

Tomasz Szyszka SVD

ZAMIERZENIA INKULTURACYJNE KOŚCIOŁA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

1. Problematyka inkulturacji w dokumentach konferencjach CELAM-u i w adhortacji apostolskiej <i>Ecclesia in America</i> . . .	64
2. Normatywność i ukierunkowanie procesu inkulturacji . . .	77
3. Współczesne potknięcia w ewangelizacji	92
4. Doświadczenia pięciu wieków ewangelizacji	97
5. Nowe czasy, nowe wyzwania	117
6. Podsumowanie	122

Problematyka inkulturacji w kontekście Kościoła latynoskiego jest od kilku dekad poruszana z żywym zainteresowaniem. Omawiana jest na licznych międzynarodowych oraz lokalnych konferencjach i spotkaniach, dyskutowana w gronie ekspertów (teologów, etnologów, antropologów), biskupów, ale również pośród liderów pastoralnych stopnia podstawowego. Tematyka inkulturacji jest szczególnie bliska tym wszystkim, którzy realizują posługę pastoralną w środowiskach albo na obszarach zamieszkałych w większości przez ludność pochodzenia indiańskiego albo afroamerykańskiego.

Paradygmat inkulturacji, jak na to wskazują liczne dokumenty kościoła latynoamerykańskiego, np. CELAM-u z Puebla (1979), z Santo Domingo (1992), z Aparecida (2007), poszczególnych Kościołów lokalnych oraz dokumenty papieskie (adhortacja apostolska *Ecclesia in America* z roku 1999), jak również nauczanie Jana Pawła II podczas pielgrzy-

mek do krajów Ameryki Łacińskiej, dotyczy konieczności kształtowania nowej świadomości ewangelizacyjnej w Kościele¹.

Bardzo symptomatyczna w tym kontekście jest treść modlitwy końcowej konferencji CELAM-u w Santo Domingo (1992): „Panie, pomóż nam pracować w duchu ewangelizacji inkulturacyjnej, która dzięki efektywnej pracy edukacyjnej i nowoczesnym metodom komunikowania się przeniknie środowiska naszych miast i wcieli się w kultury indiańskie i afroamerykańskie” (SD 303). Prawdziwa inkulturacja nie jest bowiem romantyczną przygodą misjonarza z egzotyczną miejscową kulturą, nie jest też jedną z licznych opcji, ale długofalowym programem, realizowanym na płaszczyźnie szeroko pojętej promocji ludzkiej integralnego wyzwolenia człowieka, przemian społecznych, ekologii itd. Jan Paweł II w przemówieniu inauguracyjnym podczas konferencji w Santo Domingo wskazał na dwa ważne zakresy realizowania zamierzeń inkulturacyjnych: „należałoby zwrócić szczególną uwagę na kultury autochtoniczne i afroamerykańskie, dokonując asymilacji i podkreślając to wszystko, co w nich dogłębnie ludzkie i uczłowieczające. [...] Wartościami, które stymulują wysiłek wypracowania autentycznej ewangelizacji inkulturacyjnej”² oraz „przykładami inkulturacji Ewangelii są także niektóre przejawy społeczno-kulturowe przejawiające się w obronie człowieka i jego środowiska, a są dokonywane w świetle wiary”³.

Taki wieloaspektowy program wymaga wszechstronnego przygotowania teologicznego, misjologicznego, antropologicznego i etnologicznego, jak również dogłębnego doświadczenia osobistego, zaangażowania, gotowości do współpracy oraz wielkiej pastoralnej mądrości i ludz-

¹ W artykule tym przytoczone zostały liczne cytaty z powyższych dokumentów Kościoła latynoskiego, aby umożliwić szerszemu gronu osób zainteresowanych zapoznanie się z ich brzmieniem. Tłumaczenia cytatów z dokumentów CELAM-u z Santo Domingo oraz Aparecida pochodzą od autora. Cytaty adhortacji *Ecclesia in America* pochodzą z pozycji: J. Różański (red.), *Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła*, Warszawa 2003, s. 243-325.

² Przemówienie inauguracyjne Jana Pawła II w Santo Domingo, nr 22.

³ Tamże, nr 23.

kiej cierpliwości. Zawiłym dylematem w Ameryce Łacińskiej pozostaje jednak zbyt często błędnie rozumiany imperatyw inkulturacji, co prowadzi do wynaturzeń w głoszeniu Dobrej Nowiny oraz perturbacji w budowaniu wspólnot Kościołów lokalnych. Nie można bowiem zapominać, że inkulturacja jest „procesem prowadzącym od Ewangelii, aż do samego wnętrza kultury i życia wspólnotowego za pośrednictwem języka i symboli kompatybilnych i dostosowanych do osądu Kościoła” (SD 243).

1. Problematyka inkulturacji w dokumentach konferencjach CELAM-u i w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in America*

W roku 2007 odbyła się V Konferencja CELAM-u w Aparecida. Podczas tej konferencji podjęto między innymi dyskusję nad kwestią pluralizmu oraz różnorodności kulturowej i religijnej na kontynencie latynoamerykańskim. Nie negowano wprawdzie bogactwa, jakim jest różnorodność etniczna, kulturowa i religijna Ameryki Łacińskiej, jednakże ów pluralizm był postrzegany przez wielu jako jedna z głównych przyczyn kryzysu wiary i tożsamości chrześcijańskiej Kościoła latynoskiego: „Pluralizm kulturowy i religijny, tak silnie propagowany przez kulturę globalizacji, narzuca indywidualizm jako dominującą charakterystykę współczesnego społeczeństwa i wydatnie wpływa na relatywizm etyczny oraz kryzys w rodzinie” (DA 479). Akcentowano też konieczność podjęcia wysiłków zmierzających do podkreślenia homogeniczności wiary, co swoją drogą pojmowano jako remedium na współczesną ‘dyktaturę relatywizmu’⁴.

W ostatecznej wersji dokumentu zostało jednak zapisane, że pluralizm kulturowy i religijny jest zagadnieniem złożonym i należy trakto-

⁴ J.B. Libanio, *Pluralismo cultural y pluralismo religioso*, [w:] „Aparecida. Renacer de una esperanza”, Quito 2008, s. 77-78.

wać go jako wyzwanie, z którym należałoby się zmierzyć. Jest to bardzo istotne stwierdzenie, ponieważ określenie pluralizmu jako wyzwania, pozwala na zastosowanie innych adekwatnych środków i metod ewangelizacyjnych, aniżeli byłoby to w przypadku konieczności likwidowania zagrożeń. Dokument z Aparecida określa to w sposób następujący: „V Konferencja w Aparecida spogląda pozytywnie i z prawdziwą empatią na różnorodne formy współczesnej kultury na naszym kontynencie. Wiara jest właściwie wyrażana, rozumiana i przeżywana wtedy, kiedy wnika głęboko w substrat kultury danego narodu. Dlatego tak wielkie znaczenie ma kultura dla ewangelizacji. [...] Spotkanie wiary z kulturami oczyszcza je, pozwala na rozwijanie ich potencjałów, wzbogaca je” (DA 477). W innym miejscu jest mowa o tym, że: „poprzez inkulturację wiary Kościół wzbogaca się o nowe wyrażenia i wartości, wyrażając i celebując coraz lepiej tajemnicę Chrystusa, dokonując pełniejszego połączenia wiary i życia oraz przyczyniając się w ten sposób do wzmocnienia katolicyzmu, nie tylko w wymiarze geograficznym, ale także kulturowym. Jednakże to latynoamerykańskie i karaibskie dziedzictwo kulturowe jest konfrontowane ze współczesną kulturą [...]” (DA 479). Zatem latynoamerykański pluralizm kulturowy i religijny na początku XXI wieku należałoby interpretować jako trudne, ale jakże ważne wyzwanie inkulturacyjne, zaś celem takowej inkulturacji jest ubogacenie Kościoła i pełniejsze przeżywanie wiary w Jezusa Chrystusa, co swoją drogą jest autentycznym przejawem katolicyzmu. Tym samym paradygmat inkulturacji dla Kościoła latynoskiego został na nowo potwierdzony.

Ważnym punktem odniesienia dla rozważań misjologicznych nad zrozumieniem pojęcia „inkulturacja” oraz dynamiki i kryteriów właściwych procesowi inkulturacji jest bez wątpienia encyklika misyjna Jana Pawła II *Redemptoris missio* z roku 1990. Dokument ten odwołuje się do tradycji i doświadczeń Kościoła misyjnego, jak również do kwestii wzajemnych zależności i powiązań pomiędzy kulturą/kulturami a Ewan-

gelią i wiarą chrześcijańską. Encyklika określa to następująco: „Prowadząc działalność misyjną wśród narodów, Kościół spotyka różne kultury i zostaje wciągnięty w proces inkulturacji. [...] Proces włączania Kościoła w kultury narodów wymaga długiego czasu: nie chodzi tu o dostosowanie czysto zewnętrzne, gdyż 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” (RMis 52).

Problematyka inkulturacji została bardzo obszernie zarysowana w dokumencie końcowym konferencji CELAMU-u w Santo Domingo z roku 1992⁵. Wcześniejszy dokument z Puebla (1979) omawia wprawdzie w wielu miejscach kwestię powiązań pomiędzy Ewangelią a kulturami, ale samo określenie inkulturacja się nie pojawia, ponieważ nie było ono jeszcze szerzej znane ani używane. Dopiero nieco później termin „inkulturacja” stał się motywem przewodnim nauczania Jana Pawła II i wszedł na stałe do słownika teologicznego⁶. Dlatego też pierwszym dokumentem końcowym konferencji CELAM-u, który szeroko omówił tematykę inkulturacji był dokument z Santo Domingo (1992). Bardzo ważką charakterystyką tego dokumentu jest to, że występujący w nim termin „inkulturacja” pojawia się wraz z różnorodnymi dookreśleniami, jak np. *inkulturacja wiary*, *inkulturacja Ewangelii*, ale również *ewangelizacja inkulturacyjna*. Dokument z Santo Domingo wskazuje zatem, że inkulturacja nie może być rozpatrywana jako element odosobniony albo marginalny w dziele ewangelizacji, ale zdaje się podkreślać nauczanie Kościoła, że ewangeliza-

⁵ R. Jaszczuk, „Ewangelizacja kultur i inkulturacja Ewangelii w świetle dokumentu końcowego IV Konferencji Generalnej Episkopatu Latinoamerykańskiego i posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Ecclesia in America*”, Warszawa 2012, s. 70-78, 165-189.

⁶ Ph. Chanson, *Inkulturacja*, [w:] I. Bria (red.), „Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały Słownik”, Warszawa 2007, s. 131-132.

cja zawsze musi być inkulturacją Ewangelii. Biskupi zgromadzeni w Santo Domingo zobowiązali się do przyjęcia programu pastoralnego dla Kościoła latynoamerykańskiego właśnie w oparciu o ‘ewangelizację inkulturacyjną’. Ten termin wymaga krótkiego wyjaśnienia, ponieważ pojawia się tylko w dokumencie z Santo Domingo.

Termin „ewangelizacja inkulturacyjna” (*evangelización inculturada*) można potraktować, pisze Paulo Suess, jako pewnego rodzaju połączenie akcentów charakterystycznych dla terminów: ewangelizacja kultury i inkulturacja Ewangelii⁷. ‘Ewangelizację’ (kultury) należałoby używać w formie rzeczownikowej i ona byłaby punktem wyjścia. Natomiast ‘inkulturacja’ w formie przymiotnikowej wskazywałaby na dynamizm tegoż procesu, czyli na właściwość, jaką winna się oznaczać ewangelizacja⁸. Ewangelizacja jest bowiem formą naśladowania Chrystusa: „Jak mnie posłał mój Ojciec, tak i Ja was posyłam” (J 20,21), zaś naśladowanie Chrystusa zakłada permanentny proces nawracania się (poszukiwania i odkrywania znaków czasu i współuczestniczenia w budowaniu Królestwa Bożego), ponieważ w naśladowaniu Jezusa nie można pozostać w ‘jednym miejscu’. Ewangelizacja zatem winna być prowadzona we wszystkich, również nowych kontekstach i środowiskach socjalno – kulturowych życia człowieka. Zatem jedną z głównych cech ewangelizacji winna być ciągła inkulturacja Dobrej Nowiny w nowych i zmieniających się kulturach, tak aby Słowo, które stało się ciałem w geście solidarności z człowiekiem, było głoszone wszystkim, a dzieło ewangelizacji było konsekwentnym podążaniem i ciągłą aktualizacją tajemnicy wcielenia, a zarazem probierzem wierności tradycji Kościoła.

⁷ P. Suess, *Evangelización inculturada. Glosario conceptual*, „Testimonio”, (1994), nr 144, s. 27-37.

⁸ A. Cadavid Duque, *Hacer creíble el anuncio cristiano en América Latina. Una clave de interpretación de la Nueva Evangelización según el Magisterio Episcopal Latinoamericano de Medellín a Santo Domingo*, CELAM, Bogota, 1998, s. 250.

Poniższe zestawienie ukazuje różnorodność powiązań tematycznych i odniesień paradygmatu inkulturacji do życia i działalności Kościoła⁹:

ZAKRES	DOKUMENTY		
	<i>Ecclesia in America</i> 1999	<i>Przemówienie inauguracyjne Jana Pawła II [nr] Santo Domingo 1992 [SD]</i>	<i>Aparecida [DA] 2007</i>
inkulturacja Ewangelii	Ec in Am 72	SD 13; SD 84; SD 87; SD 128; SD 230; SD 250	DA 491
inkulturacja wiary	Ec in Am 16	SD 36; SD 49; SD 55; SD 58	DA 4; DA 479
inkulturacja liturgii		SD 43; SD 248; SD 254	DA 99 b
inkulturacja Kościoła		SD 248	
zadanie Kościołów partykularnych		SD 128; SD 292; SD 302; SD 303	
ewangelizacja inkulturacyjna		SD 248; SD 243; SD 248; SD 292; SD 302	DA 248
istota procesu inkulturacji	Ec in Am 70	SD 30; SD 230; SD 243	DA 479

⁹ CELAM, Rio de Janeiro, Medellin, Puebla, Santo Domingo, Santafé de Bogotá 1994, s. 782; por. A. Cadavid Duque, *Hacer creíble el anuncio*, dz. cyt., s. 247; J. Róžański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008, s. 249-257.

Indianie / ludy autochtoniczne	Ec in Am 16; Ec in Am 64	nr 22; SD 30; SD 84; SD 248	DA 94
Afroamerykanie	Ec in Am 16	nr 22; SD 30; SD 84; SD 248	DA 94
religijność / pobożność ludowa	Por. Ec in Am 16	SD 36; SD 53	DA 99 b; DA 258
Maryja z Guadalupe	Ec in Am 11; Ec in Am 70	nr 24; SD 15	por. 265-279
język inkulturacji nowe środki wyrazu	Ec in Am 70; Ec in Am 72	SD 30; SD 32; SD 254; SD 279	DA 94
edukacja / wychowanie	Ec in Am 71	SD 32; SD 263; SD 271	
formacja i edukacja seminaryjna	Ec in Am 40	SD 84; SD 128;	DA 325
środki masowego przekazu	Ec in Am 72	SD 32	
promocja ludzka		SD 55	
przekształcanie kultur		nr 21; SD 13; SD 229; SD 230; SD 250; SD 254	Por. DA 477; por. DA 478
nowa ewangelizacja		SD 30; SD 55; SD 229	
zadania teologów; teologiczna refleksja		nr 33; SD 177; SD 248	

katecheza / katechiści	Ec in Am 64	SD 49	
parafia		SD 58	
ruchy apostołskie, zgromadzenia		SD 87; SD 102	
kultura miejska		SD 256	
ziemia; ochrona środowiska		nr 23; SD 177	
integralne wyzwolenie		SD 243	
Apostolat biblijny			DA 248

Jak to zaznaczono już wyżej, na konferencji CELAM-u w Puebla została podjęta problematyka ewangelizacji kultury, aczkolwiek pojęcie inkulturacja nie zostało użyte. Dokument końcowy z Puebla wymienia długą serię istotnych elementów stanowiących o procesie ewangelizacji kultury, co znalazło później swoje odniesienie i zastosowanie do programu inkulturacji. Są to: konieczność dotarcia do korzeni danej kultury, tj. do głównych wartości kulturowych (P 388); poznanie człowieka w całej jego pełni, tj. na wszystkich poziomach jego człowieczeństwa (P 390); ewangeliczne przekształcanie kultury (P 390-395); dążenie do zachowania i wzmocnienia autentycznych wartości kulturowych danej kultury oraz do dowartościowania „ziaren Słowa” (P 401). W dokumencie z Puebla jest również mowa o konieczności adaptacji jako zadaniu Kościoła lokalnego (P 404). Dokument ten podkreśla też konieczność krytycznego spojrzenia i oczyszczania kultur z tych wszystkich wartości, które są przez poszczególne kultury absolutyzowane (P 405). W procesie ewangelizacji kultury – według Puebla - należałoby też krytycznie spojrzeć na katolicyzm w Ameryce Łacińskiej, w celu oczyszczenia go,

a zarazem ubogacenia i zdynamizowania w oparciu o wartości ewangeliczne (P 457). Należałoby się też zająć promocją osoby ludzkiej w oparciu o naukę społeczną Kościoła (P 472-479) oraz dążyć do wyzwolenia człowieka ze wszystkich zniewoleń grzechu osobistego i społecznego (P 480-506).

