

Aneta Amato

O inkulturacji postaci Maryi : zagadnienia i propozycje

Salvatoris Mater 13/1/2, 257-284

2011

Artykuł został 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.

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ
SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

Podejmujemy tu dyskurs wybitnie formalny¹. Dotyczył będzie koncepcji inkulturacji, jej kryteriów i uwag wstępnych do mariologii inkultrowanej. W ten sposób zostanie nakreślona pewna rama, do której można będzie w twórczy sposób wstawiać różne obrazy lub konkretne egzemplifikacje inkultrowanej refleksji mariologicznej.

Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego (γενόμενον) pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo (Ga 4, 4). W trynitarnie wydarzenie Wcielenia Syna Bożego włączona jest Niewiasta: Maryja, Matka, stanowi zasadniczy element tego procesu Wcielenia i inkulturacji Syna Ojca, „zrodzonego właśnie z niewiasty”. Syn Boży nie tylko posiada wieczne narodzenie z Ojca Niebieskiego, ale ma też ziemskie narodzenie z ziemskiej Matki. To jest użyteczna zapowiedź procesu inkulturacji wiary, która jest równocześnie procesem odgórnym i oddolnym, kwalifikowanym nie tylko z punktu widzenia wymiaru trynitarnego i chrystologicznego, ale też z punktu widzenia niezaprzeczalnej konotacji maryjnej.

Stwierdzenie św. Pawła ukazuje co najmniej dwie sugestie, użyteczne dla właściwego zinterpretowania inkulturacji. Przede wszystkim odwieczny Syn Ojca wchodzi rzeczywistość do obszaru czasu (użyto tu czasownika „γενόμενον”, tego samego, który zostanie użyty przez Jana w 1, 14: „ὁ λόγος αὐτὸς ἐγένετο”). Wcielenie nie jest powierzchownym kontaktem z czasem i historią, lecz autentycznym stawianiem się czasem, historią, kulturą. Dlatego inkulturacja jest witalnym procesem narodzin, wzrostu i rozwoju.

Ponadto, choć poddany prawu, czyli nawet żyjąc w pełni kulturą społeczno-religijną tamtych czasów, Jezus odkupuje i wyzwala od tego prawa. Wcielenie jest zatem zanurzeniem się w kulturę, ale także wolnością i wyzwoleniem się od niej². Weźmiemy to pod uwagę, kiedy w dalszej części będzie mowa o kryteriach inkulturacji.

Angelo Amato SDB

O inkulturacji postaci Maryi. Zagadnienia i propozycje*

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 257-284

* A. AMATO, *Per una inculturazione della figura di Maria. Problematiche e proposte*, w: *L'immagine teologica di Maria, oggi. Fede e Cultura*, Marianum, Roma 1996, 7-41.

¹ Niniejsze studium zakłada i w pewnym stopniu podejmuje czy też precyzuje niektóre nasze wcześniejsze teksty. Por. A. AMATO, *Inculturazione a Mariologia*, „Theotokos” 2(1994) 163-195; TENZE, *L'incarnazione e l'inculturazione della fede. Riflessioni introduttive*, „Theotokos” 3(1995) 369-383.

² Por. A. SERRA, *Gal 4,4: una mariologia in germe*, „Theotokos” 1(1993) 7.

To paradoksalne prawo Wcielenia naznaczało dwa tysiące lat wędrówki ewangelicznej nowiny poprzez historię ludzkości. Chrześcijaństwo bowiem, choć trwale zakorzenione w kulturze, zachowuje pewną „obcość” wobec kultury, co czyni je oryginalnym i jedynym w swoim rodzaju.

1. „Kulturowa” oryginalność chrześcijańska

Tak zwany *List do Diogneta* (koniec II – początek III wieku) jest cennym dokumentem dotyczącym paradoksu inkulturacji wiary: *Chrześcijaństwo nie różni się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani ubiorem. Nie mieszkają we własnych miastach, nie używają szczególnego języka, nie prowadzą życia specjalnego rodzaju. Ich doktryna nie jest zdobyczą niespokojnego umysłu ludzi-poszukiwaczy; nie wyznają też, jak niektórzy, ludzkiego systemu filozoficznego. Mieszkając w miastach greckich albo barbarzyńskich, jak komu przypadło w udziale, i dostosowując się do zwyczajów tego kraju poprzez ubiór i całe życie, dają przykład poprzez zadziwiająco formę życia społecznego, która według słów wszystkich, jest niewiarygodna. Mieszkają w swoich ojczyznach jako cudzoziemcy; uczestniczą we wszystkich obowiązkach jak obywatele, oraz znoszą wszelkie obciążenia jako cudzoziemcy. Dziś obca ziemia jest dla nich ojczyzną, a każda ojczyzna jest obcą ziemią [...]. Żyją w ciele, ale nie według ciała. Spędzają życie na ziemi, ale są obywatelami nieba. Są posłuszni ustanowionym prawom, ale swym stylem życia wykraczają ponad wszelkie prawa. Kochają wszystkich, a są przez wszystkich prześladowani [...]. Żydzi walczą z nimi jako z obcą rasą, a Hellenowie prześladowują ich; ale ci, co ich nienawidzą, nie potrafią podać przyczyny swej nienawiści. Jednym słowem, chrześcijanie są na świecie tak, jak dusza jest w ciele. Dusza rozprzestrzenia się na wszystkie części ciała: także chrześcijanie są rozsiani po miastach świata. Dusza mieszka w ciele, ale nie pochodzi z ciała: także chrześcijanie mieszkają na świecie, ale nie pochodzą ze świata. Niewidzialna dusza jest zamknięta w widzialnym ciele; także chrześcijanie są, wiadomo, na świecie; ale ich pobożność pozostaje niewidzialna³.*

Ze względu na tę właśnie oryginalność, w pierwszych wiekach chrześcijanie sami siebie nazywali *tertium genus* i tak też, lecz w sensie pejoratywnym, byli nazywani przez pogan. Ci ostatni, mówiąc słowa-

³ A *Diogneto*, 5,1-17; 6,1-14.

mi Tertuliana, *w cyrku często i chętnie wołają wszyscy razem: do kiedy ten tertium genus?*⁴. Christine Mohrmann wyjaśnia znaczenie, jakie chrześcijanie chcieli nadać temu wyrażeniu. *Tertium genus* oznaczał kulturowe i zbawcze umiejscowienie chrześcijaństwa, które z jednej strony było przewyciężeniem i wypełnieniem starotestamentowej tradycji żydowskiej, a z drugiej strony – radykalną nowością w porównaniu z kulturą i religią pogańską⁵. Chrześcijanie więc, choć zanurzeni w kulturze swoich czasów, wciąż żyli i tworzyli własną oryginalną religijność i kulturę. Sytuacja pierwszych wieków jest paradygmatyczna dla odwiecznego paradoksu inkulturacji chrześcijańskiej przeżywanego pomiędzy ciągłością-spełnieniem i nieciągłością-nowością.

2. Inkulturacja: *lex omnis evangelizationis*

W swoim *Lexique de la culture* (1992 r.) Hervé Carrier słusznie mówi, że inkulturacja jest określeniem względnie nowym, służącym opisaniu wnikania chrześcijańskiego przesłania do określonego środowiska i nowych relacji, które ustanawiają się pomiędzy Ewangelią a kulturą tego środowiska⁶.

Wprowadźmy tu kilka uściśleń. Pierwsze dotyczy terminologii. Podczas gdy katolicy preferują słowo „inkulturacja”, protestanci chętniej mówią o „teologii w kontekście”⁷. Drugie uściślenie dotyczy rozróżnienia pomiędzy inkulturacją a akulturacją. Na bazie antropologii kulturowej należy oddzielić inkulturację od akulturacji, nawet jeśli na przykład *Catechesi tradendae*⁸ używa obu tych słów jako synonimów⁹. Akulturacja jest spotkaniem pomiędzy kulturami i oddźwiękiem, jaki powoduje to spotkanie w zwyczajach i postawach. Inkulturacja jest czymś więcej niż spotkaniem, kontaktem czy też dialogiem międzykulturowym, jest jesz-

⁴ TERTULLIANO, *Scorpiace*, 10,10.

⁵ Por. C. MOHRMANN, *Tertium genus. Les relations Judaïsme, antiquité, christianisme reflétés dans la langue des chrétiens*, w: TENŹE, *Études sur le latin des chrétiens*, IV, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1977, 195-210.

⁶ H. CARRIER, *Lexique de la culture*, Desclée, Tournai 1992, 195-204.

⁷ Słowo to jest używane jednak również przez katolików. Por. na przykład A. AMATO, *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994.

⁸ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae* (16 X 1979), 53 (dalej: CT).

⁹ *Słowo acculturation lub inculturation jest wprawdzie słowem nowym, wyraża jednak znakomicie jeden z elementów wielkiej Tajemnicy Wcielenia. Chcę stwierdzić, że katecheza, jak i ewangelizacja w ogóle, ma za zadanie wszczępienie siły Ewangelii w samą istotę kultury i jej formy* (CT 53).

cze interakcją i przyswojeniem Ewangelii przez jakąś konkretną kulturę, która w ten sposób wzrasta, podnosząc swe wartości, oczyszczając się nieustannie ze swego braku wartości i dając miejsce skutecznej obecności chrześcijańskiej w historii.

