

Współczesna inkulturacja w liturgii w kontekście doświadczeń Kościoła Pierwszego Tysiąclecia

Północnoamerykański antropolog Clifford James Geertz (1926-2006) w dziele *The Interpretation of Cultures* zdefiniował kulturę jako *system dziedzicznych koncepcji, wyrażonych w formach symbolicznych, poprzez które osoby ludzkie komunikują, zachowują i rozwijają swoją wiedzę o życiu oraz swoje postawy wobec niego*¹. Jest to o tyle ważna definicja, gdyż podkreśla rolę tradycji i jej przekazu, w kształtowaniu osoby oraz wskazuje na zachowania, których uczymy się nie tylko celem przeżycia, ale w odniesieniu do prawd i walorów, które nas łączą i które określają sposób znalezienia naszego miejsca wewnątrz określonej społeczności. Definicja ta stanowiła istotny przełom w powszechnie rozpowszechnionym spojrzeniu na zagadnienie kultury. Jeszcze bowiem w XIX wieku rozumienie kultury zawężano powszechnie do wiedzy, literatury i sztuki, a także do określonych wytworów ludzkiego umysłu, jak na przykład do filozofii. Stąd też, gdy poruszano kwestię kultury, myśl jednoznacznie biegła w kierunku wielkich mistrzów malarstwa i rzeźby (np. Rubens, Michał Anioł, Bernini); w kierunku wielkich muzyków (np. Bach, Chopin, Verdi); lub też wielkich pisarzy i poetów (np. Shakespeare, Cervantes, Norwid). Tym samym dokonywano automatycznego rozróżnienia na oświeconych, innymi słowy na wykształconych oraz na tych, którzy są niewykształceni, to znaczy niezdolni, aby właściwie docenić piękno sztuki, architektury, filozofii klasycznej, literatury i muzyki. Kanadyjski jezuita Bernard Lonergan (1904 – 1984) następującymi słowami opisuje ten model kultury: *Według wizji antycznej kultura jest przeciwieństwem barbarzyństwa. Chodzi o odpowiednie zdobycie zdolności, ideałów, cnót i idei, które można przekazać jednostce w odpowiednio uformowanej rodzinie lub poprzez formację intelektualną nauk wyzwolonych. Kultura tak rozumiana nie stawia akcentu na fakty, lecz na walory. Nie można mówić o niej, jako o tej, która mogłaby nie być uniwersalną. Klasyczna, bo wyrażona poprzez nieśmiertelne dzieła sztuki; jej filozofią jest filozofia odwieczna, jej prawa są stanowione przez cały depozyt mądrości i wiedzy ludzkiej. Wykształcenie tożsame jest z poznaniem właściwych modeli do naśladowania, z nabyciem odpowiednich cech, z poznaniem niezmiennych prawd i odwiecznych systemów wartości. Jednakże nie chodzi o stworzenie specjalisty, lecz człowieka zdolnego, aby w każdej sytuacji mógł odnaleźć się z równie dobrymi rezultatami*².

Tak sprecyzowane pojęcie zakładało istnienie dobrze sprecyzowanej kultury, do której należy wprowadzać osoby ludzkie; kultury wyrażonej w sztuce, w literaturze, w muzyce, w poezji, w architekturze. Osoby zainicjowane we właściwe rozumienie tych monumentalnych dzieł są szczęśliwcami, natomiast ci, którzy są poza tym kręgiem, są osobami „prymitywnymi”.

¹ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, s. 89.

² B. Lonergan, *Method in Theology*, New York 1982, s. 231.

Wraz z rozwojem nauk społecznych XX wieku, a przede wszystkim dzięki antropologii kulturowej, odkrywamy, że pojęcie kultury jest o wiele bardziej złożone. Nie istnieje jedna kultura, lecz istnieje wielość kultur, każda z właściwą sobie obrzędowością, sposobami inicjowania i wykluczania członków ze społeczności. Wyłania się w ten sposób model empiryczny kultury, który kwestionuje w sposób radykalny założenia modelu klasycznego. Kultura staje się pojęciem o wiele bardziej złożonym i bogatym: składa się na nią różne systemy symboli i rytów, tradycji i sposobów wyrażania się³.

Kwestia właściwego zdefiniowania kultury jest fundamentalna dla zrozumienia inkulturacji w szeroko pojętej działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Zaprezentowana przez Logermana definicja kultury z łatwością może wyjaśnić wiele niepowodzeń na drodze procesów ewangelizacji, które miały miejsce w historii Kościoła, kiedy to za jedyne słuszny uznawany był model kultury klasycznej Europy Zachodniej. Przykładem może być polemika między Mateuszem Ricci (1552 - 1610), a Kościołem Rzymskim dotycząca obrzędów Kościoła w Chinach. Ricci, w odróżnieniu od innych misjonarzy pracujących w południowej Azji, zdawał sobie sprawę z bardzo bliskich związków chińskiej kultury z filozofią konfucjańską i doszedł do wniosku, że chrześcijaństwo musi zostać zaadaptowane do miejscowych realiów. Uważał, na przykład, że konfucjańskie zasady oddawania czci przodkom były tylko uzewnętrznieniem pamięci i szacunku dla przodków i nie stanowiły trwałej przeszkody w przyjęciu Ewangelii. Jego poglądy spotkały się z bardzo przychylnym przyjęciem ze strony chińskich filozofów, ale były zwalczane przez niektóre środowiska w Kościele zachodnim, które uważały, że konfucjańskie oddawanie czci przodkom jest kultem i powinno być zakazane. Z powodu takich poglądów, kilka lat po śmierci Mateusza Ricci, wyznawanie religii katolickiej zostało w Chinach zakazane i cała praca misjonarska zesłała do podziemia.

