

Marek Jagodziński

Komunikacyjno-komunijna wizja inkulturacji wiary

Studia Theologica Varsaviensia 43/1, 29-54

2005

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.

KS. MAREK JAGODZIŃSKI

KOMUNIKACYJNO-KOMUNIJNA WIZJA INKULTURACJI WIARY

W nawiązaniu do myśli B. Lonergana¹ można przyjąć, że w czasie szybkich zmian kulturowych i pewnego kryzysu tradycyjnej teologii trzeba podejmować refleksję zdolną do podjęcia twórczego dialogu ze współczesną kulturą i jej rozmaitymi modelami.² Proces ten zawsze był obecny w teologii chrześcijańskiej, ale dzisiaj proponowana przez Lonergana metoda twórczej współpracy z kulturą, poszukiwania płaszczyzny spotkania religii z kulturą, nabiera szczególnego znaczenia. Jego teza głosząca, że *teologia pośredniczy pomiędzy matrycą kulturową a znaczeniem i rolą, jaką religia posiada w tej matrycy* oznacza, że dyskurs teologiczny nabiera konkretnego charakteru w zależności od przyjętego modelu definiowania kultury.³ Jeśli zaś kulturę pojmujemy empirycznie jako *zespół znaczeń i wartości ożywiający ludzki sposób istnienia*, teologię musi cechować permanentny rozwój. Potrzeba więc nie tylko *teologii skierowanej na teologa* – teologii pośredniczącej, lecz także teologii skierowanej do ludzi – teologii komunikującej⁴ – *będącej produktem religii istniejącej w konkretnym kontekście kulturowym*.⁵

Potrzebna jest dlatego teologia kontekstualna, która świadomie łączy do swej refleksji otoczenie kulturowe jako punkt wyjścia

¹ Por. *Metoda w teologii*, Warszawa 1976.

² Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 148-394.

³ Por. H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996: *Chrystus nie wzywa do siebie nikogo jako istoty czysto naturalnej, ale zawsze jako osobę, która uczłowieczyła się w kulturze, która istnieje wprawdzie nie tylko w kulturze, ale która jest kulturą przesiąkniętą* (cyt. za M. Patton, *Wiara radykalna*, w: J. Majewski – J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 195.

⁴ Por. L.J. Luzbetak, dz. cyt., s. 43: *Komunikowanie się jest faktycznie najbardziej podstawowym narzędziem ludzkim, jakim Kościół posługuje się pełniąc swe posłannictwo w świecie*.

⁵ Por. W. Dawidowski, *Teologia, która mówi*, w: J. Majewski – J. Makowski (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., s. 165-168.

i cel konstytutywny w refleksji nad wiarą. Chodzi o inkulturację chrześcijaństwa.⁶ Teologia ta posługuje się różnymi metodami i modelami. Wykorzystuje analizę społeczeństwa dokonywaną za pomocą instrumentarium nauk humanistycznych i socjologicznych oraz analizę kultury opartą na antropologii kulturowej i religioznawstwie. Złączona jest z tym zmiana sposobu uprawiania teologii, która nie wychodzi już tylko od Biblii i nauczania Kościoła, lecz uwzględnia także nadzieje i lęki ludzi (por. KK 1).⁷

1. INKULTURACJA WIARY

Termin inkulturacja opisuje wielostronną relację między orędziem chrześcijańskim (Ewangelią) a wielością kultur.⁸ W Starym Testamencie orędzie biblijne inkulturowało się w uwarunkowania narodu izraelskiego. To samo dokonało się we Wcieleniu *Logosu*, a procesy transformacji orędzia Ewangelii nie zniósły wielości języków i kultur. Wręcz przeciwnie, Zielone Świątki stały się momentem narodzin i teologicznym uzasadnieniem inkulturacji Ewangelii w kultury wszystkich ludów i narodów.⁹ Jakkolwiek procesowi inkulturacji wiary nie można ograniczyć do samej działalności misyjnej Kościoła, antropologia misyjna może dostarczyć materiału potrzebnego do ukazania samego zjawiska inkulturacji. Na jej bazie misjologia wypracowała trzy podstawowe kategorie modeli misji, oparte o zasadnicze orientacje: etnocentryczną, akomodacyjną i kontekstualną.¹⁰

⁶ Por. Jan Paweł II, *Catechesi tradendae* 53; tenże, *Slavorum Apostoli* 21; tenże, *Redemptoris missio* 52, 54; A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 201-204.

⁷ Por. G. Collet, *Kontextuelle Theologie*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, Freiburg – Basel – Rom – Wien³1997, s. 327-329; J. Górski – S. Janeczek, *Inkulturacja*. 2. *W teologii*, w: S. Wielgus i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, s. 235-236.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 52; R.E. Rogowski, *Wiara a kultura*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1 (1981) z. 4, s. 91-104; G. Collet, *Inkulturation. I. Begriff und Problemstellung*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon...*, dz. cyt., Bd. V, s. 504-505; S. Janeczek, *Inkulturacja*, w: S. Wielgus i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, s. 234; W. Piwowarski, *Inkulturacja. I. W socjologii religii*, tamże, s. 234-235.

⁹ Por. A. Feldtkeller, *Inkulturation. II. Biblisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon...*, dz. cyt., Bd. V, s. 505-506; K. Schatz, *Inkulturation. III. Missionsgeschichte*, tamże, s. 506-508.

¹⁰ Por. L.J. Luzbetak, *Two Centuries of Cultural Adaptation in American Church Action: Praise, Censure or Challenge?*, „Missiology” 5, s. 51-72.

W orientacji etnocentrycznej zasadniczą rolę odgrywa proces enkulturacji. Ludzie uczą się zbioru zasad postępowania od swoich społeczeństw. Społeczeństwo musi dla swojego przeżycia wypracować zbiór norm, kryteriów i oczekiwań oraz system komunikacji umożliwiający jego członkom wzajemne oddziaływanie, uczenie się i przekazywanie wspólnych zachowań. Taki system norm udanego życia i komunikacji nazywa się kulturą¹¹, a proces przyswajania sobie kultury od społeczeństwa nazywa się właśnie enkulturacją¹². Jest ona korzystna i konieczna na poziomie życia wewnątrzspołecznego, ale przekształcona w etnocentryzm może stać się przeszkodą na poziomie relacji międzyspołecznych.¹³

Orientacja akomodacyjna zakłada uznawanie „neutralnych” i „naturalnie dobrych” elementów w niechrześcijańskich sposobach życia. Jej podstawą w Kościele jest uznawanie, że inne kultury mają w sobie elementy zgodne z Ewangelią.¹⁴ Akomodacja misyjna jest tak stara jak sam Kościół¹⁵, ale w praktyce była zwykle tylko deklarowana, traktowana dowolnie lub wręcz ignorowana. Nie rozumiano jej, spłycano do powierzchni kultury (tzw. „wystrój Kościoła”), panowała nadmierna ostrożność, paternalizm i nieufność. Niewiele też zadawano sobie trudu, by słuchać Kościołów lokalnych, a główną przeszkodą w jej stosowaniu było opieranie się na ludziach z zewnątrz, którzy traktowali ją jako koncesję ze strony starszych Kościołów dla młodszych, nie rozumieli kulturowego „języka” i traktowali akomodację jako element peryferyjny, służący pozyskiwaniu konwertytów.¹⁶

Przeciwną pozycję zajmują orientacje kontekstualne. Kontekstualizacja nie jest uważana za koncesję, lecz za prawo miejscowej

¹¹ Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 148-241. Próbe określenia kultury w kontekście teologii podejmuje C.S. Bartnik, *Z teologii kultury*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1989) t. 112, z. 3, s. 354-365; tenże, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 15-70.

¹² Por. J. Majka, *Kościół -kultura – kultury*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1989) t. 112, z. 3, s. 341-353; G. Collet, *Inkulturation...*, dz. cyt., s. 504.

¹³ Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 78-81.

¹⁴ Por. Pius XII, *Evangelii praecones* 89; Jan XXIII, *Princeps pastorum* 16.

¹⁵ Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 98-119, G. Collet, *Adaptation. II. In der Mission*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon...*, dz. cyt., Bd. I, s. 144.

¹⁶ Por. H. Waldenfels, *Akkomodation. II Systematisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon...*, dz. cyt., Bd. I, s. 291-292; L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 81-82. *Dziś (..) myśl chrześcijańska stoi zasadniczo na gruncie respektowania zasad samoobrony, samostanowienia, samowrażenia i samorealizacji* (tamże, s. 59).

wspólnoty, nie jest też czymś peryferyjnym lub przypadkowym. Tworzą ją rozmaite procesy, przez które lokalny Kościół zespara treść Ewangelii („tekst”) z własną lokalną kulturą („kontekst”). Kontekstualizacja jest zwana również „inkulturacją” (lub „inkarnacją”) i nie należy jej mylić z enkulturacją lub akulturacją¹⁷. W odróżnieniu od tradycyjnych nastawień akomodacyjnych inkulturacja podkreśla, że pierwszorzędnymi jej dokonawcami są lokalna wspólnota chrześcijańska i Duch Święty (nie Kościół Powszechny lub wysyłający misjonarzy), bezpośrednim celem jest głoszenie Królestwa Bożego i zbawienia – integracja „tekstu” z „kontekstem” (nie zakładanie Kościoła i jego instytucjonalizacja)¹⁸, najwyższym celem jest wzbogacenie przynoszące korzyść (nie tylko wspólnocie lokalnej, lecz całemu Kościołowi)¹⁹, głębia kulturowej penetracji i identyfikacji z Ewangelią jest nieporównanie większa²⁰, a główne procesy inkulturacji są związane z integracją²¹ (choć niezwykle ważne są także pierwotne procesy)^{22, 23}.