Dokument końcowy z Santo Domingo szeroko i w miarę wyczerpująco omawia istotę i znaczenie inkulturacji dla tożsamości Kościoła latynoskiego. W rozdziale trzecim, poświęconym kulturze chrześcijańskiej, został zawarty długi passus omawiający istotę i sens inkulturacji. Na uwagę zasługuje fakt, że papież Jan Paweł II umieścił imperatyw inkulturacji w kontekście kryzysu kulturowego, zaś sam dokument wskazuje teologiczny kontekst trzech wielkich tajemnic zbawienia: „Wobec faktu, że mamy do czynienia z ‘kryzysem kulturowym o nieoczekiwanych proporcjach’ (Jan Paweł II, *Przemówienie inauguracyjne*, 21), w którym zatracają się podstawowe wartości ewangeliczne, a nawet podstawowe prawa człowieka, Kościół staje wobec ogromnego wyzwania nowej ewangelizacji, na którą należałoby odpowiedzieć podjętym wysiłkiem inkulturacji Ewangelii. Konieczna jest inkulturacja Ewangelii w świetle trzech wielkich tajemnic zbawienia: Narodzenia Pańskiego, które wskazuje drogę Wcielenia i sprawia, że ewangelizator dzieli swe życie z ewangelizowanym; Paschy, która poprzez cierpienie prowadzi do oczyszczenia z grzechów, które mają zostać umarzone; Zesłania Ducha Świętego, którego moc wszystkim umożliwia zrozumienie w ich własnym języku wielkich dzieł Bożych. Inkulturacja Ewangelii jest procesem, który zakłada uznanie wartości ewangelicznych, które pozostały mniej lub bardziej czyste w dzisiejszej kulturze, oraz uznanie nowych wartości, które korespondują z przesłaniem Chrystusa. Oczekuje się, że za przyczyną inkulturacji, społeczeństwo odkryje charakter chrześcijański tych wartości, doceni i je zachowa” (SD 230).

Powyzsze stwierdzenie jest bardzo ważne, ponieważ ewidentnie wskazuje, że inkulturacja ma wyraźne konotacje teologiczne, a nie tylko antropologiczne, jak twierdzą niektóre środowiska. W inkulturacji nie chodzi bynajmniej o jakąś specjalną, prekursorską taktykę Kościoła, ale raczej o istotę katolicyzmu. Chodzi bowiem w tym procesie o twórcze podążanie 'dzisiaj i teraz' za konsekwencjami tajemnicy wcielenia, czyli dochowania wierności depozytowi wiary chrześcijańskiej i bogatej tradycji Kościoła. Inkulturacja nie może się jednak opierać jedynie na przesłankach wynikających z teologicznego faktu stworzenia oraz tajemnicy wcielenia albo zesłania Ducha Świętego. Inkulturacja musi dokonywać się również według kryteriów wynikających ze zbawczej i odkupieńczej śmierci oraz zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Odwoływanie się jedynie np. do tajemnicy wcielenia jest niedozwolonym uproszczeniem. Podkreśla się bowiem w ten sposób wprawdzie liczne wartości kulturowe, powołując się na to, że również Jezus z Nazaretu bazował na kulturze żydowskiej, jednakże Jezus z Nazaretu nie tylko afirmował wiele ówczesnych wartości kulturowych, ale również miał do wielu z nich stosunek krytyczny. Nie można bowiem negować imperatywu wynikającego z ducha Ewangelii 'nawracajcie się i wiercie w Ewangelię', przewyciężając grzeszne przyzwyczajenia oraz usuwając grzeszne struktury. Autentyczne zaangażowanie się proces inkulturacji, oznacza zatem wejście w dynamikę i logikę bożych tajemnic, które należy ciągle na nowo odczytywać we współczesnych kontekstach i środowiskach społeczno-kulturowych życia Kościoła. Autor adhortacji *Ecclesia in America* wyraził to następująco: „Syn Człowieczy, przyjmując ludzką naturę, wcielił się w określony naród, pomimo to Jego odkupieńcza śmierć przyniosła zbawienie dla wszystkich ludzi, jakiegokolwiek kultury, rasy i stanu. Dar Jego Ducha i Jego miłość są skierowane do wszystkich i każdego z narodów i kultur, aby zjednoczyć ich między sobą na obraz doskonałej jedności, która istnieje w Bogu jedynym w trzech osobach.

Aby to było możliwe należy inkulturować głoszenie w ten sposób, aby Ewangelia była głoszona w języku i kulturze tych, którzy ją słuchają” (Ec in Am 70).

Na te właśnie zależności wskazuje wyraźnie inny długi passus z dokumentu końcowego z Santo Domingo, gdzie jest mowa nie tylko o wartościach kulturowych, ale również o zbawieniu oraz integralnym wyzwoleniu człowieka: „Analogia pomiędzy wcieleniem a chrześcijańską obecnością w kontekście społeczno-kulturalnym, a także historycznym naszych narodów, prowadzi nas do podjęcia teologicznego zagadnienia inkulturacji. Taka inkulturacja jest procesem prowadzącym od Ewangelii ku wnętrzu każdego narodu i społeczności za pośrednictwem języka i symboli zrozumiałych i przyjętych w osądzie Kościoła. Celem ewangelizacji inkulturacyjnej pozostaje zbawienie i integralne wyzwolenie poszczególnych narodów czy grup ludzkich, które umocni ich tożsamość, a jednocześnie będzie przeciwwagą dla mocy śmierci w oparciu o wizję Chrystusa wcielonego, który zbawił człowieka poprzez swoją słabość, ubóstwo i odkupieńczy krzyż. Kościół stoi w obronie autentycznych wartości kulturalnych wszystkich narodów, zwłaszcza tych cierpiących w jarzmie niewoli, bezbronnych, zepchniętych na margines, narażonych na działanie miażdżącej siły struktur grzechu obecnych we współczesnym społeczeństwie” (SD 243).

Cytat ten wyraźnie ukazuje szerokie spektrum imperatywu inkulturacji, którego nie można redukować jedynie do wymiaru 'drobno kulturowego', ponieważ musi obejmować całą kulturę, czyli całego człowieka wraz ze wszystkimi jego powiązaniem społeczno-kulturowymi. Do tej kwestii odniósł się papież Jan Paweł II pięć lat przed konferencją w Santo Domingo, kiedy na spotkaniu Papieskiej Rady Kultury powiedział: „Postawmy sobie odważnie pytanie: czy my, chrześcijanie, podjęliśmy w dostateczny sposób zalecane przez *Gaudium et spes* działania kulturotwórcze, mające na celu przyspieszenie rzeczywistego spotka-

nia Kościoła ze współczesnym światem? Czy nie powinniśmy wykazywać większej zdolności rozróżniania, większego wysiłku twórczego, większego zdecydowania w naszym działaniu ewangelizacyjnym? Czy nie powinniśmy być także bardziej otwarci na konieczną współpracę w tej rozległej dziedzinie działalności kulturowej, podjętej w imię naszej wiary? To, co powiedziałem, skłania mnie do ponownego podkreślenia, i to z naciskiem, równie ważnego kierunku waszej pracy, będącego przedmiotem wspólnej refleksji [...], a mianowicie problemu inkulturacji. [...] Jak dobrze wiecie, inkulturacja skierowuje Kościół na trudną, lecz konieczną drogę. Toteż duszpasterze, teologowie i specjaliści w zakresie nauk humanistycznych powinni współpracować ściśle ze sobą, aby ów życiodajny proces przebiegał tak z korzyścią dla ewangelizowanych, jak ewangelizujących, i aby ustrzec się przed wszelkim uproszczeniem czy pośpiechem, który prowadziłby ewangeliczne przesłanie do synkretyzmu lub zeświecczającego redukcjonizmu”¹⁰.

Podobne przesłanie skierował Jan Paweł II do biskupów zgromadzonych na konferencji w Santo Domingo, wskazując na konieczność podjęcia wysiłku mającego na celu inkulturację nauczania Jezusa Chrystusa: „W obliczu wielu możliwości, które są współcześnie lansowane, konieczna jest dogłębna odnowa duszpasterska poprzez ewangeliczne rozeznanie dominujących wartości, postaw i zachowań zbiorowych, które często są czynnikiem decydującym o wyborach pomiędzy dobrem a złem. Obecnie konieczny staje się wysiłek inkulturacji przesłania Jezusa, w taki sposób, aby wartości chrześcijańskie mogły przekształcać kultury, oczyszczając je, jeśli to konieczne, i umożliwiając konsolidację kultury chrześcijańskiej...” (*Przemówienie inauguracyjne Jana Pawła II w Santo Domingo*, nr 21). Na ten apel Papieża odnośnie wysiłków inkulturacyjnych odpowiedzieli biskupi latynoscycy. W dokumencie z Santo Domingo

¹⁰ Jan Paweł II, *Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja. Do Papieskiej Rady do spraw Kultury*, „OsRom” (1987), nr 1, s. 13.

znalazło się kilka bardzo sugestywnych stwierdzeń, których nie można na tym miejscu nie przytoczyć. Pierwsze odniesienie dotyczy celowości ewangelizacji: „Wiemy, że poprzez wcielenie Chrystus w pewnym sensie zjednoczył się z każdym człowiekiem. Jest to doskonale objawienie, które Syn Człowieczy ukazuje samemu człowiekowi, a on odkrywa wzniosłość swego powołania. Jezus Chrystus przenika serce ludzkości i prosi wszystkie kultury, by pozwalały się nieść Jego Duchowi poprzez Jego pełnię, zabrawszy z sobą to, co dobre i oczyściwszy się z grzechu. Cała ewangelizacja winna zatem być inkulturacją Ewangelii” (SD 13). Kolejny cytat nie wzmiankuje precyzyjnie inkulturacji, ale czyni to pośrednio, wskazując na priorytet nowej ewangelizacji, podkreślając znaczenie permanentnego procesu odnowy Kościoła: „Nowa Ewangelizacja wymaga od Kościoła pasterskiego nawrócenia się. Nawrócenie takie winno być spójne z Soborem. Dotyczy to wszystkiego i wszystkich: świadomości i sprawności działania jednostki i społeczeństwa, stosunków pomiędzy równymi sobie i pomiędzy władzą a społeczeństwem, struktur i sił, które z coraz większą jasnością upowszechniają Kościół jako widoczny i skuteczny znak, sakrament powszechnego zbawienia” (SD 30). W końcowej części dokumentu jest mowa o zobowiązaniach poszczególnych kościołów partykularnych względem imperatywu inkulturacji: „W imieniu naszych Kościołów Partykularnych Ameryki Łacińskiej i Karaibów podejmujemy się pracować nad:

1. nową Ewangelizacją naszych narodów;
2. integralną promocją narodów latynoamerykańskich i karaibskich;
3. ewangelizacją inkulturacyjną” (SD 292).

To samo zostało potwierdzone jeszcze raz w podsumowaniu dokumentu z Santo Domingo: „Nasze Kościoły partykularne zjednoczone w miłości i nadziei, pod osłoną Matki Boskiej z Guadalupe, w jedności z Ojcem Świętym oraz kontynuując kierunki duszpasterskie wskazane przez Konferencje w Medellín i Puebla, zobowiązują się pracować nad:

1. nową ewangelizacją naszych narodów [...];
2. integralną promocją ludów Ameryki Łacińskiej i Karaibów [...];
3. ewangelizacją inkulturacyjną, aby spenetrowała środowiska kultury miejskiej; wcieliła się w kultury autochtoniczne oraz afroamerykańskie; aby była skutecznym środkiem na polu edukacji oraz komunikacji” (SD 302)¹¹.

Ta sama kwestia została podjęta przez Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America*. Papież pisze o konieczności wypracowania zinkulturowanych metod, aby móc adekwatnie prowadzić dzieło ewangelizacji, nie pomijając aspektu sprawiedliwości: „Jeśli Kościół w Ameryce, wierny Ewangelii Chrystusa pragnie kroczyć drogą solidarności, powinien zwracać szczególną uwagę na te grupy etniczne, które jeszcze dziś są przedmiotem niesprawiedliwej dyskryminacji. W efekcie trzeba wykorzenić wszelkie próby marginalizacji w stosunku do ludności indiańskiej. Nie można zapomnieć o potrzebie pojednania między ludami indiańskimi i społeczeństwami, w których oni żyją. [...] Dla osiągnięcia powyższych celów trzeba formować kompetentnych duszpasterzy, potrafiących używać metod ‘zinkulturowanych’ w uzasadniony sposób w katechezie i w liturgii” (Ec in Am 64).

W tym samym niejako tonie wypowiedzieli się latynoscy biskupi zgromadzeni na konferencji CELAM-u w Aparecida, wskazując na konieczność inkulturowania Ewangelii we współczesną historię świata: „Chcemy pogratulować oraz zachęcić uczniów i misjonarzy Jezusa Chrystusa, którzy przez praktykowanie koherentnej etyki szerzą wartości ewangeliczne w środowiskach, tradycyjnie tworzących kulturę oraz w nowych areopagach: w świecie środków masowego przekazu poprzez budowanie pokoju, rozwój i wyzwolenie narodów, zwłaszcza mniejszości narodowych, promowanie kobiet i dzieci, ekologii i ochrony przyro-

¹¹ Por. L.A. Gallo, *El camino del Evangelio en el continente de la esperanza*, Quito 2006, s. 204, 207-217.

dy. [...] Ewangelizacja kultury, [...] rodzi się z gorącej miłości do Chrystusa, który towarzyszy ludowi Bożemu w misji inkulturowania Ewangelii w historię [...]” (DA 491).

2. Normatywność i ukierunkowanie procesu inkulturacji

Wielkim propagatorem inkulturacji był bez wątpienia Jan Paweł II, o czym świadczą liczne jego wypowiedzi oraz dokumenty, poruszające ten temat. Bardzo symptomatyczna w tym względzie jest wypowiedź Papieża na temat roli i miejsca Indian w Kościele, zawarta w orędziu do Indian Ameryki w roku 1992: „Musicie zająć należne sobie miejsce także w Kościele. Dlatego zachęcam wszystkich, by popierali inicjatywy duszpasterskie sprzyjające pełniejszemu włączeniu społeczności Indian w życie Kościoła. Należy z nową energią podjąć pracę w dziedzinie inkulturacji Ewangelii, ponieważ ‘wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, głęboko przemyślaną i konsekwentnie realizowaną w życiu’ [...]. W najszerszej perspektywie należy dążyć do tego, by katolickie społeczności Indian same troszczyły się o swój postęp i ewangelizację. [...] Kościół, który przez minione pięćset lat towarzyszył wam w drodze, będzie czynił wszystko, co w jego mocy, by potomkowie najdawniejszych mieszkańców Ameryki mogli zająć należne sobie miejsce w społeczeństwie i w Kościele”¹². Wypowiedź ta była szeroko dyskutowana i komentowana w Ameryce Łacińskiej. Sami Indianie zadawali hierarchom kościelnym pytania o swoje miejsce, rolę i zadania w Kościele. Podejmowano wiele inicjatyw mających na celu realizację programu inkulturacji. Patrząc z perspektywy dwóch dekad można zauważyć, że większość ówczesnych inicjatyw została zaniechana, niektóre projekty zostały przyhamowane i wyciszone, a jeszcze niektóre zabronione. Przyczyn takiego stanu rzeczy było kilka. Przedsta-

¹² Orędzie Papieża Jana Pawła II do Indian Ameryki, „OsRom” (1992), nr 12, s. 34-35.

wiele liczących spontanicznych i oddolnych inicjatyw w tym zakresie, mieli dobrą wolę i szczerą chęć, ale bardzo często nie mieli merytorycznego przygotowania, aby zmierzyć się z tym wyzwaniem. Dlatego też ich pomysły i propozycje były pojmowane jako dziwaczne fanaberie i nie były poważnie brane pod uwagę. Problem dotyczył jednak w gruncie rzeczy tego, że zbyt wielu przedstawicieli Kościoła hierarchicznego w rzeczy samej nie było tymi sprawami zainteresowanych, nie rozumie li potrzeby zajmowania się tą problematyką, a tym samym nie zezwalali ani nie promowali wysiłków o charakterze inkulturacyjnym, zadawala ją się dotychczasowym porządkiem duszpasterskim.

W strukturach CELAM-u powstały nowe departamenty zajmujące się problematyką kultury i inkulturacji (Kultura i edukacja oraz Misja i duchowość). Podobnie niektóre episkopaty powołały komisje zajmujące się promowaniem problematyki ewangelizacji kultury i inkulturacji. Również niektórzy biskupi powołali w swoich diecezjach nowe komisje ds. inkulturacji. Funkcjonowanie tychże komisji było poniekąd ambiwalentne. Wyznaczone grupy specjalistów na różnorodnych poziomach struktur kościelnych zajmowały się (zajmują się) wyznaczoną im tematyką inkulturacji, ale w wielu wypadkach nie mają jednoznacznego poparcia dla swoich wysiłków. Ponadto, ich konkretne sugestie i propozycje niejednokrotnie nie są przyjmowane albo po prostu nie są brane pod uwagę, czyli lekceważone. Taki stan rzeczy sprzyjał i nadal sprzyja nieporozumieniom i zgrzytom, a tym samym wzajemnym niechęciom i zaniechaniem kontynuowania podjętych zamierzeń. Warto na tym miejscu przytoczyć frapujący komentarz G.L. Escobara Herry na temat dziejów ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej: „Ameryka jest młoda’ i młode są stojące przed nią zadania głoszenia i ewangelizowania. Pięć wieków stworzyło niezwykle możliwości inkulturacji Ewangelii oraz ewangelizacji kultury. Jednakże nie można i nigdy nie powinno się twierdzić, że proces ten został zakończony; należy iść dalej, starając się

nieustannie znajdować i stwarzać ‘punkty styeczne’, będące świadectwem wspólnych korzeni chrześcijańskich. ‘Jedność w różnorodności’ winna stwarzać możliwość dialogu różnych kultur [...], umacniających tę tożsamość religijną Ameryki [...]. Pluralizm kulturowy jest jednym z najcenniejszych atutów mieszkańców Ameryki”¹³.