Jednakże nie trzeba odwoływać się do doświadczeń Kościoła w XVI wieku, aby dostrzec konsekwencje przyjętej koncepcji kultury do realizowanego procesu ewangelizacyjnego. Liczne spory między misjonarzami, a autorytetem eklezyjalnym łatwo można wyjaśnić na podstawie posiadanej i konsekwentnie realizowanej wizji kultury. Wizja klasyczna zasadniczo opowiadać będzie za liturgią homologiczną, natomiast wizja empiryczna będzie brała pod uwagę walory, tradycje, symbole istniejące wewnątrz określonej kultury i dokonywać będzie równoczesnej analizy tego wszystkiego, co można zastosować w kulcie chrześcijańskim.

Badania XX wieku okazały się pomocne w reinterpretacji kultury: jest to zjawisko złożone i odbiega od koncepcji statycznej człowieka uniwersalnego, wykształconego. Jak określa kulturę Mark Francis *jest to sposób rozumienia sensu życia*⁴.

Pojęcie inkulturacji i teologia inkulturacji

Termin inkulturacja jest neologizmem, który pojawił się stosunkowo niedawno. Sobór Watykański II w żadnym ze swoich dokumentów nie użył tego sformułowania. Podkreślając rolę kultury poszczególnych narodów Sobór wskazywał na konieczność

³ C. Di Sante, *Cultura e liturgia*, w: D. Sartore – A. M. Triacca (red.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo 1995, s. 318-327.

⁴ M. R. Francis, *Shape the Circle Ever Wider*, Chicago 2000, s. 15.

adaptacji przesłania Ewangelii w określoną kulturę (por. SC. 37-40). Wyznaczając to zadanie dokumenty soborowe używają jednak terminu *aptatio*, a nie *inkulturatio*.

Po raz pierwszy pojęcie inkulturacji zostało użyte w 1962 roku przez profesora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie Josepha Massona. W artykule zamieszczonym w „Nouvelle Revue Théologique” napisał on: *Istnieje dzisiaj nagląca potrzeba katolicyzmu, który powinien być inkulturyzowany w wielości form.*⁵ W swoim artykule Masson zapraszał do przyjęcia i uznania pluralizmu kulturowego obecnego w Kościele katolickim celem skutecznego rozprzestrzeniania się orędzia ewangelicznego. Jedenaście lat później (1973) termin inkulturacja pojawia się w pismach protestanckiego misjonarza ze Stanów Zjednoczonych George Barney’a. W swoim dziele *The Gospel and Frontier Peoples* przestrzegał on co prawda przed ryzykiem utraty elementów fundamentalnych orędzia ewangelicznego w próbach zaadoptowania ich do poszczególnych kultur, ale jednocześnie wprowadza słownictwo, które od tego czasu będzie powszechnie używane⁶. *Inkulturacja* jest bowiem pojęciem o wiele bardziej właściwym i głębszym od *adaptacji*. O wiele lepiej oddaje on naturę procesu ewangelizacji: zadaniem misjonarza jest bowiem nie tyle adaptacja przesłania ewangelicznego do odpowiedniej kultury, poprzez wyeksponowanie znaków zewnętrznych (np. wyobrażenie Matki Bożej o wschodnich rysach urody, barwne szaty liturgiczne), lecz głęboka analiza i dogłębne poznanie Ewangelii celem wszczęcia jej wewnątrz określonej kultury (przypowieść o siewcy). Proces inkulturacji jest bowiem procesem złożonym, który zakłada dialog między wiarą a kulturą, gdzie obie rzeczywistości wzajemnie się przenikają i ubogacają się na drodze wzajemnej wymiany. Ziarno pada w ziemię i w niej znajduje życie. Odejść od tej prawdy, to pozwolić, aby ziarno upadło na drogę (por. Mk 4, 13-20; Mt 13, 18-23, Łk 8, 11-15). Chodzi o proces fermentacji i użyźniania Ewangelii; proces ten wymaga terenu, gdzie może zrodzić się życie. Zadaniem sługi Słowa jest poszukiwanie i rozpoznawanie tych elementów obecnych w określonej kulturze, które mogłyby uczynić żywym przesłanie ewangeliczne dla odbiorcy. Jest to zadanie niezwykle trudne, ale chodzi tutaj o wiarygodność Ewangelii.

W 1979 roku pojęcie to pojawia się po raz pierwszy w dokumencie nauczania papieskiego. W przemówieniu do Papieskiej Komisji Biblijnej Jan Paweł II stwierdza: *pojęcie akulturacja lub też inkulturacja, chociaż jest neologizmem, wyraża bardzo dobrze jedną z zasadniczych treści tajemnicy wcielenia*⁷. W tym samym roku papież rozwinął swoją myśl w dokumencie *Catechesi Tradendae*. Ukazując związki między katechezą i kulturą, pisał: *Prawdziwi katecheci wiedzą dobrze, że katecheza wchodzi w różne formy kultury ludzkiej i w różne rodzaje ludzkich środowisk*⁸. W tym też samym roku antropolog kulturowy, profesor Crispino Valenziano, jako pierwszy poruszył problem inkulturacji liturgicznej. Mówiąc o związkach liturgii i pobożności lu-

⁵ J. Masson, *L'Église ouverte sur le monde*, „Nouvelle Revue Théologique” 84 (1962), s. 138.

⁶ G. Barney, *The Supracultural and the Cultural: Implications for Frontier Missions*, w *The Gospel and Frontier Peoples*, Pasadena 1973 (cyt. za: A. J. Chupungco, *Liturgical Inculturation. Sacramentals, Religiosity and Catechesis*, New York 1992, s. 25).

⁷ Jan Paweł II, *Allocuzione alla Pontificia Commissione Biblica*, w: *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Torino 1981, s. 5.

⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o Katechizacji w naszych czasach Catechesi tradendae*, 53.

dowej, Valenziano wskazał na inkulturację jako najwłaściwszą metodę dialogu między liturgią, a formami religijności ludowej⁹.

Końcowy dokument synodu biskupów z 1985 r. przyjął niniejszą definicję inkulturacji: „Ponieważ Kościół jest komunią, która jednoczy wielość i jedność, będąc obecnym w całym świecie, przyjmuje z każdej kultury to wszystko, co w niej jest pozytywne. Inkulturacja jednakże jest czymś innym niż tylko zewnętrzna adaptacja, ponieważ oznacza wewnętrzną transformację autentycznych walorów kultury poprzez zintegrowanie z chrześcijaństwem oraz zakorzenienie chrześcijaństwa w różne kultury ludzkie”¹⁰.

25 stycznia 1994 roku został opublikowany Dokument Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów pt. *Liturgia rzymska i inkulturacja* w całości poświęcony przedstawianemu zagadnieniu. Dokument optuje na rzecz terminu inkulturacja i wskazuje, że jest on najbardziej adekwatny w odniesieniu do ewangelicznego stylu działania. Pojęcie „przystosowanie”, zapożyczone z języka misyjnego, mogło nasuwać myśl o zmianach, mających charakter wyjątkowy i zewnętrzny. Pojęcie „inkulturacja” natomiast wyraźnie wskazuje na przenikanie Ewangelii w określone środowisko społeczno-kulturowe *używając je od wewnątrz bogactwami z wysoka*¹¹. Równocześnie jednak w procesie inkulturacji sam Kościół poddaje się procesowi wzrostu poprzez przyswajanie sobie tych wartości, które są zgodne z Ewangelią: „Kościół... posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszeczniać... oraz wyjaśniać je, badać, głębiej zrozumieć oraz lepiej wyrazić w odprawianiu Liturgii i w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych”¹².

Ważnym jest zwrócenie uwagi na tę wzajemną wymianę, ponieważ ukazuje ona, że obie strony mają coś do zaoferowania i do przyjęcia od drugiej strony. Podkreślić należy także fakt odpowiedniego rozeznania, ponieważ nie wszystkie elementy obecne wewnątrz danej kultury są godne tego, aby zostały przyjęte przez chrześcijaństwo. W tym sensie możemy powiedzieć, że Ewangelia w sposób krytyczny opiniuje kulturę ze swoimi specyficznymi walorami, tradycjami, symbolami, zwyczajami i ocenia czy elementy te są kompatybilne z podstawowymi zasadami chrześcijańskimi czy też z nimi sprzeczne.

Należy także podkreślić, że nie wszyscy badacze zagadnienia i osoby odpowiedzialne akceptują pojęcie inkulturacji. W 1993 roku ówczesny Prefekt Kongregacji ds. Doktryny Wiary, kardynał Joseph Ratzinger wygłosił przemówienie w Hong Kongu do przewodniczących komisji Doktrynalnych i Przewodniczących Episkopatów Azji zatytułowane: *Chrystus, wiara i wyzwania kultur*. W przemówieniu zwrócił uwagę, że pojęcie inkulturacji zakłada wiarę bez żadnej kultury, którą wciela się w kulturę neutralną z punktu widzenia religijnego; tymczasem nie można mówić o wierze bez kultury, ani o kulturze bez wiary. Ratzinger wskazał wówczas także, że wiara sama jest już kulturą. Dlatego też słuszniejszym byłoby używanie terminu interkulturacja. Stanowisko ówczesne-

⁹ C. Valenziano, *La religiosità popolare in prospettiva antropologica*, w: *Ricerche sulla religiosità popolare*, Bologna 1979, s. 83-110.

¹⁰ Por. Raport Końcowy *Exeunte coetu secundo*, 7 grudnia 1984, deklaracja 4.

¹¹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, IV Instrukcja dla poprawnego wprowadzania Soborowej Konstytucji o Liturgii (art. 37-40) *De Liturgia Romana et Inculcatione*, Rzym 1994, 4.

¹² Tamże.

snego Prefekta ds. Doktryny Wiary jest jednak odosobnione i nie spotkało się z szerszym przyjęciem tak w środowisku antropologów jak i teologów¹³.

Wskazując na fundamenty teologiczne inkulturacji badacze problematyki ukazują cztery elementy: Stworzenie, Wcielenie, Odkupienie poprzez Misterium Paschalne i Zesłanie Ducha Świętego¹⁴. Biblijne opowiadanie o stworzeniu z Księgi Rodzaju doskonale ukazuje przykład dialogu między wiarą, a kulturą. Pozytywne obrazy stwórczego dzieła Boga wykryły się w okresie niewoli narodu wybranego w celu ich przeciwstawienia negatywnym obrazom zaczerpniętym z babilońskich mitów o początkach (konflikt i chaos).

W strukturze czterech fundamentów Wcielenie jest najpoważniejszą podstawą teologiczną zagadnienia. Wyraźnie mówią o tym dokumenty Kościoła oraz dzieła teologów. W posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Ecclesia in Africa* Jan Paweł II wskazał na wcielenie Słowa jako na wzniosłą tajemnicę, która *dokonała się w historii*: w ściśle określonym czasie i przestrzeni, w środowisku konkretnego narodu posiadającego własną kulturę. Mówiąc o wcieleniu Syna Bożego w ludzką naturę, papież dodaje, że było ono – właśnie ze względu na swoją integralność i konkretność – również wcieleniem w określoną kulturę¹⁵.

Możemy więc mocno zaakcentować fakt, że wszystkie kultury lokalne mogą stać się potencjalnymi językami dla Słowa¹⁶. Innymi słowy: jeśli poszczególne kultury potrzebują Chrystusa dla swojej pełni, to w pewnym sensie i Chrystus potrzebuje kultur, aby ciągle kontestualizować dar Wcielenia w poszczególnych epokach i w określonych miejscach historii.

