

ANDRZEJ POTOCKI OP

LITURGIA I TANIEC

Proponowany temat nie ma u nas poważniejszych tradycji badawczych i pisarskich. Na dobrą sprawę ujawnia się dopiero teraz, to jest w momencie, gdy stopniowo — od lat kilku — oswajamy się z postulatami inkulturacji i próbujemy przekładać go na liturgiczne konkrety. Rzecz jasna, w krajach misyjnych pytanie o inkulturację musi pojawiać w refleksji nad liturgią ze znacznie większą natarczywością niż u nas.

Na ewentualne sugestie wprowadzenia tańca do polskich (a nawet szerzej: do europejskich) kościołów odpowiadamy na ogół z daleko idącą powściągliwością. To oczywiste. Bo już sam termin „taniec” niesie nazbyt ryzykowne skojarzenia. Po pierwsze, kojarzy się z tańcem towarzyskim, a w konsekwencji z całą jego kulturą — to jest ludyczną, a może i seksualną — otoczką. Po drugie, kojarzy się z tańcem scenicznym, czyli baletem, zatem gatunkiem sztuki, którego społeczne funkcjonowanie sprowadza się do opisu tańczących i zachwyty oglądających. Ani jeden ani drugi rodzaj tańca w konfrontacji z potrzebami liturgii nie wytrzymuje krytyki¹.

Choć czujemy dystans między liturgią a tańcem, to przecież we wczesnym chrześcijaństwie — ale i w tym późniejszym również — taniec pojawiał się jako środek ekspresji doświadczenia religijnego. Z czasem formalnie wyeliminowany, dziś wraca w klimacie i pod hasłami inkulturacji. Opierając się na materiałach historycznych, przyjrzymy się tej pierwszej, a odwołując się do świadectw misjonarzy przyjrzymy się tej drugiej obecności tańca w liturgii. Następnie, korzystając z warsztatu socjologa, pokusimy się o próbę komentarza do aktualnych prób wprowadzania tańca do liturgii i jego obecności w pobożności wiernych. W komentarzu tym potraktujemy taniec kolejno jako alternatywę kulturową, rytuał interakcyjny i czynność symboliczną. Całość zamkną wnioski mające charakter konstatacji, ale również pasoralnych sugestii.

1. Taniec w tradycji chrześcijaństwa

Wolno ostrożnie wnosić, że Kościół, zanim nie rozwinął swej liturgii, a korzystał ze starożytnej tradycji świata antycznego, odziedziczył taniec jako element rytu-

¹ T.A. Krosnicki, zakładając, że dyskusje o tańcu w liturgii koncentrują się przede wszystkim na terminologii, proponuje mówić nie tyle o „tańcu liturgicznym”, ile o „liturgicznym geście-ruchu”. Chodzi mu o to, by już terminologia nie niosła obcych liturgii skojarzeń. Zob. T.A. KROSNIICKI, *Dance Within the Liturgical Act*, „Worship” (4)1987, s. 350.

alny grecko-rzymskiej² i żydowskiej przeszłości³. Taki przynajmniej pogląd znany jest w literaturze przedmiotu⁴. Rozumiemy, że stosunek chrześcijaństwa wobec kultur z gruntu obcych musiał być odmienny aniżeli względem judaizmu, stanowiącego kulturowy korzeń chrześcijaństwa. Kult chrześcijański wszczepiony w grecko-rzymskie formy kulturowe uważał za obce sobie tańce stanowiące pozostałość kultowych tańców pogańskich. Wskazówki dotyczące adaptacji pogańskich obrzędów i zwyczajów, które św. Grzegorz z Nyssy udzielał św. Grzegorzowi Cudotwórcy, padły jednak na podatny grunt, skoro istnieją przekazy, że właśnie św. Grzegorz Cudotwórca wprowadził jakoby tańce do uroczystych obrzędów.

