

KS. NORBERT WIDOK

## INKULTURACJA W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH PUBLIKACJI. TERMINOLOGIA I PRYNCYPIA

Przeglądając publikacje teologiczne ostatnich lat, bardzo często spotkać można studia poświęcone zagadnieniu inkulturacji. Jest to problem bardzo chętnie podejmowany przez specjalistów różnych dziedzin teologii. Pokażna ilość publikowanych książek i artykułów na ten temat skłania do stwierdzenia, że inkulturacja ma już swoje stałe miejsce w dzisiejszej teologii i nic nie wskazuje na to, by to miejsce miała utracić. Inkulturacja sama w sobie nie jest zjawiskiem nowym, bo istnieje już od chwili przyjścia Chrystusa na świat, natomiast swoistym novum jest jej ponowne odkrycie, przypomnienie o jej zasadach współczesnemu światu, a co najważniejsze — nieustanne studiowanie jej pryncypiów i szukanie innych aspektów przez bardzo liczne grono teologów w wielu ośrodkach naukowych świata.

Uświadomienie sobie istoty inkulturacji i jej potrzeby we wspólnocie chrześcijańskiej miało miejsce na Soborze Watykańskim II. W kilku dokumentach soborowych wyraźnie mówi się o konieczności stosowania jej we współczesnym oddziaływaniu duszpasterskim, zwłaszcza misyjnym: Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (nr 21, 22, 24), Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (nr 44, 53—62), Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (nr 13, 17, 36) i Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (nr 37—40). Terminami wyrażającymi tę ideę są w tych dokumentach „adaptatio” i „accommodatio”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. P. Agirrebaltzategi, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Bilbao 1976, 18 nn.

Konkretnym krokiem na drodze realizowania postanowień soborowych są synody biskupów, zwoływane co pewien czas w celu omówienia danej kwestii i wskazania rozmaitych dyrektyw. Dwa z nich, z 1974 i 1977 roku, poświęcone zostały ewangelizacji w świecie współczesnym i katechizacji młodego pokolenia. Dokumentami końcowymi tych synodów są adhortacje apostołskie: *Evangelii nuntiandi* (1975) Pawła VI i *Catechesi tradendae* (1979) Jana Pawła II. Zarówno w pierwszym jak i drugim dokumencie papież wyraźnie wskazuje na ważność i konieczność stosowania inkulturacji nie tyle w samej ewangelizacji misyjnej, ile w ewangelizacji w ogóle<sup>2</sup>.

Jan Paweł II w wielu przemówieniach i oficjalnych dokumentach często posługuje się pojęciem „inkulturacja”. Mimo że termin ten pojawił się przed Jego pontyfikatem, należy uznać, że Jan Paweł II jest inspiratorem powszechnego występowania inkulturacji w pismach teologicznych, a poprzez liczne podróże apostołskie także w działalności pasterskiej Kościoła.

Przeogromna ilość różnych studiów usiłujących zgłębić fenomen inkulturacji zmusza do dokonania podziału tak bogatej literatury według pewnych kryteriów. Próbę takiego podziału zaprezentował A. Amato, który wyróżnił 16 grup bibliograficznych<sup>3</sup>. Sporządził bibliografię, obejmującą 641 pozycji za okres ok. 10 lat, przy czym dodaje, że jest to tylko wybór. Zasygnalizował też o istnieniu kilku innych bibliografii na temat inkulturacji<sup>4</sup>. Te liczby dają już wyobrażenie o wadze tematu, a także o faktycznym zaistnieniu zagadnienia inkulturacji we współczesnej teologii.

W swojej prezentacji bibliograficznej A. Amato w grupie pierwszej gromadzi publikacje, które nazywa „studiami generalnymi na temat inkulturacji”, pozostałe grupy dotyczą uwarunkowań misyjno-inkulturacyjnych w poszczególnych kręgach kulturowych na różnych kontynentach. Tymi drugimi zainteresowany więc będzie przede wszystkim misjolog, ponieważ omawiają rozmaite zagadnienia odnoszące się do teologii misji.

Natomiast celem niniejszego artykułu jest przedstawienie problematyki mieszczącej się w grupie pierwszej, czyli w studiach generalnych, opisujących zasady i różne aspekty fundamentalne inkulturacji w ogóle. Ze względu na ich wielość i rozmiar, zostaną nakreślone tu jedynie niektóre.

<sup>2</sup> Echem pierwszej adhortacji było Międzynarodowe sympozjum misjologiczne (5—12 października 1975), którego referaty zebrano w książce pt. *Evangelizzazione e culture*, 3 vol., Roma 1976 oraz inne publikacje, m.in.: A. Marranzini, *Evangelizzazione e inculturazione*, *Rassegna di Teologia* 17 (1976) 329—348; D. Parmananda, *Evangelii Nuntiandi and the Problem of Inculturation*, *Teaching All Nations* 15 (1978) 226—236.

<sup>3</sup> A. Amato, *Inculturatione — contestualizzazione — teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, *Salesianum* 45 (1983) 79—106.

<sup>4</sup> Tamże, 86—87.

## Terminologia

Publikacje podejmujące zagadnienia inkulturacji opisują różnorodne jej aspekty. To skłoniło wielu teologów do zaproponowania jak najbardziej adekwatnego terminu, który wyrażałby w sposób zadowalający istotę omawianej przez nich kwestii. Efektem takiego, metodologicznie raczej pozytywnego, podejścia do opisywanej w ich publikacjach problematyki jest stosunkowo bogata terminologia. Przed omówieniem pryncypiów inkulturacji należy wyszczególnić te terminy i podać ich pole semantyczne.

### a) akomodacja

Początkowo był to jedyny termin stosowany dla wyrażenia opisywanej tu idei. Pochodzący z łaciny<sup>5</sup> na stałe został wprowadzony do języka teologicznego i powszechnie używany, zwłaszcza w 1 poł. XX wieku. Wtedy to powstało kilka poważnych publikacji na temat akomodacji<sup>6</sup>, a impulsem do ich napisania była działalność pierwszej katolickiej katedry misyjnej, założonej w Münster w 1911 roku przez J. Schmidlina<sup>7</sup>. Zakres rozważań tych publikacji dotyczy bardziej historycznego spojrzenia na zagadnienie akomodacji niż teologicznego jej zgłębienia<sup>8</sup>.

Dopiero Sobór Watykański II wniesie kolejny impuls, który nakłoni znawców tej problematyki do teologicznego jej rozpatrzenia<sup>9</sup>. Pod wpływem

<sup>5</sup> *Accommodatio*: dostosowanie, przystosowanie, dobranie; w: *Słownik łacińsko-polski*. M. Plezia (red.), t. 1, 31.

<sup>6</sup> A. Knöpfler, *Die Akkommodation im altchristlichen Missionswesen*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1911) 41—51; J. Thaurén, *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat*, Münster 1926; A. Väh, *Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit*, Hanover 1932; J.P. Steffes, *Akkommodation und Synkretismus als Missionsproblem*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 23 (1935) 1—11; G. Voss, *Missionary Accommodation*, New York 1946; J. Hofinger, *Liturgische Akkommodation in dem Missionen*, *Liturgisches Jahrbuch* 4 (1954) 1—20.

<sup>7</sup> J.M. van Engelen, *Tendencje w misjologii dzisiejszej*, *Communio* 10 (1990) 24.

<sup>8</sup> F. Kollbrunner, *Die Akkommodation im Geist der Katholizität (1919—1959)*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 28 (1972) 161—184; 264—274.

<sup>9</sup> Zob. H. Köster, *Akkommodation oder Theologie*, *Theologische Quartalschrift* 139 (1959) 257—269; J. Glazik, *Ein sonderbarer Beitrag zum Akkommodationsproblem*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 44 (1960) 130—131; Th. Ohm, *Von der Akkommodation der Nicht- und Neuchristen*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 44 (1960) 183—187; Th. Ohm, *Akkommodation*, w: H. Fries (red.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, 25—30; H. Waldenfels, *Theologische Akkommodation erläutert an einem Modell*, *Hochland* 58 (1965—66) 189—204; A. Nossol, *Aggiornamento czy akomodacja teologiczna*, *Collectanea Theologica* 39 (1969) z. 4, 5—13; tenże, *Akomodacja w teologii*, *EK* 1, 241—242; F. Zapłata, *Akomodacyjny spór*, w: *EK* 1, 5—176.

wspomnianych wyżej dokumentów soborowych, które oficjalnie użyją słowa „*accommodatio*”, rozpocznie się okres ustawicznego pogłębiania zakresu treściowego tego pojęcia. W pierwszej kolejności będzie ono używane w odniesieniu do działalności misyjnej Kościoła (zwłaszcza teologii misji), gdyż wiele rozdziałów tych dokumentów poświęcono omawianej sprawie<sup>10</sup>. W okresie posoborowym w duchu przede wszystkim misyjnym funkcjonować będzie to słowo. Zatem przez akomodację misyjną należy rozumieć „przystosowanie sposobów przepowiadania słowa Bożego, form liturgii i struktur Kościoła do warunków życia, mentalności i specyfiki kultury chrystianizowanych narodów i plemion”<sup>11</sup>.