Inkultuacja wreszcie nie jest zwykłym przeniesieniem, bardziej lub mniej udanym, słów czy koncepcji z jednej kultury do drugiej. Na przykład słowo „współistotny” w nicejskim wyznaniu wiary nie było jedynie prostym wprowadzeniem wyrażenia filozoficznego do kontekstu chrześcijańskiego dogmatu. Ta operacja była natomiast zastąpieniem emanatystycznego schematu medioplatońskiego przez chrześcijański model podziału na Boga stwórcę z jednej strony, a całe stworzenie z drugiej. Inkultuacja patrystyczna była prawdziwym dziełem rozsądku, krytyki i przewyżczenia interpretacji panteistycznych i emanatystycznych tamtych czasów, które zostały zastąpione chrześcijańską wizją transcendencji Boga oraz stworzenia świata i człowieka.

Już Sobór Watykański II mówił o ewangelizacji jako ciągłym procesie „adaptacji kulturowej”, „dialogu z kulturami”, „witalnej wymiany z różnymi kulturami narodów”¹⁰. W *Gaudium et spes* inkultuacja uznawana jest za niezmiennie prawo ewangelizacji: „*Inkultuowane*” *głoszenie słowa objawionego musi stale być prawem każdej ewangelizacji (Verbi revelati „accomodata praedicatio” lex omnis evangelisationis permanere debet*)¹¹)¹².

Te słowa potwierdza historia dogmatów i historia katechezy i ewangelizacji chrześcijańskiej, począwszy od nauczania samego Jezusa¹³. Już wspomnieliśmy o tym, że w epoce patrystycznej trwał pracowity dialog kulturowy ze stoicyzmem i medioplatonizmem filozoficznym, a także z „religiami niechrześcijańskimi”, które mnożyły się wówczas w Cesar-

¹⁰ GS 44, 58.

¹¹ TAMŻE, 44.

¹² W kwestii soborowego rozumienia „kultury” jako ogółu sposobów życia, wyrażania się, zachowania się człowieka w historii i społeczeństwie, por. GS 53. Dla właściwego zgłębienia tematu por. H. CARRIER, *Evangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, LEV – Médiaspaul, Cité du Vatican – Paris 1987; L.J. LUZBETAK, *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll 1988; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elledici, Torino 1981; P. POUPARD, *Il Vangelo nel cuore delle culture*, Città Nuova, Roma 1988; R.J. SCHREITER, *Faith and Culture. Challenges to a World Church*, „Theological Studies” 50(1989) 744-760. Ciągła uwaga zwrócona na Kościół w dialogu z kulturami pozwoliła na powołanie w 1982 r. Papieskiej Rady Kultury, która od 1988 r. publikowała semestralny biuletyn zatytułowany „Chiesa e culture”. Od 1993 r. ta sama Rada publikuje czasopismo „Cultures et foi”.

¹³ Por. A. AMATO, «*Verbi revelati „accomodata praedicatio” lex omnis evangelisationis*» (GS n. 44). *Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione*, „Ricerche Teologiche” 2(1991) 101-124.

stwie Rzymskim¹⁴. Wielkie nawrócenia ludów germańskich i słowiańskich były przemyślanymi przedsięwzięciami inkulturacji wiary (zastosowanie zwyczajów, postaw, języków, zachowań prawnych, wyrazów religijnych). Tak jak uczone summy średniowieczne mogą być uznawane nie tylko za innowacyjne zdobycze metodologiczne (zastosowanie metody dialektycznej w teologii), lecz przede wszystkim za dzieła dialogu pomiędzy chrześcijaństwem, islamem i judaizmem (por. na przykład *Summa contra Gentiles* św. Tomasza). Same wielkie „schizmy” kościelne – Wschodnia (1054 r.) i Zachodnia (XVI w.) mogą być widziane jako stwierdzenie różnych koncepcji i tradycji „kulturowych” w przeżywaniu chrześcijaństwa przez określone wspólnoty wschodnie i zachodnie anglosaskie.

Także ewangelizacja „amerindiańska” w XVI w. była pracowitym dziełem inkulturacji wiary w zupełnie nowym i odmiennym kontekście społeczno-kulturowym, charakteryzującym się wielką różnorodnością geograficzną i klimatyczną, odmiennością ludów i plemion, żyjących na różnych poziomach kulturowych (od niezwykle zaawansowanych cywilizacji, jak Aztekowie, Majowie i Inkowie po tzw. cywilizacje prymitywne), z mnogością organizacji politycznych, społecznych i religijnych i z imponującym dziedzictwem języków, którymi mówili tubylcy¹⁵.

Znamienne dla tego procesu inkulturacji pozostają tak zwane katechizmy „piktograficzne” z XVI w., które streszczały chrześcijańską doktrynę w ideogramach i obrazkach pisma azteckiego. Dla przykładu przypominały piktograficzny katechizm Pietro di Ganda (Pedro de Gante), Belga, jednego z pierwszych świeckich franciszkanów, przybyłego z misją do Meksyku w 1523 r., który zmarł jako niemal stulatek w 1572 r. Nauczył się on biegle języka lokalnego i namalował katechizm w latach 1525-1528. Używał tak zwanego „escrittura rebus”, bazującego bezpośrednio na znakach „nahua”, technice wyrazu, za pośrednictwem której osoby i rzeczy są rysowane w zasadniczych zarysach, a relacje – znakami konwencjonalnymi. Katechizm zawiera prawdziwe kolorowe „pasy”, zadziwiająco podobne do naszych dzisiejszych „komiksów”¹⁶. *Ave Maria* w tym katechizmie jest znaczącym przykładem inkulturacji maryjnej¹⁷.

¹⁴ W sprawie inkulturacji u ojców przed- i postniejskich por. odpowiednio studia F. Bergamelli i O. Pasquato w: A. AMATO, A. STRUS, *Inculturazione e formazione salesiana*, SDB, Roma 1984, 57-73, 75-115.

¹⁵ Por. *Inculturación del Indio*, Ed. Cátedra V Centenario, Salamanca 1988.

¹⁶ Por. J. CORTES CASTELLANOS, *El Catechismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1987. Por. przedstawianie Maryi w tych katechizmach.

¹⁷ Por. A. AMATO, *Maria nella prima evangelizzazione dell'America Latina*, „Riparazione mariana” 77(1992) nr 2, 9-12.

Także *Coloquios* Bernardyna z Sahagún († 1590)¹⁸ świadczą o otwartości misjonarzy na dialog i na zrozumienie mentalności mieszkańców.

W tym kontekście wydarzenie w Gwadelupie (1531 r.) jest kolejnym przykładem wewnętrznego związku pomiędzy ewangelizacją a kulturą na początku ewangelizacji latynoamerykańskiej, dziesięć lat po podbiciu imperium Azteków (1519-1521). Choć niemal zapomniane przez historię Kościoła i oficjalnie uznane przez Benedykta XIV dopiero w 1754 r., wydarzenie to zaznaczyło początek „nowego” chrześcijaństwa¹⁹. Jego nowość jest zasadniczo teologiczna. Nie było ono prostą kontynuacją chrześcijaństwa europejskiego, lecz pojawieniem się chrześcijaństwa głęboko zakorzenionego w kulturze i życiu lokalnego ludu. A wyrazem i symbolem tej nowości była Dziewica z Gwadelupy. Symbolika objawienia i wizerunku Maryi takiego, jaki został wyciśnięty na płaszczu Juana Diego, podkreśla głębokie zakorzenienie kulturowe przesłania skierowanego do Juana Diego, a w nim do wszystkich tubylców nowego kontynentu. Wizja ta nie tylko wyznacza jeden z najważniejszych początkowych etapów ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. Ukazuje ona także prawdziwą zasadę formalną każdej nowej ewangelizacji chrześcijańskiej, która mówi o całkowitym wcieleniu wiary w przestrzeni i czasie, w języku, symbolach kulturowych i w ciele nowych ludów. I znaczące jest, że bohaterką tego kulturowego pośrednictwa jest właśnie Maryja, tak jakby przekazywała Ona Chrystusa nowemu kontynentowi.

Kolejną wymowną kartę inkulturacji wiary zapisał wielki misjonarz Matteo Ricci, który stał się „Chińczykiem pomiędzy Chińczykami”, nauczył się dobrze języka, schińczył swe imię na „Li Madou”, najpierw włożył ubranie buddyjskie (stwierdzając później, że w tym ubiorze „mnisim” nie może prowadzić dialogu i kulturowo wnikać do chińskiego społeczeństwa), a następnie ubiór literatów konfucjańskich, pisał książki po chińsku, żył w Pekinie od 1601 r. do śmierci w 1610 r.: *In breve, siam fatti Cini ut Christo sinas lucrificamus*²⁰.

¹⁸ Oprócz wydania zawartego w MCH 1, por. F.B. DE SAHAGUN, *Los Diálogos del 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Coloquios y doctrina Cristiana con la que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de Nueva España. En lengua mexicana y española*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986.

¹⁹ W kwestii dokumentacji historycznej por. A. AMATO, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: „Il volto meticcio di Maria di Guadalupe”* (Puebla n. 446), „Marianum” 42(1980) 421-469.

²⁰ *Staliśmy się Chińczykami, aby zdobyć Chińczyków dla Chrystusa*. Tak pisał, we włoskim pomieszonym z łaciną, Matteo Ricci w jednym z listów do swego przełożonego. Por. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, wyd. P. Tacchi Venturi, vol. II: *Le lettere dalla Cina*, Tip. Giorgetti, Macerata 1913, 416.

3. „Auditus fidei et culturae” dziś

Odnowione uświadomienie sobie konieczności inkulturacji wiary przez całą wspólnotę chrześcijańską (i przede wszystkim przez refleksję teologiczną) i jego nieodwołalne uprawomocnienie przez nauczanie Kościoła miało miejsce po Soborze Watykańskim II.