Chrześcijańskie wejście w rytm dorocznych uroczystości świata helleńskiego sygnalizował Teodoret z Syrii w V wieku: „W miejsce świąt ku czci Zeusa i Dionizosa oraz innych rocznic my obchodzimy uroczystości Piotra i Pawła, Tomasza, Sergiusza, Marcelego, Panteleona, Antoniego, Maurycjusza i innych męczenników”. Słynny zaś *Libellus responsionum*, powstały z porad i zaleceń św. Grzegorza Wielkiego udzielanych św. Augustynowi z Canterbury i jego towarzyszą, stanowi znakomity dokument metody akomodacyjnej zastosowanej do kultury ówczesnej Anglii. Misjonarze ci nie odrzucali świąt pogańskich, lecz nadawali im charakter uroczystości męczenników. Świątynie pogańskie przekształcali w chrześcijańskie, a w formy lokalnych obyczajów usiłowali wprowadzać ewangeliczne treści⁵.

Wyważenie, jak dalece akomodacja chrześcijaństwa może się posunąć bez uszczerbku dla ewangelicznego depozytu wiary, od początku pozostawało zagadnieniem bardzo trudnym. Faktem bezspornym jest, że w kulcie wczesnego chrześcijaństwa tańce odgrywał pewną rolę, skoro raz po raz pojawiał się jako temat dyskusji i orzeczeń synodalnych. Najczęściej — dodajmy — orzeczeń negatywnych. Synodu w Toledo z 589 r., zakazującego tańców związanych z obchodami świętych patronów, nie przekonała widać szacowna już wówczas, bo z ponad dwuwiekową tradycją, nauka św. Bazylego upatrującego w tańcu, jako budzącym podniosły nastrój, główne zajęcie aniołów. Rzymski synod z 826 r. ostro skarcił tych chrześcijan, którzy w dni świętych męczenników oddawali się tańcom w obrębie kościołów. Orzeczenie to dotyczyło jednak wyłącznie „tańców nieprzyzwoitych”, nie było zatem zbyt rygorystyczne.

Jedni, wprowadzając do nabożeństw pogańskie tańce, usiłowali uczynić je chrześcijańskimi. Inni — w obawie przed nawrotem do pogaństwa — zwalczali je

² E. ZWOLSKI, *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978; zob. też: L.B. LAWLER, *The Dance in Ancient Greece*, London 1964, s. 76; L. WITKOWSKI, *Taniec w starożytności*, „Meander” 9(1952).

³ Przykłady tańca podaje M. WOJCIECHOWSKI, *Język gestów w Starym Testamencie*, RBL 6(1988), s. 510.

⁴ Zob. np. R. LANGE, *O istocie tańca i jego przejawach w kulturze*, Warszawa 1988, s. 83.

⁵ Przykłady inkulturacji w minionych wiekach zwięźle przedstawia Z. PASEK, *Inkulturacja — nowa postać odwiecznego procesu*, Znak 9(1994).

zdecydowanie. Pojawiały się stanowiska kompromisowe, zabraniające tańczenia przynajmniej w trzech miejscach: w świątyniach, na cmentarzach i podczas procesji. Takie właśnie rozstrzygnięcie przyjął w 1198 r. synod paryski: *Ne fiant chorea maxime in tribus locis: in ecclesiis, in coemeteriis et in processionibus*. Na tle tego przepisu wypada wyjaśnić, że faktycznie na cmentarzach tańczono; a to ku czci dawnych męczenników.

Tańców religijnych, jak te wskazywane wyżej, nie można przy tym mylić z tańcami ekstatycznymi sekty „tancerzy”, która pokazywała się w Niderlandach w 1374 r. i o której R. de Rivo pisał: „Półnaczy, z wieńcami na głowach, popisywali się ci opętańcy, mężczyźni i kobiety, na ulicach, w kościołach i domach, bez żadnego wstydu, ze swymi tańcami, śpiewami i wywoływali niesłychane imiona szatanów. (...) Bardzo wielu, dotąd zdrowych na duszy i ciele, nagle opętanych przez szatanów, podawało tancerzom ręce i tańczyło z nimi”. Przekazy historyczne świadczą, że podobnego typu taniec opanował Strasburg w 1418 r., gdzie epidemię tę nazwano tańcem św. Wita. Do tego świętego bowiem modlono się o uzdrowienie⁶. Echo takich i im podobnych modlitw znaleźć można jeszcze dziś w Luksemburgu, gdzie ulicami Echternach, we wtorek po Zesłaniu Ducha Świętego, prowadzona przez duchowieństwo, przesuwa się w stronę kościoła św. Wilibroda oryginalna procesja. Uczestnicy, trzymając się za ręce bądź chustki, posuwają się pięć kroków do przodu i trzy do tyłu. Tańce mają w istocie rodowód mozarabski, a procesja stanowi pozostałość dziękczynnej uroczystości za uratowanie miasta od epidemii płasawicy. Przypadkowemu obserwatorowi być może byłoby trudno określić, czy mamy tu do czynienia ze starodawnym reliktem, czy raczej liturgiczną nowinką. W świetle wielowiekowego kontaktu Kościoła ze światem obie interpretacje byłyby na swój sposób możliwe do przyjęcia.