### b) *adaptacja*

Jest pojęciem, które równie wcześnie egzystowało w literaturze teologicznej co „akomodacja”. Dlatego obydwie terminy można by rozumieć jako synonimy, ponieważ stosowano je w tych samych kontekstach znaczeniowych<sup>12</sup>. Zatem pojęcia *adaptacja* używano również w misjologii dla opisanego różnych aspektów z tej dziedziny. Dopiero od Soboru Watykańskiego II odgrywa ono szczególną rolę w liturgii, choć dokładniej nie jest jeszcze zdefiniowane<sup>13</sup>. Bezpośrednim tego powodem było użycie omawianego terminu w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (37—40), gdzie pod tym pojęciem należy rozumieć generalny program Kościoła dla odnowy, polegającej na rewizji istniejących rytów i dostosowaniu do wymagań współczesnych czasów<sup>14</sup>. Pod wpływem tego dokumentu zagadnienie adaptacji

<sup>10</sup> Por. K. Müller, *Inkulturacja i akomodacja w dokumentach papieskich*, Zeszyty Misjologiczne 7 (1986) 14 nn.

<sup>11</sup> F. Zapłata, *Akomodacja misyjna*, w: EK I, 249.

<sup>12</sup> S. Hernandez, *Adaptación misionera en el campo filosófico y religioso*, Miscelánea Comillas 19 (1937) 61—106; P. Charles, *La mystique de l'adaptation*, w: *Missiologie*, Paris 1939, 201—217; L. de Coninck, *Problèmes de l'adaptation en apostolat*, Tournai-Paris 1949; L. Buijs, *De adaptatione Iuris Canonici et praesertim in missionibus*, *Studia missionalia* 7 (1953) 241—268; O. Domingues, *Theologia adaptationis et praxis misionaria*, w: *Scientia missionum ancilla*, Nijmegen 1953; Q.A. Kaschmitter, *Adaptation — an was?*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 41 (1957) 15—25; S. Hernandez, *Adaptación misionera*, Bilbao 1958; Ting Pong Lee-Liquete, *La adaptación misionera*, Burgos 1959; R. Masi, *L'adattamento missionario dottrinale*, *Euntes docete* 13 (1960) 226—248; J. Karsten, *L'adaptation des symboles religieux dans les missions*, *Lumen vitae* 22 (1965) 326—334.

<sup>13</sup> H.B. Meyer, *Adaptation*, w: LThK I, 144.

<sup>14</sup> A.J. Chupungo, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity and Catechesis*, Minnesota 1992, 23—24.

w liturgii z jeszcze większym zaangażowaniem zostało podjęte przez teologów, o czym świadczą liczne publikacje<sup>15</sup>.

Słowo *adaptacja* nie jest jednak terminem antropologicznym. Jak wynika z treści Konstytucji o liturgii, odnosi się raczej do kultury i tradycji różnych narodów. Dlatego też zaczęto tego typu rozróżnienie nazywać „adaptacją kulturową”<sup>16</sup>. Równoległe obok istniejącej terminologii stosowano w liturgii słowo *inkulturacja*, nabierające coraz większego znaczenia i powszechniejszego użycia<sup>17</sup>. W tym kontekście należy wspomnieć publikację G. Arbuckle<sup>18</sup>, który wykazuje, że z pojęciem *adaptacja* kojarzy się manipulacja kulturowa dokonywana przez kolonizatorów. Dlatego proponuje, aby z teologicznego i liturgicznego słownictwa wymazać ten termin i zastąpić go nowym, lepszym, którym jest *inkulturacja*. Ten bardziej podkreśla ewangeliczne implikacje teologii lokalnych kościołów.

Niezależnie od takiego postawienia sprawy wielu liturgistów traktuje zamiennie terminy *adaptacja*, *kulturowa adaptacja* oraz *inkulturacja*. Ze względu na to, że semantyka słowa *inkulturacja* jest ciągle polerowana, można by adaptację uznać jako generalny program przystosowania, a inkulturację jako jedną z dróg do jego realizacji<sup>19</sup>. W ostatnich latach przewagę w liturgii zyskuje jednak słowo *adaptacja*, a nie *inkulturacja*. Potwierdzeniem tego jest chociażby problematyka kongresów liturgicznych, obradujących w Rzymie w 1990 i 1991 roku, których tematy brzmiały następująco: *Liturgia i adaptacja* oraz *Adaptacja kulturowa liturgii: metody i modele*<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Zob. m.in.: P. Brunner, *Liturgical Adaptation of Indigenous Music*, Mission Bulletin 9 (1957) 665—672; X. Seumois, *L'adaptation dans le culte*, Rome 1957; B. Luykx, *Adaptation of Liturgy in the Missions*, Mission Bulletin 11 (1959) 786—794; B. Botte, *Le problème de l'adaptation de la liturgie*, Revue du clergé africain 18 (1963) 307—330.

<sup>16</sup> A.J. Chupungo, dz. cyt., 24. Zob. także dzieło na ten temat tego samego autora: *Cultural Adaptation of the Liturgy*, New York 1982; a także R. Serrano, *Towards a Cultural Adaptation of the Rite of Marriage*, Rome 1987.

<sup>17</sup> A.J. Chupungo, *A Filipino Attempt at Liturgical Inculturation*, Ephemerides liturgicae 91, 4—5 (1977) 379—376; Tenze, *Liturgies og the Future: The Process and Methods of Incluturation*, New York 1989; T. Berger, *The Women's Movement as a Liturgical Movement: A Form of Inculturation?* Studia liturgica 20 (1990) 55—64; P.M. Gy, *The Inculturation of the Christian Liturgy in the West*, Studia liturgica 20 (1990) 8—18; A. Kavanagh, *Liturgical Inculturation: Looking to the Future*, Studia liturgica 20 (1990) 66—69; A. Stauffer, *Inculturation and Church Architecture*, Studia liturgica 20 (1990) 70—80.

<sup>18</sup> *Inculturation, Not Adaptation: Time to Change Terminology*, Worship 60 (1986) 512—520.

<sup>19</sup> A.J. Chupungo, *Liturgical Inculturation*, 24—25.

<sup>20</sup> Tamże, 25 (przypis 19).

### c) *enkulturacja*

Użycie tego terminu w antropologii kulturowej zaproponował w 1947 roku M.J. Herskovits, który przez *enkulturację* rozumie proces umożliwiający indywidualnej jednostce ludzkiej stanie się częścią własnej grupy kulturowej<sup>21</sup>. Wprawdzie ten termin nie został powszechnie przyjęty przez antropologów, to jednak jego użycie jest dokumentowane w wielu językach<sup>22</sup>. Porównanie antropologicznej *enkulturacji* i misjologicznej *inkulturacji* można rozważać jako aplikację zasady analogii, gdyż jak jednostka ludzka zostaje wprowadzana we własną kulturę, tak i Kościół zostaje umieszczony w danej kulturze. Analogia ta nie wyraża jedynie podobieństwa, ale także różnicę. W działalności misyjnej nie chodzi bowiem o umieszczenie człowieka w jego kulturze, lecz o to, by Kościół stał się częścią tej kultury. Zatem pomiędzy słowami *inkulturacja* (lub *akomodacja*), a *enkulturacja* następuje przesunięcie znaczenia. Zasadnicza różnica między *enkulturacją* i *inkulturacją* tkwi przede wszystkim w tym, że indywidualna jednostka nie posiadająca jeszcze kultury nabywa ją w procesie *enkulturacji*, podczas gdy Kościół nie będąc związany z żadną partykularną kulturą nie wejdzie do niej, dopóki nie połączy się z jej pewnymi elementami<sup>23</sup>.

### d) *akulturacja*

Funkcjonuje jako termin techniczny w antropologii kulturowej oraz w naukach społecznych. Oznacza proces przemian kulturowych, jaki dokonuje się w jednostkach lub grupach społecznych w wyniku bezpośrednich kontaktów między nimi, z zachowaniem cech kultury rodzimej. *Akulturacja* może też oznaczać przekazywanie kultury z pokolenia na pokolenie, przyjmowanie jej przez jednostkę lub grupę pierwiastków kulturowych na drodze styczności z grupą bardziej cywilizowaną, a także procesy przekazywania kultury religijnej<sup>24</sup>. Słowo *akulturacja*, począwszy od lat 1925—1930, zostało wprowadzone w studia antropologiczne i etnologiczne kręgu języka angielskiego. Pełną i oficjalną definicję tego pojęcia podało dopiero w 1935 roku Amerykańskie Stowarzyszenie Badań Socjologicznych<sup>25</sup>. Definicja ta

<sup>21</sup> Cyt. za A.R. Crollius, *Inculturazione della fede: la problematica attuale*, w: B. Genero, (red.), *Inculturazione della fede*, Napoli 1981, 17.

<sup>22</sup> Tamże, 17.

<sup>23</sup> A.R. Crollius, *What Is So New about Inculturation?*, w: *What Is New about Inculturation*, Rome 1991, 5 nn (seria: *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures* nr 5).

<sup>24</sup> S. Pawlaczek, *Akulturacja*, w: EK I, 283.

<sup>25</sup> A.R. Crollius, *What Is So New*, 4 (przpis 9).

została przyjęta jednak z pewnymi zastrzeżeniami. Ze względu na wieloaspektowość zjawiska akulturacji spojrzenie na niektóre jej elementy wymaga nieustannej aktualizacji<sup>26</sup>.

Natomiast jako wyrażenie misjologiczne, podkreślające rolę Radosnej Nowiny w przetwarzaniu danej kultury, zastosował go w 1953 roku P. Charles<sup>27</sup>. Znalazł on następców. Za używaniem tego słowa w misjologii optuje też P. Rossano. Jest świadom tego, że Sobór Watykański II ani razu nie zastosował terminu *akulturacja* w swych dokumentach. Jednak w wypowiedziach dotyczących rozlicznych aspektów niesienia Ewangelii różnym kulturom Rossano unika stosowania ewentualnych synonimów, preferując jedynie ten termin<sup>28</sup>.