Trzecim fundamentem teologicznym inkulturacji jest Odkupienie, wyrażające się najpełniej w wymianie zachodzącej na płaszczyźnie ewangelizacji. Synod Afrykański podkreśla, że inkulturacja zakłada zakorzenienie się w kulturze, przy jednoczesnej jej transformacji;¹⁷ jest to naturalna logika Odkupienia. Znaczy to, że każda kultura musi zostać przemieniona przez wartości Ewangelii w świetle tajemnicy paschalnej. Wpatrując się w tajemnicę wcielenia i odkupienia Kościół dokonuje rozeznania wartości i antywartości poszczególnych kultur. Wymiar ten podkreśla obopólność: wydarzenie, jakim jest Jezus Chrystus, przyjmuje wszystkie autentyczne wartości obecne wewnątrz danej kultury, przy jednoczesnym oczyszczeniu i transformacji wszystkich aspektów nie do pogodzenia z godnością natury ludzkiej.

Czwarty wymiar teologiczny inkulturacji, tzn. Zesłanie Ducha Św., ukazuje wielość i pluralizm kulturowy. Wydarzenie Pięćdziesiątnicy rodzi Kościół misyjny, symbolicznie wyrażony w językach różnych narodów. Poróżnienie dokonane przy budo-

¹³ K. F. Pecklers, *Fondamenti teologici e storici dell'inculturazione dei riti liturgici*, w: Ad Gentes. "Rivista semestrale di teologia e antropologia della missione" 2 (10) 2001, s. 157.

¹⁴ M. P. Gallagher, *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*, Mahwah 1998, s. 105; K. F. Pecklers, *Fondamenti teologici e storici dell'inculturazione dei riti liturgici*, w: Ad Gentes. "Rivista semestrale di teologia e antropologia della missione" 2 (2001), s. 149-168; A. J. Chupungco, *Liturgia e inculturazione*, w: A. J. Chupungco (red.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia 2*, Casale Monferrato 21999, s. 345-386.

¹⁵ Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, 60.

¹⁶ Tamże, 107.

¹⁷ Tamże, 59.

wie wieży Babel zmienia się w harmonię Ducha Świętego. Kiedy pragniemy odnieść to wydarzenie do kwestii inkulturacji odkrywamy zasadnicze prawdy: Duch był już obecny w danych kulturach, zanim jeszcze usłyszały one o Ewangelii.

Przyjęta i właściwie odczytana antropologia i teologia chrystocentryczna stanowi punkt wyjścia celem rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w pełni z inkulturyzowanego. Jezus, który przyszedł na świat, aby rozbić mury podziałów między rasami i narodami, zaprasza Kościół naszych czasów do podjęcia tej samej misji: dostrzec kultury – każdą ze swoim indywidualnym bogactwem – nie jako zagrożenie, lecz jako dar. Znaczy to, że Kościół musi być otwarty na dialog ze światem, w którym żyje oraz z bogactwem kultur tego świata, gdzie wcielone Słowo przywdziało ludzkie ciało. Wyzwanie, jakim jest inkulturacja, tak na poziomie rozważań teologicznych jak i samych rytów liturgicznych, wynika z istotowych przesłanek Ewangelii.

Historyczne modele inkulturacji

W czasach posoborowych niektórzy oponenci inkulturacji próbowali wykazać, że jest to koncepcja nowa nie mająca swojego potwierdzenia w tradycji i w historii Kościoła. Jest to pogląd fałszywy i sama historia potwierdza błędność podobnego stwierdzenia. Nic nie jest bardziej uczącego jak sama historia. Już sam fakt, że mamy cztery ewangelie, a nie jedną (z poważnymi różnicami opisującymi zasadnicze fakty jak np. Zmartwychwstanie Jezusa) wskazuje na kontekstualizację przesłania chrześcijańskiego. 17 rozdział Dziejów Apostolskich ukazuje radykalną zmianę w postępowaniu Pawła względem ateńczyków: przejście od form antagonizmu, a przynajmniej podejrzliwości względem tego co pogańskie, do uznania ich religijności. Także fakt, że Ewangelia dociera do nas w języku greckim wskazuje na świadome otwarcie się chrześcijan na świat poza żydowski. Od samego początku chrześcijaństwo, apostołowie i ich pierwsi uczniowie musieli przezwyciężyć napięcia istniejące między elementami kultu wywodzącymi się ze świata żydowskiego: obrzezanie, koncepcja Przymierza, kapłaństwo ściśle związane ze świątynią i ofiarami, przepisy dotyczące pokarmów, itp. Postawa Jezusa i cała późniejsza działalność misyjna Apostołów weryfikuje normy kulturowe i zwyczaje żydowskie w momencie zetknięcia się chrześcijaństwa ze światem helleńskim. Jednocześnie dostrzegamy pewną symbiozę elementów prawa mojżeszowego w środowisku judeochrześcijan. Ci ostatni nie dostrzegali żadnej sprzeczności między wiarą chrześcijańską, a przestrzeganiem prawa żydowskiego i wiernością dla kultu świątynnego. Celebrowali Eucharystię, ale uczestniczyli także w spotkaniach synagogałnych, udawali się do świątyni i tam składali ofiary. Dla hellenistów natomiast świątynia nie stanowiła już punktu odniesienia; ograniczali się oni wyłącznie do celebracji Eucharystii po domach.