Jeszcze Sobór Bazylejski w 1435 r. zabraniał wszelkich zabaw i tańców w obrębie świątyni, wciąż z niezbyt wielkim skutkiem, zwłaszcza w krajach romańskich. W Piemoncie do XVI wieku kultywowano zwyczaj tańczenia podczas uroczystości prymicyjnych, a K.F. Menestrier SJ, autor jednej z najwcześniejszych prac historycznych o tańcu, wskazywał w 1682 r., że w licznych katedrach francuskich, jak też w Hiszpanii i Portugalii, kanonicy wykonują uroczyste tańce. Szczególnie w okresie wielkanocnym, jako czasie największej radości. Do dziś przed głównymi ołtarzami katedr w Toledo i Sewilli, w uroczystość Bożego Ciała, dziesięciu kilkunastoletnich chłopców w starohispańskich strojach, przy akompaniamencie kastanietów z kości słoniowej, wykonuje taniec figurowy zbliżony charakterem do kontredansa. To antycypacja niebiańskiej radości. Także do dziś Włosi czczą tańcem św. Rocha w Kalabrii, a Czterdziestu Męczenników w okolicach sycylijskiego Salerno. Te ostatnie nie są jednak publiczną modlitwą Kościoła, ale inspirowanym religijnie świętem wspólnoty rodzinno-sąsiedzkiej i jako takie stanowią dobry przykład pobożności

⁶ Więcej o tym zob. np. M. SKRZYPEK, *Od menad i korybantów do tancerzy świętego Wita. Oświecenie francuskie o kultach ekstatycznych*, Euh 3(1985).

ludowej mieszkańców włoskiego Południa. Tego typu zjawiska — obok innych — miał zapewne na uwadze Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*, określając je „raczej ludową pobożnością albo religią ludu, aniżeli religijnością”. Uświadamiając „pewne ciasne granice” takiej pobożności, jej podatność na wpływy wielu fałszywych form religijności, jej punkty styczne z zabobonami, wreszcie niebezpieczeństwo tworzenia w oparciu o nią sekt i stronnictw zagrażających samej wspólnotce Kościoła, przyznawał zarazem, że należycie kierowana „obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcenia i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary” (nr 48).

Trudno nie dopowiedzieć choć słowa o współczesnych procesjach. Na tle zwykle bardzo statycznej liturgii katolickiej (przynajmniej do takiej jesteśmy u nas przyzwyczajeni) właśnie w procesji stosunkowo najłatwiej odnaleźć reminiscencje liturgicznego tańca. Bez wątplenia jest procesja ruchową manifestacją doświadczenia religijnego. A tym także bywał taniec, o którym wypowiadały się synody wczesnego i nieco późniejszego chrześcijaństwa. Zwykle nie kojarzymy procesji z tańcem, a to ze względu na jej mizerną estetykę. Jeden z cenionych, współczesnych liturgistów pyta retorycznie: „Co powiedzieć o procesji komunijnej? Czy nie przypomina ona zbyt często kolejki do kasy supermarketu?”⁷ Tymczasem — przywołajmy innego, wybitnego liturgistę — w pochodzie liturgicznym „kto kroczy, ten nie wlecze się, tylko idzie sprężysto, lecz, owszem, wyprostowany swobodnie. Nie okazuje niepełności, przeciwnie, posuwa się jednomiernie, stanowczo, rytmicznie. Prawidłowy pochód ma w sobie jakąś szlachetność. Jest swobodny, a jednak utrzymany w dobrej karności. Lekki a mocny, prosty a wytrzymały, spokojny a pełen siły pracy wciąż naprzód”⁸. *Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego* akcentuje procesję w trzech punktach liturgii mszalnej: gdy kapłan udaje się do ołtarza, gdy są przynieszone dary oraz gdy wierni przystępują do Komunii św. „Wypada, aby czynności te odbywały się w sposób piękny” (nr 22). Procesje teoforyczne odbywają się zazwyczaj — jeśli tylko warunki na to pozwalają — po ruchu okrężnym: na zewnątrz bądź wewnątrz kościoła. Takim przypisuje się znaczenie szczególne. Jerycho padło na dźwięk trąb podczas wielokrotnych procesji wokół miasta (Joz 6). Ruchem okrężnym wyznacza się pewien obszar i na ten obszar rozciąga rzeczywistość sakralną. Okadzenia ołtarza też dokonuje się, obchodząc go wokół.