Akulturację jako fenomen socjokulturowy można rozumieć jako połączenie trzech czynników: umieszczenie obok siebie dwóch kultur, dynamizm wzajemnego oddziaływania i brak wzajemnej asymilacji<sup>29</sup>. W sposób krytyczny do zjawiska akulturacji ustosunkował się A.R. Crollius. Stwierdza on, że relacja pomiędzy Kościołem a daną kulturą nie jest tym samym co kontakt między kulturami. Kościół w swej naturze misyjnej nie jest powiązany z żadną konkretną formą kultury. Nie może być mowy zatem o jakimś rodzaju kontakcie, lecz o dogłębnym wejściu w kulturę, poprzez co Kościół staje się częścią danej społeczności<sup>30</sup>. Tego samego zdania jest S.M. José, który w wyniku przeprowadzonych przez siebie analiz doszedł do wniosku, że bardziej odpowiednim terminem oddającym adekwatniej często bardzo skomplikowaną rzeczywistość kontaktu Kościoła z różnymi kulturami jest słowo *inkulturacja*<sup>31</sup>.

#### e) indygenizacja

Wymienione pojęcie zostało zaproponowane przez grupę biskupów afrykańskich w auli synodalnej w 1974 roku<sup>32</sup>. Wracano do niego na innych synodach dotyczących ewangelizacji narodów. Na jednym z nich (1976 r.) biskup z Kenii aprobując ten termin oraz pragnąc wskazać na węższe jego pole semantyczne mówił o *afrykanizacji chrześcijaństwa*. Słowo *indyge-*

<sup>26</sup> S. Pawlaczek, *Akulturacja*, w: EK I, 283—284.

<sup>27</sup> *Missiologie et acculturation*, Nouvelle revue théologique 75 (1953) 15—32.

<sup>28</sup> P. Rossano, *Acculturazione del Vangelo*, Roma 1975, 3—15.

<sup>29</sup> A.J. Chupungco, *Liturgical Inculturation*, 27. Swoje rozważania opiera na stwierdzeniach swoich poprzedników, a wyniki ich badań stosuje do liturgii.

<sup>30</sup> A.R. Crollius, *What Is So New*, 4.

<sup>31</sup> S.M. José, *Missione e cultura*, Roma 1986, 21 nn (zob. zwłaszcza paragraf pt. *In-culturazione o acculturazione*).

<sup>32</sup> Zob. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, Roma 1976.

nizacja zostało przyjęte przez niektórych autorów, którzy mówili nawet o „indygenizacji liturgii lub teologii”<sup>33</sup>. To wyrażenie w literaturze misyjnej nie zadomowiło się na stałe, ponieważ w wielu językach ma ono zabarwienie egzotyczne (od łac. *indigenus*: tubylczy, swojski, rodzimy)<sup>34</sup>. Indygenizacja jest zatem swego rodzaju procesem wewnętrznego wzrostu, umożliwiającym postęp inkulturacji Ewangelii. Dlatego też inkulturacja powinna opierać się o indygenizację, ponieważ chrześcijanie danej kultury narodowej staną się lepszymi głosicielami Ewangelii we własnym środowisku<sup>35</sup>.

#### f) *kontekstualizacja*

Termin ten pojawił się w dokumentach Światowej Rady Kościołów w Genewie w 1972 roku. Początkowo oznaczał edukację teologiczną w krajach niezachodnich. Szybko zmienił się sens tego słowa i zaczęto stosować go w odniesieniu do różnych aspektów życia misyjnego Kościoła. *Kontekstualizacji* nie należy mylić z *kontekstualizmem*<sup>36</sup>. W rozumieniu misjologicznym *kontekstualizacja* wyraża potrzebę Kościoła, by stawał się on coraz bardziej dostosowany do wymogów współczesnych społeczności. Różne środowiska wraz z uzależnieniami społeczno-cywilizacyjnymi, w których Kościół żyje i działa, są kontekstami mającymi niezaprzeczalny wpływ na jego teologię, życie sakramentalne i działalność misyjną. Tak pojęty kontekst został zdominowany przez różnego rodzaju wpływy polityczne, ekonomiczne i wolnościowe. W tej sytuacji słowo *kontekstualizacja* jest używane na oznaczenie wysiłków zmierzających do wyzwolenia. Wyjaśnia to, dlaczego termin ten zdobył popularność w krajach, gdzie głęboko swe korzenie zaopuściła teologia wyzwolenia. Kontekstualizacja wzywa do natychmiastowego i zdecydowanego działania. Zwłaszcza Kościół nie powinien izolować się od aktualnego kontekstu ludzkiego życia. Zobligowany jest do przejrzenia własnych instytucji socjalnych w kontekście ludzkich dążeń w kierunku wolności i postępu<sup>37</sup>. Kontekstualizacja jest połączona z profetyczną rolą chrześcijaństwa<sup>38</sup>. Słusznie też stwierdzono, że kontekstualizacja jest częścią procesu inkulturacji<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Zob. G.J. Lopez, *Indigenización de la teología*, *Estudios de Misionología* 3 (1978) 99—123.

<sup>34</sup> S.M. José, dz. cyt., 20.

<sup>35</sup> H. Carrier, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, tłum. z franc. L. Kamińska, Warszawa 1990, 205.

<sup>36</sup> A.R. Crollius, *What Is So New*, 3 (przypis 7).

<sup>37</sup> A.J. Chupungco, *Liturgical Inculturation*, 19—21.

<sup>38</sup> Tamże, 21; cyt. za P. Hiebert, *Critical Contextualization*, *Missiology* 12 (1984) 287—296.

<sup>39</sup> Tamże, 21, cyt. za A. Stauffer, *Inculturation and Church Architecture*, *Studia liturgica* 20 (1990) 70—80. Na temat kontekstualizacji zobacz jeszcze m.in.: F.R. Kinsler, *Mission and Context. The Current Debate about Contextualization*, *Evangelical Mission*



g) *inkulturacja*

To termin, który w ostatnich latach bardzo często i chętnie stosowany jest przez wielu teologów. Należy jednak wspomnieć, że tym słowem posługiwano się już w latach trzydziestych naszego wieku. Pewne zdziwienie budzi więc fakt, że Sobór Watykański II nie stosował go, zważywszy na jego zainteresowanie dotyczące spotkania Kościoła i kultur. Dopiero poszukiwania posoborowe przyczyniły się do upowszechnienia tego słowa<sup>40</sup>. Często wyrażenie to było używane podczas obrad synodalnych na temat katechezy w 1977 roku. Natomiast pierwszym dokumentem oficjalnym Kościoła, w którym pojawia się forma *inculturatio*, jest *Orędzie Biskupów do Ludu Bożego* tegoż Synodu<sup>41</sup>. W ten sposób termin *inkulturacja* jako neologizm został wprowadzony do oficjalnego języka Kościoła.

Za pontyfikatu Jana Pawła II omawiane tu pojęcie zdobyło pozycję uprzywilejowaną, zwłaszcza w przemówieniach i dokumentach papieskich dotyczących ewangelizacji w obecnych czasach. Po raz pierwszy posłużył się on terminem *inkulturacja*, a także *akulturacja*, przemawiając 26 kwietnia 1979 roku do członków Papieskiej Komisji Biblijnej<sup>42</sup>. W swojej wypowiedzi jako pierwszy z papieży stwierdza, że termin ten będąc neologizmem bardzo dobrze wyraża „jeden z elementów wielkiej Tajemnicy Wcielenia” Wprawdzie ta wzmianka nie wnosi nowych aspektów, to jednak wskazuje na docenienie znaczenia tego słowa przez Papieża<sup>43</sup>. W przygotowanej przez siebie Adhortacji Apostolskiej *Catechesi Tradendae*, podejmującej wnioski wspomnianego Synodu z 1977 roku, wstępnie już przygotowane przez Pawła VI i Jana Pawła I, Jan Paweł II wraca myślą do swego przemówienia skierowanego do członków Komisji Biblijnej, używając powtórnie tych samych terminów<sup>44</sup>. Dostrzeżenie tego określenia, jego akceptacja i bardzo częste stosowanie przez najwyższy autorytet Kościoła sprawiło, że zarów-

---

Quartely 14 (1978) z. 1; L. Luzbetak, *Signs of Progress in Contextual Theology*, Verbum SVD 22 (1981) 39—57; R. Costa, *One Faith, Many Cultures: Inculturation, Indigenization and Contextualization*, New York 1988; D. Hesselgrave, E. Rommen, *Contextualization. Meanings, Methods and Models*, Grand Rapids 1989.

<sup>40</sup> H. Carrier, dz. cyt., 169. W tym okresie używanie słowa *inkulturacja* zaczęli wprowadzać delegaci w czasie obrad 32 Kapituły Generalnej Zakonu Jezuitów w 1975 roku, o czym wspomina jezuita A.R. Crollius, *What Is So New*, 2.

<sup>41</sup> Tłumaczenie polskie zob. *Orędzie Synodu do Ludu Bożego*, *Życie i Myśl* 28 (1978) z. 2, 204.

<sup>42</sup> AAS 71 (1979) 607.

<sup>43</sup> K. Müller, *Inkulturacja i akomodacja w dokumentach papieskich*, *Zeszyty Misjologiczne ATK* 7 (1986) 15.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Catechesi Tradendae*, nr 53; AAS 71 (1979) 1320.

no samo słowo *inkulturacja* jak i proces inkulturacji związany z ewangelizacją w dzisiejszym świecie są przedmiotem nieustających studiów na całym świecie, o czym była mowa na wstępie niniejszego artykułu.