Synody biskupów w 1974 i w 1977 r. oraz adhortacje apostołskie *Evangelii nuntiandi* (1975 r.) Pawła VI i *Catechesi tradendae* (1979 r.) Jana Pawła II, podkreślały fakt, że nie tylko misyjne przesłanie, ale także głoszenie Ewangelii na ziemiach tradycyjnie chrześcijańskich powinno być nieustannym dialogiem z kulturami. Podczas synodu biskupów w 1974 r., decydującego dla teologii inkulturacji, większość biskupów afrykańskich, azjatyckich i latynoamerykańskich porzuciła określenia, takie jak „adaptacja” i „akomodacja”, uznawane za powierzchowne i paternalistyczne²¹, na rzecz bardziej adekwatnych koncepcji, jak „wcielanie”, „urdzennienie” („indygenizacja”), „akulturacja”, „inkulturacja”, „kontekstualizacja”²².

Zaś synod w 1977 r. po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie kościelnym, dotyczącym całego Kościoła katolickiego, użył słowa „inkulturacja”. Słowo to zaczęło się często pojawiać w wypowiedziach biskupów, od kiedy kardynał Jaime Sin di Manila, odnosząc się do małej otwartości tradycyjnych katechizmów na kulturę, stwierdził, że jest to dalekie od ducha Soboru Watykańskiego II i od procesu „inkulturacji” przezeń promowanego²³. Końcowe przesłanie synodu mówi zatem: „Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum in culturatiōnis esse” (nr 5)²⁴.

Tematem tym zainteresowała się zarówno Papieska Komisja Biblijna podczas sesji plenarnej w 1979 r.²⁵, jak i Międzynarodowa Komisja Teologiczna, czego wyraz dała w dokumencie „Wiara a inkulturacja” („Fede e inculturazione”), wydanym w 1989 roku²⁶. Ważnym etapem uświadamiania sobie tej tematyki przez poszczególne Kościoły latynoamerykańskie była Puebla (1979 r.), której dokument w bardzo ob-

²¹ Por. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale (27 settembre – 26 ottobre 1974)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1975, 140, 616.

²² Por. TAMZE, 187, 616.

²³ Por. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quarta Assemblea Generale (30 settembre – 29 ottobre 1977)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1978, 104.

²⁴ TAMZE, 561.

²⁵ Por. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann Torino 1981.

²⁶ Por. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, „La Civiltà Cattolica” 140(1989) I, 158-177.

szerzej drugiej części podejmuje bezpośrednio temat ewangelizacji kultury (nr. 385-443).

Naukowej i duszpasterskiej wagi inkulturacji dowodzi także rosnąca liczba prac badawczych²⁷, wyspecjalizowanych czasopism²⁸, bibliografii na temat teologii inkulturacji i różnych teologii inkulturowanych²⁹.

Misyjna encyklika *Redemptoris missio* (7 XII 1990 r.) Jana Pawła II ukazuje konieczność inkulturacji wiary jako ważne i pilne zadanie Kościoła przede wszystkim w dzisiejszych czasach³⁰.

4. Propozycje wzorców inkulturacji

Aby w skrócie przedstawić różne postawy i różne aspekty, które należy brać pod uwagę w celu autentycznej inkulturacji wiary, przedstawiamy tu trzy propozycje wzorców inkulturacji wiary: R.H. Niebuhra, amerykańskiego teologa luterańskiego; J.S. Ukponga, afrykańskiego teologa katolickiego; i na koniec naszą propozycję syntezy i uzasadnienia kryte-

²⁷ Por. na przykład publikację *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures*, red. A.A. ROEST CROLLIUS, Roma 1982. Por. także D.S. AMALORPAVADASS, *Theological Reflections on Inculturation*, „Studia Liturgica” 20(1990) 116-136; A. BYRNE, *Some Ins and Outs of Inculturation*, „Annales Theologici” 4(1990) 109-149; B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987; G. COLOMBO, *La fede e l'inculturazione*, „Teologia” 15(1990) 172-182; *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenization and Contextualization*, red. R. COSTA, Orbis Books, Maryknoll 1988; J. DUCRUET, *La foi chrétienne dans une situation de pluralism culturel*, „Revue Théologique de Louvain” 20(1989) 32-58; M. FANG, *Teología de la inculturación*, „Stromata” 41(1985) 303-326; J.P. FITZPATRICK, *One Church, Many Cultures. The Challenge of Diversity*, Sheed and Ward, Kansas City 1987; J. PIROTTE, *Evangelisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique*, „Revue Théologique de Louvain” 17(1986) 419-443; P. POUPARD, *Théologie de l'évangélisation des cultures*, „Stromata” 41(1985) 277-299; J. SARAIVA MARTINS, *Missione e Cultura*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1986; P. SCHINELLER, *Inculturazione come pellegrinaggio verso la cattolicità*, „Concilium” 25(1989) 710-720; TENZE, *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Chapman, London 1988; N. STANDAERT, *L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains*, „Nouvelle Revue Théologique” 110(1988) 555-570.

²⁸ Począwszy od 1980 r., wydawane jest przez Missions wissenschaftliches Institut Missio z Aachen (Niemcy) czasopismo „Theologie im Kontext”, które informuje o pracach teologii „inkulturowanej” w różnych strefach kościelnych Afryki, Ameryki Łacińskiej, Azji i Oceanii. W 1993 r. Papińska Rada ds. Kultury wydała czasopismo „Cultures et Foi”, będące kontynuacją poprzedniego czasopisma „Eglises et Cultures”.

²⁹ Por. na przykład A. AMATO, *Inculturazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, „Salesianum” 45(1983) 79-111; A.J. VELA, *Evangelización y cultura*, „Theologica Xaveriana” 40(1990) 107-132; J.C. ENGLAND, *Contextual Theology in Asian Countries. A Selected Annotated Bibliography*, „Ching Feng” 27(1984) 217-232.

³⁰ RMi 52.

riologicznego. Aby te propozycje miały odpowiednią wartość, powinny być zakorzenione w misterium Wcielenia Syna Bożego i w jego rzeczywistości historyczno-metahistorycznej. To związek z tym wydarzeniem i z Osobą Chrystusa zapewnia powodzenie inkulturacji, bo jej zasadniczym i nieusuwalnym prawem jest właśnie ten *Christfactor*³¹.

4.1. Richard H. Niebuhr: „Christ and culture”

Północnoamerykański teolog Richard H. Niebuhr (1894-1962) opublikował w 1951 r. książkę zatytułowaną *Christ and Culture*³², w której zaproponował pięć zasadniczych rodzajów relacji między Chrystusem a kulturą, tak jak ukazują się one z historycznej wizji chrześcijańskiego doświadczenia.

Podejście „Chrystus przeciwko kulturze” miałoby wyrażać odrzucenie i radykalną sprzeczność pomiędzy chrześcijaństwem i kulturą (patrz: Tertulian).

Podejście „Chrystus kultury” miałoby podjąć próbę zharmonizowania wartości chrześcijańskich i kulturowych, uprzywilejowując jednakże te ostatnie na niekorzyść pierwszych: takie było podejście gnostyczne, Abelarda i liberalnego protestantyzmu w ubiegłym wieku.

Podejście zwane „Chrystus ponad kulturą” wychodzi od aksjomatu, że łaska prowadzi do spełnienia natury, przez co istnieje harmonia i ciągłość pomiędzy naturą i łaską: taka była postawa Klemensa z Aleksandrii i Tomasza z Akwinu (por. cztery części *Summa contra Gentiles*).

Podejście zwane „Chrystus i kultura w paradoksie” podkreśla – tak jak to pierwsze – radykalną rozbieżność pomiędzy Ewangelią i ludzką kulturą. Jednakże na przykładzie Pawła i Lutra stwierdza się, że Bóg ofiarowuje nam łaskę życia w kulturze z wiarą i miłością.

Ostatnie podejście wyraża się w formule „Chrystus przekształcający kulturę” i podkreśla zarówno brak kontynuacji pomiędzy Ewangelią i kulturą, jak i możliwość przekształcania kultury poprzez ewangelizację (taką pozycję przyjął na przykład św. Augustyn).

Dodajmy, że można by założyć także szóste podejście, reprezentowane przez Paula Tillicha (1886-1965), który poprzez swoją *metodę korelacji* proponuje „Chrystusa jako głębię kultury”. W trzeciej części *Teologia systematyczna* (1963 r.), poświęconej korelacji pomiędzy istnieniem wyalienowanym a Chrystusem, Tillich odpowiada przedstawieniem Chry-

³¹ Por. A. SHORTER, *Evangelisation and Culture*, Geoffrey Chapman, London 1994, 1.

³² H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, Harper and Row, New York 1951.

stusa „New Being”, „Nowego Bytu”, który przewycięża egzystencjalną alienację zachodniej kultury.

Można jeszcze uściślić, że relacja „Wcielenie – inkulturacja” wysunęła na pierwszy plan nowe wyzwania i aspekty, których nie można pominąć: jak na przykład dialog między religiami – zarówno w odniesieniu do wielkich religii niechrześcijańskich, jak i religii tradycyjnych – dialog w oparciu o nowoczesną myśl filozoficzną wschodnią i zachodnią, pierwiastek feministyczny, podejście psychoanalityczne, konieczność wyzwolenia i społecznej sprawiedliwości, hermeneutykę biblijną.

4.2. Wzorce inkulturacji według Justina S. Ukponga³³

Według Justina S. Ukponga – nigeryjskiego teologa katolickiego i redaktora naczelnego czasopisma o znaczącym tytule *Journal of Inculturation Theology* – we współczesnej teologii afrykańskiej można wyodrębnić co najmniej pięć wzorców relacji pomiędzy Jezusem a inkulturacją chrześcijańskiego przesłania.