Istnieją jednakże elementy pochodzenia żydowskiego, które na stale zostały włączone i ubogaciły chrześcijaństwo. Chodzi tu np. o terminologię zaczerpniętą z języka hebrajskiego lub arameńskiego: *hosanna*, *alleluja*, *maranatha*, *amen*, itd. Innymi elementami, które na stale weszły do liturgii chrześcijańskiej pochodzącymi z kultury żydowskiej jest np. praktyka modlitwy o wschodzie i zachodzie słońca, publiczna lektura Pisma św. w zgromadzeniu liturgicznym połączona z jego wyjaśnieniem i kontekstualizacją. Sama Eucharystia bierze swój początek z żydowskiej wieczerzy paschalnej wspominającej wyjście narodu wybranego z Egiptu. Warto jednak zwrócić

uwagę na równoczesny stały rozwój i ewolucję celebracji. Wyraźnie widać to w unifikacji rytu kielicha z rytym chleba zamkniętą w jedną strukturę rytualną w momencie gdy Eucharystia przeniknęła już na trwałe do świata greckiego¹⁸.

Epoka patrystyczna przynosi nowe świadectwa przenikania się chrześcijaństwa ze światem kultury greckiej i rzymskiej. Tertulian w dziele *De baptismo* wskazuje na praktykę namaszczenia głowy osobie, która przyjęła chrzest i wyjaśnia obrzęd ten wskazując na Mojżesza, który namaścił Aarona¹⁹. Tymczasem namaszczenie chrzcielne nie jest nigdzie wspomniane na kartach Nowego Testamentu. Jednakże przez fakt, że rytury chrzcielne obecne były w niektórych kultach misteryjnych, jest bardzo prawdopodobne, że rytuał chrztu chrześcijańskiego przyjął wiele z obrzędów pogańskich²⁰. Wraz z rozkrzewianiem się chrześcijaństwa w świecie grecko – rzymskim w II i III wieku możemy zaobserwować wiele interesujących przykładów wzajemnej wymiany. Z jednej strony istnieje silna tendencja, aby rozróżnić chrześcijaństwo od innych kultów obecnych w imperium, jednocześnie jednak obserwuje się asymilację niektórych praktyk pogańskich do obrzędowości chrześcijańskiej.

Przykładem może być obrzęd przekazany przez Tradycję Apostolską Pseudo-Hipolita podawania nowo ochrzczonych w czasie komunii mleka i miodu²¹. Obrzęd ten tłumaczony był jako wprowadzenie neofitów do ziemi obiecanej, gdzie płyną mleko i miód. Interesującym jest jednak fakt, że tradycja ta wywodzi się z pogańskiego zwyczaju *susceptio* czyli przyjęcia noworodka przez ojca. Według zwyczajów nowo narodzone dziecko było kładzione na posadce naprzeciw *pater familias* – który posiadał prawo życia i śmierci nad wszystkimi członkami rodziny. To ojciec decydował czy przyjąć czy też odrzucić nowo narodzonego. Jeżeli dziecko było niezdrowe, źle uformowane lub też zwyczajnie niechciane, ojciec odwracał się do niego plecami, a służby wynosili go. Jeżeli zaś ojciec zamierzał przyjąć niemowlę to pochylał się nad nim, brał go w ramiona dając mu napój na bazie mleka i miodu²². Napój ten, według tradycji rzymian miał chronić dziecko przed chorobami oraz wpływem złych duchów. Możemy wyobrazić sobie co gest ten mógł oznaczać dla chrześcijan wywodzących się ze świata rzymskiego, przyzwyczajonych do podobnej tradycji. Tertulian w *De Corona* tłumacząc ten ryt pisze: „Ponieważ biskup przyjął nas, pijemy z naczynia wypełnionego mlekiem i miodem, które oznacza zgodę”²³. Słowo przyjęcie to właśnie łacińskie *susceptio*.

Innym rytym związanym z chrztem, tym razem wywodzącym się z Kościoła mediolańskiego, jest obrzęd umycia nóg nowo ochrzczonym. Św. Ambroży w dziele *De sacramentis* pisze: „Wyszedłeś z sadzawki chrzcielnej. Co nastąpiło dalej? Wysłuchałeś czytania. Potem kapłan – mogą robić to również prezbiterzy, ale należy to do zadań biskupa – (...) mając podwiązane szaty umył ci nogi. Jaka w tym tkwi tajemni-

¹⁸ E. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna 2003, s. 33-37.

¹⁹ Tertulianus, *De Baptismo* = CCL I/1, Tornhout 1954, 282.

²⁰ B. Botte, *Le symbolisme de l'huile et de l'onction*, „Questions liturgiques” 62 (1981), s. 196-208.

²¹ B. Botte (red.), *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Munster 1989, s. 56.

²² L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006, s. 214-219.

²³ Tertulianus, *De Baptismo* = CCL II/2, Tornhout 1954, 1042-43.

ca?²⁴ Ambroży wyjaśnia tutaj gest przywołując tekst z Ewangelii św. Jana (rozd. 13). Jednakże Jezusowe obmycie nóg dokonuje się w kontekście wieczerzy, nie chrztu. Gest umycia nóg w epoce gdy wszyscy podróżni wędrowali pieszo był wyraźnym znakiem gościnności i podjęcia nowo przybyłego. Reguły monastyczne również obliżowały opata do umycia nóg nowo przybyłym gościom. Umycie nóg tym, którzy dopiero wyszli z kąpieli odradzającej posiada wątpliwy sens, jeśli nie spojrzysz się na nie w kontekście przywitania nowego członka społeczności Kościoła.

Wskazując na te przykłady obrzędów chrzcielnych z pierwszego okresu kształtowania się systemu sakramentalnego należałoby wspomnieć także o innych elementach z okresu III – VII wieku podkreślających wyraźne kontakty chrześcijaństwa ze światem grecko – rzymskim: język liturgiczny, architektura (bazyliki), święta i uroczystości (Boże Narodzenie), słownictwo (oświecenie, odrodzenie, inicjacja, katechumenat). Wszystkie te elementy bezpośrednio wywodzą się z kultury ludów, wśród których kształtowało się chrześcijaństwo.