Warto przytoczyć przynajmniej niektóre sformułowania Ojca Świętego na temat inkulturacji:

1. „Inkultuacja to wcielenie Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła”<sup>45</sup>.

2. „Prowadząc działalność misyjną wśród narodów, Kościół spotyka różne kultury i zostaje wciągnięty w proces inkulturacji. [...] Proces włączania Kościoła w kultury narodów wymaga długiego czasu: nie chodzi tu o dostosowanie czysto zewnętrzne, gdyż inkultuacja oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. [...] Ze swej strony przez inkultuację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz odpowiedniejszym narzędziem misji. Sam Kościół powszechny przez inkultuację Kościołów lokalnych wzbogaca się o formy wyrazu i wartości w różnych dziedzinach życia chrześcijańskiego, takich jak ewangelizacja, kult, teologia, dzieła miłosierdzia; poznaje i wyraża jeszcze lepiej tajemnicę Chrystusa, a jednocześnie jest pobudzany do stałej odnowy”<sup>46</sup>.

Powyższa wypowiedź Ojca Świętego zacytowana z encykliki na temat posłania misyjnego stanowi swego rodzaju podsumowanie jego refleksji czynionych wielokrotnie przy różnych okazjach. Encyklika ta, podpisana w trzynastym roku pontyfikatu Jana Pawła II, jest jakby zwieńczeniem jego działalności na tym polu, która przejawia się głównie bardzo częstym podkreśleniem potrzeby inkulturacji, zwłaszcza w Kościołach lokalnych. Wskazaną przez niego koncepcję ewangelizacji podjęło w różnych częściach świata wielkie grono teologów, przede wszystkim misjologów. Z dużym rozmachem uczynił to Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie, inicjując wydawanie serii pt. *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures*, której redaktorem jest A.R. Crollius<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum Apostoli*, nr 20, Poznań 1985; AAS 77 (1985) 801.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 52, Watykan 1990; AAS 82 (1991) 299—300.

<sup>47</sup> W latach 1982-1991 ukazało się 13 tomów. W przeważającej części są to zbiory kilku artykułów: I. *Inculturation and the Challenges of Modernity*, 1982, s. XII+63; II. *On Being Church in a Modern Society*, 1983, s. IX+87; III. *Bible and Inculturation*, 1983, s. XIII+125; IV. *L'Inculturation et la Sagesse des Nations*, 1984, s. IX+52; V. *What Is So New about Inculturation*, 1984, s. XI+54; VI. *Islam and Culture*, 1984, s. X+41; VII. *Building the Church in Pluricultural Asia*, 1986, s. X+174; VIII. *Creative Inculturation and the Unity of Faith*, 1986, s. XII+76; IX. *Effective Inculturation and Ethic Identity*,

Z powyższego wynika, że pojęcie *inkulturacja* trudno zdefiniować za pomocą krótkiego stwierdzenia. Wieloaspektowa i złożona rzeczywistość omawianego procesu wymaga osobnego potraktowania. W dalszych ciągu artykułu uwaga zostanie skupiona na głównych założeniach inkulturacji.

### **Pryncypia**

Przed wskazaniem zasadniczych podstaw procesu inkulturacyjnego we współczesnym oddziaływaniu misyjnym, należy zadać sobie pytanie, co skłoniło współczesnych teologów, nie pomijając przy tym Ojca Świętego Jana Pawła II, do zdecydowanego opowiedzenia się za taką właśnie koncepcją ewangelizacyjną, tj. inkulturacją.

#### **a) współczesność i jej uwarunkowania**

Odpowiedzi na sformułowane wyżej pytanie trzeba szukać między innymi w publikacjach opisujących oblicze współczesnego świata: jego polityczne i ekonomiczne nośniki, wzajemna zależność wśród ludzi, założenia nowoczesnych koncepcji człowieka, rodzące się nowe struktury społeczne kobiet i mężczyzn. Są to podstawowe znamiona współczesności, których nie wolno pominąć w wysiłkach ewangelizacyjnych.

W powyższym kontekście tę problematykę w sposób syntetyczny ujął M. de Carvalho Azevedo<sup>48</sup>. Z punktu widzenia antropologii kulturowej dostrzega on trzy główne, strukturalne aspekty współczesności i ich konsekwencje.

1. Pierwszy z nich ma na względzie wymiar technologiczny. Przez technologię rozumie się zdolność udoskonalania pracy za pomocą narzędzi wytwórczych. Inaczej mówiąc, technologia obejmuje ogół środków, które zwiększają sprawność ludzkiej działalności.

W obecnych czasach notuje się nowy, bardziej kreatywny rodzaj technologii. Spośród wielu jej postaci należy wyróżnić dwie, które wpływają na ludzkość i w ostateczności na proces inkulturacji. Pierwsza dotyczy wzajemnego związku pomiędzy zewnętrzną instrumentalną naturą technologii w danej kulturze a ukształtowaniem się indywidualnej i społecznej świadomości.

---

1987, s. XII+128; X. *Cultural Change and Liberation in a Christian Perspective*, 1987, s. XII+64; XI. *Faith and Culture. The Role of the Catholic University*, 1989, s. XII+148; XII. *Evangelisation in the South African Context*, 1991, s. XIV+118; XIII. *Roots of Acceptance: The Intercultural Communication of Religious Meanings*, 1991, s. VIII+188.

<sup>48</sup> *Inculturation and the Challenges of Modernity*, (seria: *Inculturation...*, nr 1), Rome 1982.

mości w tej samej kulturze. Fundamentalną bowiem zasadą każdej technologii jest to, że wpływa ona bezpośrednio lub pośrednio na prawdziwy stan ludzkiej wiedzy. Najbardziej ewidentną rolę odgrywa tu komunikacja: od tradycyjnego zapisu do elektronicznych pomysłów. Jednostka ludzka nie tylko wybiera dany instrument, ale także przekształca stan swojej wiedzy. Im bardziej dana społeczność wciągana jest w proces modernizacji, tym bardziej przyspiesza ona poznanie współczesnej technologii. Jest to istotny czynnik w społecznościach prymitywnych Trzeciego Świata. Jeśli wszelkie procesy kulturowe i instytucje edukacyjne, komunikacyjne i administracyjne nie są bezpośrednio włączane w technologiczną produkcję, nigdy nie staną się efektywnymi nośnikami nowych znaczeń i wartości. Technologia więc może humanizować bądź dehumanizować, ponieważ rozwój technologiczny zakłada głębokie przekształcenie indywidualnej i społecznej świadomości.

Wymienia się trzy aspekty omawianego problemu, które wiążą się w rozmaity sposób z technologicznymi wyzwaniami i są decydujące dla inkulturacji:

— komunikacja: jest to kwestia języka używanego przez księży, zakonników i katechetów, który zdominowany jest przez kategorie literackie, filozoficzne i teologiczne. Jeśli głosiciele Ewangelii nie będą zaznajomieni z kategoriami umysłowymi ludzi przesiąkniętych technologią, ich język może doprowadzić do funkcjonalnego ukształtowania jednostkowej lub społecznej świadomości, a religia stanie się oddzielną domeną osobistego i społecznego życia z dobrze określonymi obowiązkami;

— edukacja kościelna: rozpatrywana jest w ramach współczesnej edukacji bazującej na metodach nukowych. Należy zastanowić się nad tym, co uczynić, aby stała się efektywnym instrumentem dialogu między chrześcijańskim przesłaniem a kulturowo-naukowym otoczeniem;

— kościelny proces decydowania: w kontekście trudnych i skomplikowanych sytuacji w krajach rozwiniętych i rozwijających się chodzi o to, jak raczej nieprzygotowany Kościół ma postępować z wysoko technologicznie rozwiniętą siecią częstego manipulowania informacją, która nieustannie zasila światowe centra decydowania.

Natomiast druga postać technologii to całkowicie nowoczesny jej aspekt, koncentrujący się na ludzkim bycie jako obiekcie badań zwanych ogólnie biotechnologią. Naukowo-technologiczne metody eksperymentalne sięgają do najgłębszych warstw ludzkiego życia. W tej materii Kościół pojęty jako całość nie posiada ani wystarczających informacji na ten temat, ani dokładnego planu przepowiadania o tym. W obecnych czasach dziedzina biomedycyny i biotechnologii jest jednym z największych wyzwań, które zawiera trzy najważniejsze aspekty: osobista tożsamość i wartość, osobista wolność i odpowiedzialność oraz fizyczna i seksualna integralność. W kon-

tekście inkulturacji wymaga to od Kościoła nie tyle obrony tradycyjnej postawy, ile krytycznego jak i pozytywnego otwarcia się na naukowe procesy. Rzeczą konieczną byłoby wprowadzenie ścisłej współpracy teologów z ośrodkami naukowymi. Z pewnością jest to decydujące wyzwanie dla konsekwentnej ewangelizacji<sup>49</sup>.