Na ile współczesny Kościół w Ameryce Łacińskiej korzysta z tychże licznych atutów, w kontekście imperatywu inkulturacji, pozostaje pytaniem otwartym, pomimo że również dokument z Aparecida, sprzed sześciu lat powołuje się na historię chrystianizacji Nowego Świata ze wskazaniem na nowe wyzwania: „Ewangelia dotarła na nasze ziemie za pośrednictwem dramatycznego [...] spotkania narodów i kultur. „Ziarna Słowa”, obecne w kulturach autochtonicznych, ułatwiły naszym braciom autochtonom odnaleźć w Ewangelii odpowiedzi na swoje życiowe i najgłębsze aspiracje: „Chrystusa Zbawiciela, za którym nieświadomie tęsknili”. Nawiedzenie Naszej Pani z Guadalupe było decydującym wydarzeniem dla głoszenia i przyjęcia jej Syna, pedagogii i znaku inkulturacji wiary, manifestacji i odnowionego impulsu misyjnego, czyli szerzenia Ewangelii” (DA 4).

W tym kontekście warto się zatrzymać na krótką refleksję nad dynamiką przebiegu procesu inkulturacji. Wydarzenie z Guadalupe, które miało miejsce w 1531 roku oraz współczesne określenia, czym jest inkulturacja, wyraźnie sugerują, że prawdziwy proces inkulturacji dokonuje się na dwóch odrębnych, ale ściśle dopełniających się płaszczyznach: na poziomie ‘zrywania/odrywania się’ od tego, co jest już znane i praktykowane oraz na poziomie integrowania/włączania nowych elementów.

Kościół głosząc Ewangelię, podkreśla odrębność i oryginalność przesłania chrześcijańskiego, a tym samym przedstawia innowacyjność Dobrej Nowiny, jaką może ona mieć względem poszczególnych kul-

¹³ Por. G. L. Escobar Herrea, *Dzieje ewangelizacji na kontynencie amerykańskim*, „OsRom”, (1998), nr 2, s. 41.

tur, nadając im nowy i głębszy sens oparty na wartościach ewangelicznych. Tym samym przyjęcie Dobrej Nowiny prowadzi do nieuniknionych przekształceń w kulturze ewangelizowanej, czyli 'zerwania' z tym wszystkim albo też odchodzenia od tego, co niekompatybilne z duchem Ewangelii. Jednakże również dla Kościoła oznacza to konieczność ciągłej waloryzacji eklezjologii oraz umiejętność i gotowość do krytycznego waloryzowania swojej ewangelizacyjnej oferty w odniesieniu do konkretnego środowiska kulturowego, świadomie unikając chociażby niepotrzebnego akcentowania europocentryzmu. Z olbrzymiego skarbcza wartości chrześcijańskich oraz wielowiekowej tradycji należałoby bowiem korzystać nie tylko odważnie, ale nade wszystko rozważnie i mądrze¹⁴. Stąd też podkreślenie znaczenia imperatywu inkulturacji wymaga rozsądnego korzystania z wypracowanego już bogactwa tradycji Kościoła, ale owa tradycja nie może być przeszkodą w tworzeniu i wypracowywaniu nowych tradycji dla poszczególnych Kościołów lokalnych z uwzględnieniem ich środowisk kulturowych. Paradygmat inkulturacji zakłada bowiem nawiązywanie i czerpanie z tradycji Kościoła, ale oznacza też stymulowanie i współtworzenie nowych, lokalnych tradycji, które ubogacą Kościół Powszechny. Stąd też wymóg inkulturacyjnego 'oderwania' odnosi się zarówno dla strony ewangelizującej (tj. kreatywnego korzystania z tradycji i zdywersyfikowania przekazu), jak i dla strony ewangelizowanej z odważnym zerwaniem z dotychczasowymi krępującymi wzorcami kulturowymi. Zadanie 'oczyszczania' nie odnosi się bynajmniej jedynie do tradycyjnych wartości kultur prehiszpańskich i autochtonicznych, ale również do kultury kreolskiej, metyskiej, które wprawdzie mają bardzo wiele cennych „zarodków Słowa”, ale naznaczone są też wieloma grzesznymi i negatywnymi elementami, które są trudne do pogodzenia z duchem Ewangelii i nauczaniem Kościoła (seksizm, arogancja, grubiaństwo, wyzysk itd.). Dlatego Jan Paweł

¹⁴ J. Vélez Correa, *Debe la misma Iglesia inculturarse?*, „Medellin” (1994), nr 79, s. 317-332.

powiedział podczas swojej pielgrzymki do zgromadzonych w Trinidadzie: „Przyjęta przez chrzest wiara chrześcijańska podnosi i uszlachetnia całe obecne w was dobro. Dlatego odziedziczone po przodkach języki, historia i tradycje stanowią część kultury, która z Ewangelii czerpie światło oraz siłę oczyszczającą ją i nadającą jej jeszcze więcej piękna. Ale wiara domaga się od was postępowania zgodnego z nauką chrześcijańską: powinniście usunąć ze swego życia grzech, porzucić to wszystko, co nie jest godne dziecka Bożego, wszystko, co może obrażać Boga, naszego Ojca”¹⁵.

Na rozpoczęcie konferencji w Santo Domingo Jan Paweł II powiedział: „Stoimy przed zadaniem kontynuowania inkulturacji Ewangelii w naszych narodach... Ameryka Łacińska w Maryi z Guadalupe daje wspaniały przykład ewangelizacji doskonale inkulturowanej. W postaci Maryi, od początku chrystianizacji Nowego Świata oraz w świetle Ewangelii Jezusa wcieliły się autentyczne wartości kulturalne autochtonów. W metyskim obliczu Dziewicy z Tepeyac łączą się wielkie zasady inkulturacji: wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach (por. RMis 52)”¹⁶. Drugą, nieodłączną płaszczyzną procesu inkulturacji jest integracja, czy też inkorporowanie nowych aspektów. Wielowiekowe doświadczenie misyjne Kościoła wskazuje bowiem, że spotkanie ewangelizacyjne z różnorodnymi kulturami w ramach projektu inkulturacji wymaga uwzględnienia różnorodnych aspektów kulturowych, społecznych i historycznych danego środowiska. Przed podjęciem się zadania głoszenia Dobrej Nowiny w nowym środowisku należy najpierw poczynić adekwatne przygotowania. W procesie ewangelizacji bowiem nie tylko Ewangelia przenika śro-

¹⁵ Jan Paweł II, *Światło i moc oczyszczająca Ewangelii*. Trinidad [Boliwia], Homilia podczas Mszy Św., „OsRom” (1988), nr 6, s. 12.

¹⁶ Przemówienie inauguracyjne, dz. cyt., nr 24; R. Jaszczuk, *Ewangelizacja kultur i inkulturacja Ewangelii*, dz. cyt., s. 243-278.

dowisko, w którym jest głoszona. Również w środowisku kultury ewangelizowanej pojawiają się wcześniej czy później zamysły i inicjatywy odczytania Ewangelii i pełniejszego zakorzenienia przesłania chrześcijańskiego. Jeżeli taka dynamika wzajemnego odczytywania, przenikania i ubogacania się ma miejsce (przy zachowaniu suwerenności i autonomii każdej ze stron), to jest to dowodem na autentyczne spotkanie o charakterze inkulturacyjnym. W ten sposób zostaje podkreślony uniwersalny charakter przesłania ewangelicznego (względem wszystkich kultur), a zarazem katolickości, czyli powszechności Kościoła. Na uwagę w tym kontekście zasługuje nieco długi *passus* o ewangelizacji inkulturacyjnej z dokumentu z Santo Domingo: „Wobec prośby Papieża o przebaczenie, którą skierował do naszych braci autochtonów oraz Afroamerykanów, [...] pragniemy rozwijać ewangelizację inkulturacyjną. Pragniemy również wobec naszych braci autochtonów proponować Ewangelię Jezusa poprzez świadectwo pokornej wyrozumiałej i proroczej postawy, dowartościowując Jego Słowo życzliwym, szczerym i braterskim dialogiem oraz włączając weń wysiłki poznania ich języków; wzrastać w krytycznym poznawaniu ich kultury, aby móc je docenić w świetle Ewangelii; promować inkulturację liturgii, z szacunkiem przyjmując ich symbole, rytuały i religijne formy wyrazu zgodne z jasnym przesłaniem wiary, dbając o zachowanie symboli uniwersalnych oraz pozostając w zgodzie z ogólną dyscypliną Kościoła; towarzyszyć ich teologicznej refleksji, okazując szacunek ich formułom kulturowym, które będą im pomocne w przyjęciu wiary i życia w nadziei; wzrastać w poznawaniu ich kosmowizji, która z Boga, człowieka i świata czyni jedność napełniając wszelkie ludzkie relacje, duchowe i transcendentalne; popularyzować pośród narodów autochtonicznych ich własne wartości poprzez inkulturację Kościoła w celu umocnienia dzieła budowy Królestwa Bożego” (SD 248).

Podejmowane przez Kościół latynoski takie czy inne wysiłki inkulturacyjne świadczą zatem o żywotności tego Kościoła, który nie zasklepia

się w tym, co już było i co już zostało wypracowane, ale podejmuje się w mocy Ducha Świętego ciągle nowych wyzwań w teraźniejszości historii zbawienia, ponieważ taka jest logika ewangelizacyjna Kościoła. Podejmowane bowiem na wielu płaszczyznach i w wielu środowiskach Kościoła latynoskiego wysiłki i zamierzenia inkulturacyjne przyczyniają się do wzmocnienia i podkreślenia uniwersalności, powszechności i katolickości całego Kościoła. Odważnie podejmowane inicjatywy autentycznej inkulturacji, wpisują się w program nowej ewangelizacji, czyli aktualizacji w danym środowisku (miejscu i czasie) Dobrej Nowiny.

Dokumenty Kościoła latynoskiego wskazują, jak ważkim aspektem w tym kontekście jest sprawa odpowiedniego języka, rodzimych powołań oraz przekładów Pisma Świętego. Dokument z Aparecida zawiera następujące ważne wskazówki: „Jako Kościół, który zajmuje się sprawami ubogich, zachęcamy Autochtonów oraz Afroamerykanów do uczestnictwa w życiu kościelnym. Spoglądamy z nadzieją na proces inkulturacji, dokonujący się w świetle Magisterium Kościoła. Priorytetem są katolickie przekłady Biblii oraz tekstów liturgicznych na autochtoniczne języki. Jest również koniecznością, dalsze wspieranie powołań kapłańskich, wywodzących się z tych kultur” (Aparecida 94) oraz „konieczne jest zaproponowanie wiernym Słowa Bożego jako daru Ojca w celu spotkania się żywym Jezusem Chrystusem. [...] Uczniowie Jezusa pragną karmić się chlebem Słowa: pragną dostępu do adekwatnej interpretacji tekstów biblijnych, [...] które są duszą ewangelizacji i głoszenia wszystkim Jezusa Chrystusa. Dlatego tak wielkie znaczenie ma „apostolat biblijny”, rozumiany jako duszpasterska animacja biblijna, która byłaby szkołą interpretacji i znajomości Słowa, komunii z Jezusem i modlitwą ze Słowem oraz ewangelizacji inkulturacyjnej i głoszenia Słowa” (DA 248)¹⁷.

Kolejne ważne zalecenie dotyczy odnowy liturgicznej: „Odnowa liturgiczna podkreśliła uroczysty i solenny wymiar wiary chrześcijań-

¹⁷ Por. P 372, 905, 981, 1001, 1107; SD 38, 49, 108, 135, 150.

skiej, skupionej w tajemnicy paschalnej Chrystusa Zbawiciela, zwłaszcza w Eucharystii. Rozwijają się przejawy pobożności ludowej, szczególnie pobożności eucharystycznej i maryjnej. Podjęto pewne wysiłki w celu inkulturacji liturgicznej pośród narodów autochtonicznych i afroamerykańskich” (DA 99b; por. SD 250). Adhortacja apostolska *Ecclesia in America* wskazuje jeszcze na ważkość środków masowego przekazu w kontekście nowej ewangelizacji oraz inkulturacji: „Podstawową rzeczą dla skuteczności nowej ewangelizacji jest głęboka znajomość aktualnej kultury, na którą środki społecznego przekazu wywierają ogromny wpływ. Jest więc czymś niezbędnym poznawanie i używanie tych środków, zarówno w ich tradycyjnych formach, jak i najnowszych wprowadzonych jako wynik postępu technologicznego. Ta rzeczywistość wymaga poznania języka, natury i charakterystyk owych środków. Używając ich w sposób właściwy i kompetentny może prowadzić do prawdziwej inkulturacji Ewangelii. Z drugiej zaś strony, same środki przyczyniają się do kształtowania kultury i mentalności mężczyzn i kobiet nam współczesnych, z tego też powodu ci, którzy pracują na polu środków społecznego przekazu, powinni być przedmiotem szczególnej troski duszpasterskiej” (Ec in Am 72).

Na konieczność posługiwania się adekwatnym językiem oraz poszanowania mentalności słuchaczy, zwrócił też uwagę dokument z Santo Domingo: „Jezus Chrystus prosi nas, abyśmy głosili Dobrą Nowinę językiem, który przybliży tę samą od wieków Ewangelię nowej, dzisiejszej rzeczywistości. Biorąc przykład z nieprzebranego bogactwa Chrystusa, należy znaleźć nowe środki wyrazu, które pozwolą na ewangelizację środowisk kultury miejskiej i na inkulturację Ewangelii w nowe formy przyszłej kultury. Nowa ewangelizacja musi być inkulturowana w sposobie bycia i życia naszych kultur, uwzględniając odrębności poszczególnych kultur, zwłaszcza indiańskich i afroamerykańskich. (Nagłaca staje się potrzeba zadania nauczania się mówienia z uwzględ-

nieniem mentalności i kultury słuchaczy, zgodnie z właściwymi im formami porozumiewania się oraz używanymi przez nich środkami komunikacji)” (SD 32).

Inkulturowanie w rozumieniu oficjalnych dokumentów nie odejmuje - jak się niekiedy przyjmuje - jakiegoś wąskiego wycinka kultury albo matryc kulturowych, które uważa się za pomoce w głoszeniu Ewangelii, ale musi mieć na względzie całą kulturę. Dlatego też w kontekście tematyki inkulturacji chodzi o integralne i wieloaspektowe zaangażowanie się Kościoła w głoszenie Ewangelii, odnoszące się do wszystkich poziomów i zakresów kultury człowieka, w tym też do promocji ludzkiej (szkolnictwa, szpitalnictwa), środków masowego przekazu, walki o sprawiedliwość społeczną i integralne wyzwolenie ze struktur grzechu, profetyczne oskarżanie niesprawiedliwości itd. Warto na tym miejscu powołać się na nauczanie Jana Pawła II, który powiedział: „Kultura w pełnym tego słowa znaczeniu jest pojęciem bardzo obszernym: człowiek stanowi zarazem jej centrum, podmiot i przedmiot. Obejmuje ona wszystkie jego możliwości i zdolności w wymiarze indywidualnym i społecznym”¹⁸. Nieco wcześniej, na ziemi brazylijskiej powiedział: „Miejscem spotkania Kościoła i kultury jest świat, a w nim człowiek – ‘byt-w-świecie’... Chodzi o rozwój harmonijny, w którym wszystkie strefy składające się na bycie człowiekiem są ze sobą powiązane; kultura dotyczy nie tylko ducha i nie tylko ciała, podobnie jak nie wiąże się tylko z tym, co indywidualne, społeczne czy uniwersalne”¹⁹.

W program inkulturacji wpisują się zatem jak najbardziej wszelkie chrześcijańskie zmagania o wolność człowieka, ponieważ są to kwestie

¹⁸ Jan Paweł II, *Potrzeba współpracy między nauką, kulturą i wiarą*, „OsRom” (1991), nr 12, s. 32.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury w rezydencji Sumare [Brazylia] 1 lipca 1980*, [w:] „Jan Paweł II w Brazylii, 30 VI – 11 VII 1980. Przemówienia, homilie, modlitwy”, Warszawa 1985, s. 66.

dotyczące godności każdego człowieka, jako dziecka Bożego oraz sprawiedliwości społecznej (por. Puebla 421-427; 437). Jeden z teologów wyraził to słowami, że celem inkulturacji jest wyzwolenie, zaś drogą wyzwolenia jest inkulturacja²⁰.