Klasycznym przykładem kontaktów między liturgią chrześcijańską, a światem soko-politycznym okresu są modlitwy konsekuracyjne biskupów, prezbiterów i diakonów znajdujące się w Sakramentarzu z Werony. W modlitwach tych wielokrotnie pojawiają się terminy: *honor, dignitas, gradus*. Jest to terminologia wywodząca się ze świata rzymskiego, określająca urzędników publicznych z ich różnymi stopniami i przysługującymi im godnościami²⁵.

W okresie, kiedy papieństwo starało się podkreślić swoje prerogatywy w odniesieniu do potęgi cesarstwa i Bizancjum, rytuał biskupa Rzymu czerpie wiele z dworu samego cesarza. Podstawą do tego miała być tak zwana *Donatio Constantini* przypisywana cesarzowi Konstantynowi (tekst pochodzi jednak z roku ok. 750), według której Konstantyn obdarował papieża Sylwestra pałacem na Lateranie i autoryzował go do używania insygniów cesarskich (m. in. tronu).²⁶ *Ordo Romanus I* przedstawiając Mszę św. papieską odprawianą o poranku wielkanocnym roku 700 w bazylice Matki Bożej Większej na Esquiline przedstawia ze szczegółami całą uroczystość w formie zaczerpniętej z obrzędów imperialnych²⁷. Papież, prowadzony przez namiestnika miasta udaje się konno z pałacu Laterańskiego do kościoła stacyjnego. Ubrany jest w *cappa magna*, tzn. płaszcz, który zakrywa także całego konia. Jest to strój, który używali cesarze w uroczystych procesjach. W drodze do zakrystii dwóch diakonów podtrzymuje rytualnie papieża: jest to nic innego jak ceremoniał dworu cesarskiego zwany *sustentatio*. W zakrystii poszczególni ministrowie otaczają go jak przewiduje rytuał dworski. Przywdziewa pallium na ornat, który pierwotnie był oznaką cesarza. W czasie gdy papież udawał się do prezbiterium był otoczony przez akolitów niosących zapalone świece i dymiącą kadzielnice; w tym czasie *schola cantorum* śpiewała introitus. Należy zaznaczyć, że świece i kadzielnice były używane w uroczystym ingresie cesarza, który także był pozdrawiany

²⁴ B. Botte (red.), *De Sacramentis/De Mysteriis* = SCh 25bis, Paris 1961, 72-74.

²⁵ P. Siffirin – L. C. Mohlberg (red.), *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibli. Capit. Veron. LXXXV [80]) = *Rerum ecclesiasticarum documenta. Series minor. Subsidia studiorum* 4, Roma 1958, LXXVIII, 945-954.

²⁶ *Constitutio Constantini*, w: C. Mirbt (red.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen 1924, s. 107-112.

²⁷ L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis: Texte, Introduction et Commentaire*, Paris 1955, s. 170-202.

przez chór gdy wchodził do sali posiedzeń. Przed proklamacją ewangelii diakon upadał na twarz przed papieżem, aby ucałować jego pantofel i otrzymać błogosławieństwo. To także gest wywodzący się z dworu bizantyjskiego. Wystawność dworu cesarskiego stała się więc podstawą do formowania się liturgii papieskiej²⁸. Kościół Rzymski, ale także Konstantynopoliński, dla formowania się liturgii eucharystii wybrał to co najbardziej szlachetne, piękne, dostojne dla kultury społeczeństwa.

W rozwoju liturgii rzymskiej znaczną rolę odegrało spotkanie z kulturą narodów północnych imperium Karola Wielkiego. Pierwotna prostota, szlachetność i zwięzłość, tak charakterystyczna dla geniuszu rzymskiego zostaje skonfrontowana z kulturą dramatyczną narodów Galii i Niemiec. Formuje się nowa liturgia pełna nowych form wyrazu (np. Exultet, Veni Creator, Victimae paschali laudes). Tak przekształcona liturgia wraca do wiecznego miasta, ale już nie w stanie czystym, ale jako zintegrowanie wielu elementów²⁹.

Późniejsza ewangelizacja Europy opierała się także na wykorzystaniu przedchrześcijańskich ram całkowicie zewnętrznych wobec Biblii. Chrześcijaństwo, będąc religią z zewnątrz, wpisywało swoją doktrynę i obrzędowość we wcześniejszy pogański kalendarz, celem lepszego jego przyswojenia. Dokonał się autentyczny religijny kompromis, w którym niełatwo odcedzić chrześcijańską ortodoksję od tradycji ewangelizowanych narodów. Zjawisko to bardzo jasno pokazuje list papieża Grzegorza do św. Augustyna z Canterbury, który ewangelizował Anglów (początek VIII w.): „Po dłuższym namyśle powzięliśmy w sprawie Anglów postanowienie: żeby absolutnie nie burzyć w tym narodzie świątyni bożków, tylko same bałwany, które się tam znajdują. Żeby wziąć wody święconej i pokropić te świątynie, pobudować tam ołtarze i umieścić relikwie; jeśli bowiem świątynie te są przyzwoicie zbudowane, to jest rzeczą konieczną i wystarczającą, aby tylko zmieniły swoje przeznaczenie: z miejsca kultu bożków stały się miejscem chwały prawdziwego Boga. Tym sposobem lud, widząc, że jego sanktuaria są szanowane, łatwiej wyrzuci błąd ze swego serca, a znając i czcąc prawdziwego Boga, z większą ufnością będzie się gromadził w miejscach, do których przywykł się udawać. Jakoż istnieje zwyczaj składania w ofierze duchom wielkiej liczby byków, należy nieznacznie zmienić ceremoniał tych ofiar tak, aby wypadły w dniach czy w świątach upamiętniających świętych męczenników, których relikwie spoczywają w kościele; niechże ludzie nadal budują sobie szałas z gałęzi i tam odprawiają rytualne agapy”³⁰.