2. Drugi aspekt współczesności ma wymiar socjalno-polityczny. Charakterystyczną jego cechą jest świadomość aktywnej roli w świecie na poziomie jednostki i społeczeństwa. Na wielu płaszczyznach ludzkiego życia, gdzie często dominuje los i przeznaczenie, owa rola zasadza się na możliwości dokonywania wyborów, przede wszystkim w odniesieniu do przyszłości. Następstwem tego typu wyborów jest strukturalna niesprawiedliwość, będąca wyzwaniem dla świata i Kościoła. Podział środków materialnych nie prowadzi do jedności i wspólnoty, lecz do alienacji i dominacji. Natomiast przekształcenia ekonomiczne i demograficzne przemieszczenia często wpływają na polityczne uwarunkowania. Na styku politycznych celów i wielkiej różnicy ekonomicznej (zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata) powstaje kraina głębokiej niesprawiedliwości, zaś u ludzi nieustannie wzrasta świadomość tej strukturalnej niesprawiedliwości. Osobną kwestią jest wpływ indywidualistycznych inspiracji kapitalizmu.

W takiej sytuacji Kościół nie może być bezczynny. Im bardziej uświadomi sobie konsekwencje opisanej wyżej niesprawiedliwości, tym bardziej zrozumie rzeczywiste potrzeby ludzi. Jest to wyzwanie zmierzające do konfrontacji różnych wartości i osiągnięcia humanitarnych zasad w świecie. Istota sprawy polega na tym, w jaki sposób to uzyskać przy nieodwołalnych zmianach i nowych przesłankach współczesności. W wielu dyskusjach na temat społecznej roli Kościoła unika się kwestii zaangażowania politycznego, ponieważ jest to rozumiane jako uczestnictwo w politycznych stronnictwach. Stąd Kościół nie może zajmować postawy dominacji w świecie, zaś niesprawiedliwość powinien zwalczać u jej korzeni, które tkwią w ludzkich sercach, poprzez kształtowanie postaw i przyzwyczajzeń, dostrzeganie konkretnych celów we wspólnotach, umiejętne rozróżnianie rozmaitych okoliczności życia. Jest to zadanie nałożone zarówno indywidualnej osobie, jak i chrześcijańskim wspólnotom<sup>50</sup>.

3. Trzecim aspektem współczesności jest sekularyzacja. Rozwijająca się wiedza wytworzyła tę typowo nowoczesną postawę, która elementy natury i zagadnienia immanencji oraz transcendencji próbuje rozwiązać racjonalnymi wyjaśnieniami. Ich rozprzestrzenianie poprzez mass-media i droga

---

<sup>49</sup> Tamże, 30—37.

<sup>50</sup> Tamże, 38—45.

edukacji wytworzyło przy tym inne znamię współczesności, a mianowicie socjo-kulturowy pluralizm.

Trzeba sobie uświadomić, że sekularyzacja jest jednym z najbardziej naglących wyzwań współczesności dla procesu inkulturacji. Stanowi ona bowiem wielkie zagrożenie dla wiary i religijnego doświadczenia. Jej esencjalnym komponentem jest racjonalizacja, która pod wieloma postaciami obecna jest we współczesnym życiu. Następstwem zaś tego są ideologie, będące typowo świeckimi zjawiskami współczesności. Są one swego rodzaju racjonalnymi systemami procesów i pojęć umysłowych służącymi interesom lub celom danej grupy.

Ideologiczny wymiar obecnych czasów przynagla proces inkulturacji w dwojaki sposób. Po pierwsze, należy widzieć Kościół jako instytucję, która wypracowuje i przekazuje wyczerpującą doktrynę prowadzącą do praktyki wiary, i która jest kompetentna w konfrontacjach z ideologicznymi poglądami świata. Po drugie, Kościół powinien rozwinąć krytyczną świadomość, która pozwoli mu nieustannie dostosowywać nowe idee poprzez szybki ich wybór i wprowadzać je w praktykę na poziomie różnych kultur. Konsekwencją takich wymogów jest potrzeba ścisłej współpracy duchowieństwa i laikatu w ramach Kościoła. Bez ich aktywnego i krytycznego współdziałania orędzie chrześcijańskie będzie mocno zredukowane. Zatem świadoma i odpowiedzialna integracja wszystkich w ramach Kościoła jest decydującym i rzeczywistym wyzwaniem do inkulturacji.

Z drugiej strony rzecz ujmując, sekularyzacja może stać się sposobem oczyszczenia religii i wiary. Niezależnie jednak od tego, inkulturacja wydaje się być jedyną szansą dla Kościoła, by wejść na drogę dialogu ze współczesnością<sup>51</sup>.

## b) kultura

W działalności ewangelizacyjnej decydowanie się na inkulturację zakłada rozumienie istoty kultury, co zresztą wynika z samego słowa *inkulturacja*. Zagadnienie kultury jest przedmiotem rozważań teologów, historyków, filozofów, antropologów i socjologów. Nie zawsze ich wyniki badań są zbieżne, ponieważ zależą od poszczególnych dyscyplin. Dla niniejszych potrzeb będzie zatem chodziło o interdyscyplinarne znaczenie terminu *kultura*. Powstanie ono jakby z połączenia różnych definicji kultury.

Według socjologów kulturą jest to wszystko, co ze strony samego człowieka decyduje o całokształcie życia społecznego poszczególnych zbiorowości ludzkich. W tym spojrzeniu uwidacznia się fragmentaryczność uję-

<sup>51</sup> Tamże, 46—52.

cia, ponieważ spogląda się na człowieka i na wszelką jego działalność pod kątem społecznych, środowiskowych relacji i zależności<sup>52</sup>. Człowiek jednak z samej swej natury nastawiony jest przede wszystkim na życie osobowe. Ranga osoby określona jest przez duchowy charakter ludzkiej duszy wyrażający się w poznaniu intelektualnym. Cokolwiek więc jest przejawem duchowości ludzkiej, ma znamiona „kulturowe” Czyn, który zrodził się w kręgu życia duchowego, ma prawo być zaliczany do kultury. Takie rozumienie podsuwa realistyczna filozofia bytu<sup>53</sup>.

Koncepcja kultury w sensie etnologicznym proponuje następujące jej określenie: jest to całość, na którą składają się wiedza, wierzenia, sztuka, moralność, prawo, zwyczaje i inne zdolności nabyte przez człowieka jako członka danej społeczności<sup>54</sup>. Pod pojęciem kultury należy rozumieć także wszelkie wytwory działalności różnych grup społecznych. Jednak kultura to nie tylko wyliczenie tych wszystkich przejawów życia, ponieważ te elementy nie są niezależne, ale posiadają pewną strukturę. Każda bowiem forma kultury przechodzi przez proces kształtowania się zdeterminowany przez grupę społeczną. Charakter strukturalny kultury pozwala widzieć ją jako funkcjonującą całość zmierzającą do integracji różnych jej elementów w pewien model. Tak rozumiana kultura ma charakter dynamiczny, to znaczy, jest on zespołem wartości, dzięki którym jednostka dostosowując się zdobywa konieczne środki na udoskonalanie siebie i otoczenia<sup>55</sup>.

Pragnąc podać określenie kultury należałoby posłużyć się definicją, jaką podał M. de Carvalho Azevedo: „kultura to układ znaczeń, wartości i form, które uwypuklają zauważalne fenomeny konkretnej społeczności, dostrzegalne zarówno na poziomie społecznych wytworów (narzędzia, technika, zwyczaje, tradycje) jak i będące nośnikami znaków, symboli, sensów i koncepcji, które świadomie lub nieświadomie przechodzą z pokolenia na pokolenie i są zatrzymane bądź przekształcone przez ludzi jako wyraz ich ludzkiej rzeczywistości”<sup>56</sup>. Natomiast rezultatem różnego rodzaju wysiłków kultu-

---

<sup>52</sup> A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, 206.

<sup>53</sup> Tamże, 207.

<sup>54</sup> F. Donadio, *Filosofia e cultura, Riflessioni propedeutiche al concetto di inculturazione* (cyt. za E. Tylor, *Primitive Society*, London 1871), w: B. Genero, dz. cyt., 43.

<sup>55</sup> Tamże, 44.

<sup>56</sup> M. de Carvalho Azevedo, dz. cyt., 10. Autor przytoczonej wyżej definicji w konstruowaniu jej oparł się na fachowych analizach znawców tej problematyki: M.J. Herskovits, *Man and his Works; the Science of Cultural Anthropology*, New York 1952; A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1952; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, London 1975; R. Robertson, *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*, New York 1978.

rotwórczych jest pewien wspólny styl życia społecznego, który modelując sprawy publiczne danej ponadnarodowej zbiorowości przechodzi w cywilizację. O jej żywotności decyduje wewnętrzna, duchowa treść określająca charakter aktualnych instytucji społecznych. Ich zaś struktura organizacyjna jest wyrazem określonego poglądu na świat, który może i powinien opierać się na walorach nieprzemijających<sup>57</sup>.

To ostatnie stwierdzenie przenosi uwagę na wymiar religijny kultury, o którym w dotychczasowych jej określeniach bezpośrednio nie było mowy. Wynika to z tego, że są socjologowie i antropolodzy, którzy ze względów konfesyjnych nie chcą lub nie mogą religii zaliczać do kultury. Wiadomo jednak, że kultura z porządkiem czysto naturalnym w rzeczywistości nie istnieje. W związku z tym popularyzuje się pojęcie *kultury religijnej*, która nie tyle odnosi się do kultury sakralnej, ile przede wszystkim do podmiotowej, wewnętrznej kultury człowieka i jego dyspozycji intelektualnych. Mówienie więc o kulturze nadprzyrodzonej nie jest czymś absurdalnym, ponieważ ma ona należne sobie miejsce w rzeczywistości obiektywnej, a tym jest działalność Kościoła zmierzająca m.in. do uszlachetnienia i udoskonalenia ludzi. Kultura nie jest pod każdym względem zupełna, jeśli nie jest aktywnym uczestnictwem w nadprzyrodzonej więzi związanej między Bogiem i ludzkością<sup>58</sup>.