2. Taniec wobec wyzwań inkulturacji

Wejście w kontakt z nowymi, a w istocie nie zawsze młodszymi od helleńskorzumskiej, kulturami Afryki i Azji w XIX, a zwłaszcza w XX wieku, pomogło Kościołowi katolickiemu uświadomić sobie własny, kulturowy uniwersalizm. Wyraził

⁷ P. DE CLERK, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 49.

⁸ R. GUARDINI, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 33; zob. też D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 21.

to pośrednio w przemówieniu na Boże Narodzenie 1945 r. Pius XII wskazując, że tak jak Chrystus przyjął ludzką naturę, tak i Kościół musi przyjąć wszystkie prawdziwe ludzkie wartości, wśród nich kulturę, cywilizację, tradycję, mentalność i obyczaje. W swych misyjnych encyklikach *Evangelii praecones* i *Fidei donum* Pius XII zalecił misjonarzom uszanowanie rodzimych kultur. Odtąd wątek szacunku dla wartości rodzimych będzie w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae stale obecny. Przeczytnie ujmie rzecz Jan XXIII w encyklice *Princeps pastorum*: „Kościół nie utożsamia się z jedną tylko kulturą Europy, czy innego zachodniego narodu, chociaż — jak wskazuje historia — łączą go z nią najściślejsze związki. (...) Kościół jest gotów wszystko, co człowieka wzbogaca umysłowo i duchowo, uznawać, przyjmować w siebie i pozytywnie popierać, przy tym jest obojętne, czy to pochodzi z innych części świata, a nie z rejonów Morza Śródziemnego, które za zrządzeniem Opatrzności były kolebką Kościoła”.

Soborowy dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* wzywa do poszanowania kultury narodów, do których udają się misjonarze (nr 22), Cała deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* dotyka potrzeby szacunku dla tych religii jako podstawy do dialogu z nimi. W orędziu Pawła VI *Africae terrarum* (1967 r.) aż 8 na 40 numerów poświęconych jest sprawie tradycyjnych „wartości afrykańskich”. Uczestnicy Synodu Biskupów poświęconego ewangelizacji (1974 r.) zwracali uwagę na konieczność nawiązywania w pracy ewangelizacyjnej do filozofii uprawianej w krajach ewangelizowanych.

O potrzebie dostrzegania i doceniania wartości rodzimych wielokrotnie i wyraziście mówił Jan Paweł II. Tak w 1982 r. do biskupów Nigerii: „Kościół prawdziwie odnosi się z szacunkiem do kultury każdego narodu. Ofiarowując orędzie ewangeliczne, nie ma on zamiaru niszczenia ani obalania tego, co jest dobre i piękne. Istotnie, uznaje on wiele wartości kulturalnych, a przez moc Ewangelii oczyszcza i wprowadza do kultu chrześcijańskiego pewne elementy obyczajów danego ludu. Kościół niesie Chrystusa, nie zaś kulturę innego narodu. Ewangelizacja ma na celu przeniknięcie i wyniesienie kultury mocą Ewangelii”. Do korpusu dyplomatycznego w Jaunde w 1985 r. powiedział: „Posłannictwo Kościoła w sposób szczególny wiąże się z poszanowaniem tożsamości Afryki i jej godności”. W adhortacji *Ecclesia in Africa* z 1995 r. papież po raz kolejny zapewni o szacunku Kościoła wobec religii niechrześcijańskich „wyznawanych przez bardzo wielu mieszkańców afrykańskiego kontynentu” (nr 47).

