

to chyba jest jej zaletą. Autor dokładnie analizuje pisma św. Teresy, ale nie obciążając czytelnika wielkim aparatem naukowym i dzięki temu może dobrze wprowadzić w klimat duchowości misyjnej. Oby tak było.

WOJCIECH KLUJ

Achiel Peelman, L'ESPRIT EST AMÉRINDIEN. QUAND LA RELIGION AMÉRINDIENNE RENCONTRE LE CHRISTIANISME, Montréal, Médiaspaul 2004, s. 157.

W ostatnich czterdziestu latach życie Kościoła nabrało nowej dynamiki. Uważny na czytanie znaków czasu Sobór Watykański II otworzył drogę do pogłębionego rozumienia misji chrześcijan w coraz bardziej pluralistycznym i akceptującym swą wielokulturowość świecie. O ile bezpośrednim owocem ducha soborowego było m.in. szersze otwarcie na dialog ekumeniczny, w dalszej perspektywie można go uznać także za prekursora współczesnej refleksji teologicznej poszukującej płaszczyzny spotkania stojących dotąd obok siebie, bądź wręcz przeciwko sobie, religii. Nie da się zaprzeczyć, iż jest to z teologicznego punktu widzenia niezwykle wymagające przedsięwzięcie. Samoświadomość chrześcijaństwa w relacji do innych religii czy wierzeń wydaje się być jasno określona i poparta wielowiekową tradycją dogmatyczną. Stąd też chyba bierze się czasem wśród chrześcijan nieufność do tej drogi teologicznej spekulacji, gotowa widzieć w niej raczej „modę”, a więc z samej definicji coś przejściowego, efemerycznego, bez istotnego związku z autentycznym, a więc i niezmiennym, wymiarem życia Kościoła.

O. Achiel Peelman OMI, w swej ostatniej pracy *L'Esprit est Amérindien. Quand*

la religion amérindienne rencontre le christianisme, kolejny już raz do debaty teologów poszukujących płaszczyzny spotkania wielkich religii świata włączył punkt widzenia tradycyjnej duchowości kanadyjskich Indian. Użycie słowa „duchowość” raczej niż „religia” pragnie jedynie wskazać na mniej zinstytucjonalizowany charakter świata wierzeń ludności rodzimej Kanady, w porównaniu choćby z hinduizmem, islamem czy chrześcijaństwem. Jak zauważa autor, ta zasadnicza różnica była dotąd powodem ograniczenia perspektywy dialogu międzyreligijnego w zasadzie do tych ostatnich, „wielkich” religii. Podkreśla on jednocześnie, iż spotkanie chrześcijaństwa i duchowej tradycji Indian Kanady, może być niezwykle owocne zarówno z teologicznego, jak i egzystencjalnego punktu widzenia. To przekonanie jest punktem wyjścia całej pracy. Refleksja teologiczna będzie się w niej opierała bądź na opisie osobistych spotkań z religią Pierwszych Narodów, bądź na niezwykle dziś aktualnym doświadczeniu całego skomplikowanego dziedzictwa historycznych relacji chrześcijaństwa i tradycji ludności rodzimej Kanady.

Autor jest belgijskim teologiem, od wielu lat profesorem Uniwersytetu św. Pawła w Ottawie. Zainteresowanym problematyką misji w Kanadzie znane są jego wcześniejsze pozycje, żeby wymienić choćby *L'inculturation. L'Eglise et les cultures* (Paris Ottawa 1988) oraz *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada* (Ottawa 1992). Można w nich dostrzec pewną ciągłość myśli, kulminującą w prezentowanej obecnie pracy. Wpierw było to ogólne zwrócenie uwagi na inkulturację, przy jednoczesnym przyjęciu takiej definicji kultury, która zakłada docenienie i afirmację istotnej roli jej aspektu duchowego i religijnego, tak w wymiarze indywi-