Teologia inkulturacji ma swoje podstawy w teologii stworzenia, ukazującej pozytywny obraz świata ludzkiego, w którym w różności kultur działa Bóg mocą stworzenia i odkupienia (por. KK 57-62). Chrystologicznymi uwarunkowaniami inkulturacji są: Wcielecie, życie Jezusa z Nazaretu i tajemnica Jego Paschy. Pod kątem eklezjologicznym ewangelizacja kultur poprzez misję oznacza troskę o kultury i poszczególne osoby oraz wymaga nowego rozumienia powszechności Kościoła, który inkulturuje się we wszystkie kultury i ukazuje je przez to w ich właściwej specyfice.²⁴ II Sobór Watykański orzekł, że Kościół nie jest związany z żadną szczególną formą kultury (por. KDK 42) i poszukuje raczej żywotnej wymiany z różnymi spośród nich (por. KDK 44). Taki dialog oznacza konieczność obustronnego słuchania się i wzajemne-

¹⁷ Por. G. Collet, *Inkulturation...*, dz. cyt., s. 504.

¹⁸ Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 86.

¹⁹ Por. tamże, s. 86-87.

²⁰ Por. tamże, s. 87-92.

²¹ Por. tamże, s. 242-311.

²² Por. tamże, s. 92-93.

²³ Por. G. Collet, *Inkulturation...*, dz. cyt., s. 504; L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 83-84.

²⁴ Por. R. J. Schreiter, *Inkulturation. IV. Systematisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon...*, dz. cyt., Bd. V, s. 508-509.

go respektu partnerów, prawdziwej otwartości i uwagi.²⁵ Centrum tego dialogu stanowią: specyficzna kultura i życie, w którym jest prowadzony; bliska temu kulturowa wersja chrześcijańskiej wiary; wzajemne przyswojenie sobie obu wymienionych aspektów w taki sposób, który zmienia je same. Tak pojmowana inkulturacja staje się dialektycznym spotkaniem między jedną z historycznych postaci chrześcijańskiej wiary i pewnym kontekstem, w którym kultura zostaje przyjęta, wyzwana i przetransformowana w Królestwo Boże, a jednocześnie chrześcijańska wiara zostaje przyjęta, wyzwana i ubogacona przez tę specyficzną formę swojego urzeczywistnienia. Uczestnicy tego procesu muszą koniecznie być przekonani jednocześnie, że nie istnieje chrześcijaństwo obierwane od kultury i nie istnieje także kultura pozbawiona wiary. Przekonanie takie jest podstawowym uwarunkowaniem prowadzenia tego typu dialogu.²⁶

Zasadniczym dokonawcą inkulturacji jest zawsze Kościół lokalny i przybiera ona trojakię formę: dynamicznego odpowiednika translacji chrześcijaństwa²⁷, wyzwolenia (teologia wyzwolenia)²⁸ i dialektycznej kontekstualizacji²⁹ – przy czym kontekstualizator nigdy nie traci z oczu reperkusji, jakie konkretna adaptacja do lokalnej wspólnoty może wywołać w innych częściach Kościoła i całej ludzkości. Pamiętać też należy zawsze, że lokalna wspólnota nie tylko potrzebuje dla zachowania i umocnienia swej tożsamości lokalnej tradycji i lokalnych symboli, ale ze względu na wymiar powszechności Kościoła potrzebuje także uniwersalnej tradycji i powszechnych symboli (nie zupełna niezależność, lecz jedność w różnorodności).³⁰ Osobną – chociaż istotną – kwestię stanowi w czasach po II Soborze Watykańskim problem inkulturacji wiary (natury zbawienia, wyłączności i uniwersalności Chrystusa, natury i misji Kościoła) w kontekście współczesnego pluralizmu.³¹

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 54.

²⁶ Por. T.H. Groome, *Inkulturation. V. Praktisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon...*, dz. cyt., Bd. V, s. 509-510; J. Górski – S. Janeczek, dz. cyt., s. 235.

²⁷ Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 93-95.

²⁸ Por. np. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976. W sprawie tzw. „teologii lokalnych” por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 122.

²⁹ Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 95-96.

³⁰ Por. tamże, s. 84-86.

³¹ Por. tamże, s. 123-147.

Eschatologiczny wymiar Kościoła realizuje się dzisiaj w dialogicznej otwartości w odniesieniu do innych – kulturowych i religijnych – sposobów oddawania czci Bogu. Ten pełen nadziei rozwój przebiega w perspektywie inkulturacji wiary³², który zawiera w sobie trzy konieczne stopnie wzajemnej relacji między chrześcijaństwem a kulturą: przetłumaczenia, wzajemnej transformacji i regeneracji, oraz konwergencji i komunii³³. Przejście do prawomocnej różnorodności kulturowych form wiary wymaga przemyślenia zachodnioeuropejskiej formy wiary i potraktowania jej jako jednej z wielu form „kontekstualnych”.³⁴ Potrzeba „perychoretycznego” współistnienia tradycji i inkulturacji³⁵. Obowiązująca i autentyczna treść wiary może być odnajdywana bowiem tylko w historycznym procesie identyfikacji kulturowych form wyrazu z nie uwarunkowaną niczym prawdą objawioną przez Boga w Jezusie Chrystusie – a podmiotem tego procesu jest wspólnota Kościołów lokalnych w Kościele powszechnym. Znaczenie zachodniej formy chrześcijaństwa polega być może na tym, żeby w tym procesie – przy całej radości płynącej z odkrywania samodzielnych kształtów kulturowych wiary – dopilnować zachowania jednocześnie jej tożsamości i powszechnej jedności w wielości. Europejska teologia powinna być

³² Por. R. Friedli, *Inkarnation der christlichen Botschaft in den Kulturen der Welt. Die Ortskirche als Ort evangelisierender Handelns. Sinn, Notwendigkeit und Grenzen von Inkulturation*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 36 (1989), s. 159-172; F. Frei, *Inkulturation*, w: G. Collet (Hrsg.), *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Immensee 1990, s. 162-182; A. Shorter, *Toward a theology of inculturation*, New York 1994; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 246-254; M. Bongardt, *Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien*, w: K. Müller (Hrsg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, s. 243-260; H. Fasching, *Die Herausforderungen der Weltkirche zu Beginn des dritten Jahrtausends*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 1 (2000), s. 3-11.

³³ Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 254-256; H. Fasching, *Die Herausforderungen der Weltkirche...*, dz. cyt., s. 4, 6.

³⁴ Por. J.A. Komonchak, *Ortskirchen und Gesamtkirche*, w: H.J. Pottmeyer – G. Alberigo – J.P. Jossa (Hrsg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, s. 107-123; J.B. Metz, *Einheit und Vielheit. Probleme und Perspektiven der Inkulturation*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie” 25 (1989), s. 337-342; W. Bühlmann, *Kościół Powszechny. Nowe wymiary. Wzorzec na rok 2001*, Warszawa 1992, s. 11-79; R. Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992; M. Moerschbacher, *Von der Inkulturation zum interreligiösen Dialog*, „Jahrbuch für Kontextuelle Theologien” 2 (1994), s. 191-198.

³⁵ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1997, s. 391.

*i pozostać strażniczką i obrończynią tradycji wiary dwóch pierwszych tysiącleci wyraźnego chrześcijaństwa*³⁶ – nie może jednak postępować w tej kwestii w sposób szkolno-protekcjonalny, lecz partnersko-siostrzany, cierpliwie słuchając i poznając, aby uchwycić problem w obliczu współczesności.³⁷

Istotne znaczenie dla procesu inkulturacji wiary ma leżący zawsze u podstaw refleksji teologicznej model Kościoła.³⁸ W ramach tego artykułu podjęta zostanie próba ukazania teologiczno-komunikacyjnego wymiaru inkulturacji wiary na bazie komunijnej wizji Kościoła rozumianego jako komunikatywne zjednoczenie wierzących – w oparciu o impulsy wynikające z teorii komunikatywnego działania J. Habermasa³⁹. Podejmując zadanie tworzenia eklezjologii integrującej teologiczne i socjologiczne spojrzenie na Kościół w duchu „chalcedońskim” z dialogiczną otwartością, M. Kehl zwraca się ku fenomenom „komunikacji” i „komunikatywnego (komunikacyjnego) działania”. Odpowiada to rosnącemu zapotrzebowaniu na formy społeczne, które określane są za pomocą komunikatywnego działania (jest to także jak najbardziej poprawne z punktu widzenia eklezjologii)⁴⁰. Refleksję swoją opiera na pojęciu „komunikatywnego zjednoczenia”. Jest to taka forma społecznego zjednoczenia, która konstytuowana jest przez komunikacyjne działanie jej członków i jednocześnie tworzy strukturalne ramy umożliwiające to działanie.⁴¹ Owocem tego jest teoretyczno-komunikacyjny „model komunikatywnego działania”.⁴² Ponieważ proces inkulturacji wiary przebiega we wnętrzu Kościoła, należy założyć, że również do tego procesu można zastosować kategorię komunikatywnego działania i dzięki temu uzyskać bo-

³⁶ K. Rahner, *Aspekte europäischer Theologie*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. XV, Zürich 1983, s. 95.