Pojawiają się delikatne pytania. Czy ceną za ów szacunek dla religii i kultur miejscowych nie będzie rezygnacja z przekazywania ewangelizowanym ludom orędzia zbawienia w jego integralnym kształcie? Czy ceną za przyjęcie pełnego orędzia zbawienia nie okaże się wykorzenienie z własnych tradycji, kultury, lokalnych struktur społecznych i gospodarczych? Czy na przykład afrykański łowca-zbieracz pozostanie sobą, próbując wkomponować się w zdomowione w chrześcijaństwie struktury społeczne? *Vaticanum II* widzi jako zasadę ewangelizacji „dostosowywanie się w głoszeniu objawionego słowa”, gdyż przez to „rozbudza się w każdym

narodzie zdolność wyrażania Chrystusowej Nowiny po swojemu, a zarazem sprzyja się żywemu obcowaniu Kościoła z różnymi kulturami” (KDK nr 44). W orędziu *Africae terrarum* Paweł VI zaznaczy, że Afrykanin stając się chrześcijaninem nie przestaje być Afrykaninem. W przywoływanej już *Evangelii nuntiandi* nie omieszcza podkreślić, że „Ewangelia, a zatem i ewangelizacja, nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur” (nr 20). I dalej: „Według woli Pana sam Kościół powszechny w swym powołaniu i misji, skoro zapuszcza korzenie na terenach o różnych warunkach kulturowych, społecznych i ustrojowych, przybiera w każdej części globu inny wygląd zewnętrzny i odmienne rysy” (nr 62).

Tak stopniowo dojrzewa w myśleniu Kościoła o sobie samym pojęcie inkulturacji i faktyczna opcja na jej rzecz. Termin pojawia się w auli Synodu Biskupów poświęconego katechizacji (1977 r.) i trafia do *Orędzia do Ludu Bożego* tegoż synodu. W konsekwencji odnajduje się go w posynodalnej adhortacji Jana Pawła II *Catechesi tradendae* (1978 r.). W encyklice *Slavorum apostoli* (1985 r.) papież określa inkulturację jako „wcielenie Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła” (nr 21). Termin robi swego rodzaju karierę, wypierając dawniej używane określenie „akomodacja”, a niekiedy nawet zastępując termin „ewangelizacja”⁹.

Termin okazuje się dobry, funkcjonalny. Uświadamia i przypomina, że ewangelia potrzebuje kultury, by przez nią się wyrażać. Kultura jest dla religii środkiem, „aby mogła ona w pełni rozwinąć swoją błogosławioną działalność. (...) Kultura daje religii możliwość wypowiedzieć się”¹⁰. Wiara nie wyrazi się inaczej, niż za pośrednictwem kultury; nie będzie mogła być głoszona inaczej, jak za pośrednictwem kultury; nie będzie mogła być zrozumiana inaczej, niż za pośrednictwem kultury. W *Catechesi tradendae* papież przestrzega przed odłączeniem orędzia Ewangelii od kultury, w której się od początku zakorzeniło, zatem „od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu”. Zauważa, że to orędzie „bez poważnych strat nie może być oddzielone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków; nie jest ono bezpośrednim owocem żadnej kultury, lecz przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostołskiego, który z konieczności włącza się w ja-

⁹ „Nowym pojęciem ewangelizacji” nazywa inkulturację H. CARRIER, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Rzym–Warszawa 1990, s. 168; o inkulturacji zob. też *Inculturation*, w: *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Minnesota 1994, s. 481–483; W. KOWALAK (red.), *Inkultuacja — nowe religie. Materiały sympozjum misjologicznego 1983–1984*, ZMis ATK, t. VII, 1986; J. KRACIK, *Chrześcijańska inkultuacja*, Znak 9(1994); A. LEWEK, *Problem inkultuacji Ewangelii*, AK 1983, nr 444; H. MAURIER, *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem — przyczynek do dziejów współczesnych*, Warszawa 1997, s. 194–196; B. DI MPASI LONDE, *Kultura afrykańska wobec Ewangelii*, ComP 4(1990); J.F. MUTISO-MBINDA, *Inculturation and African Local Church*, w: *Parole de Dieu et langages des Hommes, Rencontre de Yaounde 1982*, s. 37–50; A.A. ROEST CROLLIUS, *Inkultuacja*, w: S. KAROTEMPLER (red.), *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, s. 125–134; por. A. LEWEK, *Adaptacja kulturowa jako zasada ewangelizacji*, ChS 111(1982).

