Michał Horoszewicz

"La foi chre□tienne dans les diverses cultures", N. Greinacher, N. Mette (eds.), Paris 1994 : [recenzja]

Collectanea Theologica 65/1, 219-226

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

wspominał o konieczności „przejrzenia iluż to poglądów stereotypowych, często należących do czystej fantasmagorii". Obie recenzcje jakże kompetentnego autorstwa na czterech stronach przynoszą refutację niejednego poglądu antymasońskiego, „autorytatywnie" obwieszczanego w polskich publikacjach.

Wolno uznać, że „Istina" - bardzo rzadko (jeśli w ogóle) przedkładana polskiemu czytelnikowi - zasługuje na okresowe sygnalizowanie.

Michał Horoszewicz, Warszawa

N. GREINACHER, N. METTE (eds.), *La foi chrétienne dans les diverses cultures,* „Concilium - Revue Internationale de Théologie", Paris 1994, Beauchesne Éditeur, zesz. 251, ss. 161.

Przed Jubileuszem Dwutysiąclecia Kościołowi potrzebne jest nawrócenie - w połowie czerwca 1994 r. na nadzwyczajnym konsystorzu wskazywał Jan Paweł II - „rozpoznanie historycznych uchybień i zaniedbań jego synów, w zestawieniu z wymogami Ewangelii". Niezbędny staje się - dokonany z własnej inicjatywy Kościoła - przegląd ciemnych aspektów jego historii: „jak można przemilczać rozliczne formy przemocy stosowanej także w imieniu wiary?" To najbardziej śmiałe i najwyraźniej bezprecedensowe wezwanie papieża, by Kościół przeprowadził rachunek swego sumienia, wspiera cząstkowe analizy oraz krytyczne refleksje teologów, także historyków eklezjalnych, dotyczące rozmaitych nie nadmiernie zaszczytnych działań, tendencji czy powiązań.

Niektóre takie karty kościelnej przeszłości, dotąd ujmowane wedle tradycyjnie apologetycznych wzorów, prześwietla omawiany tu zeszyt międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium", przygotowany przez sekcję teologii praktycznej (do jej 24-osobowego komitetu konsultacyjnego od niedawna należy ks. prof. Wł. Piwowarski z KUL). Pod tytułem *Wiara chrześcijańska w różnych kulturach - szansa dla wszystkich* przynosi on 11 studiów odnoszących się wieloaspektowo do problematyki inkulturacyjnej.

„Dogłębnie zapomniano, że chrześcijaństwo rozpoczęło się jako doświadczenie wielokulturowe", kontunuując tym odwieczną tradycję Izraela - wskazują w edytorialu redaktorzy zeszytu, teologowie Norbert G r e i n a c h e r z Tybingi i Norbert M e t t e z Münster. Doszło jednak do rozerwania: „Skuteczne przyswajanie ducha grecko-rzymskiego wewnątrz chrześcijaństwa doprowadziło do poczucia kulturowej wyższości, przejawiającej się w coraz większym wykluczaniu i nieprzyjaźni wobec innych kultur, zwłaszcza wobec kultury żydowskiej. W samokrytycznym ujęciu uznano już, że tak zgrabnie nazwane «spotkanie kultur» oznaczało w istocie niszczenie dawnych kultur na rzecz monopolu kultury «chrześcijańskiej»". Wszakże to właśnie wiara chrześcijańska dostrzegła konieczność przeprowadzenia inkulturacji i podjęła niemało starań w tym kierunku. Czy jednak chrześcijaństwo jest podstawowo neutralne wobec kultur - czy istnieją także „podboje kulturowe" z udziałem chrześcijaństwa?

