

OBCY — ZNAKIEM CZASU

REFLEKSJA NAD SYTUACJĄ EUROPEJSKĄ

Dilatentur spatia caritatis

Augustyn, *Sermo LXIX*¹

Nie będzie czymś niestosownym stwierdzenie, że nasze czasy są „czasami obcego”; tak wielkie znaczenie mają bowiem obecnie takie rzeczywistości, jak migracje, wygnania, banicje i ucieczki, różnorodne i złożone formy wykluczania, wzrost peryferii itd. W kontekście współczesnej kultury europejskiej „fakt kogoś obcego” stał się czymś bardzo znaczącym na polu dociekań filozoficznych, a problematyka tożsamości/inności zajęła miejsce centralne również w obrębie nauk społecznych; wysuwają się tutaj na czoło nowsze badania nad społeczną konstrukcją tożsamości: pole, na którym się krzyżują spostrzeżenia dotyczące „obcych we własnym kraju” — mniejszości etniczne i religijne (lub grupy „zminoryzowane”), ludność spychana na margines — oraz próby wyjaśnienia problemów podniesionych przez wielo-kulturowość europejską, jest dziedzictwem różnych marszrut historii świata oraz nowych migracji. Sięgając zatem do języka z czasów Soboru, trzeba by powiedzieć, że „obcy” jest jednym ze „znaków czasu”, znakiem, który staje się obecnie prawdziwym wyzwaniem dla chrześcijan.

1. Obcy przybysze

Postać „obcego” ma obecnie nowe rysy, zależne w jakiejś mierze od nowego języka społecznego. Jednak cofnięcie się do mechanizmów włączania i wyłączenia, konstytuujących ludzką kulturę, może się okazać niesłychanie przydatne heurystycznie². Na tym

¹ PL 38, 440 n.

² M. de Certeau zauważył w swoim dziele pozwalającym lepiej zrozumieć chrześcijaństwo we współczesnym społeczeństwie: „Całe społeczeństwo określa się wciąż przez to, co wyklucza. Konstytuuje się, wyodrębiając się. Tworzyć grupę — to tworzyć obcych. Struktura dwubiegunowa, istotna dla każdej społeczności, zakłada jakieś *poza*, aby istniało coś *między nami*; granice, aby określić kraj wewnątrznie; *innych*, aby jakieś *my* stało się ciałem. Prawo to jest jednak równocześnie podstawą eliminowania i nietoleracji, prowadzi do dominacji w imię prawdy określonej przez daną grupę”. *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris 1991 (1969¹), 14.

polu możemy też spotkać R. Girarda³, określającego kryzys społeczny mianem procesu, w którym po przekroczeniu różnic uzasadniających samo społeczeństwo jako takie propaguje się epidemiczną wprost obawę przed utratą tożsamości. Bez uwypuklenia specyfiki wyodrębniającej systemy społecznego zróżnicowania niebezpieczeństwo wielorakiego i nieokreślonego gwałtu spowodowanego jakimś zarażeniem grozi poważnie dalszemu istnieniu konkretnej wspólnoty. Istnieje przeto konieczność znalezienia rozwiązań uspokajających, które ograniczą rozszerzanie się przemocy i uporządkują na nowo społeczeństwo. Już pod koniec lat sześćdziesiątych Girard zaczął odczytywać na filigranie tragedii greckiej zjawisko zbiorowego wygnania bohatera/żertwy, wyjaśniając jego funkcję społeczno-terapeutyczną.

Sformułowanie hipotezy „kozła ofiarnego” wynika z obserwacji mitów opowiadających o sytuacji społeczeństwa znajdującego się w stanie kryzysu i różnych rozwiązań oczyszczających, a więc procesu, w którym autor ten odkrywa jako archetypiczne rozwiązanie postać zbiorowego zlinczowania: moment, w którym od „przeciwko innemu” przechodzi się do „wszyscy przeciwko jednemu”. Przemoc, która groziła rozpadem społeczności, zostaje przeniesiona na ofiarę wyznaczoną jednomyślnie; oparte na jednomyślności wyznaczenie żertwy wyraża przemoc, która chce jednak uchodzić za pojednawczą, decydującą i końcową. Aby taką właśnie się stała, trzeba jednak koniecznie, by żertwa spełniła podstawowy wymóg: okazała swoją niezdolność do obrócenia przemocy w zemstę, co jest możliwe tylko wtedy, gdy żertwa jest kimś znajdującym się na marginesie życia danej wspólnoty i właśnie dlatego nie może liczyć na wywołanie poczucia solidarności u innych, zwłaszcza u tych, którzy ją wytypowali. W takich właśnie sytuacjach znajdują się bardzo często: dziecko, obcy, niewolnik, więzień, grecki *farmakos*, albo nawet własny król — wszyscy oni odpowiadają przecież znakomicie temu statusowi wyjątkowości⁴. Wyeliminowanie tego odmiennego „innego” po-

³ Omawiam go obszerniej, wraz z podaniem bibliografii, w: *A pedra rejeitada. O eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*, Porto 1995.