³⁷ Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 256-257; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, s. 174-175.

³⁸ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, Garden City 1978; L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 397-419.

³⁹ Por. *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I-II, Warszawa 1999-2002 (tłum. A.M. Kaniowski); M. Jagodziński, dz. cyt., s. 64-65, 86-99, 390-393.

⁴⁰ Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 134-139.

⁴¹ Por. H.-J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*, Frankfurt a. Main 1985, s. 28nn.

⁴² Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 140-147; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 101.

gatszy jego obraz jako działania komunikacyjnego, które służy budowaniu eklezjalnej komunii.

2. INKULTURACJA WIARY JAKO KOMUNIKATYWNE DZIAŁANIE

Komunikatywne działanie zachodzi wtedy, gdy zaangażowane w nie osoby godzą się dostosowywać wzajemnie swoje cele i plany oraz realizować je tylko na podstawie zgody powstałej bez nacisku i przymusu.⁴³ Elementy materialne powstałej w oparciu o ten system wspólnoty stanowią: cel, opcja motywująca, wymagania i oczekiwania, a także przeszkody na drodze do realizacji.

W komunikatywnym działaniu chodzi o osiągnięcie konsensu, tzn. daleko posuniętej zgodności w ocenianiu określonych treści, norm moralnych i różnorodnych interesów. Cel ten jednak nie może być osiągany przy pomocy sprzecznych z nim metod. Konsens musi wyrastać z wolnego przyzwolenia, opartego na dialogicznej wymianie argumentów, przy której dochodzą do głosu różnorodne kompetencje (w takim stopniu, w jakim są one przekonujące).⁴⁴ Opcję motywującą komunikatywne działanie stanowi przede wszystkim to, że zaangażowani ludzie uznają siebie wzajemnie za równouprawnionych partnerów w ich własnych działaniach.⁴⁵ Wymagania i oczekiwania każdy człowiek wnosi do komunikatywnego działania w sposób konieczny (choć najczęściej nieuświadomiony) i których spełnienie wyobraża sobie (przynajmniej w bardzo podstawowej formie). Na ile zostaną one wzajemnie uznane i spełnione, na tyle dochodzi do „komunikatywnego zjednoczenia” uczestników.⁴⁶ Pierwszym z nich jest to, że wszyscy będą się wyrażać tak jak myślą, nie będą niczego ukrywać, będą „prawdziwi” i będą

⁴³ H.-J. Höhn zwraca jeszcze uwagę na metakomunikację jako na czwarty (po instrumentalnym, strategicznym i komunikatywnym) stopień działania, w którym działanie i komunikacja zostają przemyślane oraz ujęte w reguły i „normy”. W ten sposób zbudowany zostaje międzyludzki „system” społeczny, który ma służyć budowaniu i podtrzymywaniu komunikacji. Por. tenże, dz. cyt., s. 36; E. Kunz, *Die Lehre von der Eucharistie. Skript zur Vorlesung im Sommersemester 1997*, Frankfurt a. Main 1997, s. 73-74.

⁴⁴ Por. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, s. 355-356; M. Kehl, dz. cyt., s. 141.

⁴⁵ Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 141.

⁴⁶ Por. J. Habermas, *Vorstudien...*, dz. cyt., s. 353-354; M. Kehl, dz. cyt., 141; E. Kunz, dz. cyt., s. 74-75.

odpowiednio wyrażać swoje subiektywne „ja”. Drugim – że wszyscy, którzy będą mówić „prawdę” wyrażać ją będą w taki sposób, iż da się go zweryfikować w tej samej treści. Trzecim – że wszyscy będą się wyrażać „zrozumiale” i działający będą się wzajemnie rozumieć. Czwartym – że wszyscy będą się „właściwie” zachowywać w sensie przestrzegania wspólnie zaakceptowanych reguł mowy, norm, zwyczajów, zasad postępowania itp., tak, aby dzięki temu mogło zaistnieć dostosowane do sytuacji działanie, z którym każdy będzie mógł się zgodzić.⁴⁷ *Oczekiwania te mogą być spełnione tylko w bardzo ograniczony i kruchy sposób. Bariery językowe, kulturowe, przeżyciowe, klasowe i uczuciowe są często nie do pokonania; różnorodność kompetencji (np. wiedzy) prawie uniemożliwia zasadnicze uznanie równości wszystkich; lęk przed krzywdą prowadzi do wprowadzania w błąd innych ludzi; uprzedzenia i własne interesy utrudniają porozumienie; nacisk czasu kończy najczęściej przedwcześnie komunikację bez osiągnięcia zgody wszystkich; niektórzy samowolnie i irracjonalnie zrywają komunikację tylko dlatego, że dysponują potrzebną do tego siłą itp. Granice faktycznej możliwości realizacji komunikatywnego działania są powszechnie znane. Nie oznacza to jednak w żadnym wypadku, że w ostatecznym rozrachunku jest ono iluzoryczne i nierealistyczne – zbyt głęboko odpowiada ono najgłębszym ludzkim intencjom godnego ludzi, wzajemnego obchodzenia się ze sobą i wynikającego z niego, lub też na nowo umożliwianego przez nie, prawdziwie ludzkiego porządku społecznego.*⁴⁸ Wszystkie elementy komunikatywnego działania spełniane są także w procesie inkulturacji wiary.

Podstawą równouprawnienia partnerów w procesie inkulturacji jest powszechna wola zbawcza Boga i uniwersalna misja zlecona przez Chrystusa Kościołowi (por. Mt 28,19). Kiedy w Kościele początków pojawiło się pytanie o przyjmowanie pogan, Piotr przemówił: *Wiecie, bracia, że Bóg już dawno wybrał mnie spośród was, aby z moich ust poganie usłyszeli słowa Ewangelii i uwierzyli. Bóg, który zna serca, zaświadczył na ich korzyść, dając im Ducha Świętego tak samo jak nam. Nie zrobił żadnej różnicy między nami a nimi, oczyszczając przez wiarę ich serca. Dlatego więc teraz Boga wystawiacie na*

⁴⁷ Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 141; J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, w: K.-O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976, s. 176-177.

⁴⁸ Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 141-142; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 102-104.

*próbę, wkładając na uczniów jarzmo, którego ani ojcowie nasi, ani my sami nie mieliśmy siły dźwigać. Wierzmy przecież, że będziemy zbawieni przez łaskę Pana Jezusa tak samo jak oni (Dz 15,7-11). Dla żyjących w Chrystusie nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nie-obrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich (jest) Chrystus (Kol, 3,11). Hymn o miłości z 1 Kor 13 ukazuje wyraźnie, iż chrześcijanin tak bardzo w swoim działaniu musi brać pod uwagę drugiego człowieka i jego sprawy, że wzajemne uznanie staje się podstawowym prawem obowiązującym w Ciele Chrystusa. Tak samo istotna jest równowartość wszystkich jego członków. Nie zanikają między nimi różnice pochodzenia, zdolności, charyzmatów i zadań, ale nie oznacza to zróżnicowania ich wartości (por. 1 Kor 12). Jan Paweł II w encyklice *Slavorum apostoli* napisał: *Bracia Sotulńscy byli dziedzicami nie tylko wiary, ale i kultury starożytnej (...)* Wiadomo zaś, jakie znaczenie posiada to dziedzictwo dla całej kultury europejskiej (...) dla kultury ogólnoludzkiej. W dziele ewangelizacji, którego dokonali (...) zawiera się równocześnie prototyp tego, co dzisiaj nosi nazwę „inkulturacji” – wcielenia Ewangelii w rodzime kultury – oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła (21). Dlatego Misjonarze pochodzący z innych Kościołów i krajów winni włączyć się w świat społeczno-kulturowy tych, do których zostali posłani, przezwyciężając uwarunkowania środowiska swego pochodzenia (...) winni nauczyć się języka regionu, w którym pracują, poznać najbardziej znamienne przejawy tamtejszej kultury, odkrywając jej wartości w bezpośrednim doświadczeniu. Jedyne z taką wiedzą mogą oni nieść tym ludom w sposób wiarygodny i owocny poznanie ukrytej tajemnicy (por Rz 16,25-27; Ef 3,5). (...) nie chodzi oczywiście o zaparcie się własnej tożsamości kulturowej, ale o zrozumienie, docenianie, popieranie i ewangelizowanie kultury środowiska, w którym działają (...) by byli w stanie nawiązać z nim rzeczywisty kontakt, przyjmując styl życia będący znakiem ewangelicznego świadectwa i solidarności z tamtejszymi ludźmi (Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 53).*

