – tworzy istotny dorobek chrześcijaństwa. Ponadto są wezwani do poświadczania i praktykowania szacunku wobec tożsamości innych osób. Czynią to tam, gdzie jest to możliwe i stosowne, wstępując na drogi dzielenia się z ludźmi różnego pochodzenia i kultur (...)” (EMCC 9).

Jakkolwiek zaufanie do proponowanych rozwiązań prawnych w sprawach migrantów nie musi iść w parze z posiadaną wiedzą, suponuje się, że zarówno Kościół, jak i państwa formułują je w dobrej wierze. Zbyt wielkie jednak kontynentalne czy interpretacyjne rozbieżności mogą być zarówno przeszkodą w ich zrozumieniu, jak też wyzwaniem do dalszej uporczywej pracy⁷¹.

4.2. Analiza szczegółowa

Niewątpliwie wyższym stopniem ogólnego poznania prowadzącym do akceptacji kulturowo-religijnej dyferencjacji na danym obszarze jest jej naukowe przeanalizowanie. Kościół zachęca do takich wysiłków, gdyż jest przekonany o dynamicznych i tak daleko idących zmianach, iż można mówić o „nowej epoce” w historii ludzkości⁷².

Analiza procesów migracyjnych w świetle misji Kościoła jest więc jednym z konkretnych wyzwań naukowych, pozwalającym zrozumieć kulturowy kontekst wydarzeń oraz opracować i zaplanować adekwatne działania. „Ludzka wiedza i umiejętności mogą w znacznym stopniu zwiększyć skuteczność działalności misyjnej tak w odniesieniu do treści, jak i praktycznych metod”⁷³. Wbrew pozorom analiza

⁷¹ Zob. H-J. Hoffmann-Nowotny, *Internationale Ungleichheit und Weltmigration*, w: A. Treichler i in. (red.), *Wohlfahrtsstaat...*, dz. cyt., s. 27-36.

⁷² Zob. GS 54.

⁷³ J.L. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1998, s. 20.

ruchów migracyjnych wymaga zapoznania się z różnymi obszarami nauk historycznych, politycznych i społecznych, a dopiero potem teologicznych. W takiej też kolejności został przedstawiony cykl artykułów o migracjach w zeszytach „Nurtu SVD”. Również instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (4-9) zachęca do analizy takich niezwykle aktualnych zagadnień jak: globalizacja i glokalizacja, demografia i socjologia, handel międzynarodowy, światowy terroryzm, najnowsza historia, globalna ekonomia, prawa człowieka (konwencje), religie i kultury świata, etyka gospodarcza, ekumenizm, misjologia.

Do powyższych przedmiotów powinno się jeszcze dodać pogłębienie wiadomości z zakresu antropologii kultury, psychologii migrantów, andragogiki, religioznawstwa i wielu innych nauk szczegółowych. Nie trzeba być w nich ekspertem, ale nawet przeciętna, usystematyzowana wiedza umożliwi konieczny całościowy ogląd zjawiska.

Już Sobór Watykański II podkreślał, iż „prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział”⁷⁴. Takie potrójne uzasadnienie edukacyjne włącza automatycznie każdą osobę w całokształt poznania, wymagając wkomponowania siebie w już istniejącą wielokulturową i wieloreligijną rzeczywistość. Z tego też powodu planowanie przyszłych zadań nie może dotyczyć tylko migrantów, czy też odpowiedzi na pytanie: co my z nimi zrobimy? Podobnie nie można ograniczać się tylko do planowania akcji pastoralnych przeznaczonych dla fachowców, aby im pomóc odpowiedzieć na wątpliwości: jak mają z migrantami postępować? Kościół wychodzi z przeświadczenia, że migracje bardziej scalają – niż dzielą i dlatego potrzeba szerokiego spojrzenia na ten fenomen oraz globalnego planowania akcji pastoralnych połączonych z adekwatną polityką migracyjną poszczególnych państw. Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* z 2004 roku wyraźnie potwierdza, że takie plany istnieją i dlatego wyznacza sobie siedem dalekosiężnych celów:

1. odpowiedzieć na najnowsze duchowe i pastoralne potrzeby migrantów;
2. doświadczenia imigrantów uczynić podstawą dialogu z miejscowymi;
3. wskazać na konieczność należytego stosowania dwóch aktualnych kodeksów;
4. spojrzeć na migracje z ekumenicznego punktu widzenia;

⁷⁴ GE 1.