Chodziłoby zatem o to, aby Ewangelia spenetrowała całą kulturę, zaś ludzie zakorzenieni w tej kulturze artykułowali przyjętą i wyznawaną wiarę w sposób dla siebie żywy i zrozumiały. Prawdziwa inkulturacja obejmuje więc nie tylko zakres z pogranicza teologii i etnologii/antropologii, ale również z pogranicza teologii i socjologii, gospodarki i polityki. Innymi słowy, chodzi o zupełnie nowy model zaangażowania pastoralnego, który łączy najlepsze tradycje chrześcijańskie z aktualnymi wyzwaniami współczesnego świata. Bardzo ważną rolę odgrywają w tym zakresie teologowie, do czego odnosi się dokument z Santo Domingo: „Do proroczej posługi Kościoła należy także służba, którą ludowi Bożemu oddają teologowie. Ich zadanie jest zakorzenione w Słowie Bożym i realizuje się w otwartym dialogu z duszpasterzami [...]. Ich trud może przyczynić się do inkulturacji wiary i ewangelizacji kultur, a także może zasilić tę teologię, która wesprze duszpasterstwo i rozbudzi chrześcijański sposób życia aż do poszukiwania świętości” (Wstęp, nr 33).

Dokument z Aparecida zwraca też uwagę na konieczność adekwatnej formacji intelektualnej dla kandydatów do kapłaństwa: „Młodzi ludzie pochodzący z rodzin biednych lub pochodzenia autochtonicznego potrzebują formacji inkulturowanej, tj. powinni otrzymać adekwatną formację teologiczną i duchową w celu wypełniania swoich zadań (Aparecida 325). W podobnym duchu wypowiada się autor *Ecclesia in America*: „Szczególną uwagę należy zwrócić na powołania spośród tubylców pochodzenia indiańskiego; istnieje potrzeba dawania formacji inkultu-

²⁰ Por. S. Silber, *Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung*. Frankfurt am Main 2002, s. 91-95.

rowanej w tychże środowiskach. Ci kandydaci do kapłaństwa, w tym samym czasie otrzymując adekwatną formację teologiczną i duchową do swojej przyszłej służby, nie powinni zatracić korzeni swojej własnej kultury” (Ec in Am 40). Nieco bardziej dosadnie wyraża to dokument z Santo Domingo, twierdząc, że należy „dokonać przeglądu formacji w każdym z naszych seminariów pod kątem, czy spełnia wymagania nowej ewangelizacji, z jej konsekwencjami dla dobra promocji ludzkiej oraz inkulturacji Ewangelii. Nie umniejszając wymogom pełnego zakresu formacji, należałoby zwrócić szczególną uwagę na wyzwanie, które niesie z sobą formacja kapłańska kandydatów pochodzących z kultur autochtonicznych oraz afroamerykańskich” [SD 84]. Na innym miejscu: „Zapraszamy każdy lokalny Kościół kontynentu latynoamerykańskiego do: włączenia w programy formacji kapłańskiej i zakonnej kursów misjologii a także pouczaniu kandydatów do kapłaństwa o znaczeniu inkulturacji Ewangelii” (SD 128).

Doświadczenie Kościoła latynoskiego z paradygmatem inkulturacji uczy, że proces ten może być zorientowany dosyć różnorodnie²¹. Najczęściej wskazywanym zakresem inkulturacji, o czym była już mowa wyżej, jest obszar o charakterze etnograficznym, gdzie akcentuje się znaczenie wymiaru kulturowego oraz religijnego, a w praktyce interesuje się zwyczajami, rytami, gestami, symbolami, kosmologią, instrumentami itd. Krytyczna uwaga dotyczy jednak tego, że przypomina to niekiedy ‘ekshumację przeszłości’. Na ile taka uwaga jest uzasadniona, można prześledzić na przykładzie prawie milionowego boliwijskiego miasta El Alto zamieszkałego głównie przez Ajmarów. Problem dotyczy głównie młodych Ajmarów, których autochtoniczne tradycje andyjskie i zwyczaje religijne interesują coraz słabiej. Odwoływanie się zatem zbyt nachalnie w środowisku młodzieży do andyjskiej kosmologii może (nie musi) odnieść negatywny

²¹ E. Gross, *Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche in der Perspektive der Inkulturation*, „ZMR” (1996), nr 80, s. 197-198.

skutek. Swoją drogą taka postawa młodzieży drażni i denerwuje starsze pokolenia Ajmarów, którzy przybyli do miasta z wiosek.

Inna orientacja określana jest jako 'inkulturacja odgórna' i polega na realizacji odgórných zarządzeń, np. w zakresie tłumaczenia tekstów biblijnych i liturgicznych na języki lokalne. Zarzut przeciwko takiej inkulturacji dotyczy tego, że jest to w gruncie rzeczy stary model kolonialnego misjonowania, który polegał jedynie na wiernym tłumaczeniu tekstów łacińskich (hiszpańskich, portugalskich) na języki lokalne, jednakże bez głębszego odwołania się do miejscowej kultury. Nie wnosi on zasadniczo nic nowego, ponieważ bazuje i odwołuje się jedynie do ogólnie przyjętych kościelnych gestów, rytuałów, zwyczajów czy struktur. Przeciwnieństwem byłaby wspomniana wyżej 'inkulturacja oddolna', określana i postrzegana jako najbardziej ryzykowna. Przedstawiciele tej orientacji wychodzą bowiem z założenia, że należałoby włączyć w proces inkulturacji cały system i strukturę Kościoła, czyli treść przekazu ewangelicznego, jak również sposoby głoszenia, struktury kościelne, język, gesty, symbole, sakramenty itd.

Jeszcze inny zakres inkulturacji, podkreślany w dokumentach Kościoła latynoskiego, to obszar w zakresie szeroko pojętej promocji ludzkiej, edukacji i oświaty; formacji intelektualnej i zawodowej; ekologii i promowania praw człowieka. W *Ecclesia in America* czytamy: „Świat szkolnictwa jest uprzywilejowanym polem do promowania inkulturacji Ewangelii. [...] Treści projektu edukacyjnego powinny nieustannie wzmiankować Jezusa Chrystusa i Jego orędzie, tak jak jest ono prezentowane przez Kościół w swoim nauczaniu dogmatycznym i moralnym. Jedynie w ten sposób można będzie formować autentycznych liderów chrześcijańskich w różnych dziedzinach działalności ludzkiej i społecznej, szczególnie w polityce, ekonomii, nauce, sztuce i refleksji filozoficznej” (Ec in Am 71). Jeszcze bardziej wyraziście wyraża to dokument z Santo Domingo: „Kościół partykularny zgodnie ze swą istotą

i misją poprzez gromadzenie Ludu Bożego danego miejsca czy regionu zna z bliska życie, kulturę, problemy swych wiernych i jest powołany do tego, aby z wszystkich swoich sił pod przewodnictwem Ducha Świętego podejmował zadania Nowej Ewangelizacji, promocji ludzkiej i inkulturacji wiary (RMis 54)” (SD 55). Na innym miejscu pojawia się stwierdzenie: „dla całego procesu inkulturacji Ewangelii jest bardzo ważne, aby rozwinąć skuteczną pracę edukacyjną i korzystać z nowoczesnych środków komunikacji” (SD 32) oraz: „Edukacja jest formą asymilacji kultury. Edukacja chrześcijańska jest asymilacją kultury chrześcijańskiej. Jest to inkulturacja Ewangelii we własną kulturę” (SD 263), jak również „Nasze zaangażowanie w sprawy edukacji wpisują się bez żadnej wątpliwości w działania pastoralne inkulturacji: edukacja jest metodologicznym środkiem w służbie ewangelizacji kultury. [...] Opowiadamy się za edukacją ewangelizacyjną” (SD 271).

Paradygmat inkulturacji nie może ograniczać się jedynie do tradycyjnych środowisk życia autochtonów. Współcześnie program inkulturacji musi obejmować i winien być realizowany z wielkim zaangażowaniem w problematycznych środowiskach miejskich, gdzie żyje coraz więcej ludzi, w tym liczni migranci i ubodzy, gdzie na sile przybiera sekularyzm, hedonizm oraz przemoc i gwałt. W dokumencie z Santo Domingo znajduje się następujące określenie: „prowadzić duszpasterstwo uwzględniając w inkulturacji problematykę miasta w odniesieniu do katechezy, liturgii oraz organizacji Kościoła. Kościół winien inkulturować Ewangelię w środowisku miejskim [...], rozróżniając pomiędzy jego wartościami i antywartościami; rozumiejąc jego język i symbole. Proces inkulturacji obejmuje głoszenie, asymilację i powtórne wyrażenie wiary” (SD 256; por. SD 257).

Powyższe stwierdzenie ma kolosalne znaczenie w odniesieniu do posługi Kościoła misyjnego i zda się zawierać konkretne wskazania dla misjonarzy. Odnośnie 'głoszenia', tj. misyjnego przepowiadania

Dobrej Nowiny, należałoby uwzględnić, że w każdej kulturze znajdują się 'ziarna Prawdy', które na swój sposób wzbogacają, a zarazem współtworzą 'humus' danej kultury. To jest obszar zasiewany Słowem dzięki posłudze misjonarzy. Owe przepowiadanie musi jednak spełniać określone kryteria, takie jak szacunek dla inności kulturowej, dobra znajomość języka i kultury, otwartość itd. Misjonarz na tym etapie musi się poddać procesowi insercji, co nie jest tym samym co inkulturacja. Inkulturacji podlega bowiem Dobra Nowina, która jest głoszona w nowym środowisku kulturowym. Na drugim etapie występuje proces asymilacji. Chodziłoby o to, aby dana kultura przyjęła, zasymilowała Ewangelię i uczyniła z niej 'swoją własność'. Rola misjonarza na tym etapie polega na przepowiadaniu, ale takim, aby jak najmniej 'mówić o sobie', czyli wyzbywać się i nie narzucać swoich kategorii kulturowych. Nowa 'roślinka' – tworzący się Kościół lokalny musi bowiem wypracować swoją własną tradycję i kulturę przeżywania Bożej obecności i kierowania się duchem Ewangelii oraz nauczaniem Kościoła w swoim środowisku społeczno-kulturowym. Misjonarz nie powinien odgrywać roli protagonisty, ale wspomagać, towarzyszyć tworzącemu się Kościołowi. Trzeci etap to 'powtórne wyrażenie wiary', ponieważ inkulturacja zakłada przewyciężenie starych, np. kolonialnych schematów ewangelizowania i poszukiwania nowych, adekwatnych sposobów „pastoralnego posługiwania ziarnom Słowa”. Na tym etapie dochodzi do wypracowania własnej teologii (syntezy życia i Ewangelii - refleksji na temat życia chrześcijańskiego w oparciu o własne koncepty filozoficzne), nowych wyrazów i struktur, liturgii, życia sakramentalnego (w oparciu o własne symbole, gesty, rytę), duchowości autochtonicznej (praktyk modlitewnych, medytacji, technik kontemplacji, życia we wspólnocie), aż po architekturę i sztukę, język, etykę (EN 63)²².

²² B. Caballero, *Bases de una nueva evangelización*, Madrid 1993, s. 258-263.

W szerokim kontekście rozważań nad problematyką inkulturacji w Ameryce Łacińskiej pojawia się kwestia, czy na przestrzeni ostatnich pięciu wieków, miała miejsce ewangelizacja, czy też raczej jedynie chrystianizacja, a może tylko 'transkultuacja'? Pytanie dotyczy tego, czy w rzeczy samej można mówić o wysiłkach inkulturacyjnych w okresie kolonialnym, a nawet w czasach współczesnych? Mariano Delgado proponuje, aby w odniesieniu do okresu kolonialnego w Ameryce Łacińskiej mówić nie tyle o inkulturacji, ale raczej o 'transkultuacji', ponieważ zjawisko spotkania kultur w Nowym Świecie postrzega jako 'Anschluss', czyli przyłączenie nowo odkrytych ludów wraz z ich kulturami do cywilizacji zachodniej i chrześcijańskiej²³. M. Marzal twierdzi zaś, że prześledzenie trajektorii ostatnich wieków Kościoła latynoskiego pod tym kątem zamierzeń inkulturacyjnych jest bardzo frapujące, ponieważ dotyczy pytań i poszukiwania odpowiedzi odnośnie celów, środków i metod ewangelizacyjnych stosowanych w poszczególnych epokach, ale też o przyczynę metysażu kulturowego, starych i nowych form religijności ludowej oraz pojawiania się nowych form synkretycznych. Ten sam autor stwierdza też, że lektura teologiczna poszczególnych kultur ewangelizowanych jest bardzo ważnym elementem działalności ewangelizacyjnej, ponieważ umożliwia dostrzeżenie i dowartościowanie ukrytych 'ziaren Słowa', z których należałoby korzystać w realizacji paradygmatu inkulturacji. M. Marzal wskazuje również na wzajemne powiązania pomiędzy inkulturacją a synkretyzmem i stwierdza, że „synkretyzm może stanowić drugie oblicze inkulturacji”²⁴. Taka przestroga wydaje się jak najbardziej słuszna, ponieważ problem synkretyzmu nie jest obcy Kościołowi latynoskiemu.

²³ M. Delgado, *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Immensee 1996, s. 84.

²⁴ Marzal M., *Sincretismo iberoamericano e inculturación*, „Medellín” (1989), nr 60, s. 523-524; por. P 349, 453, 914; SD 138, 149.

3. Współczesne potknięcia w ewangelizacji

Problem synkretyzmu w Ameryce Łacińskiej jest powszechnie uznany, co stanowi wielkie wyzwanie dla Kościoła katolickiego. Z tego powodu wielu obawia się podejmować jakiegokolwiek wysiłki z zakresu inkulturacji, twierdząc, że przyczynią się one do utrwalania procesów synkretycznych i osłabią wiarę ludzi (jeszcze) wierzących. Wydaje się jednak, że najistotniejszym remedium w tym zakresie jest systematyczna katecheza, metodologicznie prowadzona ewangelizacja oraz mądre 'zagospodarowanie' osób, które już weszły na drogę wysiłków inkulturacyjnych Kościoła. Biskupi na konferencji w Santo Domingo postrzegali to w ten sposób: „Nowa Ewangelizacja winna położyć nacisk na kerygmaticzny i misyjny wymiar katechezy. Aby wzmocnić żywotność wspólnoty kościelnej, potrzebnych jest więcej katechetów i animatorów, dobrze znających Biblię [...]. Oni będą specyficznymi skutecznymi narzędziami inkulturacji Ewangelii. Nasza katecheza winna [...] używać odpowiednich środków i metod... Katechizmy są bardzo ważnym oparciem dla katechezy; jednocześnie są drogą i owocem procesu inkulturacji wiary” (SD 49). Problem wydaje się polegać na tym, że na fali spontanicznych i wielorakich inicjatyw inkulturacyjnych z lat 90. XX wieku dano wyraźny impuls ku ożywieniu procesów inkulturacyjnych. W świecie andyjskim zaakcentowano np. obecność kultury miejscowej i religijności ludowej w liturgii katolickiej. Powołano komisje, organizowano kursy i spotkania formacyjne, stymulowano zainteresowanie się tą kwestią jako priorytetem z zakresu ewangelizacji. Kierowano się zaleceniem zawartym w dokumencie z Santo Domingo: „Religijność ludowa jest doniosłym wyrazem inkulturacji wiary. Chodzi w tym wypadku nie tylko o zewnętrzne przejawy religijności, lecz także o wartości, kryteria i postawy, które wywodzą się z katolickiego dogmatu i świadczą o mądrości naszego narodu, tworząc jego

matrycę kulturową. Taka celebrowanie wiary, tak ważna dla życia Kościoła w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach, stanowi przedmiot naszej duszpasterskiej troski. [...] Konieczne jest, abyśmy potwierdzili nasze wysiłki zmierzające do coraz lepszego zrozumienia i towarzyszenia naszym duszpasterskim zaangażowaniem ludom oraz podejmowali wysiłki ku zrozumieniu przeżywania i wyrażania tajemnic Boga i Chrystusa przez nasze ludy, aby ich kultury oczyszczone z wszelkich możliwych ograniczeń i wynaturzeń, mogły znaleźć swoje miejsce w lokalnych Kościołach oraz w ich duszpasterskim zaangażowaniu” (SD 36). Zabrakło jednak w zbyt wielu przypadkach konsekwentnej, regularnej i dobrze przemyślanej katechezy oraz solidnej i systematycznej formacji diakonów stałych, katechistów i wszystkich wierzących właśnie w odniesieniu do podejmowanych zamierzeń.

Raz rozpoczęte inicjatywy zaczęły się rozwijać i przybierać konkretne, ciekawe formy, zaś inne z nich tylko z trudem można uznać za kompatybilne z duchem i liturgią Kościoła. Wiele osób zainspirowanych problematyką inkulturacji nie znalazło jednak dla siebie miejsca w Kościele i zaczęło funkcjonować niejako paralelnie. Dynamika życia Kościoła np. w Andach wskazuje jednak, że Kościoły lokalne potrzebują mądrze prowadzonego procesu inkulturacji, chociażby na płaszczyźnie krytycznego odniesienia się do wielkiej gamy andyjskich rytuałów i gestów oraz symboliki, jak również wykorzystania tych, które mogą się przyczynić do ożywienia liturgii oraz życia wiarą. Na tę zasadę zwrócił uwagę również Jan Paweł II: „Misjonarze, którzy przed pięcioma wiekami z ogromnym poświęceniem trudzili się nad ewangelizacją Boliwii, docierali do ludzkich serc poprzez katechezę, sakramenty, pobożność ludową i uczynki miłosierdzia. W tym działaniu nie wahali się asymilować elementów lokalnej kultury. To oni zakładali mocne podstawy pod waszą tożsamość kulturową, zorientowaną na dojrzałość w Chrystusie. Chodzi tutaj o proces inkulturacji w waszej rzeczywistości społecznej i historycznej,

proces, w którym punktem odniesienia była zawsze ewangelia i to tak bardzo, że kształtowała chrześcijańską tożsamość waszego narodu”²⁵.