⁴ Dzieło C. Ginzburga, *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, podaje bardzo liczne świadectwa z historii europejskiej XIV wieku, które ukazują konkretnie ten proces rozkładania społeczeństwa w ramach szczególnej relacji pomiędzy władzą, ukazywaniem braków i dokładnym określaniem inności, która może się jawić jako przedmiot prześladowań. W tym czasie Europę dotykały bardzo boleśnie różnorodne kryzysy (ekonomiczny, społeczno-polityczny i religijny), którym zawsze towarzyszyło natężenie przemocy wobec grup marginalnych. Jedna z kronik, po-

zwala zrekonstruować kosmos uporządkowany, religia zaś może być świętym miernikiem, który uzasadnia taki właśnie porządek (jest to perspektywa Durkheima, rozwinięta i rozpowszechniona przez Bergera).

Mimo to hipoteza René Girarda zdaje się prowadzić nas do uczucia nadziei, kiedy mianowicie uwypukla fakt kultury zachodniej, która pod wpływem (chrześcijańskiej) wizji Boga rozwinęła, wychodząc z optyki żertwy, a nie mitu prześladowanej wspólnoty, świadomość odmitologizującą, którą określa on jako *le souci de la victime*⁵, a która doprowadziła do wynalezienia form integrowania różnego „innego” i potępiania gwałtownych wykluczeń pod rzekomym sztandarem tożsamości regionalnej, narodowej lub etnicznej. Przesłanka ta prowadzi Girarda do stwierdzenia, że także nasza kultura, podobnie zresztą jak wszystkie inne, ma swoje ofiary, co nie jest jednak dla nas powodem do prawdziwego zgorznienia (które stanowiłoby, w jego optyce, autentyczny „debiut antropologiczny”). W cywilizacji, w której się mówi głośno o „kresie absolutów”, troska o żertwy jawi się, w interpretacji Girarda, jako ta ostatnia wartość, której nie wolno relatywizować.

Tego rodzaju sugestie profesora ze Stanfordu mogą nam pomóc w zrozumieniu stałej obecności języka ofiarniczego w debatach dotyczących wykluczania społecznego. Niekiedy nawet nie trzeba być człowiekiem ubogim i pokrzywdzonym, aby zasługi-

chodząca z roku 1321, podaje, że w „całym chrześcijaństwie” trędowaci byli paleni, albowiem chcieli przejąć stopniowo całą władzę (dz. cyt., s. 5). Do wrzawy spowodowanej wieścią, iż w różnych miejscach strategicznych wody zostały zatrute, dołączyło się oskarżenie o swego rodzaju spisek trędowatych, żydów i władców muzułmańskich; do nich dołączono jeszcze chętnie ludzi szalonych, obłąkanych, żebraków i przestępców. Strategie wykluczenia i prześladowania polegały zasadniczo na mobilizowaniu osób ukazujących niebezpieczeństwo, na określaniu winy i wynaturzenia: trędowaci byli uważani nie tylko za zaraźliwych, ale i śmierdzących, żydzi po prostu śmierdzieli i zatruli żywność (tamże, s. 11). Takie nastawienia pojawiają się ponownie, ale z większym jeszcze napięciem, kiedy w połowie XIV wieku Europa doświadcza bolesnych skutków niekontrolowanej epidemii (s. 36-41). Na początku w. XV pojawiają się nowi jeszcze adresaci przemocy: czarownicy i czarnoksiężnicy, posiadacze wiedzy tajemnej. Mówi się o nich, że czczą diabła, odrzucają wiarę w Chrystusa, profanując krzyż, uprawiają magię, jedzą dzieci i uprawiają orgie seksualne (s. 42-44). Jest to odwrócony obraz świata, wzbudzający u ludzi lęk, a zbudowany na obsesji tego społeczeństwa, które się uważa za otoczone zewsząd niebezpieczną złą złą (s. 46-49). Wystarczy tutaj przypomnieć tylko, że podobne oskarżenia kierowano pod adresem chrześcijan przed edyktem pokojowym, wydanym przez Konstantyna Wielkiego.

⁵ Był to główny temat jego wystąpienia na Międzynarodowym Seminarium *Europa i Kultura*, zorganizowanym w Lizbonie w dniach 4—6 maja 1998 roku.

wać sobie na dobrodziejstwo zadośćczynnego działania państwa-opiekuna, trzeba natomiast koniecznie jawić się przed nim jako żertwa, starać się wyzwalać z nieokreślonego marginesu wszystkich osób wykluczonych i przechodzić przez określony krąg ofiar, które wywołują litość i współczucie. Dlatego też często kampanie prowadzone przeciwko wykluczaniu społecznemu źle wykorzystują te elementy retoryczne, które uwypuklają konieczność zmiany mentalności, albo innego patrzenia na tych „obcych”, gdyż w ten sposób prowadzą jedynie do przejścia z pola obojętności do jakiegoś, mniej lub bardziej wyraźnego, kręgu empatii ⁶.

Sam przegląd kulturalny może być początkiem fascynacji, z jaką aktualne debaty podchodzą do problemu wykluczenia, ukazującego wiele trudności, jakie poszczególne społeczności wykazują w kwestii spójności, która wiąże się ściśle z włączeniem ich członków w poszerzone społeczeństwo obywatelskie. Ostatnie przemiany społeczeństwa płacowego i państwa-opiekuna zwróciły uwagę na „nową kwestię społeczną” — syntagmat zespalający całą plejadę nowych przejawów niepewności dotyczącej podejmowanych prób jednoczenia i różnicowania, które podtrzymywałyby spójność danej grupy ludzkiej, w której pogłębiają się wciąż różne nierówności ⁷. Wykluczenie staje się zatem swego rodzaju paradygmatem, na podstawie którego nasze społeczeństwa odkrywają swoje anomalie, i pojęciem kluczowym dla wielu rozpraw końca XX wieku ⁸.