dualnym, jak i wspólnotowym. W dalszej kolejności autor spojrział na chrystologię rodzącą się w kontekście tradycji ludności rodzimej Kanady (zwłaszcza narodów indiańskich), wyrażającą rodzaj napięcia pomiędzy figurą historyczną Jezusa, a co się z tym wiąże także z historycznie i kulturowo uwarunkowanym Kościołem a przecuciem tajemnicy obecności Chrystusa poza widzialnymi granicami Kościołów chrześcijańskich. Praca *L'Esprit est Amérindien*, choć nie pozbawiona wątku teoretycznego, bardziej niż poprzednie wydaje się wskazywać na praktyczną drogę przybliżania chrześcijaństwa i religijnych tradycji indiańskich, w oparciu o teologiczny fundament uniwersalnego działania Ducha Św.

Peelman czerpie obficie z argumentacji historycznej. Za znak czasów uważa zaistniały w ostatnich dziesięcioleciach renesans kulturowy ludności rodzimej Kanady. Ów renesans zmusił zarówno przedstawicieli państwa, jak i Kościołów, do podjęcia krytycznej refleksji nad historią własnych relacji z „pierwszymi mieszkańcami” kraju, w których nazbyt często dominowała etnocentryczna wizja społeczeństwa. Na płaszczyźnie kościelnej wyrażała się ona w utrwalaniu pozornie nieprzezwycięzalnej dychotomii – albo tradycyjne wartości duchowe, albo Ewangelia. Wynikało to oczywiście z historycznego kontekstu dziewiętnastowiecznych misji (które w podobnym duchu prowadzone były niemal do soboru watykańskiego II, a nawet dłużej). Jeszcze do dziś część Indian identyfikuje przyjęcie chrześcijaństwa z wyrzeczeniem się własnej tożsamości kulturowej. O ile zaś właśnie powrót do pierwotnych elementów duchowości stanowi centrum dzisiejszej odnowy społeczności indiańskich, o tyle bardziej konieczne staje się podjęcie przemyślenia ich i przyswojenia na gruncie chrześcijańskim. Według autora od tego zależy przyszłość

obecności Kościoła wśród ludności rodzimej Kanady. Spojrzenie na historię każe nam uznać chrystianizację Indian za „nie-dokończoną” z racji jej dotychczasowej jednokierunkowości. Wielu autochtonów weszło formalnie w struktury Kościoła, ale nie narodził się jeszcze przez to Kościół prawdziwie lokalny, indiański. Co więcej, z powodu pewnych bolesnych doświadczeń z przeszłości relacje niektórych środowisk indiańskich i wspólnoty chrześcijan pozostają napięte. Peelman nie tyle jednak wieści koniec misji, co raczej szansę na jej „odwrócenie”, czyli uzupełnienie o element doświadczenia religijnego typowego dla indiańskich kultur. Od historii przechodzimy więc do terażniejszości, a wręcz do pytania o przyszłość katolicyzmu wśród kanadyjskich autochtonów.

Należy podkreślić, iż autor jest realistą i zgadza się z zastrzeżeniami, które wysuwają dziś sami Indianie, przeciwni często powierzchownemu nadużywaniu ich symboliki duchowej przez Europejczyków, szukających jakiegoś oparcia w zsekularyzowanej przestrzeni własnej kultury czy religii. Nie widzi też sensu sztucznego tworzenia czegoś w rodzaju rytu amerindiańskiego w ramach Kościoła katolickiego. Byłoby to postrzegane jako kolejna forma europejskiego paternalizmu, bądź kolonializmu w nieco ładniejszym niż dotąd przebraniu. Realizm autora wyraża się ponadto w tym, że stawia on więcej pytań, niż daje odpowiedzi. Rodzi to w czytelniku pewien rodzaj niedosytu czy nawet niepewności, ale potencjalnie twórczej, gdyż pytania poparte są pierwszorzędym materiałem do refleksji. Są to bądź wypowiedzi liderów organizacji indiańskich, bądź przekazane doświadczenia własne autora ze spotkań i wspólnej modlitwy z rodzimymi przewodnikami duchowymi. Wszystkie te inicjatywy ukierunkowane są na rodzaj inkulturacji, która otwarłaby dro-

gę ku faktycznym innowacjom w strukturze strukturalno-dogmatycznej Kościoła, a nie zadowalałaby się jedynie formą zewnętrznej adaptacji chrześcijaństwa do symboliki indiańskiej.