Pierwsze to podejście *wcieleniowe*, oparte właśnie na tajemnicy Wcielenia odwiecznego Słowa Ojca w historii i w ludzkiej kulturze. Jak Słowo wciela się w jakiejś kulturze, aby odkupić ją wraz z całą ludzkością i stworzeniem, tak chrześcijańska nowina powinna wcielać się w różnych kulturach, aby następnie być przez nie wyrażaną. Taki jest model proponowany przez Sobór Watykański II³⁴ i biskupów afrykańskich podczas Synodu w 1974 r.

Drugie podejście to *lógos spermatikós* niektórych Ojców, jak Justyn i Klemens z Aleksandrii. Według nich każda kultura jest już wewnętrznie przeniknięta przez obecność Słowa – Stworzyciela i Odkupiciela. Dlatego kultury dążą do otwierania się na przesłanie Jezusa Chrystusa, a wiara chrześcijańska znajduje w nich przygotowanie i gotowość (do tej tendencji należy to, co autor nazywa podejściem biblijnym, ostatnim z analizowanych wyżej)³⁵.

Trzecie podejście to *analogia funkcjonalna*, spoglądanie na różne aspekty Jezusa historycznego – doktrynę, tytuły, postawy, znaki i cuda – aby móc je odpowiednio przełożyć na kategorie afrykańskie. Mówi się zatem o Chrystusie jako *Wielkim Przodku* (C. Nyamiti, S. Pobee) lub

³³ Por. J.S. UKPONG, *Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria*, w: *Percorsi di teologia Africana*, red. R. GIBELLINI, Queriniana, Brescia 1994, 61-96.

³⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret *Ad gentes divinitus*, 22.

³⁵ J.S. UKPONG, *Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria...*, 67.

jako o *Wielkim Uzdrawicielu* (A. Shorter). Są to pierwsze kroki chrystologii w kontekście afrykańskim.

Czwarte podejście opiera się na *Zmartwychwstaniu Jezusa*, który uczynił chrześcijańskie przesłanie przewyższającym każdą odrębną kulturę. Dlatego każda kultura ewangelizowana przez wiarę chrześcijańską powinna odrodzić się jako nowe stworzenie, przechodząc od swego dawnego istnienia do nowego życia w Zmartwychwstałym Chrystusie.

Piąte podejście – które można porównać z szóstym według wykazu autora – to podejście *globalne nowotestamentowe*. Polega ono na tym, by widzieć w wydarzeniu Wcielenia Jezusa nie odrzucenie kultury żydowskiej, lecz jej przyjęcie i ciągle oczyszczanie przez ewangeliczne prawo miłości Boga i bliźniego. To, zdaniem Ukponga, jest inkulturacja wdrażana przez pierwszych apostołów, a następnie stosowana przez Ojców Kościoła, którzy nie odrzucili wszystkich kultur w całości, lecz akceptowali je i reewangelizowali.

5. Wcielenie Chrystusa a nawrócenie kultur (kryterium chrystologiczne)³⁶

Chrystus jest źródłowym kryterium dla procesu inkulturacji. Jego Wcielenie jest radykalnym uzdrowieniem ludzkiej „natury” (upadłej przez grzech) i jej „kultury” (także religijnej = prawo) za pośrednictwem łaski: *Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa* (J 1, 17). Wcielenie Chrystusa jest re-integracją, za pośrednictwem łaski, pierwotnego planu Boga w stosunku do człowieka: *Z jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce* (J 1, 16).

Proces inkulturacji jest prawdziwym Wcieleniem Chrystusa i Jego Ewangelii w określonej kulturze. Implikuje on narodziny, wzrost, śmierć i zmartwychwstanie: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 14). Uwzględniając Bosko-ludzką naturę Jezusa Chrystusa, to „wśród nas” ma dwojakie znaczenie. On Wcielił się „w kulturze żydowskiej tamtych czasów”, ale też „w całej ludzkości”.

Przede wszystkim narodził się On i został przyjęty – przez tych, którzy Go przyjęli (J 1, 12) – w kulturze żydowskiej, z której wywodzi się „według ciała” (por. Rz 9, 5). To określenie implikuje przyswo-

³⁶ Por. A. VANHOYE, *Nuovo Testamento e inculturazione*, w: A. AMATO, A. STRUS, *Inculturazione...*, 41-56; F. MOLONEY, *Jesus Christ: The Question to Cultures*, „Pacifica” 1(1988) 15-43.

jenie i korzystanie z kultury danego czasu, poprzez wychowanie przede wszystkim religijne.

Jednakże, ponieważ ma On w sobie także naturę ludzką, Wcielenie Syna Bożego zakłada także w pewien sposób Jego zjednoczenie z każdą osobą ludzką³⁷. Na tym polega „szczegółność” i jednocześnie „uniwersalizm” Chrystusa, Jego „żydowskość” i „kulturowa transcendencja”. On, choć żyje w pewnej konkretnej kulturze, wychodzi poza nią i otwiera się na wszystkich: *On to jest Panem wszystkich* (Dz 10, 36).

W ten sam sposób Ewangelia jest głoszona i przyjmowana – przez tych, którzy ją przyjmują – przez jakąś konkretną kulturę. Zakotwicza się przy nowej wyspie, wkracza do nowego kraju, staje się „kulturą lokalną”. Jednakże zachowuje ona swój uniwersalizm, swój charakter „uniwersalnego przesłania zbawienia”: *Nie ma już Żyda ani pogani-
na; nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczy-
zny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Je-
zusie* (Ga 3, 28).

Ponadto, jak Chrystus przemawiał i działał wśród swoich współczesnych, stawiając nowe i zawierające wszystko pytanie o sens oraz wartość ludzką i religijną, tak Ewangelia jest nową i niepowtarzalną propozycją sensu i wartości chrześcijańskiej dla danej kultury ludzkiej.

Biorąc za przykład Chrystusa, który piętnował upadek wartości w kulturze Jego czasów, Ewangelia wciąż ocenia wartości, ograniczenia i błędy kultury, w której żyje. Przyjęcie Ewangelii, docenianie bogactwa danej kultury i jednocześnie oczyszczenie albo odrzucenie jej złych wartości sprawiają, że dana kultura wzrasta na sposób chrześcijański. Wcieleniu Ewangelii w danej kulturze odpowiada „nawrócenie” tej kultury na Ewangelię i jej głębokie oczyszczenie.

Jak Chrystus został skazany i umarł na krzyżu, także chrześcijańskie inkulturowane doświadczenie powinno przejść proces skazania i przeżyć fazę niezrozumienia, odrzucenia, zdrad, śmierci. Wartości chrześcijańskie mogą zatem być uznawane za „niewłaściwe ludzkie wartości”. Mogą zatem być odrzucane, prześladowane, a nawet całkowicie unicestwiane: Krzyż Chrystusa jest „zgorzeniem i głupstwem” (por. 1 Kor 1, 23).

Tu mamy do czynienia z podwójnym odrzuceniem. Z jednej strony Ewangelia odrzuca niewłaściwe wartości, aby wzmocnić wartości stworzenia poprzez łaskę Chrystusa. Z drugiej strony ludzka kultura może odrzucać nawrócenie na autentyczne wartości chrześcijańskie. Przyjęcie Chrystusa pociąga za sobą odrzucenie niewłaściwych wartości kul-

³⁷ Por. GS 22.

turowych; przyjęcie tych wartości kulturowych prowadzi do odrzucenia Ewangelii.

Chrześcijańska inkulturacja niesie z sobą ciągłą prowokację „kulturowego niezrozumienia”. Dobrze wyraża to św. Paweł, kiedy stwierdza, że głoszenie Misterium Paschalnego o śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa jest przeciwne kulturowym skłonnościom Żydów i Greków: *Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan* (1 Kor 1, 22-23).

Ale Wcielenie głosi nie tylko ludzkie wzrastanie i śmierć, ale również zmartwychwstanie. Jak Chrystus powstał z martwych, tak też inkulturowane doświadczenie chrześcijańskie, po pewnym okresie dojrzewania, prób i wewnętrznego oczyszczenia, odradza się, ukazując się jako autentyczne spełnienie ludzkie i religijne. I jak Ciało Zmartwychwstałego Chrystusa nie powróciło po prostu do poprzedniego śmiertelnego życia, lecz do Boskiego życia w Duchu, tak zmartwychwstanie kultury jest nowym tworem Ducha i przynosi życie pneumatyczne.

Ta ostatnia faza zmartwychwstania wyraźnie ukazuje, że udany proces inkulturacji jest „darem z nieba”, potwierdzeniem przez Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego sukcesu tego „nowego stworzenia”.

Paschalne misterium śmierci i Zmartwychwstania Jezusa uczyniło z wiary chrześcijańskiej pewną rzeczywistość zasadniczo odmienną od „kultury żydowskiej”, w której się wyraziło. Wydarzenie Chrystusa, choć było wydarzeniem historycznym i kulturowym, nie było jednakże wytworem kultury czasu. Choć inkulturowane w świecie żydowskim, nie ograniczyło się do świata żydowskiego, lecz wykracza poza niego, otwierając się na uniwersalizm całego świata (Dz 2, 5-11).

W inkulturacji mariologii zasadnicze jest kryterium chrystologiczne: każda inkulturowana mariologia – od pobożności ludowej poprzez traktaty dogmatyczne, po duchowość, musi stosować się do tego kryterium.

6. Inkulturacja kościelnym dziełem odróżnienia w duchu (kryterium eklezjologiczne)³⁸

Za przykładem Jezusa także Kościół żyje w określonym czasie, miejscu, społeczeństwie, kulturze. I jak Jezus, on także głosi kulturom nawrócenie na Ewangelię: *Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię* (Mk 1, 15).