Warto także wspomnieć jeden przykład inkulturacji mający za punkt wyjścia chrześcijański wschód. Apostołowie Słowian św. Cyryl (+869) i św. Metody (+885) posiadali doskonałą intuicję, która mówiła im, że jeśli pragną osiągnąć cel jakim jest ewangelizacja Słowian wschodnich muszą użyć języka ludów do których się kierują. Dlatego też dokonali tłumaczenia ksiąg liturgicznych i Biblii na język starosłowiański. Ich działanie napotkało twardy opór, przede wszystkim wśród tzw. trilinguistów,

²⁸ T. Klauser, *A Short History of the Western Liturgy*, Oxford 1979, s. 59-72.

²⁹ A. J. Chupungco, *Inculturazione Liturgica*, w: D. Sartore – A. M. Triacca – C. Cibien, *Liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, s. 961-963.

³⁰ *Sancti Gregorii Magni registrum epistolarum* = CCL 140A. Por. *Paganisme w: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

którzy uznawali, że Bogu można oddawać cześć tylko za pomocą języków umieszczonych na krzyżu. Mimo ostrych krytyk Cyryl i Metody zwyciężyli tą swoją bitwą o język i do dzisiaj kontynuuje się używanie języka starosłowiańskiego w kręgach liturgii bizantyjskiej. Analizując ich dzieło Jan Paweł II napisał w Encyklice *Slavorum Apostoli*: „Z myślą o ewangelizacji dwaj święci Bracia podjęli trudne dzieło przekładu tekstów Pisma Świętego, które znali w języku greckim, na język ludów słowiańskich osiadłych w sąsiedztwie ich kraju i rodzinnego miasta. W wypełnianiu tego trudnego zadania pomagała im dobra znajomość języka greckiego i własnej kultury, równocześnie jednak starali się poznać dogłębnie język, obyczaje i tradycje ludów słowiańskich, wydobywając wiernie zawarte w nich ludzkie dążenia i wartości. Przekładając prawdy ewangeliczne na nowy język, musieli sobie zadać trud zapoznania się z całym wewnętrznym światem tych, którym zamierzali głosić Słowo Boże, posługując się zrozumiałymi dla nich wyobrażeniami i pojęciami. Poprawne zaszczerpienie pojęć Pisma Świętego i teologii greckiej na gruncie innego doświadczenia historycznego i odmiennego myślenia uznali za niezbędny warunek powodzenia swojej działalności misjonarskiej. Chodziło o nową metodę katechezy”³¹.

Podsumowanie

W refleksji nad procesem inkulturacji zatrzymaliśmy się nad świadectwem inkulturacji w liturgii Kościoła pierwszego tysiąclecia. Inkulturacja liturgiczna jest bowiem procesem, w którym nawiązuje się dialog wzajemnej wymiany między określoną kulturą i jej obrzędowością, a obrzędami, tekstami i symbolami Kościoła. W tym procesie zjawiska kulturowe uznane za odpowiednie zostają przyswojone przez liturgię, wpływają na kompozycje nowych tekstów liturgicznych i przebieg samych obrzędów. Kiedy to następuje, uczestnicy akcji liturgicznej mogą uznać obrzędy za ich własne i jednocześnie w pełni wyrazić wiarę chrześcijańską językiem werbalnym, pozawerbalnym i symbolicznym określonej grupy. W ten sposób realizują się słowa maksymy św. Augustyna: *Celebrujecie tajemnicę was samych*³².

Znany liturgista Robert Taft w dziesięciu punktach zestawił wnioski dotyczące zadań inkulturacji liturgicznej:³³

1. Istnienie inkulturacji liturgicznej w historii Kościoła ukazuje, że fakt kultu kontekstualizowanego nie jest czymś niemożliwym.
2. Inkulturacja wiązała się zawsze z walkami wewnętrznymi, z różnicami poglądów i poważnymi kontrowersjami.
3. W wyniku inkulturacji rytury chrześcijańskie i wszystko co jest poddawane przez inne kultury zmianom musi zostać na nowo zinterpretowane i poddane transformacji.

³¹ Jan Paweł II, *Slavorum Apostoli* 10-11.

³² Augustinus, *Sermo* 227, w: S. Poque (red.), *Augustin d'Hippone. Sermones pour la Pâque* = SCh 116, Paris 1966, s. 234.

³³ R. Taft, *The Missionary Efforts of the Eastern Churches as an Example of Inculturation*, w: *Le Chiese Orientali e la Missione in Asia: Riflessioni in preparazione all'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi*, Città del Vaticano 1998, s. 42-45.

4. Kiedy Ewangelia spotyka nową kulturę, to ta kultura, a nie Ewangelia poddana zostaje transformacji.
5. Proces inkulturacji jest zawsze dialektyczny, zakłada wzajemny dialog między kulturą a wiarą.
6. Dogłębny proces rozeznania towarzyszy odrzuceniu lub adaptacji niektórych elementów kulturowych.
7. Z małymi wyjątkami inkulturacja odnosi sukcesy tylko wtedy, gdy przyjmuje się także język danej kultury.
8. To Kościół, czyli właściwy autorytet eklesjalny, a nie pojedyncze osoby decydują jakie elementy kulturowe są właściwe do włączenia ich do liturgii.
9. Tradycje liturgiczne nie są wymyślone; one ewoluują i rozwijają się w czasie. Historia potwierdzi czy określone elementy przetrwają i zakorzenią się w określonym społeczeństwie.
10. Inkulturacja jest procesem bez końca. Niezdolność do inkulturacji jest równoznaczna ze śmiercią.