Kościół nie podejmując wysiłków inkulturacyjnych powoli zatracą swoją tożsamość, zaś w oczach wiernych traci wiarygodność, a przez to wiernych, którzy odchodzą do sekt albo też z upodobaniem praktykują i uczestniczą w rytuałach pozakościelnych o charakterze andyjskim. Pytanie w tym kontekście nie dotyczy w rzeczy samej kwestii, czy warto zajmować się inkulturacją (co swoją drogą jest obowiązkiem), tylko, jak to robić, aby przebiegała ona według pryncypiów kościelnych? Bardzo wyraźną wskazówkę daje dokument z Santo Domingo: „Wiara, wcielana w kultury, powinna korygować zawarte w nich błędy i uniknąć synkretyzmu. Zadanie inkulturacji wiary jest właściwe poszczególnym Kościołom lokalnym pod przewodnictwem swych pasterzy, z udziałem całego ludu Bożego. ‘Właściwy proces inkulturacji winien kierować się podwójną zasadą: zgodności z Ewangelią i jedności Kościoła powszechnego (RMis 54)’ (SD 230).

Nie ulega wątpliwości, że jednym z głównych zakresów inkulturacji jest liturgia. Dokumenty Kościoła latynoskiego łączą jednak bardzo często kwestie liturgiczne z różnorodnością form pobożności ludowej. Na ten aspekt wskazuje dokument z Santo Domingo oraz z Aparecida: „Winniśmy popierać taką liturgię, która w całkowitej wierności duchowi Soboru Watykańskiego II odnalazłaby pośród norm zaproponowanych przez Kościół takie formy, znaki i działania, które byłyby właściwe kulturom Ameryki Południowej i Karaibów. W zadaniu tym należałoby zwrócić szczególną uwagę na uznanie doniosłości form pobożności ludowej, która swój wyraz znajduje w kulcie Najświętszej Dziewicy, w pielgrzymkach do sanktuariów i w świętach religijnych oświeconych Słowem Bożym. Jeśli duszpasterze nie zaangażują się w całość

²⁵ Jan Paweł II, *Jezus powierza wam misję bez granic*. Sucre [Boliwia], Homilia podczas Mszy Św. na 450-lecie ewangelizacji, „OsRom” (1988), nr 6, s. 8.

pełni w towarzystwie przejawom pobożności ludowej, oczyszczając ją i dostosowując do nowych sytuacji, sekularyzm wędruje się z większą jeszcze siłą w nasz lud latynoamerykański, a inkulturacja Ewangelii stanie się trudniejsza” (SD 53; por. DA 99b). Do kwestii pobożności ludowej, jako wyzwania dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej, odniósł się Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in America*: „Cechą charakterystyczną Ameryki jest istnienie pobożności ludowej głęboko zakorzenionej w wielu narodach. Jest ona obecna na wszystkich poziomach i we wszystkich grupach społecznych, nabierając szczególnej wagi jako miejsce spotkania z Chrystusem dla tych wszystkich, którzy w duchu ubóstwa i z pokorą serca szukają szczerze Boga (Mt 11, 25). Przejawy tej pobożności są liczne [...]. Ojcowie synodalni podkreślali konieczność odkrycia w przejawach pobożności ludowej prawdziwych wartości duchowych, aby ubogacić je elementami prawdziwej doktryny katolickiej, w celu, aby ta pobożność prowadziła do szczerego nawrócenia i do konkretnego doświadczenia miłości” (Ec in Am 16).

Jak pokazuje doświadczenie, jest to zakres, w którym podejmowane są różnorodne próby „inkulturacyjne”, ale nierzadko są one bardzo problematyczne. Przykładem są propozycje zmian w liturgii według zasad „celebracji inkulturacyjnych”, ks. Macario Zurita, przedstawione na międzynarodowym sympozjum „Teologii i duszpasterstwa inkultrowanego”²⁶. W ramach projektu tworzenia Kościoła autochtonicznego o obliczu andyjskim, autor proponuje dokonanie dogłębnej rewizji gestów i modlitw liturgicznych, w tym mszalnych. Powołując się na sformułowanie Paula Tillicha „Bóg dla nas i my dla Boga”, M. Zurita zachęca do zastosowania nowej hermeneutyki w interpretacji Biblii oraz liturgii i proponuje: Msza Święta miałaby się rozpoczynać: „w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego” oraz „w imię naszych protektorów: Pacha-

²⁶ Zurita M., *Experiencias de liturgia y celebraciones inculturadas*, [w:] „Hacia una teología y pastoral inculturada. Simpozum w Cochabamba. Cochabamba 2001 (mps, 5 stron).

kuteqą, Pachamamy, Awkis, Achachilas, Santos (świętych) Tupac Katarri, Tupak Amaru, Bartolina Sisa i dusz naszych przodków”; czytania mszalne można zmieniać, dobierać według potrzeb i sytuacji albo też zastępować innymi czytaniem albo pieśniami; modlitwa eucharystyczna: podczas prefacji należy zwrócić uwagę przede wszystkim na aspekt dziękczynienia, w które włącza się cała wspólnota. Słowa epiklezy odmawia tylko kapłan, ale wierni zebrani na eucharystii zostają zaproszeni do wyciągnięcia do przodu obu rąk, aby włączyć się w prośbę Kościoła o błogosławieństwo chleba i wina, złożonego na ołtarzu. Następnie należy zaprosić wiernych, aby opuścili ręce i skierowali swoje oczy i serca ku Chrystusowi; po aklamacji ‘oto sakrament naszej wiary’ należy wezwać wiernych do uwielbienia Chrystusa, w tym odśpiewania ‘Chwała na wysokości Bogu’ albo innej pieśni uwielbienia. Proponowany tekst modlitwy eucharystycznej jest wzorowany na zatwierdzonym drugim kanonie eucharystycznym, ale w niektórych miejscach odbiega od tekstu oryginalnego i zawiera inne sformułowania.

Analizując propozycje zmian w liturgii eucharystycznej według M. Zurita, przebijają się dwa zasadnicze aspekty. Jego zamierzeniem nie jest proponowanie zmiany dla samych zmian, ale ubogacenie i ożywienie liturgii, tak aby stała się naprawdę ważnym i zrozumiałym wydarzeniem religijnym w życiu ludzi ze świata andyjskiego. Stąd też podkreślenie znaczenia rozbudowanego aktu pokutnego na początku Mszy św., procesji z darami ofiarnymi, uczestnictwa w modlitwie eucharystycznej oraz głośnych modlitw, śpiewów, ciszy i skupienia, jak również wyrazistych gestów liturgicznych. Tak więc trudno odmówić dobrej intencji i twórczej woli autorowi, tym bardziej, że inspirację do swoich propozycji zaczerpnął z dokumentu kościelnego. Biskupi zgromadzeni na konferencji w Santo Domingo stwierdzili bowiem: „Jest jeszcze wiele do zrobienia w kwestii liturgii, aby nasze obrzędy dostosowały się do liturgicznej odnowy zaleconej przez Sobór Watykański II [...]. Niestety, nie

dochodzi jeszcze do świadomości konieczność zdrowego procesu inkulturacji liturgii, co powoduje, że wielu odczuwa obrzędy jako coś rytualnego i osobistego, nie przyjmując do świadomości wszechmocnej przemieniającej obecności Chrystusa i jego Ducha, co też nie przekłada się na solidarne zaangażowanie w przemianę świata” (SD 43). Jednakże z drugiej strony pozostaje zasadnicze pytanie, na ile proponowane zmiany są dopuszczalne i mieszczą się jeszcze w ramach inkulturacji, według norm i granic określanych przez nauczanie Kościoła. Nie należy jednak zapominać, że w procesie inkulturacji należy zwracać uwagę przede wszystkim na istotę i jedność wiary chrześcijańskiej, przy czym tożsamość kultur odgrywa tutaj rolę podrzędną. Inkulturacja wiary jest bowiem zakresem teologicznym i pastoralnym, a nie antropologiczno-etnologicznym.

4. Doświadczenia pięciu wieków ewangelizacji

Dzieło ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej jest realizowane od pięciu wieków²⁷. W pierwszych dekadach konkwisty, czyli na przełomie XV i XVI wieku, miała miejsce implantacja hiszpańskiego katolicyzmu ludowego. Hiszpanie nie tylko przynieśli wiarę chrześcijańską, ale narzucili swoje własne (hiszpańskie) wyrazy oraz formy przeżywania i wyrażania wiary. Chodziło im o podkreślenie i zachowanie swojej tożsamości kulturowej, w której wiara chrześcijańska odgrywała kluczowe znaczenie. Wynikało to z faktu, że w tamtym okresie, świadomość posłania misyjnego Kościoła oraz świadomość posłania cywilizacyjnego Hiszpanii tworzyły niemal organiczną jedność. Misjonarze chry-

²⁷ J. Uriel Patiño, *La iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el Continente de la esperanza. Siglos XV-XX*, Bogota 2002, s. 10-122; Gallo L.A., *El camino*, dz. cyt., s. 13-48; A. Morin, *Memoria de la inculturación de la fe en el Catequesis de América Latina*, [w:] „Hacia una catequesis inculturada. Memorias II semana latinoamericana de catequesis. CELAM – Departamento de Catequesis DECAT”, Bogota, 1995, s. 157-194.

stianizowali i hiszpanizowali jednocześnie²⁸. Innymi słowy, działalność ewangelizacyjna prowadzona w ramach polityki kolonizacyjnej Korony Hiszpańskiej i Portugalskiej prowadziła do 'wprowadzania' albo wręcz narzucania religii chrześcijańskiej podbitym ludom, co przyjmowano za bezsprzeczną oczywistość. Stąd brutalna konkwista, siłowe nawracanie oraz agresywna chrystianizacja podbitych ludów indiańskich stanowiła w oczach Hiszpanów jedną (monolityczną) całość. Nie może dziwić w tym kontekście, że Maryja, uważana przez wszystkich za patronkę i ciesząca się tak wielkim szacunkiem, została dookreślona tytułem 'Conquistadora', zaś niejako głównym patronem w walce z broniącymi się Indianami stał się św. Jakub. Hiszpanie wychodzą z założenia, że są autonomicznymi nosicielami kultury i wiary, przez co nie zaprzętały sobie głowy podejmowaniem dialogu kulturowego z podbijanymi narodami Nowego Świata.

Jednakże pojawili się misjonarze (zakonnicy), którzy nie zgadzali się z ogólnie przyjętymi formami, czyli bezpardonowego zmuszania Indian do przyjęcia i praktykowania wiary w Jezusa Chrystusa. Niemal od samego początku, misjonarze stawiali czoła trudnemu wyzwaniu, jakim była z jednej strony bardzo wielka różnorodność kulturowa, zaś z drugiej korumpujący duch konkwisty i bezwzględna żądza bogactwa ze strony Hiszpanów. Ciekawie opisuje te zależności Escobar Herrera: „Ewangelizacja nigdy [...] nie przebiegała łatwo. Obce kultury, nieznanne języki, konieczność wypracowania metod dydaktycznych i duszpasterskich sprawiały, że pierwsi ewangelizatorzy, stawiając czoło nieprzewidywanym trudnościom, musieli zdobyć się na wielki wysiłek wyobraźni [...]. Nikt nie może zaprzeczyć, że 'spotkanie w ewangelizacji' odbywało się w atmosferze podboju, która sprawiła, iż na światło głoszonej dobrej nowiny, nałożyły się cienie”²⁹.

²⁸ M. Delgado, *Abschied vom erobernden Gott*, dz. cyt., s. 84.

²⁹ Por. G. L. Escobar Herrea, *Dzieje ewangelizacji*, dz. cyt., s. 39.

Ważkim przykładem z początków chrystianizacji Hispanioli jest postać hieronimity Ramona Pané, który jako pierwszy misjonarz poznał język miejscowej ludności – *taína*, zaś dzieło nawracania Indian prowadził bez nadmiernego pośpiechu. Dopiero po dwóch latach pracy, w roku 1496 udzielił sakramentu chrztu świętego całej rodzinie (16 osobom). W roku 1498 ukończył dzieło *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (*Relacja dotycząca wierzeń Indian*). W okresie, kiedy inni duchowni nie zaprzętały sobie głowy 'takimi rzeczami', Ramón Pané wskazał zupełnie nowatorską drogę dla dzieła ewangelizacji, w oparciu o poznanie lokalnej kultury.

W kontekście konkwisty i ewangelizacji Antyli na uwagę zasługuje postawa dominikanów oraz wyrażona ustami Antonio Montesinosa w roku 1511 krytyka systemu kolonialnego. Domagali się oni od konkwistadorów poszanowania życia oraz godności ludności autochtonicznej, brutalnie wykorzystywanej przez Hiszpanów. Dominikanie wykazali się hartem ducha i determinacją, aby konsekwentnie walczyć o prawa dla Indian oraz o ich sprawiedliwe traktowanie. Był to pierwszy tak zdecydowany krzyk w obronie praw człowieka w Nowym Świecie, wynikający z przesłanek ewangelizacyjnych. Dominikanie uznali bowiem, że nie można głosić Ewangelii w środowisku nie przestrzegającym podstawowych praw człowieka. Ich wystąpienie wpisuje się w proces wieloaspektowego głoszenia Ewangelii, co można odczytać jako wysiłek inkulturacyjny. W tym samym kierunku poszło również zaangażowanie wybitego obrońcy Indian Bartolomé de las Casas.

Kiedy zakonnicy - misjonarze w latach 20. XVI wieku dotarli do Meksyku, wielkim wyzwaniem okazały się bardzo bogate i dogłębnie zakorzenione autochtoniczne tradycje religijne, wyraz wielokulturowości imperium azteckiego. Jak poradzić sobie zatem z ową różnorodnością kulturową? Z jednej strony hiszpańscy konkwistadorzy z H. Cortezem na czele, dopuszczali się wielkich gwałtów na lokalnej kulturze

i religii. Wszelkie przejawy autochtonicznych kultów interpretowano jako przejaw barbarzyństwa i pogaństwa. Dlatego nie folgowano sobie w unicestwianiu miejsc kultów autochtonicznych, likwidowania wszelkich przejawów bałwochwalstwa, eliminowania osób, które się tym zajmowały. Cortez z dumą opisywał swoje poczynania, przypisując sobie rolę krzewiciela wiary chrześcijańskiej.

Z drugiej strony, przybyli w roku 1524 do Meksyku franciszkanie (grupa tzw. „12 Apostołów Meksyku”), wnieśli wiele świeżego i nowatorskiego zapału ewangelizacyjnego. Zdecydowanie sugerowali konieczność uszanowania Indian oraz przynajmniej w pewnym stopniu poszanowania lokalnych kultur. Położono nacisk na konieczność poznania przez misjonarzy i posługiwania się, co najmniej jednym, tj. głównym językiem imperium azteckiego, czyli *nahuatl*. Ważnym punktem odniesienia dla pracy misyjnej stało się kolegium franciszkańskie *Santa Cruz* w Tlatelolco, pomyślane jako przyszłe seminarium duchowne do kształcenia i formacji kleru autochtonicznego. Tego typu kolegia były przeznaczone dla dzieci z rodzin azteckiej arystokracji, gdzie chłopcy zdobywali nie tylko wiedzę, ale również formację chrześcijańską. Franciszkańscy formatorzy byli jednak nie tylko nauczycielami, ale poniekąd zarazem uczniami swoich wychowanków, ucząc się języka *nahuatl* oraz poznając ich zwyczaje i kulturę. Absolwent jednej z takich franciszkańskich szkół jest autorem wiekopomnego dzieła (w języku *nahuatl*) o historii objawień Matki Bożej w Guadalupe.

Wybitnym przedstawicielem tej opcji ewangelizacyjnej był Bernardino de Sahagun (1500-1590)³⁰. Zasluga tegoż franciszkanina polegała na podjęciu studiów nad językiem oraz rodzimą kulturą i tradycjami aztekimi. Wiedza ta miała być pomocna w dogłębnym poznaniu kultur i tradycji religijnych ewangelizowanych Indian. Jest on autorem wielopom-

³⁰ M. Sievernich, *Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert. Bernardo de Sahaguns Beitrag in Mexiko*, „ZMR” (1987), nr. 2, s. 181–199.

nego dzieła *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569). Na uwagę w tym kontekście zasługują również wysiłki innych franciszkanów w tworzeniu katechizmów obrazkowych na wzór kodeksów azteckich, opracowania w języku *nahuatl* katechizmów oraz innych pomocy ewangelizacyjnych, np. przy udzielaniu chrztu, słuchaniu spowiedzi albo pomocy homiletycznych³¹. Franciszkanie ‘odważyli’ się nawet na zastosowanie jako chrzcielnic, wielkich azteckich kamiennych waz, które służyły ongiś do składania serc ludzi złożonych w ofierze dla bogów, którym rzecz jasna przypisano nowe znaczenie. Wydaje się, że franciszkanie w Meksyku wychodzili z założenia, że nie może być mowy o adekwatnej ewangelizacji (inkulturacji), bez wcześniejszego międzykulturowego zbliżenia.