Wśród postaci krańcowych, uosabiających te nowe przejawy niechęci społecznej, znajdują się niekiedy tzw. „bez-domni”, którzy zrywają wszelkie więzy łączące ich ze wspólnotą swego pochodzenia i nie zaciągają żadnej trwalszej relacji z grupami i miejscami, wśród których lub na których przebywają ⁹. Błąkanie się tych „innych obcych” fascynuje i zagraża zarazem, albowiem wciąż przypomina, jak kruche są więzy, jakie ich zespalają z całą tkanką społeczną. To samo można by powiedzieć o skrajnej postaci narkomana, którego typowe rysy i cechy uwypuklają jedynie jego istnienie jako „czystego indywiduum” ¹⁰: istota ta jest całkowicie odizolowana i maksymalnie wystawiona na utratę więzi oraz wsparcia, gdy chodzi zwłaszcza o pracę, przekaz ro-

⁶ Por. P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, Paris 1995, s. 65.

⁷ P. Bourdieu (*La misère du monde*, Paris 1993, s. 11) mówi, że żyjemy w takim porządku społecznym, który rozwija warunki sprzyjające powiększaniu wszelkich form „małej nędzy”, które odzwierciedlają bardziej „nędzę stanowiska”, aniżeli „nędzę położenia”.

⁸ Por. S. Paugam, *L'exclusion. L'état des savoirs*, Paris 1996.

⁹ Por. P. Rosanvallon, dz. cyt., 186 n.

¹⁰ Por. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris 1996.

dzinny, możliwość budowania własnej przyszłości; ciało stanowi jej jedyne dobro i w nie inwestuje ona swoje skrajne doświadczenia, które prowadzą ją nieuchronnie do czarnej wizji utraty sensu życia, do stania się miejscem narażonym na wszelkie zranienia spowodowane brakiem komunikacji i zatimizowaniem społeczeństwa. Analizę taką można by ciągnąć jeszcze dalej w kierunku idealnego typu *getta*¹¹, a więc sytuacji zespalającej w sobie wszelkie formy miejskiej segregacji: *getto* stało się wymownym obrazem społeczeństwa pokawałkowanego, nawet plemiennego, obrazem, w którym ujawniają się wyraźnie trudności związane z zarządzaniem miasta otwartego na różnice kulturalne, które chce się w końcu przewyciężyć za pomocą wojny wszystkich przeciwko wszystkim.

2. Obcy, granica i tożsamość

Wypada przypomnieć w tym miejscu, że w nowszych refleksjach nad Europą pojawia się stały apel o pamięć o eksterminacji Żydów podczas ekspansji germańskiej, albowiem fakt ten sytuuje ponownie kwestię ofiary w samym sercu kultury w czasach, kiedy to Europa wyobraża siebie jako przestrzeń wspólną ponad stałością i trwałością granic.

W ramach tej właśnie refleksji politycznej *Szoah* przedstawia się często jako obraz tragicznego skomasowania współczesnego judaizmu, zorganizowanego zgodnie z indywidualizmem miasta¹². Deportowani Żydzi czuli się pozbawieni wspólnoty nie tylko narodowej, ale także miejskiej, a równocześnie odkrywali siebie jako ludzi zespolonych razem w obozach zagłady, zgromadzonych z różnych części Europy, jak gdyby wszyscy byli jednym ponadlokalnym narodem w łonie Europy (i dlatego nie brakuje obecnie oczu dopatrujących się w tym fackie odzwierciedlenia jedności Europy). Dla judaizmu *Szoah* stanowi załamanie się zlaicyzowanego indywidualizmu współczesnego judaizmu europejskiego i odtworzenie tożsamości grupowej poprzez jaśniejsze utożsamienie się z tradycyjnymi symbolami judaizmu, drogę, która — uszlachetniona dzięki ostatnim odtworzeniom relacji pomiędzy narodami Europy — pomogła w znacznej mierze potwierdzić pośrednie tożsamości regionalne i wspólnotowe. Na bardziej ogólnej

¹¹ Por. M. Wieviórka, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris 1996.

¹² Por. H. Küng, *Le judaïsme*, Paris 1995, 293-372; S. Trigano, *Juifs et Judaïsme en Europe: une morphologie du particulier et de l'universel*, w: G. Vincent — J.-P. Willaime (red.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg 1993, 97-101.

plaszczyźnie kultury europejskiej znamienne jest to, że właśnie w kontekście utożsamienia zbrodni nazistowskich kultura ta pogłębiła ideę „zbrodni przeciwko ludzkości”, zawierającą w sobie pojęcie sprawiedliwości przekraczającej ekonomię granic tożsamości narodowych i regionalnych.