W chrześcijaństwie różnice między ludźmi nie przestają istnieć (por. 1 Kor 12), ulegają natomiast relatywizacji i nie mają istotnego znaczenia, jest ono w zasadniczy sposób otwarte ponad wszelkimi granicami i nakierowane na powszechną wspólnotę (komunikacji)... w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa. On bowiem (...) obie części [ludzko-

ści] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość. (...) A przyszedłszy zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko... (Ef 2,13-14,17). Ciało Chrystusa jest nakierowane na objęcie sobą wszystkich ludzi (por. Kol 1,18-20), toteż każdy, kto chce być członkiem Kościoła Jezusa Chrystusa i przyjął chrzest – ma do niego dostęp. Jeśli jednak ktoś spełnia odpowiednie kryteria i zachowuje właściwą postawę, nie można go wykluczać w oparciu o jakieś ludzkie regulacje. Tylko wolna decyzja człowieka, który nie chce iść drogą Jezusa, może go z niej wykluczyć. W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II napisał:... *inkulturacja winna objąć cały Lud Boży, a nie tylko szczupłe grono ekspertów, wiadomo bowiem, że lud odzwierciedla autentyczny zmysł wiary, którego nigdy nie należy tracić z oczu* (54).

Chrześcijaństwo przepelnia oczekiwanie na nadejście królestwa Bożego, na powszechne zjednoczenie we wspólnotę wszystkich ludów i narodów. Inkulturację musi dlatego cechować zawsze „wychylenie” ku przyszłości,... *aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa (...)* by wszystko rośło ku *Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi* (Ef 4,13-15).

Antycypacja przyszłości musi przy procesie inkulturacji uwzględnić zaistniałe w przeszłości rany i zatargi (powstałe nie tylko na bazie nie zawsze właściwie pojętej działalności ewangelizacyjnej, lecz także w samych kulturach), by mogło nastąpić przetworzenie tej przeszłości. W *Redemptoris missio* Jan Paweł II zawarł cały szereg wskazówek istotnych w tej kwestii: *Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre (...) odnawiając je od wewnątrz* (52). *Wspólnoty kościelne, które się dopiero rozwijają, natchnione przez Ewangelię, będą mogły wyrażać stopniowo własne doświadczenie chrześcijańskie oryginalnymi sposobami i formami zgodnymi z własnymi tradycjami kulturowymi, zawsze jednak w zgodności z obiektywnymi wymogami samej wiary. (...) Zatem ewangelizowane grupy dostarczą elementów dla «przekładu» ewangelicznego orędzia, mając na uwadze wkład pozytywny wniesiony w ciągu wieków, dzięki kontaktowi chrześcijaństwa z różnymi kulturami, nie zapominając jednak o niebezpieczeństwach zniekształceń, jakie czasem miały miejsce* (tamże, 53). Nie chodzi o... *dostosowanie czysto zewnętrzne,*

gdyż inkulturacja oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej (tamże, 52).

Inkulturacja wiary nie znosi konieczności publicznego zmanifestowania krytycznej postawy wobec otaczającego świata. W związku z tym... *proces inkulturacji winien kierować się podwójną zasadą: «zgodności z Ewangelią» i «jedności Kościoła powszechnego».* (...) *potrzeba głębokiej równowagi: istnieje bowiem niebezpieczeństwo bezkrytycznego przejścia od pewnej formy alienacji kulturalnej do przeceńniania kultury, która jest wytworem człowieka, a więc naznaczona jest grzechem. Musi zatem doznawać «ulepszenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia»* (Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 54). W wyniku krytycznego odniesienia do istniejącej rzeczywistości inkulturacja prowadzić powinna do zaistnienia nowej konfiguracji społecznego wyrazu wiary chrześcijańskiej w świecie.⁴⁹

Komunikatywne działanie ma strukturę utopijną: Wbrew negatywnym doświadczeniom i rozczarowaniom ludzie zakładają w tym działaniu istnienie takiej sytuacji, w której wszyscy zaangażowani w nim okażą się jednakowo chętni i zdolni do porozumienia – co więcej, gdyby nie było tego wstępnego założenia, nie doszłoby w ogóle do komunikatywnego działania. Założenie to nie jest w żadnym wypadku subiektywnym życzeniem czy pragnieniem, lecz jest konieczne jako warunek zawsze obecny w takim działaniu. Możemy działać komunikatywnie tylko wtedy, gdy zakładamy, że komunikacja rzeczywiście może się udać, że cele, opcje i działania będą przynajmniej w zasadniczy sposób akceptowane i realizowane przez wszystkich zaangażowanych. Dotyczy to wszystkich możliwych uczestników komunikacji we wszystkich możliwych do pomyślenia sytuacjach – zakładana w ten sposób przedświadomie „ideal-

⁴⁹ Por. J. B. Metz, *Jedność i wielość. Problemy i perspektywy inkulturacji*, „Znak” 46 (1994) z. 9, s. 4-11; Z. Pasek, *Inkulturacja – nowa postać odwiecznego procesu*, tamże, s. 12-20; J. Kracik, *Chrześcijańska inkulturacja. Rzecz o odsetkach*, tamże, s. 21-31; P. Schineller, *Inkulturacja. Pielgrzymowanie ku katolicyzacji czyli powszechności*, tamże, 32-39; A. Szyjewski, *Inkulturacja – w napięciu między synkretyzmem a ortodoksją*, tamże, s. 46-54; R. Kuligowski, *Humanizm w myśli Jana Pawła II, Studium teologicznomoralne*, Kielce 2004, s. 241-273.

na” wspólnota komunikacji jest równocześnie zawsze „powszechna” (uniwersalna). Nikt nie jest z niej wykluczony, jeśli tylko podejmuje komunikację i akceptuje jej prawne struktury. Tak założona idealna forma komunikacji jest jednocześnie transcendentálním (apriorycznie koniecznym) warunkiem możliwości zaistnienia komunikatywnego działania, w którym podmioty działania przekraczają swoją indywidualność i wkraczają w porozumienie. Człowiek musi za każdym razem – wbrew faktom – antycypować tę idealną formę komunikacji, aby móc właściwie myśleć oraz dzielić się prawdą i sensem.⁵⁰ Okazuje się więc, że w każdym nastawionym na sens i porozumienie działaniu tkwi uprzednie utopijne założenie, że istnieje „powszechna wspólnota komunikacji” (K.-O. Apel) umożliwiająca realizację wspólnoty.⁵¹ Napięcie występujące między zakładanym pojęciem komunikacji a „kontrafaktyczną” jej realizacją jest przy tym w komunikatywnym działaniu źródłem krytycznego i twórczego potencjału, który może stawać się nieustannym punktem wyjścia działań skierowanych przeciwko doświadczanym brakom, porażkom i strukturom przeszkadzającym komunikacji.⁵²

Do ukazania funkcjonowania komunikatywnego działania w wielkich systemach społecznych przydatna jest społeczno-filozoficzna „teoria podstawowa” J. Heinrichsa, która traktuje omówione wcześniej konstytutywne oczekiwania wobec komunikatywnego działania (szczerości, prawdziwości, zrozumiałości i właściwej postawy) jako jego ontologiczne struktury podstawowe.⁵³ Zgodnie

⁵⁰ Por. K.-O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?* w: W. Voßkamp (Hrsg.), *Utopieforschung*, Bd. I, Stuttgart 1983, s. 325-355.

⁵¹ Por. A. von Heyl, *Praktische Theologie und Kritische Theorie. Impulse für praktisch-theologische Theoriebildung*, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, s. 117-118; M. Kehl, dz. cyt., s. 142-143.

⁵² Por. K.-O. Apel, dz. cyt., s. 344; M. Kehl, dz. cyt., s. 143; E. Kunz, dz. cyt., s. 75-77; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 104.