Inkulturacja wiary czy identyfikacja z kulturą? - zastanawia się Robert Schreiter CPPs, profesor teologii doktrynalnej w chicagowskim Catholic Theological Union. Wedle dokumentów kościelnych Ewangelia przenika do kultury, jej prawdy i dobra podnosi na wyższy szczebel, ale poprawia to, co w niej niedobrego: pozostaje transcendentna dla wszystkich kultur, zachowuje suwerenną władzę nad przeobrażaniem kultury w postępowaniu inkulturacyjnym. Inne podejście podkreśla dynamikę kultury jako punkt wyjściowy, nie kwestionując transcendentnego charakteru Ewangelii: wskazuje, że Ewangelia nigdy nie wkracza w kulturę - zawsze jest wpisana w kulturę ewangelizatora; ponadto mniemanie, że w odniesieniu do kultury Ewangelia działa na sposób autonomiczny, nie docenia potencjału działań międzykulturowych. Teologia inkulturowa może potwierdzać tożsamości kultury, identyfikując się z nią na trzy sposoby. Rekonstrukcja kulturowa występuje, gdy kultura mniejszościowa w odniesieniu do innej, potężniejszej, stoi przed możliwością zaniku - tak w obu Amerykach, gdzie pamięć kulturową niektórych ludów wyczerpały wyzyski i ludobójstwa, albo też, jak w Afryce, gdzie kultury wymagają odbudowy po doświadczeniach kolonializmu. Opór kulturowy pojawia się w sytuacji zagrożenia przez siły zewnętrzne: jednym z najbardziej oczywistych przykładów jest „intensywna identyfikacja Kościoła z kulturą polską przez szereg stuleci okupacji ze strony obcych potęg" - wiara chrześcijańska nierozłącznie wiąże się z utrzymaniem przez daną kulturę jej własnej tożsamości. Wreszcie solidarność kulturowa ujawnia się, gdy Kościół stanowi drobną mniejszość społeczeństwa, podejrzewaną o obcość w odniesieniu do większości; chrześcijanie wówczas dążą do wykazania swej lojalności przez silne opowiadanie się za kulturą. Kiedy indziej wiara musi przeciwstawiać się kulturze, obierając rolę bardziej wobec niej autonomiczną - a to gdy kultura albo wskazuje głębokie niedostatki (brak zasobów w obliczu potężnego wyzwania), albo odmawia uznania uchybień (uwierzytelnia niesprawiedliwość). Odnośnie do prawdziwości inkulturacyjnej Schreiter formułuje trzy zasady: nie ma wiarygodnej inkulturacji gdy Ewangelia docierając w głąb danej kultury, niczego nie zmienia - albo nie zawiązuje z nią w ogóle więzi, albo przystaje na wchłonięcie przez nią; kultura nie może wybierać sobie fragmentów Ewangelii do przyjęcia, ignorując inne - Ewangelia nie może być „oswajana" przez jakąkolwiek kulturę; inkulturacja zostaje podporządkowana możliwościom międzykulturowej komunikacji - we wszelkim przekazie poprzez granice kulturowe przesuwają się akcenty, coś ulega zapomnieniu, dochodzi nowe oświetlenie.

Przez inkulturację pojmuje się starania Kościoła zmierzające ku wintegrowaniu Ewangelii w określony kontekst społeczno-kulturowy, by ludzie mogli przyjmować wartości w stopniu takim, w jakim są one zgodne z Ewangelią - stwierdza Giancarlo Collet, Szwajcar z pochodzenia, teolog świecki, profesor misjologii na wydziale teologicznym w Münster. O wielokulturowości chrześcijaństwa dyskutuje się dziś pod pojęciem inkulturacji: wielokulturowość to program przyszłego współżycia osób o najróżniejszych tradycjach kulturowych,