³⁸ *Chiesa locale e inculturazione nella missione*, EMI, Bologna 1987; C. CHOSSONNERY, *Toute Eglise est en inculturation permanente*, „Bulletin de Théologie Africaine” 6(1984) nr 11, 128-136; COMMISSIONE TEOLOGICA

Jako „Ciało Chrystusa”³⁹ i Jego „sakrament zbawienia”⁴⁰ – ale także jako „wspólnota” i „instytucja” – Kościół uniwersalny i lokalny znajduje się zatem w historii danego miejsca, jest sprawcą i gwarantem odpowiedniego efektu procesu inkulturacji. Jest on bowiem miejscem teologicznym ze względu na rozumienie i rzeczywisty rozwój słowa Bożego w historii pod wpływem działania Ducha prawdy⁴¹.

I to właśnie w konkretnej rzeczywistości kościelnego doświadczenia inkulturacja jest przyjmowana, przeżywana, odróżniana, oczyszczana i realizowana. Dlatego Kościół w obszarze historii jest miejscem doświadczenia, czynnikiem sprawczym i kryterium ważności oraz uprawomocnienia każdej inkulturacji.

Eklezjalny wymiar inkulturacji został zapoczątkowany podczas Zesłania Ducha Świętego. Na przykład w pierwszych wypowiedziach św. Piotra zauważamy równocześnie przyjęcie żydowskiej tradycji religijnej (śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa widziane są jako wypełnienie obietnic i prorocत्व Starego Testamentu: Dz 2, 16-21. 25-28. 30. 34-35; 3, 22...) oraz jej przewyżczenie. Misterium Chrystusa jest odczytywane, przeżywane i głoszone w ciągłości ze Starym Testamentem, ale także jako zasadnicze *novum* i coś oryginalnego. Chrystus głoszony jest jako Mesjasz, Pan, Zbawiciel jedyny i ostateczny (por. Dz 4, 12).

Pierwsza wspólnota chrześcijańska przeprowadza zatem proces przyjęcia i zarazem oczyszczenia „żydowskiej kultury religijnej”. Ma to miejsce także w kulcie, gdzie „łamanie Chleba” zastępuje rytuał w świątyni i synagogach; dlatego na przykład obrzezanie nie było już narzucane nawróconym poganom (Dz 15, 28-29): *Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość* (Ga 5, 6).

Fundamentalną zasadą pozostaje jednak przyjęcie autentycznych wartości kulturowych. Na przykład św. Paweł stwierdza: *W końcu, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to miejcie na myśli!* (Fil 4, 8).

INTERNAZIONALE, *Popolo di Dio e inculturazione*, „Temi scelti di ecclesiologia” (1984) 4.1; P. DREGO, *The Mission of the Local Church and the Inculturation of the Gospel*, „Vidyajyoti” 45(1981) 423-435; J. MÜHLSTEIGER, *Rezeption – Inkulturation – Selbstbestimmung. Überlegungen zum Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 105(1983) 261-289; J. PRASAD PINTO, *Inculturation Through Basic Communities. An Indian Perspective*, ATC, Bangalore 1985.

³⁹ LG 7.

⁴⁰ TAMZE, 1.

⁴¹ Por. DV 8-13.

Należy podkreślić „dramatyczny i konfliktowy” charakter procesu inkulturacji. Kościelne rozróżnienie między wiarą a kulturą, między wartościami i niewłaściwymi ideałami nie zawsze jest łatwe. Rozwiązania często wymagają ciężkiej pracy. Jednakże, kiedy są przyjmowane, wyrażają kościelną wiarę.

Tak zdarzyło się podczas Soboru Jerozolimskiego (por. Dz 15), który dokonał pierwszego wielkiego rozróżnienia pomiędzy „tradycyjną kulturą żydowską” a „wiarą chrześcijańską”. Wiara chrześcijańska mogła być przeżywana na dwa odmienne sposoby: „w kulturze żydowskiej” za pośrednictwem obrzezania i innych praktyk Starego Prawa; „w kulturze pogańskiej” bez obrzezania i zachowywania Prawa Mojżeszowego. W tej kwestii por. list św. Pawła do Galatów, który desakralizuje Prawo Mojżeszowe, sprowadzając je do czystego kontekstu społeczno-kulturowego (por. Ga 6, 15), jak prawo rzymskie czy prawa innych ludów.

Inkulturacja zatem może być definiowana jako eklezjalny proces wcielenia i witalnego ponownego wyrażania Ewangelii za pośrednictwem wartości właściwych dla danej kultury przy równoczesnym usunięciu tych zjawisk kulturowych, które są antyewangeliczne. Kościół nadaje zatem równowagę każdej kulturze, która przyjmuje Chrystusa, i umiejscawia ją na osi „świata, który nadchodzi” oraz odnawia wspólnotę zburzoną przez „księcia tego świata”⁴².

Inkulturacja polega więc na tajemniczej i cudownej wymianie darów: *z jednej strony, Ewangelia objawia każdej kulturze i wyzwala w niej najwyższą prawdę wartości; z drugiej zaś strony każda kultura wyraża Ewangelię w swój oryginalny sposób i ukazuje jej nowe aspekty*⁴³.

Częściowe lub całkowite porażki niektórych procesów inkulturacji zostały prawdopodobnie spowodowane także przez niedostatek tego wymiaru eklezjalnego. Jak na przykład w tym przypadku, gdy pojedynczy myśliciele chcieli zastąpić Kościół, wymyślając tylko „teoretyczne” drogi do inkulturacji; albo nawet realizując „ortodoksyjny” przekład wiary, nie potrafili eklezjalnie przeżywać i umotywić tego swego przedwczesnego dzieła inkulturacji. W procesie inkulturacji eklezjalne doświadczenie zdaje się nie dopuszczać upoważnień ani zastępców. Inkulturację prowadzi nie tylko jej spójność z Ewangelią, ale także kościelna wspólnota⁴⁴.

Obszarem i bohaterem inkulturacji mariologii jest eklezjalna wspólnota, która prowadzi do wspólnoty.

⁴² Por. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, 28.

⁴³ TAZ, *Temi scelti di ecclesiologia*, 4. 2.

⁴⁴ Por. RMi 54.

7. Inkulturacja jako proces ludzkiego postępu (kryterium antropologiczne)

Celem ewangelizacji kultur jest autentyczna antropologia chrześcijańska, czyli zbawienie osoby ludzkiej w jedności natury i kultury w łasce.

Nawrócenie na wiarę chrześcijańską nie nakazuje odrzucić kulturowych wartości ludzkich i religijnych. Przeciwnie, znajdują one swe spełnienie w darze łaski. Nawrócenie setnika Korneliusza w Cezarei jest jednym z najbardziej znaczących przykładów. Był on *pobożny i „bojący się Boga” wraz z całym swym domem. Dawał on wielkie jałmużny ludowi i zawsze modlił się do Boga* (Dz 10, 2). Choć był poganinem i nieobrzezany, został on ochrzczony i otrzymał dar Ducha (Dz 10, 44-48). Jak powiedział św. Piotr: *Bóg naprawdę nie ma względu na osoby [...] On [Jezus Chrystus] jest Panem wszystkich* (Dz 10, 34. 36).

Ponieważ celem ewangelicznej zapowiedzi jest osoba, pojedyncza i jako członek ludzkiej i kościelnej społeczności, inkulturacja powinna objawiać się jako służba rozwojowi, oświecenia, całościowego wyzwolenia ludzkości od wrogich kręgów grzechu, śmierci, niesprawiedliwości, braku sensu, przemocy, nadużyć, ubóstwa. Inkulturacja wiary bowiem jest doświadczeniem zbawienia przeżywanym przez chrześcijańską wspólnotę w określonym miejscu i czasie, jako pierwocina ostatecznego zbawienia.

„Antropologiczne” skutki inkulturacji są wielorakie. Inkulturacja wpływa na mentalność ludu, kierując ją w stronę symboli i wyrazów wiary zgodnych z Ewangelią. W tym obszarze niezwykle ważna jest właściwa ocena i ponowna ewangelizacja religijności ludowej, jako wyzwanie dla prawidłowej inkulturacji wiary.

Inkulturacja kieruje konkretnym życiem ludu Bożego, zwracając je ku konkretnym formom świadectwa i społecznego działania, cechującym się sprawiedliwością, wolnością, braterstwem, równością, uczestnictwem i wspólnotą. W tym obszarze bardzo aktualne jest pogłębienie praktycznego i wyzwającego wymiaru chrześcijańskiego przesłania.

Inkulturacja wpływa na religijność ludu, prowadząc go ku odróżnieniu jedynej i uniwersalnej wartości wiary w Chrystusa; w tym obszarze nabiera wielkiej pilności kwestia refleksji nad relacją pomiędzy zbawieniem chrześcijańskim a religiami niechrześcijańskimi.

Inkulturacja prowadzi do ciągłego nawracania się ludu, pozwalając mu w chrześcijański sposób stawiać czoła wyzwaniom współczesności bez zamykania się i bez ustępowania. W tym obszarze pilne jest krytyczne rozróżnienie środków komunikacji społecznej (które mogą jednoczyć, ale również dzielić), postępu naukowego i technologicznego (któ-

ry może uzdrawiać, ale też zabijać), nowych prądów kulturalnych (które mogą kierować się dobrem człowieka, albo nie).

Mariologia jest inkulturowana, jeśli prowadzi do promocji ludzkości, jej globalnego wyzwolenia, jej całościowego zbawienia.