Nowe spojrzenie na pojmowanie kultury wniósł A.R. Crollius<sup>59</sup>. Wychodzi on z założenia, że człowiek rozumie siebie w swojej samorealizacji w świecie. Urzeczywistnia się ona w podwójny sposób: w relacji człowieka do świata i w relacji świata do człowieka. Z jednej strony następuje oczyszczenie człowieka, z drugiej humanizacja świata. Człowiek jest też przede wszystkim bytem żyjącym wśród ludzi, egzystuje jako członek wspólnoty ludzkiej. Taka sytuacja ustawia człowieka w relacjach podporządkowania i współdziałania, które obecne są w społeczności ludzkiej. Ta zaś złożona jest z różnorodnych jednostek ludzkich, tworzących różnorodne społeczeństwa. W sposób analogiczny Crollius rozumie koncepcję kultury, w której zasadniczą rolę odgrywa również samorealizacja człowieka w świecie i humanizacja świata, dzięki samorealizacji człowieka. Różnorodność kultur należy

---

<sup>57</sup> A. Rodziński, dz. cyt., 208 nn.

<sup>58</sup> Tamże, 209—210.

<sup>59</sup> *Inculturation and the Meaning of Culture*, w: *What Is So New*, 33—54 (seria: *Inculturation...*, nr 5). W swym artykule autor opisał bardzo interesującą koncepcję kultury. Szersze przedstawienie jej tutaj wydaje się być zbędne. Jedyne zostaną zasygnalizowane niektóre aspekty tej koncepcji. Bazą i inspiracją do jej utworzenia — jak stwierdza sam autor (s. 38) — była książka K. R. Rahnera *Geist in Welt*, München 1957. Wiele ciekawych myśli na temat omawianej tu problematyki zawarł w swojej książce, zwłaszcza w pierwszych jej rozdziałach H. Carrier, dz. cyt., 15—138.



rozumieć na tej samej zasadzie co różnorodność społeczności ludzkich. Jest ona manifestacją obfitości ludzkiego ducha, a także bogactwa różnych kultur. Poprzez kontakt z innymi kulturami człowiek osiąga głębsze zrozumienie własnej, i przeciwnie, własną kulturę otwiera na wartości innych kultur. Należy więc dążyć do takich kontaktów, którym owocny wynik zapewni jedynie forma dialogu. Ich celem nie ma być likwidowanie różnorodności myśli, lecz pokazanie ich oryginalności. W ten sposób poprzez dialog można ukazać uniwersalność tych myśli nawet poza granice poszczególnych kultur. Jedynie bowiem oryginalność kulturowa jest „zaraźliwa”, a uniwersalność może być pojmowana jako wspólnota odmiennych kultur. Mówiąc innymi słowy, koncepcję uniwersalności należy rozumieć jako syntezę jedności i różnorodności. Do wzięcia w niej udziału zaproszone są wszystkie kultury. Te, które z tego rezygnują, narażają się na „kulturowy relatywizm”, czyli na afirmację wyłączności swojej kultury w ramach własnego regionu. Jest to historyczny absurd, ponieważ w obecnych czasach żadna kultura nie może nabyć całkowitej izolacji ani jej pragnąć. Jedynie w dialogu jedna kultura uczy się nie tylko zrozumieć drugą, ale także zdobywa głębsze zrozumienie samej siebie. Świadomość takiego dialogowego charakteru w kontaktach pomiędzy różnymi kulturami jest rzeczą zasadniczą w procesie inkulturacji.

### c) inkulturacja w ewangelizacji

Uświadomiwszy sobie powyższe stwierdzenia dotyczące oblicza współczesnego świata i jego wyzwań dla Kościoła oraz istoty kultury, można przystąpić do omówienia fenomenu inkulturacji. Punktem wyjścia do rozważań na ten temat jest moment spotkania orędzia ewangelicznego z kulturami.

Kontakt pomiędzy wiarą a kulturami ukazuje się w zupełnie innej perspektywie od czasu, kiedy we współczesnej epoce pojawiła się sekularyzacja. Doprowadziła ona do desakralizacji ludzkiej egzystencji i odcięcia jej od świata religijnego. Kultura i religia nie stanowiły już nierozdzielnej całości. Przed pojawieniem się fali sekularyzacji w dziejach świata kultury skupiały się wokół wierzeń religijnych, które tworząc fundament dla najwyższych wartości nadawały ostateczny sens jednostkom i całym społecznościom<sup>60</sup>. Ponadto każda kultura żyje jakąś nadzieją, która pozwala jej trwać. Nadzieja, jaką przynosi chrystianizm, kieruje się również w stronę doczesności. Trzeba podkreślić, że religia nie jest sektorem życia ludzkiego, lecz jego aspektem<sup>61</sup>.

Wobec powyższego ewangelizację należy pojmować w znaczeniu zarówno indywidualnym jak i społecznym. Jeżeli bowiem tylko osoby mogą na-

<sup>60</sup> H. Carrier, dz. cyt., 143.

<sup>61</sup> A. Rodziński, dz. cyt., 294.

wrócić się, to należy uznać, że za ich pośrednictwem działalność ewangelizacyjna może sięgnąć do samego wnętrza kultur. Zachowania indywidualne wywierają istotny wpływ na wszystkie działania społeczno-polityczne. W kulturach objętych sekularyzacją istnieje dychotomia zachowań. Należy także dostrzec te wymiary kultury, które odnoszą się do zbiorowego myślenia i działania. Wszystkie elementy stanowiące etos danej kultury trzeba ocenić w świetle Ewangelii. Ewangelizacji nie należy jednak utożsamiać z tworzeniem nowej kultury, ani z dążeniem Kościoła do dominacji kulturalnej. Pragnąc ewangelizować kultury, misjonarze i katecheci muszą w pierwszym rzędzie uznać fakt kulturowy za pole swego oddziaływania i rozpoznać te elementy kultury, które są podatne na postęp etyczny i duchowy<sup>62</sup>.

Skutecznym sposobem ewangelizowania kultur, jak już kilkakrotnie stwierdzono, jest inkulturacja, która oznacza całokształt wysiłków pozwalających na wniknięcie Dobrej Nowiny w różnorodne środowiska kulturowe. Inkulturacja jako metoda ewangelizacyjna jest jednak rzeczywistością bardzo złożoną i wieloaspektową. Znaczący tego zagadnienia w swoich interpretacjach wyliczają rozmaite kryteria i punkty spojrzenia na inkulturację, co świadczy o zasadności stosowania tej metody we współczesnej działalności ewangelizacyjno-misyjnej.

Wymienia się trzy momenty procesu inkulturacji, które są następującymi po sobie etapami rozwoju lokalnego Kościoła:

— translacja: w pierwszym etapie dochodzi do spotkania Kościoła z nową kulturą, której prezentuje on swe orędzie chrześcijańskie. Dokonuje tylko przeniesienia nowych treści, a sam pozostaje w cieniu danej kultury. Jest to proces akulturacji, w którym miejscowi chrześcijanie przyjmują elementy pochodzące z zewnątrz;

— asymilacja: następuje wtedy, gdy duża liczba członków danej społeczności przyłącza się do Kościoła. Dokonuje się wówczas większa jego asymilacja do danej kultury. Na tym etapie zaczyna się właściwy proces inkulturacji, zwłaszcza gdy jej głównymi rzecznikami są ci, którzy należą do miejscowej kultury;

— transformacja: to etap, w którym młody Kościół sam próbuje, początkowo biernie, a później bardziej aktywnie, dostosować się do proponowanych zasad. Dochodzi wtedy do reorientacji wartości lokalnej kultury, do jej przetworzenia<sup>63</sup>

<sup>62</sup> H. Carrier, dz. cyt., 146—155. Zagadnienie ewangelizacji stało się ostatnio chętnie przez teologów podejmowanym tematem, zwłaszcza od czasu, kiedy papież Jan Paweł II ogłosił tzw. „Nową Ewangelizację”. W literaturze polskojęzycznej bardzo szeroko omówiona jest ta problematyka w serii „Kolekcja Communio” nr 8: L. Balter i in. (red.). *Nowa Ewangelizacja*, Poznań 1993, ss. 374.

<sup>63</sup> A.R. Crollius, *What Is So New*, 14.

Uważa się, że inkulturacja nie jest zwykłym tylko przystosowaniem, ale jest procesem dwustronnym, przechodzącym od kultur do chrześcijaństwa i od chrześcijaństwa do kultur. Z jednej strony bowiem chrześcijaństwo zakorzenia się w kulturach, z drugiej zaś wartości kulturowe są integrowane z chrześcijaństwem. Punktem stycznym pomiędzy nimi jest wewnętrzne przetworzenie i odrodzenie kulturowych wartości. Obydwie drogi, tj. zakorzenia i integracji, są nawzajem konieczne w procesie inkulturacji. Bez nich pozostałaby ona nad świadomością ludzi, a zapominając o celu takiego kontaktu niechybnie doszłoby do rozdziału między kulturami. Innymi słowy, bez przetworzenia kulturowych wartości i ich integracji ze wspólnotą kościelną, zakorzenie chrześcijaństwa w ramach kultur spowodowałoby rozproszenie na wzór wieży Babel. Inkulturacja jest jednak przejściem od wieży Babel do dnia Zesłania Ducha Świętego. Jest to proces powolny i wymaga cierpliwości w pracy nad przetwarzaniem i odradzaniem kulturowych wartości w kontakcie z chrześcijanami<sup>64</sup>.