Należy jednak podkreślić tutaj pewne ‘ale’. Otóż zdobyta wiedza o zwyczajach Indian miała służyć również bardziej skutecznemu ‘rozprawieniu się’ z bałwochwalstwem praktykowanym przez Indian. Tym samym cel studiów (badań) nad kulturą aztecką, toltecką, tarkaską, nosił wyraźne cechy ambiwalentności. Ta praktyka była poniekąd powielana w późniejszym czasie również na innych obszarach, np. w świecie andyjskim. Chrześcijańscy misjonarze zdawali sobie sprawę z konieczności i ważkości studiowania lokalnych kultur, aby zrozumieć człowieka (por. José de Acosta SJ). Podejmowane wysiłki nie zmierzały jednak tyle w kierunku poznania tychże kultur, aby wykorzystać ich bogaty potencjał w dziele nawracania i ewangelizacji, ale raczej do tego, aby osiąść wiedzę o potencjalnym zagrożeniu z ich strony dla nowo nawróconych Indian na wiarę chrześcijańską. W myśl wyznawanej zasady ‘tabula rasa’, podejmowano próby udowodnienia nicości bożków oraz wymazania autochtonicznej kultury, dlatego też burzono indiańskie świątynie, miejsca kultów oraz wizerunki i symbole, usuwano szamanów oraz autochtonicznych kapłanów. Znamienna jest wzmianka, jaką podał w liście

³¹ J.G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Tomo I, Buenos Aires 1984, s. 69-143.

z roku 1532 biskup nominat Juan Zumárraga z Meksyku pisząc, że zniszczył ponad 500 świątyń i 20.000 bożków. W tym duchu wiele indiańskich tradycji i aspektów kulturowych, jak np. tradycję wyznawania grzechów albo polewania główek nowonarodzonych dzieci wodą, określono jako 'zasadki szatana' albo jako 'zamęt, jaki sieje szatan'³². Zatem pierwsze dekady ewangelizacji w basenie Morza Karaibskiego, w Meksyku i świecie andyjskim przebiegały w kontekście terroru konkwisty, dążenia do unicestwienia autochtonicznych przejawów kulturowych, a nawracanie Indian nosiło znamiona powierzchowności.

W Meksyku tysiące Indian zostały poprzez sakrament chrztu wprowadzone do wspólnoty Kościoła, ale nie zaoferowano im zbyt wielu możliwości wyrażania przyjętej wiary w oparciu o swoje tradycyjne wyrazy kulturowe. Siłą rzeczy, Indianie czynili to potajemnie, kładąc fundamenty pod nowe formy wyrazu wiary, ale o charakterze synkretycznym. Przyjęta przez Indian w wielu wypadkach z wielkim entuzjazmem wiara chrześcijańska, wymagała biblijnych 'nowych bukłaków', które nie zostały należycie przygotowane. Stąd też sami nawróceni spon-tanicznie poszukiwali nowych wyrazów wiary, ale w oparciu o własne autochtoniczne kryteria oraz potrzeby o charakterze religijnym³³.

W grudniu 1531 miało miejsce bardzo ważne wydarzenie w Meksyku, które wpłynęło na przyszły kształt i dynamikę ewangelizacji Nowego Świata, na zakorzenienie się Dobrej Nowiny w Nowym Świecie. Chodzi o wydarzenie z Guadalupe, opisane w języku nahuatl w dziele *Nican mopohua*, określane przez niektórych jako 'Piąta Ewangelia Ameryki Łacińskiej'³⁴. Otóż 10 lat po zakończeniu krwawej konkwisty, w sytuacji całkowitego upokorzenia autochtonicznej ludności Meksyku przez

³² M. Delgado, *Abschied vom erobernden Gott*, dz. cyt., s. 91-93.

³³ T. Walendziak, *Synkretyzm religijny*, [w:] Gawrycki M. (red.), „Dzieje kultury latynoamerykańskiej”, Warszawa 2009, s. 247-249.

³⁴ Gonzalez Dorado A., *Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina*, „Estudios eclesíasticos” (1990), nr 225, s. 423.

hiszpańskich konkwistadorów, ukazała się Maryja „w obliczu metyskim Dziewicy z Tepeyac” (Ec in Am 11). Warto zwrócić uwagę na kilka ważkich aspektów: Maryja rozmawiała z Juanem Diego w jego rodzimym języku nahuatl oraz odwoływała się do rozmaitych aspektów azteckiej kultury, jak np. występowanie kwiatów czy też śpiew ptaków, jako znaku boskiej obecności³⁵. Co więcej, cudowny wizerunek Maryi, który powstał na płaszczu Indianina Juana Diego, jest poniekąd przykładem znakomitej kompozycji artystycznej, utworzonej z elementów/fragmentów kultury azteckiej, bezceremonialnie lekceważonej i brutalnie niszczonej przez Hiszpanów (mieniących się chrześcijanami). Maryja opowiedziała się po stronie Indian wraz z ich autochtoniczną kulturą wskazując, że Aztekowie po nawróceniu i przyjęciu chrześcijaństwa (co swoją drogą zakładało odrzucenie tego wszystkiego, co niezgodne z Ewangelią) mogą być chrześcijanami bez wyzbywania się swojej autochtonicznej tożsamości. Co więcej, wydarzenie z Guadalupe wskazuje, że wiele elementów kultury azteckiej (indiańskiej) 'nadaje się' do wyrażenia poszczególnych aspektów wiary chrześcijańskiej. A. Gonzal Dorado określa to w następujący sposób: „Chodzi tutaj o pierwszy dokument – wzorzec, dający orientację ku autentycznej 'endokulturyzacji' przekazu chrześcijańskiego w pluralistycznym świecie amerykańskim, za pośrednictwem kultury azteckiej. Jest to potwierdzenie narodu autochtonicznego, który oczekując powrotu Quetzalcóatla spotkał się z Chrystusem i Jego Matką i miał zdolność wyrażenia w oparciu o swoją własną kulturę, pełnego przekazu ewangelicznego”³⁶. Dlatego też Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in America* napisał: „Ukazanie się Maryi Indianinowi Juanowi Diego na wzgórzu Tepeyac, w roku 1531 miało decydujące znaczenie dla ewangelizacji. Ten wpływ przekracza granice Meksyku rozciągając się na cały Kontynent”

³⁵ J. Achmatowicz, *Nican Mopohua. Głównie źródło studiów nad objawieniami guadalupańskimi w Meksyku w 1531 roku*, Wrocław 2010, s. 179-187; 217-220.

³⁶ C. Siller, *Anotaciones y comentarios al Nican mopohua y el método de la evangelización en el Nican mopohua*, „Estudios indígenas” (1981), nr 8, s. 275-309.

oraz nieco dalej, że jest to „znamienny przykład ewangelizacji doskonale zinkulturowanej” (Ec in Am 11). W tym samym dokumencie znajduje się jeszcze jedno ważne stwierdzenie: „Oblicze metyskie Dziewicy z Guadalupe było od początku na Kontynencie symbolem inkulturacji, ewangelizacji, której ona była gwiazdą i przewodniczką” (Ec in Am 70). Jest rzeczą zrozumiałą i naturalną, że do wydarzenia z Guadalupe oraz do patronki całej Ameryki odwołują się bodaj wszystkie dokumenty kościelne Kościoła latynoskiego, podając to wydarzenie za wzór zamierzeń inkulturacyjnych albo nowej ewangelizacji.

Pozostaje jednak z misjologicznego punktu widzenia pytanie otwarte, na ile przesłanie z Guadalupe zostało faktycznie odczytane w całej pełni przez Kościół i misjonarzy w wieku XVI i wiekach następnych? Samo uznanie objawienia w Guadalupe przeciągało się w czasie. Indian posądzano o nieczyste kombinacje, aby w ten sposób ukryć swoje pogańskie zwyczaje i praktyki pod płaszczem Maryi³⁷. W tym zaciętym, trwającym wiele dekad sporze o autentyczność objawień, uczestniczyli nie tylko wierni i księża, ale też zakony i biskupi. Problemy z zaakceptowaniem ‘azteckiej odmienności kulturowej’, pomimo objawień w Guadalupe były tak wielkie, że w roku 1577, Filip II wydał zarządzenie królewskie, nakazujące przejąć manuskrypty i opracowania poczynione przez Bernardina de Sahaguna nad kulturą aztecką. Masowe nawrócenia Indian meksykańskich w XVI wieku przyjmowano jako przejaw Bożej opatrności, ale *de facto* nie potrafiono sobie poradzić czy też raczej ‘zagospodarować’ nowo nawróconych chrześcijan. Budowano coraz liczniejsze, wielkie, piękne i bogato wyposażone kościoły. Przy klasztorach funkcjonowały liczne szkoły i ośrodki formacyjne dla Indian, ale równocześnie pojawiały się coraz to liczniejsze zakazy wykonywania przez Indian autochtonicznych tańców, pieśni i praktykowania innych elementów

³⁷ F. González Fernández, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, Mexico 1999, s. 235-277.

kultury azteckiej, ponieważ były interpretowane jako zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej nowo nawróconych Indian. Podobnie przedstawiała się sytuacja na obszarze podbitego w latach 30. XVI wieku imperium inkaskiego oraz na pozostałych terenach Ameryki Łacińskiej. Różnorodność kulturowa była zbyt często pojmowana jako zagrożenie. Jednakże konsekwencje szczególnie siłowego wprowadzania ‘czystej wiary’ okazywały się katastrofalne w skutkach.

Wielkim problemem już w XVI wieku okazały się jednak błędy, a nade wszystko braki w regularnej ewangelizacji, czyli systematycznej i metodycznej katechizacji. Indianie - chrześcijanie w oparciu o swoje tradycyjne zręby tożsamości kulturowej oraz niezaspokojone potrzeby natury religijnej, potajemnie praktykowali swoje autochtoniczne wierzenia i praktyki religijne. Chrześcijaństwo zataczało w Nowym Świecie coraz szersze kręgi i w XVIII stało się religią powszechną wśród ludności autochtonicznej. Czy jednak Indianie byli dostatecznie ugruntowani w nowej wierze? Wiele danych historycznych wskazuje na to, że Indianie praktykowali ‘dwuwiarę’, będąc jednocześnie aktywnymi chrześcijanami, odwołującymi się jednak według swojego uznania i potrzeb do starych praktyk autochtonicznych. Współczesnymi wyrazami tych procesów są różnorodne przejawy synkretyzmu oraz po części religijności ludowej. Nie uwzględniono w sposób należyty zasady, że ewangelizacja w sposób pokojowy, ale też organiczny winna doprowadzić do stworzenia nowego środowiska życia Indian, opartego na zasadach wiary chrześcijańskiej oraz pozwalającego na życie z wiary w lokalnym kontekście kulturowym, na co wskazuje przesłanie wydarzenia z Guadalupe.

W Nowym Świecie przemiany kulturowe nie dotyczyły wyłącznie ludności autochtonicznej, ale miały zakres o wiele szerszy. W wieku XVI zaczęła kształtować się również kultura kreolsko-metyska, w której chrześcijaństwo zajmowało bardzo poczesne miejsce [por. DP 412; por 413 - 415]. W całej Ameryce Łacińskiej powoływano do życia nowe diecezje

i archidiecezje, zakładano nowe parafie miejskie i wiejskie, zakładano doktryny oraz wioski misyjne. Budowano liczne kościoły i kaplice oraz katedry. Zakładano szpitale i rozbudowywano system edukacji, począwszy od szkolnictwa podstawowego, poprzez średnie aż po uniwersyteckie (w okresie kolonialnym w Nowym Świecie funkcjonowało około 30 uniwersytetów i szkół wyższych). W miastach i większych wioskach funkcjonowały liczne bractwa, mające na celu podtrzymywanie i zakorzenianie wiary chrześcijańskiej pośród poszczególnych warstw społeczeństwa kolonialnego. Wszystkie te wysiłki zasługują bez wątpienia na wielkie uznanie.

W XVI wieku wykształciły się nowe warstwy społeczne: Kreole i Metysi, którzy nie utożsamiali się już tak bardzo z kulturą hiszpańską, jak ich przodkowie w pierwszym i kolejnych pokoleniach. Kreole i Metysi tworzyli i podkreślali znaczenie tworzącej się w Nowym Świecie kultury, której oni właśnie byli aktywnym podmiotem. Kultura kreolsko-metyska była bez wątpienia na wskroś chrześcijańska, ale wyrosła ona na fundamencie konkwisty i porządku kolonialnego, przez co była wysoce rasistowska, podkreślająca swoją zasadniczą odrębność i wyższość od Indian i czarnych niewolników, czego przykładem jest aż nadto paternalistyczny stosunek kleru pochodzenia kreolskiego, a zwłaszcza metyskiego, względem ewangelizowanych Indian.

Dzięki ich przedsiębiorczości, bogactwu oraz w miarę szeroko rozbudowanemu systemowi szkół artystycznych (np. w Meksyku, Limie, Quito, Cuzco, Potosi itd.), powstawały i były lansowane nowe formy i środki wyrazu kulturowego. Wielką pomocą w tworzeniu się i w wyrazie nowej kultury okazała się sztuka baroku, która przeniknęła bodaj wszystkie aspekty i struktury życia kulturowego (architektura, sztuka, muzyka, literatura itd.). To wszystko przyczyniło się do wytworzenia nie tylko kultury kreolskiej i metyskiej, ale również specyficznego katolicyzmu kreolsko-metyskiego, począwszy od XVI wieku³⁸.

³⁸ Gonzalez Dorado A., *Inculturación y endoculturación*, dz. cyt., s. 416-421.

Wydaje się, że właśnie na sztukę baroku można spojrzeć jako na jeden z pierwszych całościowych i udanych wysiłków, które przyczyniły się do stworzenia charakterystycznego latynoamerykańskiego metysażu kulturowego, w którym została zadomowiona wiara chrześcijańska oraz katolicyzm. Sztuka baroku stała się bowiem bardzo pomocnym narzędziem ewangelizacyjnym. W tym kontekście używa się sformułowania ‘barok misyjny’, który znalazł zastosowanie w sztuce, architekturze oraz muzyce wykonywanej również przez Indian, np. w jezuickich wioskach misyjnych³⁹.

W Nowym Świecie miała bowiem miejsce spektakularna historia wielu prób adaptacyjnych albo transformacyjnych, mających na celu ‘zaadoptowanie’ Indian do systemu kolonialnego. Wysiłki te można wyraźnie prześledzić na przykładach pracy w wioskach misyjnych (redukcjach) zakładanych przez franciszkanów i dominikanów już w XVI wieku oraz jezuitów (w XVII wieku), gdzie celem ich pracy była transformacja Indianina z ‘dzikiego i nieokrzeseanego’ w człowieka ‘cywilizowanego i rozumnego’ oraz nawracanie, czyli transformacja Indianina ‘poganina’ w chrześcijanina. Po pewnym czasie, nawróceni ma chrześcijaństwo i zakorzenieni w systemie kolonialnym Indianie zaczęli bardziej lub mniej świadomie stawać się aktywnymi podmiotami transformacji na poziomie religijnym. Mieszkańcy dawnych imperiów w Meksyku (np. azteckiego) i w Andach (inkaskiego) oraz w innych obszarach Nowego Świata, zaczęli posługiwać się językami europejskimi, przejęli wiele elementów kultury świata zachodniego, większość z nich stała się aktywnymi chrześcijanami. Była to swoistego rodzaju odpowiedź Indian na wysiłki adaptacyjne oraz politykę Hiszpanów i Portugalczyków. Tak ‘zaadoptowani’ Indianie nieraz podejmowali próby ubogacenia własnymi wyrazami kulturowymi ogólnie rozpowszechnionej kultury kolonial-

³⁹ Por. P. Nawrot, *Muzyka autochtoniczna i muzyka barokowa w okresie kolonizacji Ameryki*, [w:] J. Górski (red.), „Nowy kontekst misji *ad gentes*”, Katowice 2005, s. 95-105.

nej i innego wyrażenia wiary chrześcijańskiej, poprzez swoje uzdolnienia, upodobania i predyspozycje.