Powyższe uwagi są bardzo ważne, jeżeli z uwagą zaobserwujemy zmieniające się oblicze Kościoła nowego tysiąclecia. Kościół katolicki w Europie Zachodniej od wielu lat przeżywa ogromny kryzys. Według danych statystycznych wskaźnik osób praktykujących waha się od 4-7% w Belgii, Holandii, Francji, Niemczech i Czechach do około 15-19% we Włoszech, Hiszpanii i Portugalii³⁴. Następuje także spadek osób oficjalnie deklarujących się jako katolicy i wynosi we Francji 51% ludności w 2007 roku (spadek z 67% w 2000)³⁵, w Austrii 67% w 2006 (87% w 1971)³⁶, w Słowenii 58% w 2002 (77% w 1991)³⁷. Spośród krajów europejskich większą religijnością charakteryzują się Polska, Irlandia, Słowacja i Malta. Jednak również w Polsce regularnie praktykuje już tylko 40,4% ludności, z różnicami w diecezjach od 26% do 67%³⁸.

Z drugiej jednak strony Kościół katolicki stale rozwija się w Afryce i w innych krajach nowej ewangelizacji³⁹. Sto lat temu w Afryce było 400 000 katolików, teraz jest ich ponad 165 milionów. Według prognoz liczba katolików w Afryce przekroczy liczbę katolików w Europie mniej więcej w latach trzydziestych XXI w., a do 2050 liczba katolików azjatyckich dosięgnie europejskiej. Prognozuje się, że od 2004 r. do 2050 r. katolickie populacje wzrosną o 146 procent w Afryce, 63 procent w Azji, 42 procent w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach oraz o 38 procent w Ameryce Północnej. Europa zaś doświadczy 6-procentowego spadku liczebności swojej katolickiej populacji między 2004 a 2050 r.⁴⁰ Skuteczność głoszenia orędzia chrześcijańskiego zależeć będzie jednak w znacznym stopniu od zdolności ministrów Kościoła, aby przekazać to orędzie w sposób zinkulturyzowany.

³⁴ http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?czy_widmo_sekularyzacji_krazy_po_europie&p=2

³⁵ <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1539093/France-no-longer-a-Catholic-country.html>

³⁶ <http://www.katholisch.at>

³⁷ http://www.stat.si/popis2002/en/rezultati/rezultati_red.asp?ter=SLO&st=8

³⁸ <http://ekai.pl/wydarzenia/polska/x19213/najnowsze-statystyki-o-polskiej-religijnosci/>

³⁹ <http://biblia.wiara.pl/doc/422983.Apostolat-Biblijny-w-Afryce>

⁴⁰ M. Jakimowicz, *Matka Boża jest Murzynką*, „Gość Niedzielny” nr 5 (2010), s. 16-19. Philips Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości*, Warszawa 2009.

Peter Phan w 1998 opublikował na łamach czasopisma liturgicznego *Worship* artykuł o konieczności inkulturacji na przykładzie swojego rodzinnego kraju, jakim jest Wietnam⁴¹. Skoncentrował się on w artykule na regionie górskim Dala w południowym Wietnamie zamieszkałym przez wspólnotę Co Ho. Wspólnota ta posiada charakter matriarchalny, gdzie przywódcą jest zawsze kobieta. To kobieta w dniu ślubu składa propozycję mężczyźnie i kiedy urodzą się dzieci, biorą imiona wywodzące się z rodziny matki. Phan pisze: „Teraz staliście się chrześcijanami, katolikami. W centrum waszej wiary jest eucharystia. Jednakże, aby ją celebrować musieliście przyjąć wiele zwyczajów obcych dla waszej kultury. Konieczna jest postępa ministerialna osoby nie wywodzącej się z waszego szczepu, gdyż żaden wasz mężczyzna nie jest zdolny przygotować się do kapłaństwa i to z wielu powodów, także tych związanych z celibatem. Ponadto kapłanem jest mężczyzna; fakt ten trudny jest do pogodzenia ze strukturą matriarchalną waszej społeczności. I kiedy ten kapłan płci męskiej sprawuje obrzędy, ubiera się w dziwne dla was stroje. Także gesty, które wykonuje wydają się wam dziwne lub wręcz śmieszne. Kapłan kłęka co wyraża jego szacunek względem tajemnicy... ale wasz lud w inny sposób wyraża szacunek. Dodatkowo modlitwy, które wypowiada brzmią dla was obco. Zostały one opracowane przez komitet ekspertów w Rzymie, a następnie przesłane do komisji ekspertów w Wietnamie, aby mogły zostać przetłumaczone w waszym języku ojczystym, a później na nowo wróciły do Rzymu, aby inna komisja, której znajomość waszego języka jest wątpliwa, zatwierdziła to tłumaczenie. I to ta komisja będzie posiadać ostateczne zdanie w zatwierdzeniu lub odrzuceniu tekstów”.

Oczywiście obserwacje Phan'a mogą być odniesione do każdej innej kultury. Jeżeli pragniemy, aby orędzie chrześcijańskie było zakorzenione w kulturze poprzez liturgię, teologię, formację, mamy wszelkie podstawy wierzyć, że Kościół będzie się rozkrzewiał. Jeżeli jednak zamykać będziemy drogę przed teologią kontestualizowaną, efekty wszelkich naszych działań ewangelizacyjnych mogą okazać się znikome.

(Wywiad z o. Kasperem M. Kaproniem OFM na temat: *Pamiętka Ostatniej Wieczery, rzymskie szaty oraz boliwijski kunszt muzyczny* ukaże się w następnym 69. numerze „Anamnesis”)

⁴¹ P. Phan. *How Much Uniformity Can We Stand? How much Unity Do We Need? Church and Worship in the Next Millennium*, „Worship” 72 (1998), s. 194-196.