przy zachowywaniu widocznej tożsamości, której nikt nie wstydzi się i nie usprawiedliwia. „Praktyka wiary chrześcijańskiej musi więc uszanować innych w ich odmienności i równocześnie zapewnić im prawo do ojczyzny". Rozróżnianie między kulturami uciemiężonymi i dominatorskimi jest nazbyt uproszczone: „w istocie każda kultura zawiera aspekty wyzwolicielskie oraz aspekty represjonujące". Kościoły i środowiska teologiczne nie są uodpornione na stereotyp obcego - wśród nich również mogą funkcjonować mechanizmy etnocentryzmu, jako normę dla wszystkich ustalające to, co jest właściwe dla określonej grupy społecznej: innego, uznanego nawet za niebezpiecznego, odrzuca się - albo skrajnie idealizuje się w przypadku niezadowolenia z własnych warunków życia. Collet przypomina: „odmiennie niż inne ukierunkowania jak choćby instrukcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 1659 r., metody misjonarskie stosowane przez chrześcijaństwo przy penetrowaniu świata w ślad za imperializmem i kolonializmem nie zmierzały do uznania innych kultur i innych religii. Odwrotnie: przekonane o znajomości człowieka i posiadaniu prawdy, Kościoły zachodnie nie cofały się przed przemocowym niszczeniem innych kultur i odrzucaniem nie rozpoznanych systemów religijnych uchodzących za diabelskie. W tym kontekście można zasadnie mówić o hermeneutyce represji, przeciwstawnej hermeneutyce uznania". Jeśli ongiś bezkrytyczne utożsamianie zachodniego chrześcijaństwa i Ewangelii prowadziło po prostu do „teologicznego wandalizmu", to dziś przeobrażanie innych kultur w powiązaniu z alergią Zachodu może wieść do „teologicznego romantyzmu" dostrzegającego jedynie pozytywny kształt innych kultur bez wypowiadania krytyki z obawy przed urażeniem kogoś. Trafnie więc mówi się o „epistemologii arogancji" poprzez zastrzeganie sobie ostatniego słowa w ocenie innych kultur - choćby teraz było ono pozytywne: „jeśli uprzednio odrzucano innego, obcego, jako poganina i barbarzyńcę - to dziś eksponuje się go, jako szlachetnego i dobrego". Należy wysłuchiwać Kościołów pozaeuropejskich, które wiele wycierpiały z tytułu kulturowej alienacji spowodowanej bezpośrednim wprowadzaniem chrześcijaństwa zachodniego: zarzucają one, że w „gorączce inkulturacyjnej" przydaje się im fasadę rzekomo regionalną. A jeśli nie uważają one inkulturacji za pilną i bardziej interesują się „zachodnim stylem życia"? - czy inkulturacja ma podtrzymywać nadwątloną spuściznę kulturową i ożywiać zanikłe tradycje kulturowe? Tak oto aktualny staje się „dawny zarzut misjonarskiego paternalizmu, wedle którego chrześcijanie zachodni sprawują swą dominację nad innymi we wszelkich domenach życia".

Oznaczony kolonializmem i założony na osi inkulturacyjnej, Kościół zairski stanowi najsilniejszy katolicyzm afrykański - wskazuje ks. François K a b a s e l e L u m b a l a, profesor katechezy i liturgii w wielu uczelniach Zairu oraz Europy, członek komitetu dyrekcyjnego „Concilium". Autorytatywnie stwierdza: „towarzysząc kolonizacji, chrześcijaństwo wykorzystało jej metody niszczenia kultur rodzimych wedle posępnego zrównywania «cywilizować» oraz «ewangelizować». Cele kolonizacji były podstawowo zgubne dla człowieka

czarnego uważanego za niższego, misjonarze zaś włączali się aż po uwierzytelnianie jej". Misje nie potrafiły zapobiec wykorzystywaniu ich przez kolonizację przy wyzyskiwaniu krajowców. „Dla ówczesnej teologii misji pozostanie poza obrębem katolickiego chrześcijaństwa oznaczało podążanie ku piekłu. Należało więc wydać zajadłą batalię tradycyjnym religiom afrykańskim". A przecież wszystkie wartości religijne świadczące o bliskości Boga - poza Jezusem Chrystusem i biblijnym Objawieniem Ojca - znajdują się w owych religiach. Od 1961 r. inkulturacja poczyna obejmować różne wycinki życia kościelnego: powstały obrzędy nieznane chrześcijańskiej tradycji zachodniej (błogosławieństwo rodziców i „pakt krwi" w konsekracji religijnej oraz w małżeństwie, obrzędy odpędzania zła w sakramencie chorych i w uświęcaniu czasu, przywoływanie i czczenie przodków w celebracji eucharystycznej...); w sprawowaniu Eucharystii dobiera się lokalne produkty spożywcze; wizerunki kultowe i dekoracje miejsc sakralnych wykorzystują motywy afrykańskie - chodzi nie tylko o afrykańską produkcję artystyczną: to całe życie kraju i całe pojmowanie świata; doświadczenie wspólnot podstawowych - którym przypada funkcja awangardy w kształtowaniu Kościołów - obwieszcza czas nowego szafarstwa: kapłan staje się duchowym animatorem wspólnoty; ekumenizm pojmuje się raczej jako wspólnotę Kościołów niż jako powrót do jednego Kościoła; katecheza wykorzystuje słowo i kontakt przeżywany, obraz i symbol - relatywizując wiedzę spisaną: chrześcijaństwo nazbyt polegało na podręcznikach ze szkodą dla doświadczeń życia i przekazów oralnych. Kabasele Lumbala z uznaniem odnosi się do perspektyw afrykańskiej chrystologii (poprzez atrybuty spontanicznie przydawane Jezusowi w różnych śpiewach wspólnot podstawowych). Z goryczą natomiast wskazuje na uzależnienia Kościoła zairskiego: „ekonomiczna potęga międzynarodowych kongregacji zakonnych jest taka, że zairscy biskupi i księża stają pośród pokłonów w kolejce przed furtami prokurii misyjnych"; gdy zaś duchowny ma udać się za granicę, nie wystarczają podpisy jego biskupa i sekretariatu Konferencji Episkopalnej - niezbędna jest zgoda sekretarza nuncjatury.