Na opisany dwustronny proces inkulturacyjny należy jeszcze spojrzeć z innego punktu widzenia. Otóż głównym adresatem Ewangelii jest człowiek, a nie kultura ludzka. On jest jej twórcą i punktem odniesienia ewangelizacji. Podobnie głosiciel Ewangelii jest człowiekiem określonej kultury. Zatem proces dwustronnej adaptacji dokonuje się w człowieku. Na tej podstawie można mówić o dwóch aspektach takiej adaptacji kulturowej:

— aspekt podmiotowy: odnosi się do misjonarza głoszącego Ewangelię zwłaszcza wśród innych narodów. Jeśli pragnie skutecznie przekazywać Dobrą Nowinę, musi on poznać życie i kulturę tych narodów, ich problemy, mentalność, stan duchowy, sposób mówienia i myślenia, czyli musi zbliżyć się do swoich słuchaczy i żyć się jak najgłębiej z ich kulturą dostosowując siebie do całokształtu ich zachowań;

— aspekt przedmiotowy: dotyczy samej Ewangelii. Trzeba sobie uświadomić, co może być poddane procesowi adaptacji, a co jest niezmiennie, ponadczasowe, uniwersalne. Powszechnie uważa się, że niezmienna jest istota Ewangelii, czyli prawdy wiary, natomiast zmienny jest sposób interpretacji i metody jej prezentowania<sup>65</sup>.

Inkulturacja, będąca procesem złożonym, powinna dokonywać się w sposób przemyślany z zachowaniem pewnych kryteriów. Wśród nich jako fundamentalne wyróżniają się następujące:

---

<sup>64</sup> A.R. Crollius, *Inculturation from Babel to Pentecost*, w: *Creative Inculturation and the Unity of Faith*, dz. cyt., 3—4 (seria: *Inculturation...*, nr 8).

<sup>65</sup> A. Lewek, *Inkulturacja jako zasada*, *Zeszyty Misjologiczne ATK* 7 81986) 81—83; zob. również tenże, *Problem inkulturacji Ewangelii*, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1983), t. 100, 189 n.

— odróżnienie Ewangelii i kultury: pomiędzy orędziem ewangelicznym i kulturą istnieje zasadnicza różnica. Wiara w Chrystusa nie jest wytworem jakiejś kultury, ale ma swe źródło w Objawieniu Bożym. Ponadto wiara nie może być utożsamiana z jedną tylko kulturą, ponieważ istota orędzia ewangelicznego przewyższa każdą kulturę. Jego niezależność w stosunku do danej kultury opiera się na tajemnicy Wcielenia. Nie należy jednak uważać, że między Ewangelią i kulturami istnieje całkowity rozdźwięk. Wówczas Ewangelia nie mogłaby w żaden sposób przetwarzać je od wewnątrz;

— ochrona tożsamości Kościoła: w działalności ewangelizacyjnej nie można zapomnieć o wielkim bogactwie chrześcijaństwa, jakim jest spuścizna soborów, Ojców Kościoła i teologów. Wielowiekowy rozwój myśli teologicznej mający swe źródło w wierze należy do Kościoła powszechnego. Stąd zasadą inkulturacji jest także to, by Kościół mógł rozwijać się w kulturach zgodnie z własną naturą i tożsamością, która zakłada jedność wspólnoty wszystkich Kościołów partykularnych;

— jedność i pluralizm: obrona tożsamości chrześcijaństwa nie sprzeciwia się zdrowemu pluralizmowi. Kościół przyjmuje bez wahania pluralizm, jeśli jest efektem wierności i nieustannych poszukiwań na styku Ewangelii z kulturami. Natomiast jedność nie oznacza jednolitości. To wzajemne powiązanie doskonale oddaje wyrażenie: „pluralizm form w jedności substancji” Prawdziwy jest taki pluralizm, który tworzy jedność wspólnoty;

— rozróżnianie i poszukiwanie: to kryterium ma na uwadze konieczność badań teologicznych i antropologicznych, aby pogłębić nauczanie Kościoła i w otaczających go kulturach dostrzegać elementy, które można włączyć w życie chrześcijańskie. Tego typu spojrzenie zakłada zdolność rozumienia kultur i ich wrażliwości na treści Ewangelii. Należy w postawie szacunku odnosić się do ich zwyczajów, filozofii, nauki, sztuki, dyscypliny, tradycji religijnych. Postawa życzliwości i trzeźwego rozróżniania, oparta na solidnych fundamentach rozeznania teologicznego, nie spowoduje zamętu w ludzkich umysłach, ale owocnymi spotkaniami wiary z kulturami wzbogaci Kościół powszechny<sup>66</sup>.

Podobne założenia, które leżą u podstaw inkulturacji, dostrzega także M. Faliszek<sup>67</sup> Formułując je w oparciu o dokumenty soborowe stwierdza:

— Kościół realizuje swoje zadanie (przywrócenie chwały Bożej i doprowadzenie człowieka do zbawienia) w społecznym środowisku, przyswajając sobie dobre jego obyczaje i wypracowane wartości;

— Kościół wrastając w nowe społeczności powinien z szacunkiem i miłością traktować ich członków, poznać życie kulturalne i społeczne, uszanować obyczaje narodowe i zwyczaje religijne;

<sup>66</sup> H. Carrier, dz. cyt., 180—192.

<sup>67</sup> *Moralność inkulturacji — inkulturacja moralności*, zeszyty Misjologiczne ATK 7 (1986) 57—58.

— Kościół powinien prowadzić dialog ze światem w ten sposób, aby każda kultura mogła się stać przekaznikiem Bożego Objawienia. Wymaga to od Kościoła faktycznego wrośnięcia i dostosowania się do różnych kultur;

— Kościół ma być jeden, ale różnorodny; powszechny, ale i lokalny. Powinien rozrastać się, przyjmować rozmaite oblicza obejmując różne ludy i narody.

W sposób interesujący formułuje metody inkulturacji A.J. Chupungo<sup>68</sup>. Wprawdzie ustawia je w kontekście inkulturacji liturgicznej, to jednak ze względu na ich oryginalność warto je tutaj przytoczyć:

— dynamiczna równoznaczność: polega na zastąpieniu jakiegoś elementu rzymskiej liturgii czymś, co w lokalnej kulturze ma równoznaczny sens i wartość. Rezultatem takiej metody jest liturgia, która, posługując się językiem, rytami i symbolami danej społeczności, w sposób żywy przedstawia dzieła Stwórcy i historię zbawienia. Inkulturacja stosując metodę dynamicznej równoznaczności, zwłaszcza w języku liturgii, staje się bardziej poręczna i przynosi właściwe rezultaty. Należy jednak przy tym odróżnić teologiczną treść od liturgicznej formy. Jest to konieczny warunek dla właściwej aplikacji tej metody;

— kreatywna asymilacja: ta metoda odgrywała znaczącą rolę w formowaniu się liturgii w okresie patrystycznym. Niemniej jednak może ona uchodzić za normalną metodę inkulturacji liturgicznej. W tym przypadku odnosi się ona do oficjalnych ksiąg liturgicznych, tłumaczonych na języki lub narzęcza różnych narodów. Istotna jest tutaj sama czynność tłumaczenia, dzięki której możliwe jest wcielenie w poszczególne obrzędy (pogrzeb, sakrament małżeństwa, chrztu, Eucharystii) różne partykularne słowa i symbole charakterystyczne dla danego języka;

— organiczna progresja: zajmuje ważne miejsce w reformach posoborowych, przede wszystkim w pracy nad uzupełnianiem Konstytucji o *Liturgii Świętej*. Jest to metoda progresywna, ponieważ wnosi coś nowego do liturgii, oraz organiczna, ponieważ jej wynik spełnia warunki zasadniczej intencji dokumentów liturgicznych. Obecność luk w oficjalnych dokumentach pokazuje, że lokalne Kościoły mają do odegrania znaczącą rolę w procesie organicznej progresji. Należy ją rozumieć jako kontynuację prac soborowych na poziomie tych Kościołów. Jeśli ta metoda nie wpłynie na proces inkulturacji, właściwa liturgia dla poszczególnych Kościołów lokalnych nie stanie się czymś realnym.

Jak kultura odznacza się pewnym dynamizmem (patrz wyżej), tak również proces inkulturacji powinien być przeniknięty swoistą dynamiką, która zwykle rozwija się w trzech fazach:

---

<sup>68</sup> *Liturgical Inculturation*, 37—51.

— odróżnienie: nie ma polegać na separacji ani zmieszaniu Ewangelii i kultur. Ewangelia bowiem nie może dać rozwiązań o charakterze politycznym i ekonomicznym, ale może być źródłem inspiracji dla polityki i ekonomii. Pragnie integralnego rozwoju człowieka;

— zaszczepienie: nie jest utożsamianiem Ewangelii z zastanymi wartościami ani redukowaniem. Wymaga wielkiej równowagi, by nie popaść w klerykalizm z jednej strony i w laickość z drugiej. Rzeczą konieczną jest również to, aby nikogo nie zranić i jednocześnie uszanować wolność sumienia;

— integrowanie: Ewangelia stanie się wiarygodną, kiedy zostanie wcielona w życie jednostki lub społeczności. Dąży do zintegrowania tego wszystkiego, co w kulturach ukazuje się jako dobre. Wartości pozytywne każdej kultury dzięki Ewangelii zostają zatem przetworzone w integralny humanizm<sup>69</sup>.