8. Inkulturacja jako rzeczywistość jedności i pluralizmu teologicznego (kryterium dialogiczne)

Trzeba wreszcie utrzymać podział na wiarę i kulturę. Wiara nigdy nie może zostać wchłonięta i wyczerpana przez jakąś kulturę, lecz zawsze jest czymś poza kulturą. Z drugiej strony również kultura nie może i nie powinna być całkowicie unicestwiona i pozbawiona swej postaci przez wiarę. Skoro kultura jest procesem zarówno wychowawczym lub kształtującym ludzką osobę (w znaczeniu klasyczno-humanistycznym), jak i zespołem produktów i wartości wytworzonych i przekazanych przez ludzką grupę, które warunkują i cechują zachowania oraz formę organizacji społecznej (we współczesnym znaczeniu socjologiczno-antropologicznym)⁴⁵, powinna ona zachować – i faktycznie zachowuje – swoją własną i niepowtarzalną oryginalność. Co nie oznacza jednakże, że kultura jest po prostu czysto zewnętrzną otoczką wiary chrześcijańskiej, ani że, hipotetycznie, nie można wykluczyć, iż kultura opiera się na nieodwołalnych zasadach wewnętrznie niezgodnych z wiarą chrześcijańską⁴⁶.

Carrier stwierdza: *z jednej strony, wiara będzie uznawana za radykalnie odrębną od każdej kultury. Wiara w Chrystusa nie jest produktem danej kultury; nie utożsamia się z żadną z nich, lecz odróżnia się od nich w sposób całkowity, ponieważ pochodzi od Boga. Dla kultur wiara jest „skandalem” i „głupstwem”, by użyć słów św. Pawła (1 Kor 1, 22-23). Ten podział nie oznacza jednakże separacji. Przeznaczeniem wiary jest przenikanie każdej ludzkiej kultury, aby je zbawiać i wznosić zgodnie z ideałem Ewangelii. Co więcej, wiara nie jest prawdziwie przeżywana, dopóki nie stanie się kulturą i nie przekształci umysłów i postaw⁴⁷.*

Dlatego chrześcijańska inkulturacja nie oznacza getta, zamknięcia, marginalizacji, lecz interakcję, współuczestnictwo, dialog, pluralizm, ciągle otwieranie się na przyszłość. Ożywiany przez Ducha Świętego, Kościół powszechny i każdy z osobna wzrastają w rozumieniu i wdrażaniu

⁴⁵ Por. M. MONTANI, *Filosofia della cultura*, LAS, Roma 1992.

⁴⁶ Por. TENZE, *CCC e inculturazione*, „Salesianum” 57(1994) 442-443.

⁴⁷ H. CARRIER, *Lexique*, 201.

Ewangelii Chrystusa na świecie: wzrastając tym samym w wierze, miłości i ciągłym oczyszczaniu oraz nawracaniu.

Dlatego inkulturacja implikuje również dialog przystosowany do warunków współczesności (*ad extra*) dzięki ofercie i ewentualnej krytycznej ocenie swoich najważniejszych propozycji. Wystarczy pomyśleć o stymulującym uniwersalizmie „teologii wyzwolenia” czy „teologii religijności ludowej”, które choć są typowymi i inkulturowanymi produktami Ameryki Łacińskiej, mogą mieć, w niektórych aspektach uniwersalne znaczenie i wartość. Dlatego że przekazują pewną „uniwersalną” „wartość” ludzką i chrześcijańską: całkowite wyzwolenie każdej osoby ludzkiej od ucisku oraz wszelkiej formy ubóstwa i nierówności.

Mamy tu do czynienia z aspektem „transcendencji” Ewangelii. Choć chrześcijańskie przesłanie nadal jest inkulturowane w konkretnym kontekście eklezjalnym i ludzkim, jest ono zasadniczo „uniwersalizmem” zbawczym, który oczyszcza, zbawia, zachęca do postępu, prowadzi do spełnienia każdego ludzkiego kontekstu kulturowego.

Paradoksalnie zatem, w tak intensywnej chwili inkulturacji niemało teologów mówi o teologii planetarnej jako o autentycznym sposobie inkulturowania dziś Ewangelii. Obecny kontekst chrześcijańskiego przesłania jest bowiem cały świat⁴⁸. Pozwalając pojawiać się i zakorzeniać we własnej kulturze autentycznym wartościom ludzkim i chrześcijańskim, przyczyniamy się do utwierdzenia człowieka na poziomie ogólnosiwiatowym.

Mariologia inkulturowana nie jest gettem, wyobcowaniem, lecz jest kościelnym życiem przeżywanym w sposób oryginalny i wspólnotowy.

9. „Maryjny czynnik” inkulturacji

Jak odwieczny Syn Ojca stał się człowiekiem (por. J 1, 14), a zatem historią i kulturą ludzką, będąc „zrodzonym z niewiasty” (por. Ga 4, 4), tak również ten złożony proces inkulturacji ewangelicznej, czyli Wcielenia Jezusa w historii narodów, znajduje w Maryi macierzyńską obecność, skuteczną i pełną miłosierdzia⁴⁹. W inkulturacji wiary Maryja kontynuuje swoje matczyne zadanie: ofiarowywanie ludom i kultu-

⁴⁸ Por. T. BALASURIYA, *Teologia planetaria*, EMI, Bologna 1986 (z wydania angielskiego: *Planetary Theology*); J.B. CHETHIMATTAM, *Towards a Word Theology: An Interreligious Approach to Theological Issues*, „Jeevadhara” 13(1983) 313-335.

⁴⁹ A. ZIGENAU, *Inkulturation*, w: *Marienlexikon*, t. III, red. R. BÄUMER, L. SCHEFFCZYK, EOS Verlag, St. Ottilien 1991, 304-306.

rom świata swego Boskiego Syna, światła Jego nauki i daru Jego zbawienia. To gest, który zapoczątkowany został w Betlejem przy narodzeniu Jezusa, i stał się oficjalną misją na Kalwarii, kiedy Jezus rzekł uroczysto do Matki: *Niewiasto, oto syn Twój* (J 19, 26). Syn powierza Matce uczniów i całą ludzkość. Dlatego Maryja kontynuuje poprzez historię swoją misję Matki i „Hodegetrii”, charyzmatycznej przewodniczki do Chrystusa, swego Syna.

9.1. Maryja a inkulturacja wiary w Ameryce Łacińskiej

Dziś inkulturacja ewangeliczna zawiera w sobie tę Maryjną cechę. Kościół latynoamerykański rozmyślał właśnie nad tym „czynnikiem Maryjnym” swojego doświadczenia wiary chrześcijańskiej już od samego początku jego ewangelizacji.

Puebla zatem już w 1979 r. w proroczy sposób ukazała wkład Maryi w inkulturację wiary w Ameryce Łacińskiej, nazywając Ją Matką i wzorem Kościoła latynoamerykańskiego: *Kościół rodzi nowych synów poprzez ewangelizację. Ten proces, który polega na „transformacji od środka”, „odnawianiu ludzkości”⁵⁰ jest prawdziwym powrotem do narodzin. W tym powtarzającym się stale rodzeniu Maryja jest naszą Matką. Pełna chwały w niebie, działa też na ziemi⁵¹. W tej ziemskiej pielgrzymce Maryja widziana jest jako „Matka nauczająca wiary”⁵², „Nauczycielka Ewangelii w Ameryce Łacińskiej”⁵³.*

Maryja jest ponadto uważana przez Pueblę za nieporównywalny model służby kościelnej. Wizyta u Elżbiety i wesele w Kanie Galilejskiej podkreślają wyjście Maryi naprzeciw ludzkości w potrzebie: *Dziewica Maryja stała się służebnicą Pańską [...]. Cała Jej służba ludziom polega na otwieraniu ich na Ewangelię i zapraszaniu ich do posłuszeństwa Ewangelii: „Uczyńcie, cokolwiek wam powie” (J 2, 5)⁵⁴.*

Kościół Ameryki Łacińskiej, zauważając konieczność pilnej ewangelizacji, która nie byłaby powierzchowna i dekoracyjna, lecz dogłębna i radykalna, zwraca się zatem bezpośrednio do Maryi: *Ten Kościół, który z nową jasnością spojrzenia i zdecydowaniem zamierza ewangelizować dogłębnie, u korzeni i w kulturze ludu, zwraca się do Maryi, aby Ewangelia stała się w większym stopniu ciałem i sercem Ameryki Łacińskiej.*

⁵⁰ EN 18.

⁵¹ CELAM, *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, EMI, Bologna 1979, 288.

⁵² TAMŻE, 290.

⁵³ TAMŻE.

⁵⁴ TAMŻE, 300.

To jest godzina Maryi, czas nowej Pięćdziesiątnicy, której Ona przewodzi swoją modlitwą, kiedy pod wpływem Ducha Świętego Kościół rozpoczyna nowy etap swojego pielgrzymowania⁵⁵.

Maryja widziana jest także jako paradygmat odnowy mężczyzn i kobiet latynoamerykańskich: *W Maryi odnaleźliśmy konkretną postać, w której swój szczyt osiąga wszelkie wyzwolenie i uświęcenie na łonie Kościoła⁵⁶. Wobec upokorzenia godności latynoamerykańskich kobiet i mężczyzn, nierówności, ubóstwa, wykorzystywania, niesprawiedliwości, Kościół zwraca się do Maryi, aby przewartościować prawdziwy obraz mężczyzny i kobiety: wszyscy zasadniczo równi i członkowie tego samego rodu, choć różniący się płcią, językiem, kulturą i formą religijności, mamy jako wspólne powołanie jeden los, który zawierając w sobie radosną zapowiedź naszej godności, zmienia nas w ewangelizowanych i ewangelizatorów Chrystusa na tym kontynencie⁵⁷.*

W tej krótkiej analizie dokumentu z Puebla można zauważyć maryjną konotację w czterech wyżej opisanych kryteriach inkulturacji. Maryja jest Matką, która ofiarowuje Syna i Jego Ewangelię ludom Ameryki Łacińskiej (kryterium chrystologiczne). Ponadto to we wspólnocie kościelnej jest konkretnie przeżywane zbawcze i wyzwalające doświadczenie naśladowania Chrystusa (kryterium eklezjologiczne). Maryja, jako Matka i wzór Kościoła latynoamerykańskiego, staje się wzorem przyjęcia i naśladowania Boskiego Syna. Tę macierzyńską posługę Maryja i Kościół pełnią na rzecz odnowy wizerunku mężczyzny i kobiety Ameryki Łacińskiej (kryterium antropologiczne). To doświadczenie wyzwolenia, głoszonego i przeżywanego przez Kościół w Ameryce Łacińskiej w imię Maryi, staje się darem wspólnoty i oświecenia dla Kościoła światowego (kryterium dialogiczne).