Problematyka inkulturacji w Ameryce Łacińskiej - utrzymuje Fernando C a s t i l l o, teolog z Ośrodka Ekumenicznego w Santiago - zmusza do krytycznego przeglądu pięciuset lat ewangelizacji. Inwazję europejską określa się w dokumentach kościelnych jako „spotkanie" - wszakże było ono „wyjątkowo nierówne czy asymetryczne": wszystkie ludy indiańskie, bez względu na ich zróżnicowany poziom kulturowy, stawały się poddanymi Korony. Przez pięć stuleci Kościół niewiele uczynił, by zdystansować się od władzy, wytwarzającej sytuację skrajnego uciemiężenia i wyzucia: po początkowych konfliktach przyjął, jako najzupełniej naturalną, przynależność do bieguna władzy w społeczeństwie i aż dotąd ją utrzymuje. Wspierana z Rzymu orientacja konserwatywna obwieszcza znamienną cechę „Kościoła zespolonego z władzą". Castillo uważa, iż „misja ewangelizacyjna sytuowała się w globalnej konstelacji ekspansji europejskiej". Tylko kultura elity podlegała inkulturacji (więcej chrześcijaństwa europejskiego niż Ewangelii); w stosunku do ludzi podrzędnych - krajowców, Murzynów, Metysów...

- rozwijano różne strategie misjonarskie, zmierzające do ochrzczenia ich i przydania im doktryny chrześcijańskiej, wszakże dla Kościoła pozostawali oni chrześcijanami drugiej klasy. Od początku XIX w. elita poczęła odsuwać się, ideologicznie i kulturowo, od Kościoła: ujawniła się wówczas słabość jego zakorzenienia w kulturze Ameryki Łacińskiej. Charakter katolicki przypisywany tradycyjnej kulturze latynoamerykańskiej nie jest w istocie świadectwem inkulturacji. Dominowało nie tylko odrzucenie kultur indygennych, ale bardziej jeszcze ich demonizowanie: dla misjonarza religie indygenne stanowiły adorację demona, ich świątynie były jego siedzibami - a poglądy takie wyrażali nawet kapłani wyjątkowo krytyczni wobec chciwości i nadużyć Hiszpanów. Podobna ocena kultur indygennych (także afrykańskich) burzy minimalne podstawy do wysunięcia inkulturacji, która zakłada podstawowe otwarcie dla uznania obecności Boga w kulturach - tak w ich wartościach ("zalążki Słowa"), jak w poszukiwaniach sensu czy nadziejach ("działanie Ducha"). O wiele za późno Kościół dostrzegł katolickie oblicze religijności ludowej - zresztą dotąd widzi w niej jedynie niedoskonałą formę chrześcijaństwa, religię prostaczków; a przecież owa religijność jest w chrześcijaństwie latynoamerykańskim najbliższa właśnie inkulturacji Ewangelii. Można więc uznać, że jeśli inkulturacja wystąpiła - to bez wiedzy i na marginesie Kościoła. Dziś Kościół niepokoi się szybkim zanikiem tradycyjnej kultury wieśniaczej i jej ludowej religijności katolickiej, wszakże modernizacja latynoamerykańska nie wygasiła - w pozaelitarnych społecznościach - oczekiwań religijnych: tyle że zaspokajanych przez ewangeliczne Kościoły autochtonne, kulty synkretyczne i uzdrowicielskie itd. Inkulturacja Ewangelii nie może pretendować do wytwarzania tam kultury katolickiej - nawrót wstecz uniemożliwiają zawężenia pierwszej ewangelizacji. W Ameryce Łacińskiej ewangelizacja kultury winna być zgodna z „opcją na rzecz ubogich", którą wyraził Kościół latynoamerykański; musi ona zdystansować się od pozornych korzyści wnoszonych przez ścisłe powiązania z władzą - i poszukiwać raczej inkulturacji Ewangelii w różnych kulturach ludzi wykluczonych.