Europa myśli o przyszłej swej jedności właśnie w momencie, w którym potwierdzają się partykularyzmy regionalne i lokalne, przez dłuższy czas wyciszone na skutek dynamiki rozwoju narodowego i ukonstytuowania dwóch antagonistycznych bloków. Po upadku mechanizmów „zimnej wojny” i wygaśnięciu polityki dwóch bloków wyłonił się świat policentryczny, w którym różnice ideologiczne wycofały się z pola widzenia wobec odnowionego znaczenia podkładów kulturowych. Te zaś opierają się zawsze na określonej rezerwie, której częścią jest także dziedzictwo religijne. Nowsze wydarzenia, takie jak upadek autorytarnych rządów na Wschodzie, kryzys na Bliskim Wschodzie oraz konflikty na Bałkanach, przypominały, iż prawdziwej różnicy kulturowej nie ożywia język, jak to głosił pewien rodzaj romantycznego nacjonalizmu, ale podkład religijny, względnie religijno-kulturowy; w tym sensie Europa istnieje już tylko jako uzupełniona odpowiednim przymiotnikiem: Europa wschodnia, Europa łacińska, Europa nordycka, Europa anglosaksońska, Europa centralna, co równa się poniekąd stwierdzeniu: Europa bizantyjsko-prawosławna, Europa katolicka, Europa protestancka¹³. Konkretnie rzecz biorąc, religijne zakorzenienie konfliktów na Bałkanach sprawia, że zanurzają się one potem w środowisku świeckim, i dlatego wojna toczy się w swoistej ontologii, która obstaje przy podtrzymaniu radykalnej niekomunikatywności różnych kultur i cywilizacji.

Nie jest w związku z tym dziwne, że kwestia integracji poszczególnych różnic i odrębności stała się problemem podstawowym dla polityk europejskich, zarówno na płaszczyźnie regionalnej, jak i wspólnotowej. A to tym bardziej dlatego, że poza wspomnianymi już konfiguracjami kulturowymi, zakorzenionymi w pamięci Europy, pojawiają się nowe, wynikające z cyklicznych migracji ostatnich dziesięcioleci: Europa zdaje się odkrywać siebie w sytuacji podobnej do położenia Ameryki w XX wieku, konstytuowanej wciąż przez partykularyzmy kulturowe i przenikanej całymi falami migracji¹⁴. W tym kontekście mnożą się wypowied-

¹³ Por. E. Trias, *Penser la religion: le symbole et le sacré*, w: J. Derrida — G. Vattimo (red.), *La religion*, Paris 1996, 105—121.

¹⁴ Por. R. Sainsaulieu, *Entre universalismes et particularismes en Europe: le rôle des Églises*, w: G. Vincent — J.-P. Willaime (red.), dz. cyt., 48 n (47-58).

dzi o tolerancji, głosy domagające się uznania ze strony mniejszości i strategię wzmocnienia tożsamości za pomocą rozluźnienia (poluzowania) społecznego¹⁵. Ale jest to także czas, w którym każdy moment recesji ekonomicznej prowadzi do tworzenia całych sieci solidarności obronnej, które odpowiadają niekiedy bardzo gwałtownie na wszelką bliskość „innego”.

Problemy wynikające z nowych kontekstów wielokulturowości europejskiej nabierają większych jeszcze rozmiarów na skutek zmian dotyczących praktyk granicznych¹⁶. W swych najnowszych dziejach Europa poznała historyczny proces otwarcia granic — zjawisko, które pozwala nam zapomnieć o przykrym odniesieniu do „linii granicznej” i uwypuklić mocno „strefę graniczną”. Sytuacja ta powoduje równocześnie nadzieje i lęki: rozkwitają równolegle projekty rozwoju międzyregionalnego i debaty dotyczące utracenia samodzielności narodowej, co oznacza, że w momencie, gdy się wyobraża sobie nowe strategie tworzenia wspólnej przestrzeni europejskiej, granica państwa, jako brak ciągłości geopolitycznej, staje się dyspozycyjna dla różnych symbolicznych rekonstrukcji, które czynią z niej swoisty naskórek zranionych tożsamości. Tak więc z antropologicznego punktu widzenia ważne jest obecnie studiowanie mitów i praktyk, dotyczących „linii”, oraz wyobrażeń i praktyk, związanych ze „strefą” jako miejscem nie tylko przedarcia, czy też rozdarcia, ale i spotkania kultur. W takiej sytuacji „granica” jawi się już nie jako miejsce obrony, ale jako przestrzeń integracji.

Europa, ponad liniami oddzielenia narodowości, zna dobrze inny także podział, jaki zaistniał na skutek powstania dwóch bloków: Wschód/Zachód. Na przykład dawna NRD uzasadniała swoje istnienie wyłącznie stałym swym odnośnikiem do własnej granicy. „Mur” pełnił misję izolowania i ochrony przed odrodzonymi Niemcami, oczyszczonymi z zabrukanej przeszłości i odkupionymi budowaniem społeczeństwa egalitarnego. Ta granica nie miała jedynie charakteru geograficznego, ale obejmowała także czas, albowiem sygnalizowała pojawienie się nowej złotej ery przemian w całkowitym zerwaniu z przeszłością wojenną. Po entuzjazmie wywołanym zrujnowaniem „muru” pojawiły się jednak inne linie podziału, mające podtrzymać dystans „inwazji” ludzi ze

¹⁵ Por. Ch. Taylor i in., *Multiculturalism*, Princeton 1994.