¹⁰ R. GUARDINI, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 68n.

kiś sposób w dialog kulturowy” (nr 53). Podczas ostatniej wizyty w Afryce (1998 r.) papież mówi w Abudża (Nigeria): „Kościół katolicki, dążąc do inkulturacji Ewangelii, stara się odkrywać i twórczo wykorzystywać pozytywne elementy religii i kulturowego dziedzictwa Afryki”.

Trudno nie zapytać o warunki, jakim musi odpowiadać inkulturacja. W świetle enuncjacji papieskich trzeba mówić o dwóch. Po pierwsze, chodzi o wierność wobec zastanej kultury. By nie uprawiać kulturowego kolonializmu. Trudnością bywa to, że chociaż pełni dobrych chęci misjonarze chcą autentycznie szanować i honorować wartości zastanej kultury, to przecież z reguły trudno jest im wyzwolić się z kulturowego bagażu Europy. Brak im dystansu wobec własnego dziedzictwa¹¹. Po drugie, chodzi o wierność wobec ewangelicznego orędzia, o jego tożsamość. Mówiąc o inkulturacji do biskupów Zairu w Kinszasie w 1985 r. Jan Paweł II zwraca uwagę na „ryzyko utraty własnej katolickiej tożsamości”. W *Redemptoris missio* (1990 r.) przyznaje, że inkulturacja to proces trudny, „ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej” (nr 52).

Kościół „zgodnie ze swoją istotą — mówiła soborowa konstytucja *Gaudium et spes* — nie powinien wiązać się z żadną formą kultury” (KDK nr 42). Dziś można powiedzieć więcej: inkulturacja pozwala Kościołowi wzrastać w każdej kulturze. W swej encyklice misyjnej Jan Paweł II prosi, by misjonarze, włączając się w świat społeczno-kulturowy tych, do których zostali posłani, „przewycięzali uwarunkowania środowiska swego pochodzenia” (RMis nr 53). W przemówieniu w Seulu w 1984 r. uprzedza i zachęca: „Stoimy przed długim i ważnym procesem inkulturacyjnym, aby Ewangelia mogła wnikać w prawdziwą duszę żywych kultur”. Należy „Ewangelię wcielić w sposób myślenia i odczucia narodu (...), pragniemy zaakceptować tożsamość każdego narodu i jego kultury i pracować nad tym, aby po tej drodze zbliżać różne kultury”. Wezwania do inkulturacji są częste i wyraźne. W *Redemptoris missio*: „Procesem inkulturacji należy kierować i pobudzać go, ale nie przyspieszać, by nie powodować u chrześcijan reakcji negatywnych; winien on być wyrazem życia wspólnotowego, to znaczy dojrzewać w łonie wspólnoty, a nie być wyłącznie owocem uczonych badań. Ochrona wartości tradycyjnych jest konsekwencją wiary dojrzałej” (nr 54). Synod Biskupów dla Afryki w 1994 r. uznał inkulturację za pierwszoplanowy cel i pilną konieczność w życiu Kościołów partykularnych, warunek prawdziwego zakorzenienia się Ewangelii w Afryce, „nakaz ewangelizacji”, „drogę do pełnej ewangelizacji”, jedno z największych wyznań, jakie stoją dziś przed Kościołem w Afryce (*Propositiones* nr 29–33).

Wrażenie robią zwięzłe, jednoznaczne wypowiedzi Jana Pawła II przełamujące dystans między przynależnością narodową i religijną. W przemówieniu podczas spotkania z chińskimi wspólnotami katolickimi w Manili w 1981 r.: „Nie ma żadnej niezgodności ani sprzeczności w byciu jednocześnie dobrym chrześcijaninem i prawdziwym Chińczykiem”. Do intelektualistów w Jaunde w 1985 r.: „Bądźcie w pełni

¹¹ Zob. A. SZYJEWSKI, *Inkulturacja*.

chrześcijanami i w pełni Afrykanami”. I chyba najmocniej do młodzieży w Bombaju w 1986 r.: „Dzięki wam, którzy w Niego wierzycie, sam Jezus stał się Hindusem”.