Tutaj pojawiają się najtrudniejsze teologicznie pytania. Jak wytłumaczyć faktyczną koegzystencję chrześcijaństwa i tradycyjnych wierzeń i praktyk w wielu wspólnotach indiańskich? Czy można *a priori*, opierając się na argumentacji metafizycznej, wykluczyć taką możliwość jako sprzeczną z ekskluzywnym charakterem objawienia chrześcijańskiego? Peelman postuluje większe zaufanie do osobistego doświadczenia osób, które egzystencjalnie muszą zmagać się z dwiema tradycjami religijnymi i niejako we własnym życiu nieustannie podejmować ów rodzaj dialogu, którego nie zdołają odtworzyć teologowie pracujący wyłącznie zza biurka. W konsekwencji zwraca uwagę na dalsze wyzwania, dotyczące tym razem akceptacji sakramentalnego charakteru istotnych obrzędów indiańskich i uznania ich aspektu soteriologicznego, przy jednoczesnym przyjęciu właściwej im koncepcji zbawienia – odbudowania naruszonej przez zło harmonii z całym stworzonym światem, czego wyrazem jest Koło Życia, symbolicznie ujmujące *mitakuye oyas'in* w języku lakota, a więc „wszystkie moje relacje”. Autor i tym razem stawia pytania, w oparciu o własne doświadczenie wielokrotnego uczestnictwa zwłaszcza w tak ważnych obrzędach, jak Poszukiwanie Wizji (*Vision Quest, Quête de vision*), czy też Oczyszczenie (*Sweat, Loge ʹ sudation*).

Z pogłębionej analizy tradycji indiańskich wynika właściwa im koncepcja religii jako lekarstwa, rozumienie zbawienia jako uzdrowienia „tu i teraz” oraz mistyczna wizja Boga – Stwórcy. Indianie pragną zachować wiarę chrześcijańską bez trudu doświadczając obecności Jezusa w cere-

moniach, które przynoszą jednostkom poczucie odnowienia i właściwego ukierunkowania własnego życia. Wielu docenia też otwartość części misjonarzy czy teologów na uczenie się tych tradycji, które przez pokolenia były wyznacznikiem tożsamości ludności rodzimej. Z chrześcijańskiego – dogmatycznego punktu widzenia głównym problemem wydaje się jednak pogodzenie doświadczenia osobistego, więc w jakiejś mierze subiektywnego, nawet jeśli dzielonego we wspólnocie, z obiektywnym charakterem objawienia. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę dzieje katolickiego mistycyzmu, trudność ta nie wydaje się być nie do przewyciężenia. Poza tym fascynująca teologicznie może okazać się perspektywa poszerzenia katalogu *locorum theologicorum* o takie przestrzenie jak stworzenie, kosmos i natura, doświadczenie religijne i osobiste.

Natura religii Indian, którzy sami siebie najchętniej określają jako „osoby duchowe”, a swe wierzenia jako „drogę duchową” zwraca uwagę na kolejny możliwy do zaadoptowania fundament dialogu międzyreligijnego. Byłoby nim uniwersalne działanie Ducha Świętego, który inspiruje każdą autentyczną modlitwę człowieka i jest obecny tajemniczo w sercu każdego (*por. Dialog i głoszenie, nr 27*). Peelman podkreśla, iż ów rodzaj dialogu mogą realizować jedynie wierzący, którzy mają pogłębione doświadczenie duchowe właściwe własnej religii, a jednocześnie otwierają się na doświadczenia innych, nie po to, by się do nich upodobnić, ale by poszerzyć własne rozumienie rzeczywistości nadprzyrodzonych.