¹⁶ Por. B. Poche, *L'Espace fragmenté Éléments pour une analyse sociologique de la territorialité*, Paris 1996, 209-248; B. de Sousa Santos, *Pela mão de Alice. O social o político na pós-modernidade*, Porto 1994, 132-137; F. Raphael, *La frontière, de la ligne qui sépare au point qui unit*, w: G. Vincent — J.-P. Willaime (red.), dz. cyt., 67-75.

Wschodu. Linie te odpowiadają odtworzeniu pewnej całości stereotypów społecznych, które w kontekście Niemiec Zachodnich uczyniły w międzyczasie z obywatela NRD człowieka „niezdolnego” (do rzetelnej pracy itd.), na Wschodzie zaś doprowadziły poszczególne kraje i narody — Polaków, Wietnamczyków, podobnie zresztą jak i mieszkańców Afryki — do sytuacji „kozła ofiarnego”, który dźwiga na sobie wszelkie niepowodzenia, jakie poszczególne kraje i narody — Polaków, Wietnamczyków, po upadku granicy geo-strategicznej, inne linie podziału, zwłaszcza psycho-społeczne, są gotowe kontynuować dzielenie ludzkiej przestrzeni ¹⁷.

3. Religia obcych

Jakiegokolwiek badanie, prowadzone w ramach nauk społecznych, na temat imigrantów w Europie natrafi nieuchronnie na pojęcie „integracji”, trudne do zweryfikowania, ale ukazujące całkowite porzucenie tego terenu interpretacyjnego, który sprowadza cały problem do rozwiązań polegających na asymilacji tych „innych” w istniejących już ramach społecznych. Ostatnio badania uwypukliły fakt, że integrację tę przenikają dogłębnie procesy rekompozycji równowagi społecznej. To społeczne przekwalifikowanie nie dotyczy tylko aspektów ilościowych, ale także się wiąże z całością przemian kulturalnych, które obejmują zarówno „dawnych rezydentów”, jak i „nowo przybyłych” Niekiedy poli-

¹⁷ Nie należy jednak zapominać o tym, że praktyka graniczna nasuwa od razu problem relacji pomiędzy terytorium a obywatelstwem. G. Agamben ukazał tę kwestię jako typowy paradygmat „eksterytorialności”. Według niego bowiem, nowa Europa kształtuje się politycznie nie tylko jako po-narodowa lub trans-narodowa, ale raczej jako eksterytorialna. „Można by więc wyobrazić sobie Europę nie jako nierealną *Europę Narodów*, której nieuchronną katastrofę zaczynamy już dostrzegać, ale jako przestrzeń a-terytorialną lub ekstra-terytorialną, na której wszyscy mieszkańcy Stanów Europejskich — obywatele i nie-obywatele — znajdowałiby się w pozycji *wyjścia* lub schronienia, przy czym status europejski oznaczałby *bycie w stanie wyjścia* — oczywiście, bez żadnego zewnętrznego poruszenia się — każdego obywatela”. G. Agamben, *Para além dos direitos humanos*, Expresso-Revista z 10 lipca 1993, 34 (32-34). Dostrzega się tutaj ciężar historii europejskiej, naznaczonej tworzeniem wygnańców i uciekinierów oraz dążeniem do wyjaśnienia znaków rozkładu państwa-narodu. Stąd też Agamben traktuje „uciekiniera” jako skrajną postać „żyjącej wspólnoty”: „uciekiniera należy uważać za kogoś, kto jest, lub będzie, niczym więcej, jak tylko pojęciem granicznym, które podważa radykalnie podstawy państwa-narodu, a równocześnie otwiera drogę do nowych kategorii pojęciowych”. Tamże, 33. Takie myślenie o kulturze obywatelskiej ponad terytorium jawi się jako „utopijne” odczuwanie „przyszłej” Europy, w której diaspory będą traktowane niemal jako powołanie życiowe.

tyczni „zarządcy” przestrzeni publicznej zapominają jednak o tym, że ci „nowo przybyli” nie chcą być traktowani jak zwykły przedmiot narzucanej im strategii integracyjnej, lecz pragną być twórcami tego przekwalifikowania przestrzeni społecznej. Procesy integracyjne nie są zresztą determinowane wyłącznie regułami dyktowanymi przez „polityki zagraniczne” rządów narodowych lub regionalnych, lecz liczą się poważnie z niekontrolowanym wprost impulsem interesów tych ostatnio przybyłych¹⁸. „Islam europejski” w swych najnowszych wydaniach jawi się jako jedna z bardziej wzorczych sytuacji w ramach tej właśnie debaty na przestrzeni europejskiej.

Od lat sześćdziesiątych imigracja europejska stała się kontekstem nowego spotkania Zachodu z islamem¹⁹. Chodziło o cały zespół ludów emigrujących, które przynosiły do Europy islam popularny, bardziej żywotny niż intelektualny, którego włączanie się w przestrzeń europejską ustabilizowało się w chwili, kiedy Europejczycy doświadczyli poważnego kryzysu związanego z bezrobociem, a tym samym wielkiej niepewności co do własnej przyszłości, zwłaszcza co do pracy, w konsekwencji wielu przemian, jakie stały się udziałem tego postindustrialnego społeczeństwa. Tego typu migracje przedstawiają zresztą olbrzymią różnorodność pochodzenia i możliwości adaptacyjnych, czemu odpowiada zróżnicowana typologia zarządzania własnym mieniem, która nie przeszkodzi jednak utworzeniu się autentycznej, instytucjonalnej przestrzeni islamskiej w Europie²⁰.