Katolicyzm jest szczególnym ucieleśnieniem Ewangelii Jezusa Chrystusa i przybrał lekko odmienne oblicza w różnych częściach świata - uznaje Gregory B a u m, świecki ekumenista, profesor teologii i etyki społecznej w Montrealu - „jednakże wewnętrzna organizacja katolicyzmu, jego pojęcia, ideały i praktyki rządzenia stanowią kulturę kościelną". Wynika ona z doświadczeń Kościoła w ciągu stuleci, z potrzeb Kościołów lokalnych i regionalnych: „Religia katolicka [*sic!*] uważa się za założoną na Piśmie Św. i Tradycji, przeto katolicyzm jest kulturą religijną" - a skoro tak, jakże może on inkulturować się w różne tradycje kulturowe? Katolicyzm - zdaniem Bauma - jest niezdolny do inkulturacji we współczesne społeczeństwa demokratyczne zachodnie. „Etyka zarządzania właściwa Kościołowi stoi w opozycji do takiejże etyki demokracji zachodnich". Bez względu na stopień ich zniekształcenia, demokracje te mają wspólne pewne ideały i wartości: ludzie w nich żyjący wymagają, by rządzący uzasadniali rozumowo swe decyzje i ujawniali

tryb dochodzenia do ustaleń; poza uzasadnionymi przypadkami sekret uważa się za niemoralny. Etyka zarządzania Kościołem zakłada podział na „maiores" i „minores" - na „grupę ludzi wyższych, wydającą prawa i ustalającą politykę" oraz na grupę niższą, większościową, której obowiązkiem jest posłuszeństwo; instancja kierująca nie rozlicza się przed nią. W następstwie tego „katolicyzm jako kultura duchowna okazuje się instytucją obcą współczesnym demokracjom zachodnim, będąc ucieleśnieniem etyki rządzenia, która stała się nie do przyjęcia". Baum przypomina, że z uwagi na ponurą funkcję „posłuszeństwa bez zastrzeżeń" w faszyzmie i komunizmie obywatele w kulturach demokratycznych czują awersję do wszelkiego systemu wymagającego posłuszeństwa bezwarunkowego: istnieje jakościowa różnica między posłuszeństwem wobec Boga i posłuszeństwem wobec ludzi, choćby bardzo wysoko postawionych. Nie można więc zaskakiwać, że w kulturach demokratycznych liczni biskupi i przełożeni zakonni wprowadzają kulturę dialogową do sprawowania swej władzy, co wytwarza nową dynamikę między decydentami a członkami wspólnoty. Stosunki biskupów i ich Kościołów regionalnych z Rzymem - utrzymuje Baum - wyznacza jeszcze tradycyjna praktyka władzy najwyższej, wertykalna, niedialogowa.