5. spojrzeć na migracje z międzyreligijnej perspektywy;
6. popierać nowe pastoralne działania, otwarte na rozwój nowych struktur;
7. zadbać o spójność duszpasterstwa migrantów z akcjami Kościołów lokalnych⁷⁵.

Jak wynika z tej pobieżnej analizy celów służby wśród migrantów, każdy z punktów dotyczy po części otwartości na dialog. Parafrazując, można w nich zauważyć dialog ze społeczeństwem; z ludnością lokalną; z orzeczeniami prawnymi; z innymi chrześcijanami; z innowiercami (a nawet niewiernymi); oraz z Kościołem, tj. lokalnym gospodarzem i twórcą nowych struktur. Choć formalnie głównym odpowiedzialnym za całokształt duszpasterstwa migrantów jest ordynariusz danego miejsca, to jednak na Kościół lokalny składają się przede wszystkim lokalni wierni. To oni, wraz z nowoprzybyłymi wiernymi i migrantami, mają być twórcami komunii, dialogu i misyjności.

„Kościół lokalny są powołane, by w duchu ewangelii skutecznie rozwijać duszpasterskie formy służące lepszemu przyjmowaniu migrantów (...). We współczesnym społeczeństwie, które na skutek migracji staje się coraz bardziej wieloetniczne, interkulturowe i wieloreligijne, chrześcijanie są powołani, by rozpocząć ważny i fundamentalny nowy rozdział misyjnego posłania: rozwijać misyjną postawę wierzących w krajach o starej chrześcijańskiej tradycji. (...) Przy wielkim poszanowaniu oraz uwadze poświęconej tradycji i kulturze migrantów, jesteśmy jako chrześcijanie wezwani do dawania wobec nich świadectwa ewangelii, miłości i pokoju oraz jawnego głoszenia wśród nich Bożego Słowa” (EMCC 100).

Tak rozumiany dialog z migrantami wszystkich kultur i religii, a nawet innych filozofii i światopoglądów, bazuje oczywiście na wielu wcześniejszych orzeczeniach Kościoła⁷⁶. W kontekście dialogowania z migrantami powinniśmy jednak zauważyć, że właśnie przez ich mobilność dialog ten jest niejako ułatwiony, gdyż odległe nam religie i kultury same się przybliżają, znajdując blisko nas miejsce stałego pobytu.

⁷⁵ Zob. EMCC 3. Por. D. Cichy, *Perspektywy misji wśród migrantów według instrukcji „Erga migrantes caritas Christi”*, w: P. Zajac (red.), *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, Poznań 2009. s. 307-333.

⁷⁶ Zob. Sobór Watykański II, dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* 4, 9, 11; również objaśnienia relacji Kościoła do religii niechrześcijańskich w NA 2 oraz GS 53-62, 83-93. Por. EMCC 69; AG 10.

Z takiej wyjątkowej sytuacji Kościół chce zrobić dobry użytek, a jako że nie może zaprzestać głoszenia Ewangelii (zob. 1Kor 9,16), od dawna propaguje w kontekście duszpasterstwa migrantów ideę „inkulturacji”, rozumiejąc ją jako mobilizację wysiłków jednostek i grup⁷⁷, aby zakorzenić Ewangelię w danej kulturze. W tym kontekście można również mówić o ewangelizacji kultur. Migracje jako zjawisko niezwykle dynamiczne prowokują pytanie o to, którą z kultur chcemy ewangelizować: nowo przybyłą, miejscową, czy tę nowo powstającą z wymieszania wielu? Zdarza się bowiem, że to właśnie głęboko wierzący imigranci ewangelizują zsekularyzowane kultury lokalne, a religijny pluralizm odczytują jako coś naturalnego, tj. przyjmują go łatwiej niż ludzie miejscowi. W żadnym jednak wypadku na pewno nie chodzi o ogoławanie z „dobra i sensowności” tego, co się znajduje w innej kulturze czy religii rozumianej jako „pierwiastek boskości”⁷⁸.