9.2. „Duchowość maryjna” jako droga do inkulturacji wiary

Również „duchowość maryjna”, jako życie w Duchu Chrystusa Zmartwychwstałego ze skuteczną pomocą i wstawiennictwem Maryi, jest dziełem inkulturacji wiary⁵⁸. Poprzez to doświadczenie zachęca się do kultury życia, przenikniętego cnotami maryjnymi i macierzyńskimi, jak przyjęcie i obrona małuczkich, słabych, obcych, osób starszych, osób

⁵⁵ TAMŻE, 303.

⁵⁶ TAMŻE, 333

⁵⁷ TAMŻE, 334.

⁵⁸ Por. A. AMATO, *Il problema della „Spiritualità mariana”. Introduzione a un dibattito attuale*, w: *La Spiritualità Mariana*, red. E. PERETTO, Ed. Marianum, Roma 1994, 7-39.

odmiennych (narkomanów, osób niepełnosprawnych fizycznie i umysłowo, dyskryminowanych ze względu na pochodzenie etniczne, religię, płeć, pochodzenie społeczne czy choroby). Maryja staje się promotorką kultury miłosierdzia i macierzyńskiej miłości, aby przeciwstawić się kulturze coraz twardszej, coraz bardziej bezlitosnej, zimnej, wprowadzającej napięcie, podziały, nienawiść, przemoc, wojnę i śmierć.

Maryja jest natchnieniem także dla zakonów i kongregacji męskich i żeńskich, które do społecznej tkaniny historii wplotły cnoty maryjne: siły, solidarności, braterstwa, wychowania dzieci, wsparcia osób porzucanych, pocieszenia strapionych i pozbawionych nadziei.

Także bolesne przeżycia Maryi podczas męki Jezusa są wzorem pełnej akceptacji bólu, cierpienia i śmierci jako narzędzi zbawienia, życia i nadziei zmartwychwstania. Dlatego Maryja może pomóc chrześcijanom wprowadzać do ludzkiej kultury rozwiązania życiowe tam, gdzie wydaje się rządzić ból, desperacja, wyobcowanie i bezsensowna śmierć.

Maryja jest Matką, która światu ofiarowuje Jezusa, życie człowieka (por. J 14, 6)⁵⁹. Ale świat i cienie nie przyjmują chętnie światła i życia (por. J 1, 4-5). Istnieje silne napięcie pomiędzy niewiastą i smokiem (por. Ap 12, 4), między Kościołem i siłami zła, między Maryją i światem: *Także w tym Maryja oświeca Wspólnotę Wierzących: wrogość sił zła jest bowiem głuchym przeciwstawieniem się, które zanim dotknie uczniów Jezusa, zwraca się przeciwko Jego Matce. Aby uratować życie Syna przed tymi, którzy uważają Go za zagrożenie, Maryja musi uciekać z Józefem i Dzieciątkiem do Egiptu (por. Mt 2, 13-15)*⁶⁰.

Przyjęcie Jezusa to przyjęcie życia: *Maryja w ten sposób pomaga Kościołowi uświadomić sobie, że życie jest zawsze w centrum wielkiej walki pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy światłem i cieniem. Smok chce pożreć „Dziecię” (Ap 12, 4), symbolizujące Chrystusa, którego Maryja zrodziła w „pełni czasu” (Ga 4, 4) i którego Kościół powinien nadal ofiarowywać ludziom w różnych epokach historycznych. Ale jest też On w pewien sposób symbolem każdego człowieka, każdego dziecka, szczególnie każdego stworzenia słabego i zagrożonego, ponieważ – jak przypomina Sobór – „przez swe Wcielenie Syn Boży zjednoczył się w pewnym sensie z każdym człowiekiem”*⁶¹.

Chrześcijanie, wychowani przez Maryję, wprowadzają do Kościoła i w świat tchnienie harmonijnego życia ewangelicznego, o najwyższej

⁵⁹ Por. *La vita e Maria „Madre della Vita”*, red. E. TONIOLO, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa”, Roma 1994.

⁶⁰ JAN PAWEŁII, Encyklika *Evangelium Vitae* (25 marca 1995), 104.

⁶¹ TAMŻE.

ludzkiej jakości. Maryjne nacechowanie inkulturacji wiary nie jest wyobcowaniem ani degradacją chrześcijaństwa, lecz najwyższym wypełnieniem chrześcijańskiego bycia i działania. Dlatego Paweł VI, w mowie wygłoszonej 24 kwietnia 1970 r. przed obrazem Najświętszej Maryi Panny z Bonaria, na Sardynii, powiedział: *Jeśli chcemy być chrześcijanami, musimy być maryjni.*

10. Propozycja modeli mariologii w kontekście

Jako podsumowanie dotychczasowych analiz proponujemy poniżej pewne zarysy projektowania mariologii inkulturowanej i kontekstualizowanej. Oto cztery najistotniejsze elementy tej mariologii, zasadniczo wymagającej poprawnej i konsekwentnej metodologii teologicznej:

1. Przesłanie ewangeliczne (podstawowy biegun biblijny).
2. Różnorodna tradycja kościelna, ujmowana zarówno w wymiarze diachronicznym, jak i synchronicznym (biegun kościelny normalizujący).
3. Kultura – w najszerszym znaczeniu tego słowa – w ramach której uprawiana jest teologia (biegun kulturowy jakościujący).
4. Zmiany i potrzeby społeczne wspólnoty kościelnej i ludzkiej, która żyje w określonym miejscu i kulturze (biegun społeczny aktualizujący)⁶².

W zależności od akcentu kładzionego na powyższe elementy, mogą istnieć różne modele mariologii inkulturowanej czy w kontekście⁶³. Chcąc zastosować zaawansowaną propozycję S.B. Evansa, możemy przedstawić cztery główne modele:

1. Model „tradycyjny”, który biorąc pod uwagę biegun społeczny, podkreśla wierność tradycji⁶⁴. W tym modelu wychodzi się od Ewangelii i tradycji Kościoła, aby dojść do kultury i zmian społecznych.
2. Model „praktyczny” kładzie nacisk na pilną potrzebę wymiany społecznej. W tym modelu wychodzi się od zaangażowania społecznego i przechodzi do refleksji teologicznej prowadzonej w świetle zarówno analizy sytuacji, jak i analizy Pisma Świętego-Tradycji, aby następnie powrócić do działania.

⁶² Por. S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1992.

⁶³ Już A. Dulles w 1974 r. mówił o *Models of the Church* i w 1983 o *Models of Revelation*. Każdy z różnych wzorców Kościoła, na przykład – Kościół jako instytucja, jako mistyczna wspólnota, jako sakrament, jako wysłannik, jako służebnica – mógł służyć ukazaniu ważnego aspektu misterium Kościoła.

⁶⁴ Bevans nazywa ten model „translation model”, czyli „model przekładu”. My wolimy nazwać go po prostu „modelem tradycyjnym” (czyli wiernym tradycji), bo to określenie lepiej wyraża treść.

3. Model „antropologiczny” kładzie nacisk na podmiot, który zajmuje się teologią, a nie na zawartość, w słusznej nadziei, że jeśli przeżywa się autentycznie własną wiarę we własnym czasie, także refleksja będzie kontekstualizowana i inkulturowana⁶⁵.
4. Model „syntetyczny”. Jeśli natomiast utrzyma się w równowadze cztery bieguny teologii w kontekście, otrzymujemy model syntetyczny. W tym modelu wychodzi się od Ewangelii-Tradycji i poprzez zwracanie uwagi na kulturę i zmiany społeczne dochodzi się do form myśli inkulturowanej. Model ten kontynuuje swój krąg hermeneutyczny, wychodząc od kultury i zwrócenia uwagi na zmiany społeczne, aby ponownie wysłuchać i zrozumieć Ewangelię-Tradycję⁶⁶.

W każdym razie te cztery modele mogą, a nawet powinny być widziane i stosowane we wzajemnej harmonii i hermeneutycznej zgodności. Mariologia inkulturowana powinna w syntetyczny sposób uzasadniać nie tylko swą wierność Ewangelii-Tradycji, ale również swą troskę wobec praktyki i życia autentycznie chrześcijańskiego w kontekście kulturowym określonym przez konkretny wymiar czasoprzestrzenny.

11. Dodatkowe założenia metodologiczno-treściowe

Inkulturowanie jednakże powinna brać pod uwagę również złożoną współczesną epistemologię teologiczną. Począwszy od *Optatam totus* nr 16, aż po dzień dzisiejszy, zaistniały, szczególnie w mariologii, znaczące rozszerzenia i przeniesienia akcentu.