W okresie kolonialnym, w ramach polityki chrystianizacji i europeizacji Nowego Świata, w szerokim zakresie promowana była sztuka chrześcijańska w postaci architektury, malarstwa, rzeźby, muzyki i teatru. Była to sztuka oparta na kanonach kultury zachodniej, ale tworzyli ją w bardzo wielu przypadkach artyści pochodzenia indiańskiego. Indianie byli wspaniałymi muzykami i śpiewakami, artystami i rzemieślnikami. Wiele kościołów i konwentów wraz z wyposażeniem było dziełem indiańskich artystów i fachowców. Malowane przez nich obrazy i wykonane rzeźby nosiły w wielu przypadkach pewne inspiracje i detale zaczerpnięte ze świata autochtonicznego. Muzycy posługiwali się w niektórych przypadkach autochtonicznymi instrumentami, zaś śpiewacy korzystali z tekstów w językach nahuatl, keczua, ajmara albo innych językach indiańskich, jak to miało miejsce w przypadku przedstawień operowych „San Francisco” i „San Ignacio”, odnalezionych w redukcjach boliwijskiej Chiquitani⁴⁰. Nie ulega wątpliwości, że wiele metod i środków zastosowanych przez ówczesnych misjonarzy przyniosło pozytywne rezultaty w postaci nawróceń na chrześcijaństwo oraz zakorzeniania chrześcijaństwa. Przykładem jest chociażby zastosowanie przez jezuitów muzyki barokowej do nawracania Indian Guaranów w Paragwaju oraz Indian w Mojos i w Chiquitani. Muzyka ta okazała się bardzo trafnym i skutecznym środkiem ewangelizacyjnym. Misjonarze posłużyli się europejską muzyką i odwoływali się do muzycznych predyspozycji (upodobań) i uzdolnień Indian. Ta płaszczyzna w znacznym stopniu pomogła Indianom w przyjęciu wiary chrześcijańskiej. Nie należy jednak przeoczyć faktu, że ewangelizacja w redukcjach jezuickich opierała się przede wszystkim na systematycz-

⁴⁰ Por. P. Nawrot (red.), *Anónimo, Opera San Francisco Xavier. Drama Musical* (Opera Edificante), Cochabamba 2000; Nawrot P. (red.), *San Ignacio, Ópera de las misiones jesuíticas*, Santa Cruz 2012.

nej katechezie oraz formacji. Właśnie w ten proces została umiejętnie wkomponowana muzyka i sztuka. Nasuwa się w tym kontekście pytanie, czy odwołanie się tylko do muzycznych i artystycznych uzdolnień Indian bez odwołania się do ich autochtonicznych form i treści muzyki, jak również innych elementów kulturowych, w tym ich kosmologii, wyczerpuje w pełni zakres określany współcześnie jako inkulturacja?

Indianie nie doczekali się w okresie kolonialnym dopuszczenia do święceń kapłańskich⁴¹. Pełnili rozmaite funkcje pomocnicze w życiu parafialnym (tłumacze, katechiści, zakrystianie, muzycy, śpiewacy, fiscales, dzwonnicy itd.), ale droga do święceń kapłańskich była dla nich zamknięta. Pierwsze próby stworzenia seminarium na potrzeby kształcenia kleru autochtonicznego podjęli franciszkanie w pierwszych dekadach ewangelizacji Meksyku. Próba ta została zablokowana, zaś kolejne synody prowincjalne z Meksyku i Limy powtarzały, że Indianie są jeszcze ‘nowymi chrześcijanami’, co stanowi zasadniczą przeszkodę na drodze do przyjęcia tego sakramentu. Jednakże również w późniejszych etapach życia Kościoła w Nowym Świecie (XVII-XVIII wiek) nie podejmowano zdecydowanych wysiłków na tej płaszczyźnie. Przyczyn takiego stanu rzeczy było kilka. Przede wszystkim powszechne uprzedzenie, niedowierzanie i nieufność, że Indianie podołają temu powołaniu i wynikającym z niego zadaniom. Poza tym w okresie kolonialnym nie brakowało kleru diecezjalnego ani zakonnego, problemem było co najwyżej jego nierównomierne rozmieszczenie pomiędzy ośrodkami urbanizacyjnymi (miastami) a środowiskami wiejskimi. Brak w większości przypadków solidnej edukacji oraz formacji chrześcijańskiej Indian, jak również powszechny brak przyzwolenia społecznego, stały się wystarczającym powodem, aby Kościół w Ameryce Łacińskiej jeszcze długo musiał czekać na pierwszego kapłana pocho-

⁴¹ I. Perez del Viso, *La inculturación de la Fe en América Latina*, „Teologia y Vida”, (1995), nr 3, s. 312-313.

dzenia autochtonicznego. Zaskakujący może wydawać się w tym kontekście fakt, że również jezuici, mający tak wysoki poziom edukacji i formacji Indian zamieszkujących redukcje w Paragwaju, Chiquitos i Mojos, również nie podjęli wyzwania przygotowania Indian do przyjęcia święceń kapłańskich.

Schematy i modele ewangelizacyjne podlegały w XVI i XVII wieku ciągłym zmianom. Zmieniała się bowiem sytuacja społeczno-kulturowa, ale też teologowie wypracowywali nowe, coraz dojrzsze koncepcje misyjne. Przykładem jest ewoluowanie na przestrzeni ponad dziesięciu dekad zamysłów dotyczących tzw. wiosek misyjnych, jak miejsca ewangelizowania Indian. Początkowa forma to *doctrinas*. Były to zazwyczaj wioski, których właścicielem był właściciel ziemski z nadania Korony, czyli *encomendero*. Do jego obowiązków należała chrystianizacja Indian żyjących na terenie mu powierzonym, czym zajmował się opłacany przez niego *doctrinero* (księża albo osoby świeckie). Zasadniczą bolączką tej formy ewangelizowania były niesprawiedliwe stosunki społeczne w obrębie systemu *encomienda* oraz słabe przygotowanie *doctrineros*.

Niejako zwieńczeniem były redukcje, w tym słynne jezuickie redukcje paragwajskie albo system redukcji w dzisiejszej Boliwii. Początkowe zamysły dominikanów i franciszkanów zostały dopracowane przez jezuitów, co pozwoliło im stworzyć nowy system ewangelizacyjny, bardziej adekwatny w odniesieniu do sytuacji, możliwości i potrzeb⁴². Te przemiany były stymulowane zazwyczaj przez zakony (franciszkanów, dominikanów oraz jezuitów) i misjonarzy zakonników. Problematyka ta była omawiana na synodach prowincjalnych (por. Trzeci Synod Limski) i diecezjalnych (por. synod diecezjalny w Asunción z roku 1606). Aby mogła być wprowadzona w życie, wymagała jeszcze przyzwolenia ze strony administracji kolonialnej.

⁴² Por. Bieńkowski K., *Inkulturacyja chrześcijaństwa w redukcjach paragwajskich*, [w:] B. Wujek (red.), „Inkulturacyja chrześcijaństwa w świecie”, Pieniężno 1999, s. 136-145.

Tym niemniej, przynajmniej niektórzy ewangelizatorzy zauważali potrzebę, a nawet konieczność uwzględniania aspektów lokalnych kultur w dziele nawracania i zakorzeniania chrześcijaństwa. Najbardziej wyrazistym przejawem tych dążeń była polityka lingwistyczna, promująca języki indiańskie w katechizacji. Oczekiwano też, że poznanie języków przybliży misjonarzy do ‘serca’ kultury i pozwoli im pełniej i całościowo poznać ewangelizowanych. Na przestrzeni około 10 dekad, czyli od rozpoczęcia ewangelizacji Meksyku w XVI wieku, franciszkanie opracowali nie mniej niż 313 dzieł, w 22 językach indiańskich, z czego połowa z nich została napisana w języku nahuatl⁴³. Podobne zaangażowanie w języki indiańskie w Meksyku oraz w Ameryce Łacińskiej przejawiali dominikanie oraz jezuici. Były to opracowania w postaci słowników, gramatyk, opisów etnograficznych, katechizmów, pomocy homiletycznych, powieści, śpiewników itd. W celu ułatwienia pracy ewangelizacyjnej na poszczególnych obszarach wyznaczano języki główne: w Meksyku był język nahuatl, w paśmie andyjskim język keczua, zaś w Paragwaju język guarani itd.

Podobne kwestie pojawiają się na płaszczyźnie lingwistyki w odniesieniu do języka ewangelizacji. Misjonarze stawali przed jakże ważkim i trudnym wyzwaniem obcojęzyczności. Pytanie dotyczyło głównie: jak poprawnie oraz zrozumiale wyrazić prawdy wiary chrześcijańskiej w językach indiańskich? Przynajmniej przez pewien czas podtrzymywano zasadę posługiwania się przez misjonarzy językami indiańskimi w ewangelizacji. Zakładano w tym celu między innymi szkoły językowe (języka nahuatl, keczua, ajmara) na uniwersytetach. Kwestia dotyczyła jednak tego, czy można/należy przy tłumaczeniach stosować neologizmy, czyli poszukiwać w kulturze i językach ludów ewangelizowanych odpowiedników, które by wyrażały zasadniczą treść przekazu

⁴³ A. Milhou, *Lateinamerika*, [w:] M. Venard (red.), „Das Zeitalter der Vernunft (1620/30-1750)“, Band 9, Die Geschichte des Christentums, Freiburg-Basel-Wien, 1998, s. 844.

chrześcijańskiego. Pozytywnym przykładem jest *Vocabulario en lengua castellana y Mexicana* (Słownik języka hiszpańskiego i meksykańskiego) z roku 1671, autorstwa Alonso de Molina, gdzie autor podaje listę pojęć zaczerpniętych z języka nahuatl, w celu oddania prawd chrześcijańskich: ‘ksiądz’ - ‘ten, który pilnuje Boga’; ‘spowiadać się’ - ‘wyrazić swoje serce przed kimś’ itd.⁴⁴. Podobne wysiłki były podejmowane również na innych obszarach, czego przykładem jest *Theologia Indorum* z roku 1553, autorstwa Dominico de Vico z Gwatemali⁴⁵.

Takich chlubnych przykładów lingwistycznych opracowań było więcej. Niestety opcja języków autochtonicznych została po pewnym czasie zaniechana, a to głównie z powodu polityki kolonialnej Korony, ale również niedyspozycyjności duchowieństwa i misjonarzy w podejmowaniu trudu studiowania i posługiwania się językami indiańskimi.

Wyżej została już zasygnalizowana problematyka postrzegania i oceny przejawów religijności autochtonicznej w okresie kolonialnym. Na uwagę zasługuje w tym kontekście kilka nazwisk oraz rozpraw: Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera Religión* – 1537 i *Apologetica historia* – 1559; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* – 1569; José de Acosta, *Procuranda indorum salute* - 1588, Ruis de Montoya, *Conquista Espiritual* itd.

Pomimo podejrzliwego i negatywnego nastawienia do kultur i religijności autochtonicznej, podejmowano próby doszukania się pewnych punktów stycznych (analogii) w celu wytłumaczenia i lepszego zrozu-

⁴⁴ O. Zwartjes, *El lenguaje en la catequización de los moriscos de Granada y los indígenas de Latinoamérica: Las obras de los gramáticos como vehículo entre instrucción religiosa y pensamiento lingüístico*, [w:] S. Dedenbach-Salazar Sáenz (red.), „La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias”, Band 32, Bonner Amerikanische Studien – BAS, Bonn 1999, s. 29-30.

⁴⁵ Bredt-Kriszat C., *La Theologia Indorum y la respuesta indígena en las crónicas de Guatemala*, [w:] S. Dedenbach-Salazar Sáenz (red.), „La lengua de la cristianización”, dz. cyt., s. 189-195.

mienia owych form religijności autochtonicznych, co ukazuje poniższe zestawienie⁴⁶:

oskarżenie	oskarżenie	apologia	apologia
requerimiento	franciszkanie	Las Casas	Jose de Acosta
całkowita demonizacja form religijności autochtonicznej	całkowita demonizacja religijności autochtonicznej	przewycięzenie demonizowania religijności autochtonicznej	przygotowanie ewangeliczne (<i>praeparatio evangelica</i>) oraz diabelskie przedrzeźnianie
żadnego poznania prawdziwego Boga	żadnego poznania prawdziwego Boga	religijność autochtoniczna jako nieświadome poszukiwanie prawdziwego Boga (praobjawienie)	częściowe poznanie prawdziwego Boga
Indianie jako pogańscy ignoranci	Indianie jako nowi pogańscy ignoranci	Indianie jako nowi pogańscy ignoranci	Indianie jako nowi pogańscy ignoranci
prosta plastyczna substytucja podstawienie: chrystianizacja i hiszpanizacja za wszelką cenę	dogłębna substytucja podstawieni: syn-teza kulturo-wa z pater-nalistycznym przymusem za wszelką cenę	dobrowolna substytucja / podstawienie: wolne od przymusu międzykulturowe spotkanie	systematyczna – metodyczna substytucja / podstawienie: językowa akomodacja z łagodnym przymusem

Obrońca Indian Bartolomé de las Casas opowiadał się przeciwko stosowaniu przemocy w dziele nawracania i ewangelizowania Indian oraz dostrzegał wiele aspektów w kulturach indiańskich, których nie postrzegał

⁴⁶ M. Delgado, *Abschied vom erobernden Gott*, dz. cyt., s. 189.

jako stojących w opozycji do wiary chrześcijańskiej. Wierzył w siłę Ewangelii oraz w możliwość wzajemnego przenikania się tych dwóch typów religijności i oczyszczania kultur ewangelizowanych siłą Słowa. Dawał tym samym przykład potencjalnych 'inkulturacyjnych możliwości', czyli pokojowego i twórczego odwołania się do kultur indiańskich w ramach ewangelizacji. Zdecydowane odrzucenie przymusu w nawracaniu oraz podkreślenie dobrowolności w przyjmowaniu wiary chrześcijańskiej, czyniło go niejako prekursorem tego, co współcześnie nazywamy inkulturacją⁴⁷. Konsekwencją modelu proponowanego przez Las Casas było zaakcentowanie przez innych myślicieli i teologów konieczności posługiwania się w katechizacji językami indiańskimi i odwoływania się w nauczaniu prawd wiary chrześcijańskiej do aspektów kultur ewangelizowanych, co zakładało dobrą znajomość tychże kultur przez misjonarzy.

Jose de Acosta w dziele *De procuranda ibdorum salute* (1588), nawiązując do wcześniejszych zaleceń papieża Grzegorza VII stwierdza, że wiele zwyczajów Indian, które nie stoją w sprzeczności do religii chrześcijańskiej oraz sprawiedliwości nie należałoby odrzucać ani ich zmieniać. Acosta sprzeciwiał się stosowaniu metody ewangelizacyjnej opartej na założeniu całkowitego prymitywizmu Indian - 'tabula rasa'⁴⁸. Cechą wspólną wszystkich wymienionych wyżej postaci jest przekonanie, że niemożliwe staje się głoszenie Ewangelii bez znajomości i zaakceptowania kontekstu kulturowego ludów ewangelizowanych⁴⁹. Dlatego kładziono nacisk, aby studiować miejscowe języki, opracowywano katechizmy, poszukiwano nowych form dotarcia do serc i umysłów ludów ewangelizowanych.

Lista autorów z początków ewangelizacji Nowego Świata, zajmujących się opisem i omówieniem religii krajowców jest długa. Należałoby

⁴⁷ Tamże, s. 88-89.

⁴⁸ Por. M. M. Marzal, *La catequesis en las misiones jesuiticas de la America colonial espanola*, „Medellin”, (1992), nr 72, s.473nn.

⁴⁹ A. Gonzalez Dorado, *Inculturacion y endoculturacion*, dz. cyt., s.424n.

między innymi wspomnieć Bernabe Cobo. Swoje rozważania zawarł on w dziele *Historia del Nuevo Mundo* z roku 1653, gdzie w księdze XIII, przedstawia tradycje religijne w Tawantinsuyu. Na początku wspomina wprawdzie o „uwarunkowaniach diabolicznych w religiach ludów andyjskich”, aby następnie obok „charakteru diabolicznego” dostrzec również „elementy apostołskie” obecne w religiach ludów amerykańskich. Ten sam aspekt „apostołski” przewija się w dziełach innych autorów z tego okresu: u Miguel Cabello de Balboa (1586), Guaman Poma (1615), augustianina Alonso Ramos Gavilan (1612), Francisco de Avila (1648) czy też biskupa z Quito Alonso de la Peña y Montenegro (1668).

W sposób najbardziej wyróżniający się spośród wszystkich wspomnianych autorów, aspekt „apostołski” religii autochtonicznych podkreśla Antonio de la Calancha w swoim dziele *Cronica moralizada de la orden de San Augustin en el Peru* z roku 1639. Aspekt „apostołski” religii autochtonicznych zauważany i podkreślany przez wyżej wspomnianych autorów bazuje na ich interpretacji albo i przeświadczeniu o „apostołskim pochodzeniu” religii Indian. Swoją pogląd opierali na przekonaniu, że wiele podobieństw, które występują między tradycyjnymi wierzeniami i praktykami autochtonów a chrześcijaństwem, wynika z faktu ich „pochodzenia apostołskiego”. Wspominają o 'wzmiankach' jakie mieliby posiadać Indianie o Trójcy Św., o Eucharystii, o znaku krzyża, spowiedzi. Aby wyjaśnić te zbieżności, przyjmowano dwa tłumaczenia. Jedno opierało się na tym, że wszystkie „rzeczy podobne” mają podłoże katolickie, ponieważ były głoszone przez samych apostołów (sic!), lecz później na przestrzeni wieków zatraciły swoją chrześcijańską jednoznaczność pod złym wpływem i współdziałaniem szatana. Inne tłumaczenie przyjmowało możliwość celowego i przewrotnego i uwodzicielskiego działania szatana, który wprowadził do religii autochtonicznych elementy podobne do prawd wiary czy sakramentów Kościoła, aby w ten sposób upodobnić się do Boga albo siać zamieszanie i bałagan. Anto-

nio de Calancha opowiadał się za „deformacją pierwotnego chrześcijaństwa”, argumentując, że wszyscy, którzy nie wierzą w przepowiadanie Słowa Bożego przez Apostołów w Nowym Świecie, występują tym samym przeciwko prawu naturalnemu, aby mieć wymówkę, że Słowo nie było na tych ziemiach głoszone, skoro istnieje nakaz „idźcie na cały świat i nauczajcie...”.