Przedstawiając historyczny przebieg ewangelizacji kultur należy więc paralelnie zwrócić uwagę na przebieg ewangelizacji wśród migrantów⁷⁹. Oni to bowiem są stałymi nośnikami własnych religii i kultur, przemieszczając je nieustannie w inne konteksty. Ponieważ są tylko ludźmi, a systemy wartości przez nich wyznawane mogą być niekompatybilne z innymi, zwróćmy uwagę jeszcze na to, co Kościół zaleca omijać.

Kiedy Kościół katolicki, w duchu *aggiornameto*, przeprowadził w latach 60. XX wieku analizę otaczającego go świata, zauważył wiele działań ludzkich uwłaczających jego godności. Morderstwa, dyskryminacje, przerywania ciąży, eutanazje nazwał po prostu „wstydem”, nie omieszkał jednak zauważyć, że bezpośrednio rujną one również

⁷⁷ „Termin [inkulturacja] może być rozumiany w dwojaki sposób: albo oznacza on przenikanie *do* kultury drugiego człowieka, albo też, stosując czasownik w formie zwrotnej, otrzymamy takie jego znaczenie: asymilacja obcych elementów kulturowych przez daną kulturę – *s'inculturer* (wkorzeniać się) jest synonimem *s'incorporer* (wcielać się). W pierwszym przypadku inkulturacja nie różni się od tego, co nazwaliśmy akulturacją rozpatrywaną od strony misjonarza, chyba że on sam będzie starał się przedstawić chrześcijaństwo w kategoriach bliższych ewangelizowanym kulturom lub podejmie się ponownego odczytania tych kultur, które przybliżyłyby je do chrześcijaństwa”. Zob. H. Maurier, *Antropologia misyjna...*, dz. cyt., s. 195.

⁷⁸ Por. AG 9.

⁷⁹ O historii ewangelizacji kultury zob. H. Carrier, *Evangelization of Culture*, w: R. Latourelle (red.), *Dictionary of Fundamental Theology*, New York 1994, s. 282-284. O historii ewangelizacji migrantów zob. Pius XII, Konstytucja Apostolska *Exsul familia*, w: AAS, v. 44, nr 13, 1952, cz. I, nr 4-77.

ludzką kulturę⁸⁰. Nieco później papież Paweł VI odnotował, że rozdział między Ewangelią i kulturami przybrał formy współczesnego „dramatu”, nad czym gorąco ubolewał⁸¹. Swoje niezadowolenie z niektórych kierunków rozwoju kultury wyrażał też często Jan Paweł II, mówiąc o panoszeniu się dzisiaj tzw. „kultury śmierci”. Faktem jest, że nie wszystko w rozwoju kultur i religii jest zgodne z systemem wartości przyjętym przez chrześcijan. Dlatego oficjalowie wielu dykasterii zajmujących się m.in. migrantami z nadzieją spoglądają na własnych wiernych, aby ci świadomie potępili wszelkie nadużycia wobec „ludzi w drodze”. Migracje bowiem, przez początkową słabość, nieświadomość, zagubienie, strach i inne przymioty migranta – zawsze będą okazją do popełniania wobec nich nieuczciwości. Stąd przyjęcie pojedynczych migrantów, grup czy całych kultur i religii, w imię udanej inkulturacji, musi prowadzić „do stosownej oceny walorów bądź bezwartościowych elementów kultur w świetle wielkanocnych tajemnic śmierci i życia” (EMCC 36). Nie można zatem przejść obojętnie nad tak oczywistymi nadużyciami wymierzonymi w obcokrajowców, jak:

- nieuprzejmość, blokowanie dialogu, nieuzasadnione oskarżanie czy ostatecznie ksenofobia;
- traktowanie ich tylko jako „siły roboczej”, nieuczciwe wynagrodzenie, wygórowane wymogi;
- ograniczanie dostępu do dóbr kultury, edukacji, opieki medycznej czy awansu zawodowego;
- ograniczanie praw człowieka, swobody religijnej, wyrazu swojej kultury i przekonań.

Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* reasumuje te i wiele innych nadużyć, wymagając od nas wszystkich, aby wykazać stałą „gotowość do przyjęcia, szacunek, obronę i wsparcie każdego człowieka, jak też prawdziwą miłość do niego z uwzględnieniem rozmaitych form wyrazu religijnego życia i kultury” (EMCC 28). Piętnując wszelkie nadużycia przyjezdnych, ale również samych migrantów lub realizowanych (wymuszonych) w zмовie z ludnością lokalną, zdecydowanie występuje również przeciw:

- szerzeniu moralnego relatywizmu i religijnego indyferentyzmu;
- zaniechaniu specyfiki katolickiego wychowania w przedszkolach;
- bezkrytycznemu udostępnianiu miejsc kultu wyznaniom niechrześcijańskim;

⁸⁰ Zob. GS 27, 29.