Pod tytułem *Misje: brak projektu całościowego - krytyczna analiza najnowszych wskazań i dokumentów kościelnych* ks. Paulo S u e s s, pochodzenia niemieckiego, znany i u nas (z misyjno-pastoralnej sesji „500 lat ewangelizacji Ameryki Łacińskiej" zorganizowanej w 1994 r. przez werbistów w Pieniężnie) misjolog z wydziału teologii katolickiej w São Paulo, zapisuje znamiennie: „Naszą politykę misyjną spowija gęsta mgła". Nowy zapał łączy się z dawnymi metodami. Zaniepokojone zeświecczeniem i statystycznymi sukcesami fundamentalizmu religijnego, pewne instancje kościelne mogły interesować się koncepcją „powszechnego nałożenia «misjonarskiej natury Kościoła» w wielkiej ofensywie fundamentalistycznej" - rzeczywistość stawałaby się wówczas nie „znakiem czasu", ale brzemieniem pastoralnym. W okresie posoborowym teologowie z krajów ongiś skolonizowanych unikali słowa „misja", obarczonego ciężkim spadkiem kolonialnym, po części zastępując je pojęciem „ewangelizacja": w tej zmianie mieści się nadzieja, że zgon pacjenta ("misja") oznacza również kres jego choroby ("ideologia misjonarska"); wszakże w żarliwości niszczenia paradygmatu „misja" może kryć się początek nowej formacji: „ideologii niewinności politycznej". Po przebadaniu czterech edycji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* Sues konstatuje, że przemilcza się tam inkulturację, choć często pojawiają się „kolonialne odpowiedniki" jak integracja czy inkorporacja. Dostrzega więc trzy postawy odnośnie do inkulturacji: unikanie stosowania terminu; okrywanie go paradygmatami przedsoborowymi (konwersja, założenie Kościoła, adaptacja); dyspozycję do dialogu i uznania innych jako zasadę tożsamości Kościoła. Z okazji pięćsetlecia konkwisty i ewangelizacji różne środowiska kościelne gotowe były stwierdzić nadużycia różnych ludzi ochrzczonych, ale nie „strukturalną ślepotę Kościoła" - a przecież głoszenie przemocy w chrześcijaństwie wywodzi się od

Ojców Kościoła i świętych, mających instytucjonalne uwierzytelnienie. Potencjału pokoju Kościołów nie można stawiać naprzeciw potencjału przemocy świeckich, zakonników, państw narodowych - trzeba rozważyć potencjał przemocy chrześcijaństwa ogólnie pojmowanego. Uznanie niewolnictwa za „zwyczajną" metodę ewangelizacji (oznaczało ono bowiem zbawienie duszy) nie uczyniło z Afro-Amerykanów klasycznych chrześcijan. „Ponieważ praktycznie wszystkie zakony kolonialnej Ameryki Łacińskiej posiadały niewolników, «nie znany holocaust» Afro-Amerykanów nie może być przypisany jedynie lokalnym rządom, prywatnym kupcom czy «chrześcijanom nie żyjącym ich wiarą». Kościelna apologetyka historii traumatyzująca przeszłość drogą zapomnienia może stanowić nową formę strukturalnej przemocy". Przed obradami w San Domingo biskupi brazylijscy poprosili ludy indiańskie i afroamerykańskie o przebaczenie za uczestnictwo Kościoła w konkwiście: nie dostrzegł on obecności Boga w ich kulturach, zezwolił na ich niszczenie, nawet w tym uczestniczył: „w imię Ewangelii usprawiedliwiał niewolnictwo Murzynów, wyciągając z tego korzyści materialne". Ale w San Domingo - mimo niedwuznacznych wskazań papieża wyrażonych w Rzymie - nie przystano na propozycje pokutnego upamiętnienia owego pięćsetlecia, zaś jeden z hierarchów argentyńskich uznał, że nie było zarówno ludobójstwa Indian, jak też ich pięćsetletniego oporu wobec chrześcijaństwa: podobna prośba ujawniałaby kompleks winy, osłabiając żarliwość misjonarską. Kościół staje w obliczu nowych wyzwań: z odrzuconymi przez system przybywa ku niemu nowa większość w świecie. Cierpienia tych wykluczonych czynią ich świadomymi, lecz nie wytwarzają wspólnoty - to mogłoby stanowić nowe zadanie misji: oni przedstawiają nowy horyzont nadziei świata „w zimowej mgle wielkiego Kościoła".