⁵³ Por. J. Heinrichs, *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*, Bonn 1976; H.-J. Höhn, dz. cyt., s. 40-73. W pracach Kehla siła teorii komunikatywnego działania dochodzi do głosu przede wszystkim poprzez konstrukcję dialogiki transcendentálnej J. Heinrichsa i wypracowanego modelu komunikatywnego działania. Interdyscyplinarne spojrzenie Kehla kieruje się więc ku zjawisku komunikacji i komunikatywnego działania, przy czym podstawowym dla jego ujęcia pojęciem jest „komunikatywne zjednoczenie”, czyli forma zjednoczenia społecznego konstytuowana dzięki komunikatywnemu działaniu członków i przedstawiająca strukturalne ramy umożliwiające takie właśnie działanie. Przegląd uwarunkowań, analiza utopijnej i formalnej struktury komunikatywnego działania według tego modelu budzą nadzieję, że przeprowadzony za jego pomocą opis komunikacyjnej rzeczywistości Kościoła i wy-

z nią każde działanie nastawione na sens i wzajemne porozumienie składa się z czterech „kamieni węgielnych” („elementów sensu”), które wspólnie i „jednakowo od początku” konstytuują takie działanie. Nie dają się od siebie oddzielić ani zredukować do siebie wzajemnie, lecz trwają wobec siebie nawzajem we własnej specyficzności – gdzie jest obecny jeden z nich, obecne są także trzy pozostałe.⁵⁴ Tymi podstawowymi elementami są: podmiot, przedmiot, osobowy partner i przestrzeń działania.⁵⁵

Początkiem działania jest indywidualne „ja” jako niezależny podmiot – „skąd” działania. Konkretny człowiek wnosi do działania samego siebie, wyraża swoją wewnętrzną świadomość – i to jest podstawą oczekiwania szczerości w działaniu. Przedmiotem, tematem, treścią działania jest coś realnie innego – „co” działania. Działanie odnosi się do realnego świata poza świadomością podmiotu, a to nadaje mu wymiaru prawdziwości. Podmiotowym partnerem działania jest ktoś osobowy – „dokąd” działania. Dotyczy ono wzajemnie i naprzemiennie różnych podmiotów, co powoduje istnienie oczekiwania, że zaistniała komunikacja będzie zrozumiała. Wspólne zrozumienie i działanie umożliwia społeczną przestrzeń życiową – „w czym” działania. Ten element odpowiada oczekiwaniu społecznie prawidłowego (odpowiadającego normom językowym, kulturowym i życiowym) zachowania się.⁵⁶

Trzy pierwsze elementy komunikatywnego działania („skąd”, „co” i „dokąd”) są dość łatwe do pojęcia, natomiast czwarty z nich („w czym”) nie jest łatwo definiowalny. Nie da się go jednak pominąć, a poza tym społeczna przestrzeń życiowa jest środowiskiem, na którym opiera się w zasadniczy sposób istota „wspólnoty”. Środo-

nikające z niego impulsy wnoszą do eklezjologii wiele cennego materiału i światła – przy pominięciu oczywiście całej ideologicznej warstwy dzieła Habermasa (M. Jagodziński, dz. cyt., s. 113; por. tamże, s. 322-348).

⁵⁴ Kehl ilustruje to przykładami dwóch zdań: *Mówię – o czymś – z innymi – w zrozumiałym języku i Gram – w grę – z innymi – zgodnie ze wspólnie zaakceptowanymi regułami* (por. dz. cyt., s. 143-144; tenże, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl – N. Glatzel – N. Mette, *Kirche als Institution*, „Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Fernstudium Katholische Religionspädagogik”, Studienbrief II/1, Tübingen 1984, s. 113-114).

⁵⁵ Por. M. Jagodziński, dz. cyt., s. 105.

⁵⁶ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 114; tenże, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 144-145; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 105-106.

wisko sensownego działania na płaszczyźnie podstawowej – apriorycznej – tworzy się ze zwykłych, danych uprzednio (transcendentalnych) struktur logicznych i uwarunkowań możliwości ludzkiego działania (np. czas i przestrzeń jako struktury postrzegania zmysłowego, otwartość ludzkiego ducha na całość rzeczywistości). Te dane uprzednio struktury konkretyzują się na historyczno-empirycznej płaszczyźnie i tworzą określone środowisko działania, (np. język, kulturę, strukturę norm i praw społeczeństwa, a w pierwotnych kręgach społecznych coś w rodzaju „my”, „ducha” czy „poziomu” – przyjaźni, grupy, splotu odniesień).⁵⁷

Żeby rozmaita treść działania wielu podmiotów mogła być rozumiana jako wspólna, konieczne jest uprzednie istnienie „środowiska układu” (H.-J. Höhn), które nie jest identyczne z działającymi podmiotami ani ich wzajemnymi odniesieniami (np. mowa, w której wszystko się odbywa). Tylko wtedy bowiem, gdy to „środowisko” będzie różne od działających podmiotów (ale nie oderwane od nich), może gwarantować ostateczną różność między realnymi podmiotami. W przeciwnym przypadku wspólność osób w rozumieniu i działaniu mogłaby oznaczać jakby „partycypację” jednej w drugiej, pochodzenie, bycie obrazem czy jej częścią, albo bycie różnymi „manifestacjami” jednej (obejmującej i jednoczącej je) duchowej „substancji podstawowej”. Znosiłoby to jednak fundamentalną różność i zdolność samostanowienia podmiotu w obrębie komunikatywnego odniesienia. Jeśli chce się zagwarantować osobową różność podmiotów oraz wspólność ich rozumienia i działania, potrzeba jako umożliwiającego warunku istnienia całkiem od nich różnego, względnie samoistnego, ale pośredniczącego między nimi, społecznego „środowiska”.⁵⁸

Społeczna przestrzeń życiowa komunikatywnego działania ma specyficzną, dialektyczną strukturę. Z jednej strony jest uprzednim terenem umożliwiającym wspólne i rozumiejące sens działanie w nim różnych podmiotów, z drugiej jednak strony nie istnieje całkowicie oderwana od podmiotów – jest ustanawiana i realizowana tylko przez ich konkretne działanie jako ich zobiektywizowany wy-

⁵⁷ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 114; tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 144-145; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 106-107.

⁵⁸ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 114-115; tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 145-146; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 107.

raz.⁵⁹ Ta równoczesność tego, co założone, ze stawianiem się ciągle dzięki podmiotom, jest właściwą podstawą do stwierdzenia, że wspólnota jest czymś „więcej niż sumą swoich części”, bez fałszywego myślenia o jakimś kolektywnym „ponad-ja”, do którego zaangażowane osoby należałyby tylko jako funkcjonujące części.⁶⁰ Tęgo typu dialektyczne zjednoczenie zadania i każdorazowej nowej aktualizacji „społecznej przestrzeni życiowej” stwarza także dla wspólnoty możliwość, aby nie tylko poruszała się w określonych ramach, potwierdzała, poprawiała ich funkcjonowanie (umożliwiając im przetrwanie), lecz także by mogła je przekraczać, zmieniać i odpowiadać na nowe wyzwania. Dochodzi tu do głosu żywy, skierowany ku „idealnej wspólnotcie komunikacji”, krytyczny wymiar komunikatywnego działania. Tylko tam bowiem, gdzie społeczne środowisko przygotowuje przestrzeń dla kreatywnych zmian, może być ono podstawowym elementem komunikatywnego działania.⁶¹ Społeczna struktura jest więc z jednej strony (stale zmieniającym się) wynikiem różnorodnych interakcji osób, z drugiej zaś strony odpowiada mu relatywnie samodzielny i trwały – jako założona wcześniej „przestrzeń” umożliwiająca porozumienie i jako element obiektywizujący, oddzielający się i mający własną wartość – „kształt” ich wspólnego działania. Tenże wynik i kształt stają się z kolei „przestrzenią” umożliwiającą nowe działanie itd. Ta dialektyka dotyczy – w różnej mierze – tak podstawowych grup społecznego świata ludzi, jak również ogólnospołecznych instytucji i struktur. W każdym przypadku warunkują się wzajemnie komunikatywne działania realnych ludzkich podmiotów i społecznych systemów obejmujących całość przestrzeni społecznych tego działania. W ten sposób dochodzi do powstania pewnej społecznej struktury, którą możemy nazwać „komunikatywnym zjednoczeniem”. Dialektyka ta nie wyklucza oczywiście sama z siebie niebezpieczeństwa wyobcowania się poszczególnych podmiotów i coraz bardziej usamodzielniających się (w kontekście ich działania) konkretnych przestrzeni życiowych.⁶²

⁵⁹ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 115.

⁶⁰ Por. J. Heinrichs, dz. cyt., s. 26nn, 50 nn; M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt a. Main²1978, s. 6-19; tenże, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 115; tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 146.

⁶¹ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 146.

⁶² Por. tamże, s. 146-147; M. Jagodziński, dz. cyt., s. 107-108.

Spółeczną przestrzenią procesu inkulturacji jest wspólnota wiary Kościoła.