⁸¹ Zob. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* 20 (EN).

- zbyt pochopnemu zawieraniu związków małżeńskich z niechrześcijanami;
- braku postawy wzajemności wobec migrantów innej kultury czy religii⁸².

Jak można na koniec zauważyć, sprawa szczegółowego poznania zagadnień migracji i samych migrantów jest procesem złożonym i bardzo wymagającym. Dziwią więc aż nazbyt pochopne opinie, wygłaszane często bez uprzedniej wiedzy i zaangażowania. Ci zaś, którzy ustawicznie pogłębiają znajomość tematu, a nawet włączają się do socjalnej bądź pastoralnej pomocy, wyrażają się o wiele bardziej umiarkowanie. Przede wszystkim jednak są w stanie zrozumieć, że migranci jako osobowe nośniki różnorodnych kultur i religii, w sposób naturalny, a nie odgórnie sterowany, wpływają na ich wymieszanie. Nie może więc zabraknąć wysiłków przewidywania możliwych wpływów i skutków takich wymian. Zalecenie instrukcji EMCC (78), mówiące, że „najważniejszymi zadaniami współpracowników duszpasterstwa migrantów są: strzeżenie etnicznej, kulturowej, językowej i obrządkowej tożsamości, (...)” – musi być jednak tak wypełnione, aby nie zaszkodziło żadnemu dziedzictwu.

Zakończenie

„Kultura jest wytworem ludzkości, ale równocześnie jest gotową formą życia, jaką zastaje każde nowe pokolenie i w której musi dopiero wytworzyć sobie nowy, właściwy swej psychice i odpowiadający swym wartościom intelektualnym i moralnym kształt życia (...)”⁸³.

Każdy więc migrant czy grupa, zmieniając miejsce pobytu, szczególnie na stałe, zastaje na miejscu określoną kulturę i próbuje w nią wkomponować najcenniejsze elementy własnej. W ten sposób automatycznie ma udział w modyfikowaniu istniejącego porządku moralnego, bez względu na stopień akceptacji czy dozwolonej przez miejscowych partycypacji w poszczególnych obszarach życia społecznego. Choć mniej ważne elementy kultury migrantów najczęściej szybko ulegają zapomnieniu lub transformacji, to jej komponenty religijne

⁸² Zob. EMCC 59-64. Następne cztery numery dotyczą wskazań dykasterii co do relacji katolika, a głównie katoliczek, z migrantami muzułmańskimi. W punkcie 67 bezpośrednio wypomina się „gorzkie doświadczenia” katolików w takich relacjach.

⁸³ Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna...*, dz. cyt., s. 557.

długo zachowują swoje funkcje. Każda więc kultura w dialektycznym napięciu opiera się bezdusznej asymilacji, z trudem tworzy synkretyzmy, a mimo to powoli się zmienia. Największy wpływ na kultury i religie imigrantów w zindustrializowanych krajach mają powszechne trendy takie jak: racjonalizacja, urbanizacja, prywatyzacja, separacja religii od społeczeństwa i jej marginalizacja. Ponieważ kultury i religie nie są zjawiskami neutralnymi, tylko stają się nośnikami określonych wartości poprzez ludzi, problem pojawia się, kiedy

„wierni praktykują chrześcijańskie doktryny i posługują się symbolami w sposób, który powoduje, że nie wywierają one wpływu na ich codzienne praktyki społeczne. Zamiast tego przyjmują nawyki interpretacyjne i zwyczaje zaczerpnięte z kultury konsumpcyjnej, która traktuje przedmioty kulturowe jako komercyjną dekorację dla istniejących już wcześniej struktur życia codziennego”⁸⁴.

Przed tego typu skutkami migracji warto przestrzec każdego.