Nie ma wątpliwości, że taka argumentacja – aczkolwiek brzmiąca współcześnie nieco dziwnie, odegrała znaczenie w spojrzeniu na religie autochtoniczne. „Aspekt apostolski”, np. w religiach andyjskich pomagał spojrzeć na te religie, jeżeli nie z większym szacunkiem, to przynajmniej nie postrzegać ich jedynie jako perwersyjnego i przewrotnego dzieła „ojca kłamstwa”. Spojrzenie pozytywne pozwalało zaś dostrzec w nich „coś” z prawdziwej religii objawionej. Natomiast wszystkie „deformacje”, czyli to, co się nie pokrywało i nie zgadzało z wiarą chrześcijańską albo wówczas przyjętymi i ustalonymi formami wyrazu religijnego, uznawano za spustoszenia, jakich dokonał i dokonuje szatan w sercach pogan.

Niestety taki stan rzeczy utrzymywał się bardzo długo i wywarł głębokie piętno na ewangelizacji ludów autochtonicznych Ameryki Łacińskiej. Zasadnicza zmiana oceny kultur pojawiła się dopiero w połowie XX wieku. Pod wpływem nauczania II Soboru Watykańskiego na temat kultur dostrzeżono, że Ewangelia i wiara chrześcijańska ma wartość ponadczasową, ale nie jest ‘a-czasowa’ albo ‘a-kulturowa’⁵⁰.

W ocenie zamierzeń inkulturacyjnych w Ameryce Łacińskiej na przestrzeni od XVI do połowy XX wieku, należałoby zatem uwzględnić kontekst długiego, wieloaspektowego i pełnego napięć oraz niesprawiedliwości społecznej okresu konkwisty, polityki kolonialnej i czasów

⁵⁰ E. Gross, *Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche in der Perspektive der Inkulturation*, „ZMR” (1996), nr 80, s. 198. Por. J. Ratzinger, *Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen*, [w:] P. Gordan (red.), „Evangelium und Inkulturation (1492-1992)”, Graz-Wien-Köln 1993, s. 15.

późniejszych. Proces ewangelizacji oraz tworzenia się zrębów tożsamości Kościoła latynoskiego dokonywał się właśnie w tym zróżnicowanym kulturowo i społecznie tyglu. Tym niemniej w tym długim przedziale czasu dzięki kreatywnym inicjatywom misjonarzy, teologów i biskupów (np. abp. J. de Loaysa z Limy) oraz tradycji zwoływania synodów prowincjalnych i diecezjalnych, wypracowywano wiele nowatorskich opracowań ewangelizacyjnych oraz doszło do powstawania nowych wielkości kulturowych, które ukształtowały współczesne oblicze chrześcijaństwa latynoskiego⁵¹.

5. Nowe czasy, nowe wyzwania

Konieczność ponownego dowartościowania kultur w dziele ewangelizacji, w tym języków indiańskich w liturgii i katechezie została zauważona na nowo w okresie soborowym, czyli w połowie XX wieku. Tym samym inaczej spojrzano na występującą różnorodność kulturową. Zaczęto ją traktować jako wyzwanie i zadanie do wypełnienia, a nie tylko jako zagrożenie dla Kościoła i wiary chrześcijańskiej. Takie nastawienie wymagało przezwyciężenia ‘tradycji’ niechęci i pokonania głęboko zakorzenionej ignorancji u przedstawicieli Kościoła hierarchicznego (biskupów i duchowieństwa). Wymagało też odwagi i długoterminowej determinacji w realizacji tego projektu: przygotowania nowych kadr, wyszkolenia tłumaczy i rewizorów, zabiegania o oficjalne zatwierdzenie tekstów liturgicznych, jak również zachęcenie duchowieństwa oraz katechetów do korzystania z opracowanych nowych materiałów. Przykład współczesnych tłumaczeń tekstów liturgicznych i katechetycznych na języki indiańskie ukazuje bardzo wyraziście, że prawdziwe wysiłki inkulturacyjne, to nie tylko dobra wola i bliżej

⁵¹ Por. T. Szyszka, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, [w:] Gawrycki M. (red.), „Dzieje kultury latynoamerykańskiej”, Warszawa 2009, s. 125-128.

niesprecyzowane zainteresowanie, ale solidna i ugruntowana wiedza z zakresu teologii, etnologii i antropologii kulturowej, dobre planowanie, mądre zaangażowanie oraz długofalowa konsekwencja w realizacji podjętego projektu inkulturacji.

Współczesna kultura latynoska jest współtworzona przez wiele odcieni kultury, w tym przez tradycyjne kultury autochtoniczne i afroamerykańskie oraz wiejskie i miejskie. Dynamiczne transformacje społeczne i kulturowe w ostatnich dekadach przyczyniły się do zasadniczych zmian na mapie podziałów kulturowych oraz zakresów oddziaływania poszczególnych kultur. Ciągłe zmienia się świadomość Latynosów, ich zainteresowania i dążenia, ich sposoby wyrazu kulturowego. Latinoamerykański krajobraz kulturowy na poziomie kultury materialnej (większy dostęp dóbr), intelektualnej (język, sposoby komunikowania się) i duchowej (odniesienie do religii, sekularyzm), podlega permanentnym przemianom. Właśnie te przemiany, odejmujące również bardzo wyraźnie latynoskie tradycje religijne, winny być bodźcem dla wysiłków inkulturacyjnych Kościoła latynoskiego, który poczuwa się do obowiązku 'podążania za człowiekiem'. Jest to o tyle istotne, że Kościół „jest w swojej historii na tym kontynencie twórcą i animatorem kultury: wiara w Boga aktywizowała życie i kulturę tychże narodów na przestrzeni ponad pięciu wieków. Rzeczywistość ta została wyrażona w sztuce, muzyce, literaturze, a zwłaszcza w tradycjach religijnych oraz w cechach charakteru ludzi, zjednoczonych przez wspólną historię i wspólne wyznanie, tworząc współbrzmienie różnorodności kultur i języków” (DA 478). Poszczególne dokumenty końcowe konferencji CELAM-u oraz liczne inicjatywy poszczególnych Kościołów lokalnych wskazują, że Kościół podąża właśnie tą drogą.

Jak to zostało już przedstawione w pierwszej części artykułu, współczesne zamierzenia inkulturacyjne Kościoła latynoskiego obejmują bardzo szerokie spektrum zaangażowania i działania, aby wymienić tylko

niektóre: inkulturacja Ewangelii (SD 13, 84, 87, 128, 230, 250; Ec in Am 72; DA 491); Indianie/ludy autochtoniczne (SD 30, 84, 248; Ec in Am 16, 64; DA 94); religijność/pobożność ludowa (SD 36, 53; DA 99b, 258) oraz szkolnictwo i oświata (SD 271; Ec in Am 71); środki masowego przekazu (SD 32; Ec in Am 72); formacja i edukacja seminaryjna (SD 32, 263, 271; Ec in Am 71), jak również inkulturacja liturgii (SD 248). Nie mniej ważnym stwierdzeniem jest, że wyzwaniom związanych z procesem autentycznej inkulturacji nie można rozpatrywać jako czegoś na wzór romantycznego tchnienia (natchnienia), ale jako konkretne zadanie, którego Kościół podejmuje się w mocy Ducha Świętego, ponieważ: „Celem inkulturowanej ewangelizacji jest zbawienie i całkowite wyzwolenie danego narodu czy grupy ludzi...” (SD 243).

Podjęcie się tego zadania wymaga adekwatnego przygotowania akademickiego, umiejętności krytycznego rozróżniania wartości i antywartości kulturowych, solidnej znajomości całego nauczania Kościoła w odniesieniu do ewangelizacji kultur oraz determinacji i konsekwencji w kreatywnym poszukiwaniu i działaniu, będąc podporządkowanym nauczaniu Kościoła oraz otwartym na prowadzenie przez Ducha Świętego. Taka postawa i zaangażowanie zaowocowało wieloma frapującymi projektami o charakterze inkulturacyjnym. Poniżej zostaną zasygnalizowane dwa konkretne przykłady ze świata andyjskiego, wybrane spośród wielu innych inicjatyw z całej Ameryki Łacińskiej.

Dokumenty końcowe konferencji CELAM z Santo Domingo zawierają zalecenie: „Należy zachęcać do inkulturacji liturgii, przejmując z szacunkiem symbole, rytuały i inne sposoby wyrazu religijnego lokalnych kultur, zgodnych z sensem wiary chrześcijańskiej” (SD 248). Powołując się na tak sformułowane zadanie dla Kościołów lokalnych, podjęto się zadania opracowania materiałów liturgicznych, w tym ceremonii udzielania andyjskiego ślubu kościelnego, co zaowocowało wypracowaniem *Rytuału andyjskiego ślubu kościelnego* w języku hiszpańskim,

keczua i ajmara⁵². Opracowanie to zrećnie i harmonijnie łączy tradycję kościelną, wymogi prawa kanonicznego oraz zwyczaje świata andyjskiego w odniesieniu do tradycji zawierania małżeństw. Jest ono ukoronowaniem długoletnich wysiłków, ale stało się też namacalnym znakiem nowych wyzwań duszpasterskich, a mianowicie opracowań w zakresie inkulturacji liturgii w świecie andyjskim. We wstępie do 29-stronicowej broszurki zaznaczono, że na taką pomoc liturgiczno-katechetyczną czekano już od dawna. Dzięki tej inicjatywie, dowartościowano kulturę andyjską poprzez wprowadzenie elementów kultury andyjskiej do liturgii, czyniąc ją tym samym bardziej zrozumiałą i bliższą człowiekowi andyjskiemu. Proces powstania tego opracowania wymagał wiele czasu na dogłębną refleksję, dialog, badania etnograficzne, co dokonywało się na bazie wielokrotnych spotkań pomiędzy współtwórcami reprezentującymi różnorodne środowiska, jak katechiści, duszpasterze, etnologowie, specjaliści od liturgii, katechezy itd.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz konferencja CELAM-u w Medellin dały wyraźny impuls dla rozważań nad projektem duszpasterskim 'diakonatu stałego'⁵³. Na początku lat 70-tych XX wieku opracowano *Normy Konferencji Biskupów Boliwijskich dla odnowy posługi diakonatu w Boliwii*. Zadania, jakie przypisano wtedy diakonom stałym, zawierają się w dwóch pojęciach: ewangelizacja i promocja ludzka. Projekt ten spotkał się od samego początku z uznaniem, ale był też tematem wielu dyskusji nad aspektami pozytywnymi i negatywnymi. Do aspektów pozytywnych zaliczano fakt, że po wielu wiekach ewangelizacji sami Ajmarowie stają się aktywnym podmiotem w procesie kształtowania andyjskiego oblicza Kościoła na Altiplano. Pierwsi diakoni zostali wyświęceni w Boliwii roku 1973 i w kolejnych dwóch latach wyświęco-

⁵² *El matrimonio andino y católico*, Potosí – Bolivia. Sucre 1994.

⁵³ Por. M 13 (2), 13, (33), 6 (14), 15 (11), 15 (15), P 119, 672, 697, 698, 699, 715-718; SD 25, 67, 69, 75-77.

no jeszcze 8 diakonów. To, co zostało zapoczątkowane z wielkim entuzjazmem, zostało jednak przerwane z powodu istotnych niedociągnięć. Dopiero po kilkunastu latach przerwy, podjęto na nowo wysiłki przygotowania diakonów stałych na Altiplano. Niejako w sukurs temu projektowi przyszła adhortacja *Ecclesia in America*, w której został poruszony temat diakonów stałych (por. Ec in Am 42). W wyniku długoletnich prac wielu ośrodków formacyjnych, komisji oraz rad kapłańskich, Konferencja Biskupów Boliwijskich zatwierdziła w roku 2002 dokument *Directorio para el diaconado permanente en Bolivia*, co umożliwiło opublikowanie innych opracowanych już wcześniej materiałów. Określono, że celem projektu diakonatu stałego jest odnowa eklezjalna w świecie andyjskim, zaś diakonów stałych dla świata andyjskiego określono jako: przedstawicieli inkulturacji (*agentes de inculturación*), przedstawicieli zmian (*agentes de cambio*), przedstawicieli Kościoła służebnego (*agentes de una Iglesia servidora*), przedstawicieli Kościoła odnowionego (*agentes de una Iglesia renovada*) albo jako przedstawicieli kultury (*servidores de su cultura*). Nowi diakoni stali mieli się przyczynić do promocji języka ajmara oraz tradycji kulturowych, co miałoby na celu deseuropeizację Kościoła boliwijskiego, a zarazem „prowadziło do inkulturacji Ewangelii i celebracji liturgicznych”. Podkreślono również, że diakoni stali stoją przed trudnym zadaniem polegającym z jednej strony na zachowaniu i pielęgnowaniu tradycji andyjskich, z drugiej zaś strony na poszukiwaniu nowych rozwiązań, które przyczynią się do rozwoju ich kultury w dialogu ze współczesnym światem, czyli muszą się w swoim posługiwaniu kierować imperatywem inkulturacji. Dokumenty zaznaczają też, że diakoni Ajmara nie mogą być „niewolnikami swojej kultury”, ale też w żaden sposób nie mogą jej lekceważyć czy też przyczyniać się do jej destrukcji. Diakoni stali pełnią posługę w mocy Ducha Świętego, co pozwala im podjąć się wyzwania 'tłumaczenia' przykazania miłości Boga i bliźniego na język środowisk ewangelizowanych, a zara-

zem zrozumieć istotę grzechu zawartego w kulturach i przeciwstawić się 'ojcu kłamstwa'⁵⁴.

6. Podsumowanie

Wysiłki inkulturacyjne są wpisane w naturę Kościoła katolickiego. Kościół w Ameryce Łacińskiej podejmował oraz podejmuje liczne i ambitne wysiłki inkulturacyjne, należy więc mieć nadzieję, że również w przyszłości nie zabraknie ludzi Kościoła, którzy z mądrym uporem, adekwatnie przygotowani i w pełni zaangażowani, podejmą się tego trudnego, ale jakże istotnego dla wiary i Kościoła zadania. Dokument z Aparecida stwierdza: „zobowiązanie wobec wyzwań współczesnego Kościoła rodzi się z wielkiej miłości do Chrystusa, który towarzyszy swojemu ludowi w misji inkulturowania Ewangelii w historię świata” (Aparecida 491). Zatem różnorodność kulturowa nie może być traktowana jako zagrożenie, ale jako wielkie wyzwanie w odniesieniu do paradygmatu inkulturacji. Do posługi biskupów, kapłanów, katechistów oraz misjonarzy i diakonów stałych odnoszą się zalecenia Jana Pawła II: „Jako że w Ameryce pobożność ludowa jest wyrazem inkulturacji wiary katolickiej i wiele jej przejawów przyjęło tubylcze formy religijne, potrzeba podkreślić możliwość wyciągnięcia z nich z wielką roztropnością cennych wskazówek dla większej inkulturacji Ewangelii. Jest to szczególnie ważne wśród ludności indiańskiej, aby „ziarna Słowa” obecne w kulturach osiągnęły swą pełnię w Chrystusie. To samo trzeba stwierdzić w odniesieniu do Amerykanów pochodzenia afrykańskiego. Kościół „uznaje, że ma obowiązek przybliżenia się do tych Amerykanów wychodząc od ich kultury, uważając za dobre bogactwa duchowe i ludzkie tej kultury, która wyznacza swój sposób celebrowania kultu, swoje poczu-

⁵⁴ P. Suess, *Misión, el paradigma-síntesis de Aparecida*, [w:] „Aparecida. Renacer de una esperanza”, Quito 2008, s. 192.

cie radości i solidarności, swój język i swoje tradycje” (Ec in Am 16). Drogą Kościoła jest człowiek, zaś podmiotem inkulturacji cały Kościół lokalny, jako część Kościoła powszechnego. Zatem zamierzenia inkulturacyjne winny zmierzać ku takiemu kształtowaniu i formacji wierzących, aby stawali się oni prawdziwie współodpowiedzialnymi za (nową) ewangelizację członkami Kościoła. Dlatego należy podkreślać ich sprawczość i podmiotowość, wynikającą z ich dziecięstwa Bożego. Jan Paweł II mówił o konieczności wyrobienia sobie inkulturacyjnej wrażliwości, „tak by wartości chrześcijańskie mogły przenikać różne sfery kultury, oczyszczając je, jeśli to konieczne, i przygotowując grunt dla rozwoju kultury chrześcijańskiej, która odnowi, rozszerzy i uporządkuje tradycyjne wartości, dawne i współczesne, by skutecznie stawić czoło wyzwaniom naszych czasów (por. RMis 52)”⁵⁵.

Przyjęcie i pielęgnowanie takiej postawy wskazywałoby na aspekt dojrzałości w wierze oraz posłuszeństwa i podporządkowania się Duchowi Świętemu, który jest głównym protagonistą dzieł ewangelizacyjnych Kościoła, ponieważ właśnie Duch Święty pozwala (odważnie) dostrzec zachodzące zmiany w świecie i społeczeństwie, zmieniający się język i sposoby ekspresji, czyli konieczność wypracowywania nowego języka, aby nie zmieniając prawd wiary (nie manipulując przy prawdach wiary), wyrażać je w sposób zrozumiały dla kolejnych pokoleń wierzących, ale też ludzi poszukujących (por. DA 33-97, 98-100, 367, 538). Taka postawa nie powinna być postrzegana jako zagrożenie, ale jako wyzwanie, ponieważ różnorodność rozpoznana w świetle Ducha Św. nie może zagrażać tożsamości Kościoła.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, „OsRom”, (1992), nr 12, s. 28.