3. INKULTURACJA WIARY W PERSPEKTYWIE KOMUNIKACYJNO-KOMUNIJNEGO UJĘCIA KOŚCIOŁA

Inkulturacja wiary jest procesem realizującym się we wnętrzu Kościoła.⁶³ Ponieważ spełnia wszystkie warunki bycia „komunikatywnym działaniem” według reguł teorii komunikatywnego działania, można go rozumieć i opisywać jako konstytutywny element Kościoła będącego „komunikatywnym zjednoczeniem wierzących” oraz moment realizowania się w nim „komunikatywnego procesu wiary”. Pogłębiające się rozumienie i praktykowanie inkulturacji pozwala widzieć w niej świadectwo narastającej komunii w Kościele współczesnym⁶⁴, a komunია (jak pokazują to wyraźnie współczesne badania teologiczne) jest nierozłącznie związana z komunikacją. Dlatego też nie sposób uprawiać dzisiaj teologii kontekstualnej – do której należy też teologia inkulturacyjna – bez uwzględnienia współczesnej wiedzy o komunikacji. Ponieważ zaś rozumienie procesu inkulturacji wiary w istotny sposób zależy od zakładanego w refleksji modelu Kościoła, warto uwzględnić komunikacyjno-teologiczne modele eklezjologiczne oparte na współczesnych teoriach komunikacji. Jedną z nich jest teoria J. Habermasa. W oparciu o nią wypracowana została eklezjologiczna koncepcja Kościoła jako „komunikatywnego zjednoczenia wierzących”, traktująca komunikację jako konieczny warunek budowania i trwania komunii („komunia dzięki komunikacji”). Warto rozpatrywać problematykę inkulturacji wiary w ramach takiej eklezjologii i praktyki Kościoła.

Kościół jako rzeczywistość widzialna i tajemnica jednocześnie (struktura socjologiczna kierowana przez Ducha Świętego i mająca wymiary trynitarne) jest dostępny pod względem naukowym dla teologii i dla socjologii. Refleksja teologiczna nad nim ma zmierzać do nowego spojrzenia w kontekście nowych problemów oraz ko-

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Catechesi tradenadae* 53: *Orędzie Ewangelii nie może być (...) odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (...) ani też bez poważnych strat nie może być oddzielone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków; nie jest ono bezpośrednim owocem żadnej kultury, lecz przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostołskiego, który z konieczności włącza się w jakiś sposób w dialog kulturowy...*

⁶⁴ Por. M. Kehł, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 226-227, 246-257.

niecznych rozwiązań, do innowacji i orientacji w ramach zmieniającej się ciągle sytuacji społeczno-kulturowej. W obecnej sytuacji szczególnie potrzeba uwzględnienia komunikacyjnego stylu życia świata i ludzi. Istotnym pojęciem i antropologiczną podstawą takiej teologii jest komunikacja prowadząca do wspólnoty (komunii). Ponieważ człowiek jest istotą komunikacyjną, która konstytuuje się w spotkaniu osobowym, może otworzyć się także na Boga i osiągnąć z Nim komunie. Wiedza o komunikacji osiąga swoją głębię dopiero w świetle chrystologicznego i trynitarne go dopełnienia. Trynitarne go Boga można bowiem pojmować jako rzeczywistość życia i komunikacji. Ponieważ jest On miłością, Duch Święty może być pojmowany jako osobowe „medium” komunikacji między Ojcem i Synem. Komunikacja jest warunkiem i następstwem Komunii w Bogu, stąd też i Kościół jest komunikacją-komunią.⁶⁵ Eklezjalno-komunikacyjne akty wspólnoty wiary urzeczywistniają jej fundament i horyzont sensu w praktyce komunikacyjnego działania. Do takiego ujęcia nawiązują prace H. Zirkera⁶⁶, P. Lakelanda⁶⁷, B. Kappenberg⁶⁸, H. Peukerta⁶⁹, H.-J. Höhna⁷⁰, W. Pauly’ego⁷¹, E. Arensa⁷², M. Kehla^{73, 74}.

⁶⁵ Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41 (2003) nr 2, s. 80-89; tenże, *Trynitarne podstawy Kościoła jako komunii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 42 (2004) nr 1, s. 51-79.

⁶⁶ Por. *Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft*, w: E. Arens, (Hrsg.) *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994, s. 69-189; tenże, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984.

⁶⁷ Por. *Theology and Critical Theory. The Discourse of the Church*, Nashville 1990.

⁶⁸ Por. *Kommunikation und Kirche*, Frankfurt a. M. s. 198; tenże, *Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie*, Frankfurt – Bern 1981.

⁶⁹ Por. *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1982, Frankfurt a. Main 1988.

⁷⁰ Por. *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*, Frankfurt a. Main 1985.

⁷¹ Por. *Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz*, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1989.

⁷² Por. *Elementare Handlungen des Glaubens*, w: O. Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, s. 80-101; tenże, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989.

⁷³ Por. *Die Kirche...*, dz. cyt.

⁷⁴ Ze względu na metody i terminologie pochodzące z różnych kontekstów filozoficznych, modele komunikacyjne stosowane są w teologii powściągliwie i muszą być konfrontowane z szeregiem krytycznych pytań, ale niosą ze sobą pozytywne impulsy. Podejmując próbę

Jako proces komunikacyjny inkulturacja zachowuje swój sens i głębię w wymiarach teologicznych. Będąc przejawem życia Kościoła opiera się na uczestnictwie w życiu Trójjedynego Boga, który jest w sobie życiem i miłością realizującą się w Duchu Świętym jako osobowym środowisku komunikacji wewnątrztrynitarnej. Ponieważ Komunikacja trynitarzna jest nierozłącznie związana z Komunią trynitarą, Kościół jest także komunikacją-komunią, a inkulturacja wiary jest procesem realizacji komunikacji i komunii (komunia dzięki komunikacji) na drodze komunikatywnego działania. Komunikacja inkulturacyjna jest jednocześnie testem komunii, uwzględniającym potrzebę odnajdywania własnej tożsamości wiary, jej wspólnotowe struktury, relacje i procesy interaktywne, wolność i autonomię. Dzięki temu staje się także przejawem sakramentalności Kościoła jako komunikacyjno-komunijnego sakramentu zbawienia ludzkości przez Boga, który sam w sobie jest nieograniczoną Wspólnotą Komunikacji i Komunii.

Współczesne teologiczne ujęcie Kościoła i odpowiadające mu ujęcie socjologiczno-filozoficzne są konwergentne. Dialektyczny charakter Kościoła odpowiada jego wymiarowi pneumatologicznemu: Duch Święty jest „przestrzenią” miłości wewnątrztrynitarnej i jednocześnie uprzednim darem dla Kościoła. To pozwala mówić o Nim jako o „Środowisku” życia i działania Kościoła, a chociaż rozumienie Kościoła jako sakramentu Komunii Boga jest możliwe tylko w świetle wiary, jest w nim wiele analogii z dziedziną współczesnych teorii komunikacji.⁷⁵ W Duchu Świętym jako „pneumato-

przeszczepienia teologicznego pojęcia komunii Kościoła na teren nauk socjologicznych trzeba je wypełnić pozateologicznymi analogiami teorii i pojęć, które zajmują się zjawiskiem komunikacji i komunikacyjnego działania. Teologia musi być zawsze otwarta na możliwość korekty swoich założeń, a do tego może bardzo przydać się teoria komunikacji. Teologia komunijna opiera się na transcendentnym założeniu języka wyrastającego ze wspólnoty komunikacji, którą jest Kościół i oferuje mu pomoc w zachowaniu komunikacji wewnętrznej i zewnętrznej. Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 293-317.

⁷⁵ Porównując teologiczne rozumienie Kościoła jako komunii z jego społeczno-filozoficznym odpowiednikiem „komunikatywnego zjednoczenia wierzących”, można zauważyć „uto-
pijną” cechę komunikatywnego działania w postaci pneumatologicznego charakteru Kościoła, powodującego zasadniczą równość wszystkich wierzących, której odpowiada analogiczne uznanie wszystkich za równoprawionych partnerów komunikacji. Przeniesienie pojęcia „idealnej wspólnoty komunikacji” na teren eklezjologii pomaga jasniej ukazać rozumienie Kościoła jako komunii będącej „teologicznym *apriori* wiary”. Zestawienie Kościoła z pojęciem „idealnej wspólnoty komunikacji” pozwala uwidocznić eschatologiczny wymiar wspólnoty eklezjalnej oraz otworzyć przed ogólnospołeczną komunikacją horyzont dokoń-

logicznym środowisku” wiary inkulturacja zmierza do jedności wiary przez konsens osiągany dzięki dialogowi Kościołów lokalnych jako wolnych i równych sobie stron. Celem jej jest poszukiwanie prawdy i zastosowanie jej w życiu, co również odpowiada komunikatywnym regułom poszukiwania konsensu, który jednak nie oznacza (w Kościele) rozstrzygnięcia poprzez oddolne tworzenie opinii i większości, lecz przyzwolenie na głoszone i interpretowane – w ramach jednoczącego działania Ducha Świętego (posługującego się przy tym urzędami i strukturami Kościoła) – orędzie chrześcijańskie. Opcją motywującą inkulturacji jest jednomyślność jako fundament i zasada komunii; ta jednomyślność jest jednocześnie w inkulturacji wymagana i oczekiwana, a przeszkody na drodze inkulturacji to różnorodne zagrożenia jedności i prawdy, braki wewnątrzkościelnych procesów komunikacyjnych oraz niekorzystne przemiany mentalnościowe.