W powyższym kontekście pojawiają się również pytania natury ogólnej: czy można mówić np. o stałości religii i kultur, a jeśli podlegają zmianom – to jakie są tego skutki?⁸⁵ Poważnym pytaniem jest też: jak rozdzielić w teoretycznej refleksji nośniki kultur i religii, czyli konkretne osoby, od treści, które transmitują i przetwarzają ze wszystkimi konsekwencjami? Nurtują nas również bardziej praktyczne pytania typu: jak kierować procesami migracyjnymi? Do czego namawiać konkretnych migrantów, aby nie musieli uciekać się do sublimacji, substytucji, sekciarstwa czy porzucania konstytutywnych elementów własnej kultury i religii? W końcu: jak zinterpretować drastyczne zmiany, np. w kulturach i religiach Europy, której protagonistami z pewnością nie są tylko imigranci? Alternatywna odpowiedź, że albo będziemy wobec tych przemian tolerancyjni, albo musimy użyć przemocy dla zachowania dawnego *status quo*, byłaby zbyt banalna. Każde bowiem uproszczone poszukiwanie rozwiązań w obszarach badań nad kulturami i religiami z góry skazane jest na niepowodzenie.

Kiedy 19 stycznia 2004 roku doszło w Monachium do głośnej dyskusji dwóch wybitnych naukowców: Jürgena Habermasa i Józefa Ratzingera, obaj oponenci byli raczej zgodni co do kryzysu współczesnych państw i Kościołów wobec postępującej kulturowej i religijnej sekularyzacji. Habermas akcentował, że to państwa wychodzą w swoim normatywnym działaniu z przesadnych założeń, których same nie są

⁸⁴ V.J. Miller, *Religia w świecie konsumpcji...*, dz. cyt., s. 42.

⁸⁵ Por. W. Marschall, *Kulturwandel...*, dz. cyt., s. 31-45.

w stanie wypełnić. Dzisiejszy papież upatrywał przyczynę niekontrolowanego „wykolejenia” się sekularyzmu⁸⁶ raczej w zbyt liberalnym porządku społecznym. Otwartym pytaniem do dziś pozostaje natomiast pozycja i aktywność Kościołów, nie w walce ze skutkami, ale w zapobieganiu pogłębianiu sekularyzmu oraz wielokulturowości i wieloreligijności – o ile są one negatywnymi zjawiskami. W kontekście udziału migrantów w tych procesach należy również zapytać o wzorce i metody ich udanej inkulturacji – tej w powszechnie społecznym znaczeniu i tej w typowo chrześcijańskim rozumieniu. Widząc pewne zaniedbania obu instytucji w poważnym potraktowaniu imigrantów, z mieszanymi uczuciami odbieramy raczej życzeniowy tekst, że:

„Jezusowe doświadczenie enkulturacji, akulturacji i inkulturacji jest zarówno bodźcem, jak i wskazówką dla współczesnego Kościoła, szczególnie wtedy, gdy spotyka się z różnorodnością kultur”⁸⁷.

Nie można jednak nie dostrzec wysiłków i wskazówek wielu zaangażowanych w to zjawisko, aby każdy człowiek starał się wyrobić sobie możliwie szeroki ogląd świata jako rodziny ludów, do której należą wszystkie wartości ziemi – także te kulturowo-religijne (por. EMCC 8). Tylko wtedy możemy stać się gwarantami pełniejszej komunii i jaśniejszej komunikacji.

Streszczenie

Przedstawiając osobę migranta stojącego na rozdrożu kultur pojmujemy go jako dynamicznego twórcę i plastyczne tworzywo. Jego nie zawsze uświadomione „posłanie” ma jednak określony cel, do którego dąży on na miarę swoich snów, ambicji, woli walki i kunsztu przetrwania w otoczeniu obcych kultur i religii. W niniejszym artykule migrant przedstawiony został w trzech życiowych sytuacjach: przed wyemigrowaniem, w konfrontacji z obcymi i po osiedleniu się. Jego aktywność w nowym miejscu wywiera zawsze konkretne piętno na nim samym i na ludności miejscowej – co kreuje jego osobisty i kolektywny wymiar. Po zanalizowaniu możliwych scenariuszy takich przemian przeszliśmy do ich obserwacji na terenie wielokulturowej i wieloreligijnej Europy. Poszukując słabych punktów w tych obszarach, w których udział mają wszyscy mieszkańcy tego kontynentu, wskazujemy na

⁸⁶ Zob. J. Habermas, J. Ratzinger, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, w: F. Schuller i in. (red.), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, s. 15-37.