Konkretnie rzecz biorąc, to uwidocznienie się i zinstytucjonalizowanie islamu na europejskiej scenie publicznej, które się rozpoczęło w połowie lat siedemdziesiątych²¹, stanowi proces, który przeszedł już przez wymagania odpowiedniego przekazu religijnego i wpisania się terytorialnego, a więc strategię bardzo widoczną zwłaszcza we wzroście liczby meczetów w krajach europejskich, zgodnie z językiem architektonicznym łatwo rozpozna-

¹⁸ Por. A. Bastenier — F. Dasseto, *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, Paris 1993.

¹⁹ Tę nową widoczność islamu w Europie niektórzy nazwali „nawrotem islamu”. Por. F. Burgat, *L'Islamisme en face*, Paris 1996², 106-110.

²⁰ Por. F. Dasseto — A. Bastenier, *Europa, nuova frontiera dell'Islam*, Roma 1988.

²¹ Wypada przypomnieć, że nastąpiło to w określonej koniunkturze globalnej: kryzys związany z wydobywaniem ropy, rozwój działań terrorystycznych, wywodzących się głównie z Bliskiego Wschodu, oraz dojście do władzy Chomeiniego w 1979 roku. Oznacza to, że islam stał się wyraźnie widoczny w Europie, i to w kontekście nasilenia się skrajności islamizmu politycznego, który to kontekst pozwolił na szybkie zespolenie samego islamu, względnie ludności islamskiej, z ekstremizmem religijnym.

wanym przez przeciętnego obywatela. Całej tej islamskiej inkulturacji na ziemi europejskiej służyła jednak płynna struktura organizacyjna, odznaczająca się wielką skutecznością nawet w przypadku braku liderów religijnych, przy czym sama ta inkulturacja wyraża się niekiedy tylko umocnieniem niektórych przynajmniej aspektów islamu — na przykład klasyczne bractwa islamskie, współczesne ruchy pietystyczne oraz polityczne ruchy opierające się niektórym przejawom hegemonii islamu napotkały w demokratycznym pluralizmie europejskim jak najlepsze pole do wzrastania. Skoro już pobudowano meczety i umocniono zadania różnych działaczy, dąży się obecnie do wprowadzenia w różnych miejscach autentycznych praktyk ortodoksyjnych, których celem jest niemal zawsze uregulowanie zachowań kobiecych i podtrzymanie tradycyjnych struktur rodzinnych, jednym słowem: odbudowanie pewnej formy sakralności społecznej, która określa formy cywilizacji muzułmańskiej w tych nowych dla niej kontekstach ²².

Zarówno widzialność budowli arabskich i muzułmańskich, jak też publiczne ukazywanie ich symboli religijnych, podobnie zresztą jak domaganie się zachowania i uszanowania ich własnych odrębności etyczno-religijnych, są wielką podporą dla „miłości własnej”, jaka się już pojawiła lokalnie w życiu obumierających dzielnic miast europejskich. Ten kulturowy kapitał zmobilizował także swe siły, aby przewyciężyć wreszcie mechanizmy wykluczenia: „różnica” staje się — paradoksalnie — bronią przeciwko dyskryminacji. Siła negocjowania tych wspólnot z całym zespołem innych czynników i działaczy społecznych przechodzi przez symboliczną skuteczność tego, co jest bardziej partykularne: religię ²³.

To nowe spotkanie islamu z Europą zachodnią, chociaż jeszcze niezależne od tego ruchu, nie może nie podlegać wpływom fundamentalistycznego islamu politycznego, którego wielkimi promotorami stały się Libia i Iran, i to właśnie na tym poziomie, na jakim wspomniane mniejszości odbudowują swój przyczółek godności na ziemi europejskiej. Wobec „dawnych tubylców” rewindykacje „tożsamościowe” tego europejskiego islamu ludowego przechodzą przez różne wymiary islamu politycznego. Opublikowanie przez S. Rushdie'go w 1988 roku *Szatańskich wersetów* i rzucona na niego wkrótce przez Chomeini'ego *fatwa* przyspieszyły jeszcze

²² Por. A. Bastenier — F. Dasseto, *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, Paris 1993, 154-158.

²³ Por. tamże, 98-101.

bardziej to pomieszczenie w ekonomii ujęć, coraz bardziej podsycanej systemami komunikacji masowej²⁴.

„Fenomen Rusdhie’go” jest niezrozumiały bez kontekstu społeczeństwa komunikacji zarówno w tym, co dotyczy wagi nadanej przez świat arabsko-muzułmański jego nagłośnieniu, jak też w tym, co się odnosi do przekazywania różnych obrazów protestów islamskich, ukazywanych jako „uroczystości religijne”, będące przykładem autentycznej nietolerancji. Problemem istotnym była jednak wtedy konfrontacja własnej kultury, która doprowadziła już niemal do bluźnierstwa swój własny system ukazywania, z inną kulturą, dopiero co nabytą, która dążyła do pełnego obywatelstwa i dlatego się starała o przeprowadzenie na publicznej arenie debaty nad swoimi roszczeniami odnośnie do tego, co stanowi własną świętość islamską²⁵.