W oparciu o model komunikatywnego działania M. Kehl sporządził formułę wiary jako „komunikatywnego działania”: *Wierzę – według miary historycznego przekazu o Jezusie Chrystusie – w samobjawiającego się Trójjedynego Boga – w Kościele*.⁷⁶ W nawiązaniu do tej formuły podmiotem komunikatywnej inkulturacji są Kościoły lokalne, jej przedmiotem jest orędzie chrześcijańskie, partnerem jest Trójjedyny Bóg (i ludzie, którymi się posługuje), a przestrzenią działania jest Kościół powszechny. Inkulturacja ma charakter dialektyczno-dialogowy, który realizuje się w napięciu między stanem rzeczywistości zadanej a jej stawianiem się, między przyjmowaniem i współkształtowaniem, przy czym pod względem strukturalnym oba te jej bieguny są jednakowo pierwotne. Służy więc Kościołom

eschatologicznych. Kościół jest bowiem rzeczywistością „wspólną komunikacji”, w której uobecnia się idealna wspólnota komunikacji Królestwa Bożego i – jako sakrament Komunii Boga oraz Jego Królestwa – wskazuje na to, że możliwa do skutecznego komunikacja jest zawsze wcześniejszym darem łaski. Por. tamże, s. 317-332; tenże, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 57-73.

⁷⁶ Podmiotem komunikatywnej wiary jest konkretny człowiek; przedmiotem jest przekazana w Piśmie Świętym i Tradycji historia i treść Objawienia, osobowym partnerem, będącym jednocześnie jej podstawą i ostatecznym celem, jest udzielający się ludziom (także przez ludzi) Trójjedyny Bóg. Przestrzenią życia i działania wiary natomiast jest Kościół jako Lud Boży. To pośredniczące środowisko wiary zawiera w sobie płaszczyzny: osobowo-egzystencjalnego odniesienia do Boga, przekonania wiary konkretnych osób oraz kościelno-instytucjonalnego jej wyznania. Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 154-156; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 333-337.

partykularnym w osiągnięciu wspólnoty wiary, a jednocześnie jest przez nie współrealizowana.⁷⁷

Współczesna teologia odkrywa, że teologiczne aspekty teorii komunikacji mają u podstaw doświadczenie Ducha Świętego, a teologiczne mówienie o Nim dokonuje się przede wszystkim w kontekście ludzkiej komunikacji i ukazuje transcendencję tejże komunikacji. Zastosowanie w eklezjologii teorii komunikatywnego działania przyniosło interesujące pneumatologiczne ujęcie kościelnej przestrzeni życia i działania. Powierzenie się Bogu jest bowiem wejściem w relację z Osobami Trójcy Świętej – ufnym „zanurzeniem się” w pełne miłości odniesienie Syna-Jezusa do Ojca i realny udział w tym odniesieniu. Jako bracia i siostry Jezusa ludzie przyjmowani są przez Ojca jako Jego synowie i córki oraz kochani tą samą miłością, którą w wieczności kocha swojego Syna. To wzajemne odniesienie miłości między Ojcem i Synem Tradycja chrześcijańska nazywa Duchem Świętym.⁷⁸ Jeśli więc wierzący człowiek pozwoli na

⁷⁷ Jako środowisko wiary Kościół zawdzięcza swoją podstawę nie komunikacyjnemu działaniu swoich członków, lecz Jezusowi Chrystusowi. Jako „przestrzeń życiowa” wiary Kościół jest współdawany z wiarą jako uprzedzający jej fundament. Uprzedni dar wiary jest związany z konkretnym człowiekiem, a jej społeczna przestrzeń urzeczywistnia się także dzięki poszczególnym wierzącym. Kościół więc jest „dla” poszczególnych ludzi pośrednikiem na drodze do wspólnoty wiary, a jednocześnie budowany jest przez nich. Por. M. Kehl, *Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen*, w: M. Pankoke-Schenk – G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität. Theologen im weitweiten Austausch*, Frankfurt 1994, s. 124-137; tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 156-158; M. Jagodzinski, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 337-340; A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 148-152.

⁷⁸ Według schematu zaczerpniętego z modelu komunikatywnego działania „Ojciec” jest nie posiadającym początku, bezpośrednim Podmiotem i Źródłem („Skąd”) nieskończonej miłości; „Syn” jest pochodzącym od Ojca i pośredniczonym przez Niego Celem i Partnerem („Dokąd”) otrzymywanej miłości; „Duch Święty” jest jednoczącym, pośredniczącym między Ojcem i Synem, a także pośredniczonym przez Niego Środowiskiem („W czym”) tej miłości; Miłość sama wreszcie jest Treścią, Zawartością („Co”) tego, co istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym i jest identyczna z Boską „Istotą”. Boskiej Wspólnocie między Ojcem i Synem (równiej Duchowi Świętemu) przysługuje w sposób pierwotny i wzorczy właściwość pośredniczącego „W czym”, ponieważ Bóg sam w sobie – właśnie w Duchu Świętym – jest tworzącym wszystko i doprowadzającym do doskonałości Wydarzeniem Pośredniczenia. Z jednej strony jedność między Ojcem i Synem jest zawsze istniejącą uprzednio wspólną „Przestrzenią” (Duchem Świętym) ich odniesienia – tylko w Duchu nieskończonej miłości Ojciec odnosi się do Syna, a Syn do Ojca, z drugiej jednak strony ten wspólny Duch „ustanawiany” jest tylko dzięki wzajemnemu odniesieniu między Ojcem i Synem, zależy w swojej rzeczywistości od tego odniesienia i bez niego nie byłoby żadnego „My” wspólnoty. Duch Święty nie wchodzi jednak w te dwa „bieguny” i ich wzajemne odniesienie, lecz tworzy wła-

objęcie się tym wzajemnym odniesieniem Ojca i Syna – otrzymuje udział w Duchu Świętym jako Wspólnocie Ojca z Synem. Zastosowanie modelu komunikatywnego działania do opisu relacji trynitarnych umożliwia pneumatologiczne rozwinięcie jej w kierunku eklesjalnym. Według wiary chrześcijańskiej „napelnienie Duchem Świętym” dokonuje się we wspólnocie, a podstawą wspólnego uczestnictwa w Duchu Bożym jest sama istota tego Ducha. Ponieważ On jest pośredniczącą „Wspólnotą” między Ojcem i Synem, przyjęcie do tej wspólnoty jest oparte na wspólnocie i wspólnototwórcze. Duch Święty jako Komunia w Bogu jest właściwym, teologicznym fundamentem kościelnej komunii – wspólnoty w wierze (dzięki temu różni się ona zasadniczo od innych form wspólnoty). Upředni dar wspólnej „przestrzeni życia” wiary opiera na podarowaniu udziału we wspólnocie istniejącej w Bogu. Jeśli Kościół jako wspólnota wiary otwiera się na działanie Ducha Świętego, staje się historycznym znakiem wewnątrzboskiej Komunii – „sakramentem Ducha Świętego”. Duch Święty jest pośredniczącym „w czym” historii zbawienia, pośredniczącą Mocą, w której i przez którą Jezus Chrystus przychodzi do człowieka. Jest udzielonym przez Zmartwychwstałego upřednio i na stałe, a jednocześnie ciągle na nowo dawanym (w przychodzeniu do ludzi) „środowiskiem sensu”⁷⁹ wzajemnej miłości Ojca i Syna, a także Ich ujawniającą się w Nim i łączącą Ich „formą społeczną”. Przez Niego historia ludzkości zostaje włączona w miłość Boga po to, by stała się doskonałą, historyczną postacią tożsamej z Nim Komunii, będącej „społeczną formą” miłości samego Boga.⁸⁰ Inkulturacja jest procesem wspólnotowym, dokonującym się w Duchu Świętym, który jako Komunia w Bogu jest fundamentem kościelnej wspólnoty wiary i daje jej udział we Wspólnocie istniejącej w Bogu. Jeśli więc wspólnota ta otwiera się

sny, odrębny sposób Boskiej miłości – jako zawsze istniejące upřednio, a jednocześnie ciągle ustanawiane pośrednictwo odniesienia między Ojcem i Synem. Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 343-344.

⁷⁹ W filozofii społecznej J. Heinrichsa termin ten oznacza apriorycznie i upřednio udzieloną (i kształtowaną w aspekcie językowo-kulturowym) przestrzeń konieczną w porozumiewaniu się podmiotów. Odpowiednikiem tego jest u K.-O. Apela „*apriori* powszechnej wspólnoty komunikacji”, a w projekcie powszechnej pragmatyki J. Habermasa to upřednio „środowisko” porozumienia odgrywa rolę zasadniczą.

⁸⁰ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 121-123; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 340-348; A. Czaja, dz. cyt., s. 93-95.

w procesie inkulturacji na Ducha Świętego, inkulturacja ułatwia jej stawanie się znakiem wewnątrzboskiej Komunii – „sakramentem Ducha Świętego”.