⁸⁷ J.M. de Mesa, *Jezus i doświadczenie międzykulturowe...*, dz. cyt., s. 17.

paralelne zjawiska: kryzysu wartości (europejskiej tożsamości) i pluralizmu społeczeństwa oraz sekularyzacji i nowej ewangelizacji. W obliczu dzisiejszych wyzwań migracji i nieuniknionych zmian w kulturach i religiach – są one odzwierciedleniem swoistej niemocy państwa i Kościoła. Przechodząc do bardziej szczegółowej analizy pozycji Kościoła w tych kwestiach, odkrywamy bogate rezerwy teologicznych wskazań. Wybierając z nich to, co odnosi się do migrantów i ich wpływu na religie i kultury, widzimy konieczność pogłębienia tego studium o pastoralne aspekty duszpasterstwa migrantów – co zostanie zrealizowane w następnym numerach tego czasopisma.

Zusammenfassung

Die Darstellung des Migranten als einer Person auf den Kulturpfaden deutet darauf hin, dass er sowohl ein Schöpfer als auch Schöpfermaterial zugleich sein kann. Seine nicht immer bewusste, „Sendung“ hat immer ein bestimmtes Ziel, zu dem er, je nach seinen Träumen, Ambitionen, Kampfwille und Überlebenskunst, umkreist von anderen Kulturen und Religionen, tendiert. Am Anfang dieses Artikels wurde der Migrant in drei Lebenssituationen dargestellt: bevor er emigriert, dann konfrontiert mit dem Fremden, und schließlich als Ansässiger. Seine Aktivitäten lassen an ihm und an der lokalen Bevölkerung immer klare Spuren, was persönliche und kollektive Bedeutung hat. Nach einer kurzen Analyse von allen möglichen Szenarien des Migrantenlebens folgen dessen Beobachtungen im multikulturellen und multireligiösen Europa. Die Betrachtung von Schwachpunkten in diesen beiden Bereichen, woran alle Bewohner dieses Kontinents teil haben, weist auf die parallelen Phänomene hin: Wertekrise (europäische Identitätskrise) und Pluralismus, sowie Säkularisierung und Neuevangelisierung. Im Angesicht von heutigen Herausforderungen der Migrationen und unausweichlichen Änderungen in den Kulturen und Religionen spiegeln sich irgendwie die Ohnmacht des Staats und der Kirche ab. Wir gehen dann zu einer mehr detaillierten Analyse der Kirchenpositionen in diesen Fragen und entdecken dabei die recht reichen, theologischen Hinweisreserven. Aus ihnen wird besonders das hervorgehoben, was den Migranten und seinen Einfluss auf Religionen und Kulturen betrifft. Wir spüren aber eine viel zu große Unzulänglichkeit eines Studiums, um pastorale Aspekte dieser Migrantenseelsorge adäquat zu erörtern, was aus diesem Grunde wohl in den nächsten Ausgaben dieser Zeitschrift zum Ausdruck kommen soll.

Abstract

Presenting a migrant – a person standing on the cross-roads of cultures, we comprehend them as a dynamic creator and a piece of a plastic material. Their, not always conscious, “mission” has, however, a specified aim, which they attempt to achieve due to the measure of their dreams, ambition, will to fight and the artistry of survival while surrounded by strange cultures and religions. In the present article, a migrant is introduced in three life situations: before they emigrate, while confronting strangers, and having settled down. Their activity in a new place always imprints on their own as well as on the local population – which leads to the creation of their personal and collective dimension. Having analysed possible “scripts” of such transformations – we passed to observing the migrants in a multi-cultural and multi-religious area that Europe is. Searching for weak points in those areas where all the citizens of this continent participate – we point to the parallel phenomena: the crisis of value (the European identity) and social pluralism as well as the secularisation and new evangelisation. Facing today’s migration challenges and inevitable changes in cultures – they reflect a specific state’s and Church’s incapacity. Going further, to a more detailed analysis of Church’s in these matters – we seem to discover rich stocks of theological indications. Choosing out of the stocks the points that relate to the migrants and their influence on religions and cultures – we notice the necessity to deepen the present study by the pastoral aspects of migrants’ priesthood, which will be completed in the following issues of the present magazine.