Przybycie nowych „mieszkańców” do Stanów-Narodów Europejskich zderzyło się zatem z problemem religii w samym centrum dyskusji politycznej; nie oznacza to jednak prawdopodobnie tego, że stoimy wobec ponownego oczarowania się tym światem, ani też wobec spełnienia się złowieszczych prorocत्व o końcu wszelkiej religii. Tym, co zdaje się wchodzić tu w grę, jest spostrzeżenie, iż ludzkie przestrzenie — w kontekście współczesnej globalizacji społeczeństwa — ukazują się coraz to bardziej jako wielokulturowe: sytuacja, która sprzyja reaktywizacji wysłanników religijnych, kroczących po drogach przekwalifikowania kadr społecznych. Nie chodzi tu zatem o jakąś sytuację konkurencyjną pomiędzy islamem a chrześcijaństwem, jak to ma miejsce w „czarnej” Afryce. Sytuacja islamu w Europie zachodniej, a zwłaszcza we Francji i w Niemczech, jako religii imigrantów, ludności niemal zawsze ubogiej, nie pozwala mu bowiem stać się prawdziwym konkurentem „na rynku dóbr zbawienia”. Prawdopodobnie dlatego islam traktuje się często w wypowiedziach katolickich jako swego rodzaju sprzymierzeńca w obliczu fali zeświecczenia i w domaganiu się praw należnych religii w danym państwie. Co więcej, wspólnoty arabskie o tradycji muzulmańskiej bywają włączane w krąg podejmowanych przez Kościoły działań i poczynań w zakresie opieki społecznej. Nie należy zatem dziwić się uznaniu pośredniczącego zadania wspólnot rzymskokatolickich w integrowaniu tych właśnie mniejszości, które to zadanie dopro-

²⁴ Por. Ch. Taylor, *The Rushdie Controversy*, Public Culture 2/1 (1989) 118-122.

²⁵ Por. A. Bastenier — F. Dasseto, dz. cyt., 103.

wadziło już do nagromadzenia przez katolicyzm całego kapitału wiedzy dotyczącej religii islamskiej ²⁶.

W toczonej obecnie, w kontekście wielokulturowości europejskiej, debacie nad „obcym” ważne jest postawienie sobie pytania, jak to się dzieje, że ta właśnie mniejszość reprezentuje przestrzeń europejską? Ogólnie rzecz biorąc, muzułmanie arabscy, tureccy lub pakistańscy (z wyjątkiem elit kulturalnych) reprezentują praktyki o olbrzymiej mobilności, którą można wytłumaczyć tylko skrzyżowaniem się wezwania do autentycznego przyłożenia się do pracy z etniczno-rodzinnym imperatywem, typowym dla wzorca poszerzonej znacznie rodziny. Tak więc pierwszeństwo przyznawane praktykom dawania i oddawania, które konkretyzują relacje małżeńskie, a zwłaszcza cały ten dystans, względnie samo odniesienie terytorialne, tworzy prawdziwe obiegi ludowe, ponadlokalne i ponadnarodowe. Wynikające stąd ujęcie przestrzeni europejskiej nie odpowiada już określonym dawniej „liniom granicznym”, które tworzą swoistą tożsamość Europy Dwunastki; odpowiada raczej przestrzeni wyłaniającej się z punktów lokalnego wszczęcia, którą Dasseto nazywa swego rodzaju „europeizmem” lub kosmopolityzmem opartym na punktach lokalnych („ojcowski lokalizm islamski”): sieć, która zespala konkretne terytoria, przestrzenie poszerzonego życia wspólnotowego z miejscami handlowymi, w których można nabyć określony produkt za bardziej odpowiednią cenę ²⁷.

W takiej sytuacji własna wyobraźnia islamska odczuwa potrzebę ponownego odkrycia stereotypów, jakie zespalały niegdyś islam z Europą zachodnią, nazywaną „ziemią Rumi” (rzymskich) lub „ziemią *Kâfir*” (niewiernych). W tej niesłychanej dla islamu sytuacji, który stanowi tutaj statystyczną mniejszość, Europa nie może być nazwana „ziemią islamu” (*dâr al Islam*) ani „terytorium wojny” (*dâr al harb*). W modlitwie meczetów przestrzeń europejską określa się jako „ziemię wygnania” (*dâr al hijra*) lub „ziemię emigracji” (*dâr al gorba*) przy czym należy zauważyć, że *hijra* jest pojęciem określającym ucieczkę Proroka do Medyny i dlatego emigracja ma szczególne znaczenie w islamie. Europa jest jednak także „ziemią pojednania” (*dâr al sul*), miejscem nie-wrogiem, gdzie nie tylko możliwy jest handel z nie-muzułmanami, ale także

²⁶ Por. C. de Galembert, *Intégration des musulmans en France et en Allemagne. Le poids de l'intermédiaire catholique*, w: A. Dierkens (red.), *Pluralisme religieux et laïcité dans l'union européenne*, Bruxelles 1994, 109-121.

²⁷ Por. A. Bastenier — F. Dasseto, dz. cyt., 159 n.

możliwa jest modlitwa²⁸. Taka inkulturacja islamu ukazuje dobrze to, co mówiono dawniej o procesach przekwalifikowania społecznego, powodowanych migracją.