Zajmując się mariologią, nie można pominąć bodźców metodologicznych i treściowych, zawartych w dokumentach nauczania Kościoła oraz w wydarzeniach kościelnych, takich jak: adhortacje *Marialis cultus* (1974 r.) i *Evangelii nuntiandi* (1975 r.) Pawła VI, dokument z Puebla autorstwa episkopatu Ameryki Łacińskiej (1979 r.), encykliki trynitarnie i mariologiczne Jana Pawła II *Redemptor hominis* (1979 r.), *Dives in misericordia* (1980 r.), *Dominum et vivificantem* (1986 r.), *Redemptoris Mater* (1987 r.) oraz list apostolski Jana Pawła II z okazji roku maryjnego *Mulieris dignitatem* (1988 r.), o godności i powołaniu kobiety. Odnowa charakteryzuje się potrzebą oczyszczenia i usunięcia elementów zbytecznych, pogłębienia krytycznego i wprowadzenia debaty teologicznej o Maryi do całego misterium chrześcijańskiego⁶⁷.

⁶⁵ W tym modelu skumulowaliśmy dwa modele Bevansa, czyli *Anthropological Model* i *Transcendental Model*.

⁶⁶ Por. TAMŻE, 81-96.

⁶⁷ Por. list okólny do biskupów, rektorów seminariów i dziekanów Wydziałów Teologicznych, autorstwa Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, zatytuło-

Przedstawiamy tu wykaz, który z pewnością nie wyczerpuje wszystkich pytań, problemów, wyzwań, założeń, kierunków, odkryć, które są wyzwaniem dla mariologii w drodze do głębokiego ponownego zrozumienia metodologicznego i treściowego: orientacja trynitarna i pneumatologiczna, wycucie eklezjologiczne, orientacja antropologiczna, docenienie czynnika kobiecego, promocja dialogu ekumenicznego, zwrócenie uwagi na aspekt prakseologiczny, wierność reformie liturgicznej, docenienie religijności ludowej, odnowa katechezy i duszpasterstwa, zmierzenie się z naukami o komunikacji społecznej, zwrócenie uwagi na lokalne wspólnoty kościelne jako wnoszące oryginalne interpretacje i doświadczenia do refleksji teologicznej. Wszystko to są potrzeby mariologii inkulturowanej czy w kontekście.

Pozwolę sobie tu podkreślić niektóre z nich. Chodzi tu o potrzeby, które wcześniej były zastrzeżone dla sektorów specjalistycznych, a które teraz przeszły (prawdziwe *déplacement* czy *paradigmshift*) do obszaru metodologii teologicznej jako takiej:

1. Na początku wymienię znajomość *pluralizmu tradycji wewnątrz Kościoła katolickiego*: pluralizm jego refleksji teologicznej, jego porządku prawnego, jego życia liturgicznego, jego wyrażania duchowości. Nierzadko ignoruje się istnienie obrzędów i tradycji wschodnich, które należą do trwałego dziedzictwa Kościoła katolickiego. Wiedza o tym bogactwie kulturowym i doświadczeniu bardzo rozszerzyłaby dyskusję wiary na temat misterium Maryi.
2. Druga cecha to ekumenizm i dotyczy znajomości *innych tradycji chrześcijańskich*, jak Kościoły Wschodu, Kościoły prawosławne, protestantyzm, anglikanizm. O ile dobrze czujemy się w dialogu z protestantyzmem, także ze względu na wielkie zrozumienie świadomości wiary katolickiej odrębnej od luterańskiej, które dokonało się podczas Soboru w Trydencie, o tyle nie można tego powiedzieć o dialogu z Kościołami Wschodnimi i prawosławnymi. Znajomość ich obrzędów, ich teologii i ich duchowości mogłaby przynieść niewątpliwe wzbogacenie naszego obecnego zajmowania się mariologią, a przede wszystkim jedności, bez fałszywych irenizmów i nieuzasadnionych uproszczeń.
3. Trzecia cecha to zwrócenie uwagi na *dialog międzyreligijny*, i dotyczy ona zbawczego znaczenia innych tradycji religijnych, takich jak

wany: *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (25 marca 1988). Zob. także dokument Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, zatytułowany: *La formazione negli istituti religiosi, „Regnodocumenti”* 35(1990) 398-419. Por. A. AMATO, *La Vergine Maria, Madre di Dio e della chiesa, e la formazione dei religiosi e delle religiose*, w: *I protagonisti della formazione*, Editrice Rogate, Roma 1991, 59-87.

judaizm, islam, hinduizm, buddyzm i tradycyjne religie z różnych stron świata. Chodzi tu bowiem o to, by brać pod uwagę rezultaty, czy przede wszystkim problemy, badane przez nową dyscyplinę zwaną „teologią religii”, która choć wcześniej była zastrzeżona tylko dla obszaru misyjnego, dziś stanowi integralną część debaty teologicznej. Należy zatem ciągle uzasadniać zbawczą wyłączność chrześcijaństwa oraz Chrystusa „jedynego Zbawcy ludzkości”⁶⁸, aby przeciwstawić się odradzającemu się relatywizmowi religijnemu neognostycznemu. Traktaty teologiczne budowane w przestrzeni tej nowej dyskusji należą przede wszystkim do obszarów chrystologii, eklezjologii, teologii sakramentalnej, ale też mariologii.

4. Dwie kolejne cechy są charakterystyczne dla dzisiejszej refleksji teologicznej: harmonijne rozdzielanie relacji pomiędzy *nauczaniem* i *teologią*, oraz równie harmonijne zrozumienie związku pomiędzy rygiem naukowym badań teologicznych a ich duszpasterskim zastosowaniem. Nie istnieje nauczanie równoległe do jedynego i autentycznego nauczania Kościoła. Ono *autentycznie naucza doktryny Apostołów i korzystając z pracy teologicznej, odrzuca obiekcje i deformacje wiary, proponując ponadto poprzez autorytet uzyskany od Jezusa Chrystusa, nowe pogłębienia, wyjaśnienia i zastosowania objawionej doktryny*⁶⁹.
5. Jeśli natomiast chodzi o związek *teologii z duszpasterstwem*, należy zrozumieć, że chodzi tu o *dwie cechy teologii i jej nauczania, które nie tylko nie są wobec siebie przeciwstawne, ale razem przyczyniają się (choć w innej formie) do lepszego rozumienia wiary. Duszpasterskość teologii nie oznacza bowiem teologii mniej doktrynalnej czy wręcz pozbawionej elementu naukowego; oznacza, że uczy ona przyszłych kapłanów, jak głosić ewangeliczne przesłanie w sposób dostosowany do zwyczajów kulturowych danego czasu, oraz jak budować kapłańskie działanie zgodnie z autentyczną wizją teologiczną*⁷⁰. Dlatego też *badanie, respektujące rygorystyczne naukowe podejście do poszczególnych dyscyplin teologicznych przyczyni się do bardziej kompleksowej i pogłębionej formacji pasterza dusz jako nauczyciela wiary; z drugiej strony, odpowiednie wyczulenie na cel duszpasterski sprawi, że poważne i naukowe badania teologiczne będą miały naprawdę duży wpływ formacyjny na przyszłych księży*⁷¹.

⁶⁸ Por. RMi.

⁶⁹ PDV 55.

⁷⁰ TAMŻE.

⁷¹ TAMŻE.

Mylący jest zatem powierzchowny podział na badania teologiczne i formację duszpasterską, który często przybiera postać konfliktu pomiędzy teorią a praktyką. Dobry znawca kompleksowej i harmonijnej wizji uprawiania teologii w dzisiejszych czasach tak odpowie w tej kwestii: *Dzisiaj nie można już myśleć o duszpasterstwie jako prostym praktycznym programowaniu tradycyjnych działań liturgicznych, katechetycznych, operacyjnych i organizacyjnych. Trzeba wejść wyżej. Duszpasterstwo wymyślił Jezus Chrystus, Dobry Pasterz. On następnie powierzył je Kościołowi, ożywianemu i wspieranemu przez moc Jego Ducha. Chodzi tu o wprowadzenie miłości Boga do historii człowieka, tak że niemożliwe staje się wydzielenie aspektu chrystologicznego i antropologicznego, zawartości zbawczej i jej formy kulturowej, ciężaru doktrynalnego i metodologii pedagogicznej [...]. Słowo Boże nie jest abstraktem: jest deszczem i śniegiem, który ożywia ziemię. Dogmat – a my możemy powiedzieć „teologia” – jest ze swej natury duszpasterski, czyli ukierunkowany na praktykę zbawienia*⁷².

6. Ostatnia cecha dotyczy przyswojenia treści mariologicznych w harmonijnym życiu duchowym i apostołskim.

W dużym skrócie można powiedzieć: każda debata teologiczna, biorąc pod uwagę to, co napisano wyżej, powinna dzielić się na trzy fazy.

Pierwszy to *auditus et intellectus culturae*, czyli poznanie i ocena współczesnego kontekstu kulturowego, aby odnaleźć i ocenić jego wyzwania.

Następny to *auditus et intellectus fidei*, czyli słuchanie słowa Bożego i Tradycji Kościoła oraz odpowiedź na różne wyzwania kulturowe wynikające z obojętności religijnej, ekumenizmu, dialogu międzyreligijnego, odkryć naukowych itp.

Te dwie fazy powinny zamykać się trzecią – *experientia et communicatio fidei*, która polega na przyswojeniu nie tylko teoretycznym, ale też praktycznym, życiowym (wymiar liturgiczny i duchowy), która ma stać się źródłem i fontanną dla głoszenia, duszpasterstwa, misji, czyli jedynym słowem – dla „nowej ewangelizacji” (wymiar apostołski).

Te trzy fazy oczywiście hermeneutycznie krążą pomiędzy sobą, tak że *experientia* i *communicatio fidei* stają się podstawą do uważnego *auditus et intellectus culturae*, czyli do oceny tych wyzwań, które kultura codziennie stawia przed *auditus et intellectus fidei*.

⁷² E. VIGANÒ, *Don Bosco ritorna*, Paoline, Cinisello B. 1992, 174. Por. także tom *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento*, red. M. MIDALI, R. TONELLI, LAS, Roma 1993.