W 1984 r., podczas swej wizyty w Kanadzie, Jan Paweł II mówił o „ubogaceniu Kościoła” dzięki obecności w jego wspólnocie ludności rodzimej. Zatem w *L'Esprit est Amérindien* często dochodzą do głosu sami autochtoni – liderzy miejscowych

społeczności czy też przewodnicy duchowi. Do najważniejszych należą Harold Cardinal, Dominic Eshkakogan, Harry Lafond, John Snow. Oni także patrzą krytycznie na historię dotychczasowych relacji Kościoła z ludnością rodzimą, ale zachęcają do dialogu, do odwagi kroczenia nowymi drogami, wręcz do podejmowania ryzyka uczenia się jedni od drugich, także na płaszczyźnie doświadczenia religijnego. Bez tego trudno byłoby mówić o szansie na prawdziwą inkulturację chrześcijaństwa w społeczności, w której między tradycyjną religią a kulturą istnieje najściślej sży związek.

Wypada dodać, iż pracą o Peelmana może być zainteresowany zarówno teolog dialogu międzyreligijnego, misjolog jak i historyk misji. Z tej ostatniej perspektywy dostrzeżemy zwłaszcza kolejne potwierdzenie zmiany paradygmatu relacji misjonarza i ludności rodzimej, które – przynajmniej dla Kanady – rzeczywiście dokonało się w ostatnim ćwierćwieczu. Potwierdza to sam autor przytaczając anegdotę o duchownym, który zadeklarował grupie Indian, iż może zaoferować im jeszcze 10 lat swego życia, by uczyć ich chrześcijaństwa. Usłyszał w odpowiedzi pytanie, czy jego zdaniem zdoła się przez 10 lat nauczyć wszystkiego, co mają mu także oni do przekazania. Ważne jest, by dostrzec prawdziwe znaczenie tej przemiany. Choć i 100 lat temu misjonarz „uczył się” od autochtonów, często był wręcz ekspertem w sprawach ich kultury, dziś celem tej nauki – czego przynajmniej oczekują sami Indianie – ma być porozumienie dwóch światów Ducha, dwóch przestrzeni religijnych, bez szkody dla istotnych elementów żadnej z nich, a nie kolejne zdobywanie tytułów w zakresie „eskimologii” czy „indianistyki”. W momencie, kiedy kanadyjskie misje wydają się być w defensywie, praca o Peelmana inspiruje pozy-

tywnym nastawieniem do aspiracji ludności rodzimej, nawet wtedy, gdy wiążą się one z koniecznością bolesnego uznania historycznych pomyłek Kościoła. Przyszłość pokaże, czy dwie płynące dotąd obok siebie rzeki tradycji chrześcijaństwa i duchowości indiańskiej, połączą się, dzięki wspólnemu wysiłkowi i otwartości, w jeden nurt, o czym mówiły czasem wizje niektórych starców indiańskich. Zakorzeniona tak mocno w dotychczasowych dziejach misji w Kanadzie, jak i w osobistych doświadczeniach autora praca *L'Esprit est Amérindien* ku przyszłości jak najbardziej jest skierowana.

PAWEŁ ZAJĄC

Mercy Amba Oduyoye, BEADS AND STRANDS. REFLECTIONS OF AN AFRICAN WOMAN ON CHRISTIANITY IN AFRICA, Maryknoll, Orbis Books; Editions Clé: Yaoundé (Kameroun); Regnum Africa: Akpong (Ghana) 2004.

Książka ta może być interesująca zwłaszcza dla czytelnika, który nie jest kobietą ani Afrykańczykiem. Nie powinno dziwić, że została wydana we współpracy z słynnym amerykańskim wydawnictwem misyjnym *Orbis Books* z Maryknoll, NY. Pierwszy raz opublikowana w 2002 r. w serii *Theological Reflections from the South* przez Editions Clé i Regnum Africa dla *International Fellowship of Evangelical Mission Theologians*. Książka stanowi zbiór artykułów publikowanych już wcześniej. Podzielona została na trzy części: I – Afryka i odkupienie (rozdziały I-IV), II- Światowe problemy w perspektywie afrykańskiej (rozdziały V-VII) oraz III – Kobieta, tradycja i Ewangelia w Afryce (rozdziały VIII-XI). Pierwsze cztery roz-