Nigdy nie istniało chrześcijaństwo bez kultury, podobnie kultura w pełni chrześcijańska - twierdzi Thomas G r o o m e, profesor teologii i religijnej oświaty w Boston College. Wszyscy działacze pastoralni muszą więc przenosić inkulturację, będącą wymianą dwukierunkową: Ewangelii ku kulturze i kultury ku Ewangelii. Misjonarze chrześcijańscy często uważali ludy indygenne i ich kultury za podstawowo pogańskie, a ich wierzenia i religijne praktyki za fałszywe; zakładali, że niewierzącym ludom przynoszą obecność Boga: w istocie nikomu nie przynoszą Boga, który jest tam zawsze obecny przed nimi. Jeśli napotkana kultura ma być po prostu „pogańska" i bez wiary, to jedynie chrześcijanie byliby prowadzeni przez Boga, nieobecnego pośród innych: byłby to - sygnalizuje Groome - Bóg cyniczny i sekciarski, nie zaś Bóg kochający całą ludzkość. Jedność w wierze możliwa jest wokół zasadniczego jądra, które w katolicyzmie składa się z prawd i wartości, trafiających do każdego serca ludzkiego - mogą one mieć specyficzny sens we wszelkiej kulturze, nie ograniczając się do jakiejkolwiek z nich. Inkulturujące postępowanie działaczy pastoralnych winno odbijać wartości królowania Boga: muszą oni pełnić swą powinność w sprawiedliwości, w poszanowaniu kultury, na rzecz praw i godności wszystkich; ich czyny mają nosić znak najwyższego nakazu chrześcijańskiego: radykalnej miłości, w której „bliski" nie zazna ani wykluczenia,

ani faworyzowania. „Często obwieszczaliśmy Ewangelię wedle metod, które akcentowały jedyny wyraz kulturowy chrześcijaństwa i - co najmniej pośrednio - zachęcały do nienawiści ku wszystkiemu i każdemu uchodzącemu za «obce»". Nie należy powtarzać tego samego błędu, gdy Kościół wychodzi ze swego europejskiego zawężenia kulturowego, by stać się Kościołem prawdziwie powszechnym - gdy „stary świat" podejmie to, co Jan Paweł II nazywa „nową ewangelizacją". Groome widzi posunięcia inkulturacyjne poprzez „rozmowę" wymagającą uczciwości i prawości partnerów, wzajemnego szacunku i gotowości do przyjęcia postawy wysłuchującej, która pokonuje przeszkody.

Pominięto tu studia odnoszące się do tożsamości koptów w Egipcie, do trudności chrześcijan w Pakistanie oraz do kultury młodzieży we frankofonicznej Kanadzie - a to z uwagi na ich dominującą opisowość sytuacyjną. Rozprawę Silvii Schroer o Biblii jako świadectwie międzykulturowego terminowania uwzględni się na tych łamach w analitycznym tekście *Wątki judaistyczne w międzynarodowym przeglądzie teologicznym „Concilium"*.

Zeszyt omawiany analizuje podstawowe pojęcia i zasadnicze przebiegi procesów (czy „rozmów") inkulturacyjnych; rozważa sytuacje inkulturacyjne w kilku zróżnicowanych strefach chrześcijańskiej obecności; ogólnie - i wielce krytycznie - spogląda na współczesne orientacje misyjne; przedkłada wreszcie propozycje, jeśli tak można powiedzieć, pastoralnej dynamiki inkulturacyjnej. Zarazem szkicuje - ubocznie, jako że nie było to osią jego tematyki - szanse zaprzepaszczone, wypaczenia, współuczestnictwa w czynach niechlubnych i może niegodnych. Niewytłumaczalne pozostają predyspozycje mentalne misjonarzy i teologiczne zawężenia w ich formacji, powodujące bezustanne w przeszłości „demonizowanie" wszelkich religii indygennych. Zapewne na uogólnione rozwinięcie zasługiwał - marginalnie tu zaznaczony w odniesieniu do Ameryki Łacińskiej - problem religijności ludowej: ta autentyczna forma inkulturacji „oddolnej" ujawnia się od dawna w różnych regionach świata, Europy nie wyłączając. Wydaje się, że tak licznie dziś występujące „teologie lokalne" (zwłaszcza - może niemal wyłącznie - w Trzecim Świecie) należy uznać za świadectwo inkulturacji teologii: tej teologii, której monolityzm jeszcze w połowie lat siedemdziesiątych miarodajnie obwieszczał pewien bardzo wysoki autorytet kościelny.

Bogactwo analiz, rozważań i refleksji pobieżnie przedłożonego tu zeszytu z pewnością spowodowało niejedną dyskusję w środowiskach polskich misjonarzy i misjologów.

Michał Horoszewicz, Warszawa