Zakończenie

Ten krótki rzut oka pozwala wyciągnąć pewne wnioski dotyczące obecności Kościołów wraz z ich orędiem w kontekście tej nowej rzeczywistości społecznej. W takiej bowiem sytuacji chrześcijaństwo nie wydaje się mieć odpowiednich warunków na ponowne głoszenie, w formie triumfalistycznej, idei, zgodnie z którą tylko jedność oparta na pamięci chrześcijańskiej może zagwarantować społeczeństwu europejskim harmonię pod postacią kulturowego mesjanizmu substytucji, tak jak dawniej czyniły to ideologie usiłujące zastąpić religię. Chrześcijaństwo nie może zapominać nigdy o tym, że gdy tylko samo pozwalało dać się uwięzić przez swe własne konkretyzacje socjologiczne, przyczyniało się zawsze osobiście do pogłębiania podziałów i przemocy w społeczeństwach europejskich; nie może także zapomnieć o tym, iż nie jest jedynym źródłem kultur europejskich, ani jedyną tradycją myślową, podającą spójny ideał człowieczeństwa i ludzkości. Kultura, jaką obecnie przeżywamy, niesie ze sobą odwrócenie się od wszelkich form totalitaryzmu, łącznie z tym, który się wyraża w sprawowaniu kultury do religii (poczynając od bardziej łagodnych formuł różnych integralizmów po o wiele bardziej ostre formuły wszystkich fundamentalizmów). W tym wielokulturowym kontekście powinno się też mówić o Kościołach w Europie raczej nie jako o gwarancie uspokojenia społecznego, ale o tej inności, która powinna stanowić barierę dla wszelkich pragnień całkowitego zawłaszczenia. Idąc za sugestią P. Valadiera²⁹, można by powiedzieć, że religia powinna być w naszym systemie społecznym „miejscem nieprzywłaszczania”, źródłem otwarcia się społecznego, poszanowania „innego” wśród nas³⁰. Wezwanie to wymaga duchowego rozeznania, które odrzuca niesłychane wprost

²⁸ Por. tamże, 160-163.

²⁹ *La foi dans l'Europe de demain*, Recherches de Science Rel. 79 (1991) 9-22, zwł. 18-22.

³⁰ Zdaje się to podkreślać doniosłość słów M. de Certeau (*L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris 1991 (1969¹), 14-18), który przestrzegał Kościół przed pokusą pozwolenia na uwięzienie się przez te same prawa i nakazy społeczeństwa, które wykluczają „obcych” i określają „dobra”, popierając bałwochwalcze wprost utożsamienie tego, kto mówi, z samym Bogiem, czyniące z niego idola grupy, zapowiadanego niekiedy jako „ten, który przychodzi”.

roszczenia dotyczące swego miejsca w społeczeństwie, a zarazem wynajduje nowe formy wpisywania się na scenę publiczną. Na tej drodze Kościoły nie powinny przekazywać swojego orędzia w ramach nowych profetyzmów powrotu religii, ale starać się wnieść swój własny wkład przez dowartościowanie religijnego przyłgnięcia jako gestu wolności, który otwiera przed „innością” drogi aktualnej historii, bądź też zobowiązuje do myślenia o chrześcijaństwie nie jako o dominującym łuku triumfalnym, zamykającym społeczeństwo w tej prawdzie, którą uważa za wyłączną, lecz jako słowo nadziei, które uniemożliwia jednostkom i wspólnotom zamykanie się w sobie samych, w nowych formach politycznych, ekonomicznych lub religijnych, społecznego wyłączenia.

W tych wielokulturowych społecznościach Kościoły i teologie będą mogły się przyczynić do budowania kultury, która potrafi wyobrazić sobie konkretne drogi uznania komplementarnych odrębności. Taka zaś troska o braterską komplementarność budowaną na podstawie różnorodności powinna ponadto zerwać z dotychczasową retoryką, która czyni z różnic coś przejściowego, co osiągnięcie doskonałości dopiero w jedności, albowiem — w przeciwnym razie — trudno będzie przewyciężyć monolityczną koncepcję natury ludzkiej, którą wciąż podbudowuje się wiarę utożsamiającą „wroga” z „innymi”³¹. Sądzę dlatego, że Kościoły w Europie mają do zrobienia coś bardziej istotnego od tego, co czyniły w przeszłości, lub od samego tylko przedstawiania się jako ten substytut, który może zrealizować dzisiaj te obietnice, jakich współczesności nie udało się wypełnić. Tradycje chrześcijańskie mają obowiązek ukazywać europejskim kulturom, że ich tożsamość nie może się rozwijać na drodze kurczenia się, czyniącego z „innego” kogoś, kogo mamy jedynie bronić lub kogo trzeba sobie pozyskać czy podbić, albowiem przyszłość Europy jest nierozdzielnie zespolona z losem całej ludzkości i naszego wspólnego nam wszystkim człowieczeństwa. Wobec partykularyzmów, który wykluczają i zabijają, słowo Kościołów powinno głosić taki właśnie uniwersalizm.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

³¹ Por. G. Alberigo, *La koinonia, voix et âme de l'Église une*, w: J.-L. Leuba (red.), *Perspectives actuelles sur l'oecuménisme*, Louvain-la-Neuve 1995, 36-45.