Za dziedzinę, która stosunkowo najłatwiej poddaje się inkulturacji, zwykło się uważać liturgię¹². O inkulturacji w liturgii jednoznacznie — choć jeszcze bez posługiwania się tym terminem — mówił ostatni sobór. „W sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucać sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii. Przeciwnie, otacza opieką i rozwija duchowe zalety i dary różnych plemion i narodów; zyczliwie ocenia wszystko to, co w obyczajach narodowych nie wiąże się w nierozzerwalny sposób z zabobonami i błędami, i jeżeli może, zachowuje to nienaruszone, a nawet niekiedy przyjmuje do samej liturgii, o ile to odpowiada zasadom prawdziwego i autentycznego ducha liturgii” (KL nr 37). Zresztą właśnie historia liturgii ujawnia najlepiej, że inkulturacja nie jest problemem nowym. To w istocie problem stary. Nowością jest wielość i zróżnicowanie kultur, poprzez które chrześcijaństwo ma się wyrażać. Liturgia zakorzenia się w różnych kulturach. Więcej, staje się wręcz źródłem — rzecz jasna, nie jedynym — kultury¹³.

Zatrzymajmy się przy sytuacji Kościoła w Afryce. Otóż po ostatnim soborze Kościół afrykański wszedł w etap zdecydowanej reorientacji: stawania się coraz bardziej sobą. Hierarchia była świadoma, że tu gdzie kult, zrazu niechrześcijański, był jednym z podstawowych czynników wspólnototwórczych, należy do liturgii przywiązywać duże znaczenie. Wprowadzanie obcych kulturowo form mogłoby wyrzucić dezorganizujący wpływ na miejscowe społeczności. Inkulturację zalecano zaczynać od liturgii. Bo Afrykanie są wrażliwi na czynności obrzędowe i właśnie liturgia jest dla nich naturalną drogą do wiary. Rzecz jasna trudno było myśleć o unifikacji form liturgicznych w skali kontynentu, bo Afryka jest rzeczywistością zbyt zróżnicowaną kulturowo, by unifikacja liturgiczna nie okazała się zębna. Decyzje musiały należeć do Kościołów lokalnych: stosownych komisji liturgicznych i biskupów miejscowego pochodzenia. Na spotkaniu z biskupami Zairu w 1980 r. Jan Paweł II mówił o ich roli w procesie afrykanizacji Kościoła „w bardziej przystosowanej liturgii i sztuce sakralnej. (...) W dziedzinie gestów sakralnych i liturgii wszelkie wzbogacenie ich jest możliwe pod warunkiem, że znaczenie rytu chrześcijańskiego będzie zawsze zachowane i uniwersalny, katolicki aspekt Kościoła jasno widoczny”. Niedawny Synod Biskupów dla Afryki w swym dokumencie końcowym zachęcał: „Należy dążyć do inkulturacji liturgii, wystrzegając się wszelkich zmian w tym, co istotne, tak aby wierny lud mógł lepiej rozumieć i przeżywać liturgiczne obrzędy” (*Propositio* nr 34).

¹² Zob. KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW, *Liturgia rzymska i inkulturacja. IV Instrukcja dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii (art. 37–40)*, LS 1–2(1996).

¹³ „Jak każda żywa tradycja, liturgia jest formą doświadczenia kultury” — zrzeczenie powiada CLERK, *dz. cyt.*, s. 117; por. A. CHUPUNGO, *Cultural Adaptation of the Liturgy*, New York 1982; J. GRZEŚKO-WIAK, *Liturgia jako miejsce przenikania się wiary i kultury*, PzST t. IV, 1983.