Problemem istotnym w takim kontekście jest możliwość ukazania („sakramentalnie”) zbawienia i mocy Ducha Świętego poprzez społeczno-instytucjonalny wymiar Kościoła. Ponieważ możliwe są nieporozumienia na drodze inkulturacyjnego osiągania tożsamości wiary Kościołów lokalnych, Kościół jest pneumatologicznie określonym „systemem otwartym”, dopuszczającym dialog, krytykę i spory na drodze do pełni komunii, łączącym w sobie momenty obiektywizacji partykularnych form wiary i ich integracji.⁸¹ Wobec realnego zawsze niebezpieczeństwa zamykania się przed Nim, Duch Święty posługuje się w procesie inkulturacji wiary instytucjonalnym kształtem Kościoła.

Ten instytucjonalny kształt staje się znakiem Jego mocy „utożsamiającej” konkretny (inkulturowany) kształt wiary z jej początkami i jej historią. Podstawą zachowania tożsamości wiary w procesie inkulturacji jest sprawiany przez Ducha Świętego zmysł wiary wszystkich wierzących (któremu służy także Urząd Nauczycielski Kościoła). Konieczność zachowania tożsamości wiary nie może prowadzić do postawy lęku i pragnienia „konserwacji” wiary. Proces inkulturacji musi odważnie wprowadzać orędzie chrześcijańskie w nowe przestrzenie i sytuacje oraz kształtować nową tożsamość wiary w oparciu o nadzieję i pewność wyrastającą z obecności w Kościele Ducha Świętego. Formalne kryteria tożsamości wiary muszą przy tym służyć jej treściowej autentyczności, a ta z kolei tylko wtedy jest zachowana, gdy związana jest ze swymi kryteriami formalnymi. Tej dialektyki formy i treści nie można nigdy załamywać, jakkolwiek nie oznacza ona równoważności – pierwszeństwo ma zawsze treść wiary i jej przekazowi muszą służyć elementy formalne. Reguły te mogą być zachowane tylko w ramach komunii Kościoła – gdy w ramach dokonującego się w niej procesu inkulturacji wiary Słowo Boże nie jest pozbawiane kontekstu historii i te-

⁸¹ Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: W. Kasper (Hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, s. 157-180; tenże, *Kirche als Institution*. w: W. Kern – H.J. Pottmeyer – M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. III, *Traktat Kirche*, Freiburg 1986, s. 138-145; M. Jagodziński, *Communitio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 350-357.

rażniejszości wiary, a formalna struktura kształtu wiary ani nie dominuje nad wspólnotą wiary (Kościoła partykularnego), ani nie jest w niej pomijana.⁸²

Instytucjonalny wymiar Kościoła służy także w procesie inkulturacji wiary jako znak „integrującej” mocy Ducha Świętego. W służbie wobec sprawianej przez Niego jedności wiary ukształtowały się w Kościele twory instytucjonalne (urząd, symbol, dogmat, prawo itp.), zabezpieczające tę jedność przed „charyzmatyczną” pewnością siebie partykularnych ugrupowań (również Kościołów partykularnych) oraz służące jej otwieraniu się i przekraczaniu siebie w kierunku powszechności wiary (Kościoła powszechnego). W procesie inkulturacji musi być miejsce dla różnorodności, która służy Duchowi Świętemu do „wyrwania” Kościoła z typowej dla instytucji dążności do samozachowania oraz do otwierania go na katolicką pełnię wiary (odnosi się to nie tylko do „wielkiego” Kościoła powszechnego, lecz także do Kościołów partykularnych). Duch Święty działa w różnych (inkulturowanych) postaciach wiary i dlatego konieczne jest zachowanie „otwartej różnicy” między nimi.⁸³ Konieczność zachowania zróżnicowania nie oznacza jednak braku granic, których przekroczenie oznaczałoby koniec jedności w wierze. Stwierdzanie i orzekanie faktu ich przekroczenia – również w dziedzinie inkulturacji wiary – należy do Urzędu Nauczycielskiego i osób sprawujących odpowiednie urzędy. W ich orzeczeniach wspólnota wiary osiąga największą konkretność i obiektywność, a inkulturacja ukierunkowanie pomagające włączaniu wiary Kościołów partykularnych w jedność wspólnej wiary.⁸⁴

⁸² Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 394-398; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 357-364; A. Czaja, dz. cyt., s. 257-259.

⁸³ Por. A. Czaja, dz. cyt., s. 298: *Nie chodzi o to, by komunija Kościoła w prosty sposób odzworowywała w sobie kształt i strukturę Boskiej komunii. Właściwy kierunek wydaje się wytyczać Medard Kehl. Mówiąc o sakramencie Boskiej komunii, wskazuje na dialektykę jedności i różności, którą Duch Święty w trynitarniej komunii urzeczywistnia i która w Kościele znajduje swe odbicie. Wydaje się, że interpretacja Kościoła jako ikony Trójcy Świętej (...) potrzebuje dopracowania rozumienia troistej jedności w Bogu, ale w optyce dialektyki jedności i zróżnicowania, jaka znamionuje osobowy byt i zbawcze działanie Ducha. (...) Trzeba bardziej zatroszczyć się o pełniejsze zrozumienie i wcielanie w życie dialektyki jedności i różnorodności w Kościele, której Duch jest zasadą.* Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 201-207.

⁸⁴ Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, dz. cyt., s. 174-178; tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 398-399; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 364-369.

Instytucjonalny wymiar Kościoła jest także w procesie inkulturacji znakiem „wyzwalającej” mocy Ducha Świętego. Zachowana pod Jego wpływem tożsamość inkulturowanego kształtu wiary z jej początkami i tradycją wyzwała wspólnotę Kościoła partykularnego od konieczności odtwarzania tej tożsamości w perspektywie konkretnego tylko momentu historii i aktualnego „ducha czasu”, własnych tylko doświadczeń, subiektywnej ciasnoty i bezpostaciowości. Duch Święty nie wyzwała oczywiście wspólnoty partykularnej „od” inkulturacyjnej odpowiedzialności za wiarę, lecz przeciwnie – wyzwała „do” niej i tak kształtuje eklezjalną przestrzeń życia wiary, żeby wspólnota ta czuła się podmiotem procesu inkulturacji i uczestniczyła w nim w łączności ze wszystkimi innymi podmiotami tego procesu. Instytucjonalny wpływ na inkulturację wiary niesie ze sobą także pewne ryzyko, ale moc Ducha Świętego broni ją przed wyobcowaniem, relatywizuje ten wpływ i otwiera go na przyszłość Kościoła w napięciu między rzeczywistością instytucjonalną i charyzmatyczną.⁸⁵

4. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Komunikacyjno-teologiczne ujęcie inkulturacji wiary nie przynosi rewolucyjnych zmian w jej rozumieniu i nie zmusza do podejmowania radykalnych zmian w ukształtowanej praktyce inkulturacyjnej Kościoła. Ukazuje natomiast jej najgłębsze podstawy trynitarne i pneumatologiczno-eklezjologiczne w kontekście współczesnej wiedzy o komunikacji oraz komunikacyjno-teologiczne reguły i wymagania dotyczące zachodzących w niej zjawisk. W ten sposób wizja ta pogłębia świadomość teologicznej wagi inkulturacji wiary i potrzeby teologii kontekstualnej, służy umocnieniu motywacji do jej wytrwałego realizowania, upewnieniu się co do słuszności obranych metod, kierunków i dróg, wyraźniej ukazuje ich prawidłowości i zagrożenia oraz budzi radość płynącą ze świadomości, że we współczesnym Kościele inkulturacja nasila się, znajduje zrozumienie i wsparcie oraz w istotny sposób służy Kościołom partykularnym w odnajdywaniu ich tożsamości wiary i budowaniu komunii całego Kościoła powszechnego.

⁸⁵ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 400-402; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 369-374.

Ks. dr Marek Jagodziński – adiunkt, Instytut Theologiczny w Radomiu.

Kommunikativ-kommuniale Vision der Inkulturation des Glaubens

Zusammenfassung

Inkulturation des Glaubens ist ein Prozess, der inmitten der Kirche geschieht. Weil sie als gemeinsame Handlung alle Kriterien der kommunikativen Handlung (nach der Theorie des kommunikativen Handelns von J. Habermas) erfüllt, kann man diesen Prozess im Kontext einer kommunikativ-kommunialen Vision der Kirche beschreiben und analysieren. Durch dieses Vorgehen werden tiefere Dimensionen der Inkulturation aufgrund der Teilnahme dieses Prozesses (zusammen mit der Kirche) an der trinitarischen Kommunikation und Communitio Gottes aufgezeigt. Dabei werden kommunikative und theologische Regeln und Forderungen dieses Prozesses klar sichtbar und auch die besondere Bedeutung des institutionellen Elements der Kirche als Zeichen der identifizierenden, integrierenden und befreienden Kraft des Heiligen Geistes (in der Inkulturation) wird dargestellt. Als Prozess innerhalb der Kirche, die „das Sakrament des Geistes“ ist, gibt die Inkulturation des Glaubens ein hoffnungsreiches Zeichen der wachsenden Communitio der Kirche.

Ks. Marek Jagodziński