W powyższych rozważaniach wielokrotnie pojawiły się terminy, które w procesie inkulturacji wypuklają jakiś jeden jego aspekt. Teolodzy w swoich publikacjach dosyć często inkulturację dostrzegają w innej perspektywie nazywając ją *inkarnacją*<sup>70</sup>. Jest to pojęcie bardzo jasno opisane już w dokumentach Soboru Watykańskiego II<sup>71</sup>. Natomiast stosowanie go w opisie fenomenu inkulturacji zaczął rozpowszechniać papież Jan Paweł II. M.in. we wspomnianym wyżej przemówieniu do członków Komisji Biblijnej inkulturację ustawia w kontekście Tajemnicy Wcielenia<sup>72</sup>.

Jeszcze inny aspekt procesu inkulturacji dostrzega F.E. George<sup>73</sup>. Uwagę zwraca na wymiar wspólnoty, której ze względu na swoje wymogi nie wolno lekceważyć w działalności ewangelizacyjnej. Skoro inkulturacja, jak zaznacza, jest dialogiem mającym miejsce we wspólnocie, należy rozróżnić cztery elementy odgrywające istotną w niej rolę:

— rozmówcy: w procesie inkulturacji wiary biorą udział cztery strony: 1) misjonarze głoszący Dobrą Nowinę; 2) odbiorcy przepowiadanej Ewan-

<sup>69</sup> P. Poupard, *Il Vangelo nel cuore delle culture. Nuove frontiere dell'inculturazione*, Roma 1988, 173—175.

<sup>70</sup> Zob. m.in.: C. Braga, *Un problema fondamentale di pastorale liturgica: adattamento e incarnazione nelle varie culture*, *Ephemerides liturgicae* 89 (1975) 5—39; I. Omaecheverria, *The Dogma of Incarnation and the Adaptation of the Church to Various Peoples*, *Omnis terra* 73 (1976) 277—283; A.R. Crollius, *Inculturation and Incarnation. On speaking of the Christian Faith and the Cultures of Humanity*, *Bulletin (Secretarius pro non Christianis)* 13 (1978) 134—140; A. Scarin, *Chiese locali, incarnazione e missione. Il principio dell'incarnazione nell'evangelizzazione secondo il pensiero dell'episcopato africano*, Bologna 1981; J. Niewiadmoski, *Inkarnation als Inkulturation*, w: P. Gordan, *Evangelium und Inkulturation (1492-1992)*, Stuttgart 1993, 27—49.

<sup>71</sup> Zob. np. Dekret *Ad gentes*, nr 22: „ad instar oeconomiae incarnationis”

<sup>72</sup> Inkulturacja rozważana jako inkarnacja wypukla aspekt teologiczny tego zagadnienia, który wykracza poza granice przyjętych tu założeń i celów.

<sup>73</sup> *Inculturation and Communion*, Rome 1987.

geli; 3) uniwersalna wspólnota tych, którzy już wierzą, będąca w historycznej relacji do początków Kościoła; 4) Duch Święty, który inspiruje i prowadzi cały proces;

— treść: przedmiotem inkulturacyjnego dialogu jest treść wiary, widziana w trzech wymiarach: 1) Chrystus jako osoba; 2) Ewangelia jako orędzie; 3) Kościół jako wspólnota. Te trzy rzeczywistości powinny być osobistym doświadczeniem ewangelizowanych ludzi;

— zasady: należy dwie przestrzegać: 1) dialog musi być prowadzony w wierności historycznemu depozytowi wiary; 2) nie wolno niszczyć obecnej, uniwersalnej wspólnoty wiary;

— wynik: rozmowa dąży do postawionego celu i zakłada osiągnięcie wzajemnego zrozumienia, poprzez który rozmówcy odnajdą siebie jako wspólnotę zamieszkującą świat, z wszystkimi tego konsekwencjami, zwłaszcza poszanowaniem języka i różnorodnych kultur<sup>74</sup>.

Wymienione wyżej sposoby interpretacji procesu inkulturacji najczęściej ujmowane były przez ich autorów przez pryzmat konkretnego punktu spojrzenia. Swego rodzaju podsumowanie zasad, kryteriów czy założeń inkulturacji dokonał S.M. José. W pewnej części są one powtórzeniem niektórych już wymienionych. Wśród nich podaje następujące: 1) należy wyraźnie odróżnić wiarę od kultury, aby uniknąć niepotrzebnych tarć i napięć wokół tego procesu; 2) orędzie ewangeliczne nie może wykluczać żadnej kultury, ponieważ jest ono przystosowalne i wyrażalne w każdym typie kultury ludzkiej; 3) wymagana jest dokładna znajomość kultur, do których ma być wcielana Ewangelia, w celu uniknięcia błędów z przeszłości; 4) wyraźnie zalecana jest otwartość i akceptacja różnych elementów i wartości ludzkich, duchowych i religijnych zawartych w różnych kulturach, będących „zarodkami Ewangelii” (Justyn, *Apologia I*, 46, 1—4); 5) postuluje się dokonywanie selekcji treści orędzia ewangelicznego w zależności od zaawansowania na drodze wiary poszczególnych grup kulturowych z uwzględnieniem pewnych lokalnych determinantów; 6) należy opanować pokusę redukcjonowania chrześcijaństwa do zwykłego humanizmu, mając zawsze na uwadze charakter transcendentny Chrystusa, Jego zbawczego Słowa i Kościoła; 7) trzeba uwierzyć w przekształcającą i odradzającą moc Ewangelii, która nie niszczy kultur; 8) należy uwzględnić dziedzictwo patrystyczne, egzegetyczne i teologiczne Kościoła w procesie inkulturacji. Ono nie pogorszy specyfiki i oryginalności poszczególnych kultur; 9) koniecznym jest unikanie wszelkich przedsięwzięć zagrażających wspólnotnie kościelnej, natomiast świadomie należy uczestniczyć w ruchu ekumenicznym i dostrzegać także braci odłączonych; 10) nie wolno zapominać o tym, że dzieło inkulturacji orędzia ewangelicz-

<sup>74</sup> Tamże, 78—82.

nego wymaga oświeconej teologii, rozsądku duchowego, wielkiej mądrości i roztropności. Są to dary Ducha Świętego, który jest głównym sprawcą ewangelizacji. Według autora tych zasad to jakby dekalog inkulturacji, który powinien wskazywać właściwą drogę jej realizacji<sup>75</sup>.

W wielu publikacjach na temat omawianego tu zagadnienia znaleźć można wiele ciekawych pojęć, sformułowań i określeń inkulturacji, a także różnorodnych zasad i kryteriów procesu inkulturacyjnego. Czy zatem możliwe jest ułożenie definicji, która oddawałaby dość adekwatnie i całościowo przebogata zawartość problemową inkulturacji? Próbę takiej definicji podał A.R. Crollius, który formułuje ją w następujący sposób: „inkulturacja jest scaleniem chrześcijańskiego doświadczenia lokalnego Kościoła z kulturą ludzi w taki sposób, że to doświadczenie nie tylko wyraża go za pomocą elementów tej kultury, ale staje się siłą, która ożywia, kieruje i buduje tę kulturę aż do utworzenia nowej jedności i wspólnoty, nie tylko w obrębie danej kultury, lecz także jako wzbogacenie Kościoła powszechnego”<sup>76</sup>. Autor tej definicji chce podkreślić trzy zasadnicze jej momenty: 1) właściwe rozumienie koncepcji kultury, 2) dialogowy charakter relacji między Kościołem a daną kulturą, 3) centralna rola lokalnego Kościoła w budowaniu chrześcijańskiej wspólnoty<sup>77</sup>.

Dokonując prezentacji publikacji literatury światowej ostatnich lat, które poświęcone są procesowi inkulturacji, wybrano tylko te najważniejsze. Nie znaczy to jednak, że są one jedynymi. Ich zaskakująca wielość świadczy o żywym zainteresowaniu piszących tym zagadnieniem, a także o wieloaspektowości omawianej problematyki.

W warunkach zagrożeń dzisiejszego świata proces inkulturacji jest niezwykle ważny, ponieważ zmierza do przemiany wartości, zwyczajów i obyczajów znamionujących wszystkie dziedziny życia, przyczynia się do ich wzrostu sięgającego wyżyn wiary, nadziei i miłości Chrystusowej. Dlatego proces ten coraz częściej przykuwa uwagę teologów. Pojęcie inkulturacji zawiera w sobie więcej niż się przyjmuje w ogólnych definicjach. Jest bardzo bogate, złożone, zawiera liczne przesłanki i konsekwencje, jak żadne inne wyraża świadomość Kościoła odnośnie do aktualnej sytuacji świata i swej własnej w sprawowaniu najważniejszego posłannictwa — głoszeniu Dobrej Nowiny. I dlatego tak ważną rzeczą dla współczesnych teologów jest to, by nie uczynić z tego pojęcia pustego „sloganu”, ale starać się je zrozumieć w całym jego bogactwie znaczeniowym oraz umieć zastosować w działalności duszpasterskiej.

<sup>75</sup> S.M. José, dz. cyt., 101—107.

<sup>76</sup> A.R. Crollius, *What Is So New*, 15—16.

<sup>77</sup> Tamże, 16—18.



Pozytywne nastawienie, ciągle zainteresowanie inkulturacją w warunkach współczesnej ewangelizacji na pewno przyniesie coraz to nowe, twórcze spojrzenia na omawiany problem. Stąd też niniejszy artykuł miał na celu przybliżenie ważniejszych aspektów tego zagadnienia, a także zapoznanie z aktualnym stanem wiedzy na ten interesujący temat.