Na tle takich i im podobnych zachęt pojawia się kwestia tańca w liturgii; tańca będącego u wielu narodów i plemion podstawowym i naturalnym środkiem ekspresji. A. Hastings, znany misjonarz afrykański i misjolog, pisał jeszcze w połowie lat 60-tych: „Nie wiem, jaką rolę mogłyby odgrywać tańce w liturgii kościelnej i nie próbowałem robić żadnych doświadczeń w tym zakresie. Ważną rzeczą jest, by nie nastawiać się z góry, że coś, czego się nie zna, jest niemożliwe”¹⁴. Widać otwartość myślenia autora. A bez niej inkulturacja nie ma najmniejszych szans. Ale widać również, że tańca w liturgii jeszcze wtedy nie ma. Jednak sytuacja zmienia się szybko. Sekretarz Kongregacji Kultu Bożego abp V. Noe przyznaje na spotkaniu z liturgistami amerykańskimi w 1983 r., że Kongregacja rozważa sprawę dopuszczenia do liturgii sakralnego tańca, lecz wyłącznie w nawiązaniu do odpowiednich tradycji lokalnej kultury. I wymienia kultury Indii i Afryki. Istotnie w roku następnym przed gronem konsultorów Kongregacji zostaje wygłoszony referat na temat tańca w liturgii¹⁵. Na jednej ze śródowych audiencji w 1985 r., mówiąc o zakończonej niedawno podróży do Afryki, Jan Paweł II zauważa, że „przygotowanie liturgiczne i piękno uczestnictwa w Eucharystii, spontaniczność śpiewu, subtelność liturgicznych gestów tanecznych, modlitewna żarliwość zasługują na podkreślenie przez wszystkie etapy podróży”. Podczas liturgii na otwarciu Synodu Biskupów dla Afryki w 1994 r. tańce trafiają do bazyliki św. Piotra. W tym samym miejscu procesję darów na inauguracji Synodu Biskupów dla Oceanii w 1998 r. prowadzi tańczący, bosy wojownik.

Trudno byłoby przyjmować do liturgii wszystkie wzorce kultur, z jakimi styka się Kościół na swej ewangelizacyjnej drodze. Jednak taniec zdaje się do liturgii pasować¹⁶. Pomaga dostrzec symbiozę duchowego i cielesnego wymiaru liturgii. Taniec, muzyka, śpiew, jeśli są w liturgii, to stanowią jej formę, nie treść. Ale na treść przecież rzutują. Oto taniec okazuje się bardziej funkcjonalny w wyrażaniu radości niż wyrażaniu smutku. Dlatego w samym doświadczeniu religijnym Afrykanina — jeśli jest to „Afrykanin tańczący” — prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa znajduje więcej miejsca niż prawda o Jego ukrzyżowaniu.

Od dwudziestu wieków Kościół przekazuje wiarę w coraz to nowych językach. U progu trzeciego tysiąclecia już rozumiemy, że taniec jest jednym z nich. Wypada zapytać, jak wyglądają konkretne próby wprowadzania tańca do liturgii.

¹⁴ A. HASTINGS, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, s. 152.

¹⁵ KROSNICKI, *dz. cyt.*

¹⁶ Zapewne nie jest to przekonanie wśród liturgistów powszechne, skoro hasła *Taniec* nie uwzględniła D. SARTORE, A.M. TRIACCA (red.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984. Hasła tego nie ma również w późniejszym o lat kilka, francuskim wydaniu słownika: *Dictionnaire encyclopedique de la liturgie*, Brepols 1992. Nie daje go także A. MISTRORIGO, *Dizionario liturgico-pastorale dai documenti del Concilio Vaticano II e dagli altri documenti ufficiali fino al. 1977*, Padova 1977. Hasło *Taniec liturgiczny* uwzględniła natomiast *A New Dictionary of Liturgy and Worship*, London 1991, s. 205–208.

3. Taniec w liturgii — obserwacje z terenów misyjnych

Przełomowe znaczenie dla obecności tańca w liturgii miały doświadczenia z jego wprowadzeniem w Z a i r z e. Ocenia się, że tzw. „msza zairska” jest znakomicie dostosowana do miejscowej kultury. Każdy gest, każdy taniec — a jest ich w toku akcji liturgicznej kilka — ma symbolikę religijną. Taniec towarzyszy tutaj wszystkim procesjom. Zbliżając się do ołtarza, kapłan tańczy w takt antyfony na wejście. Wierni tańczą w miejscu. Okadzając ołtarz, celebrans obchodzi go w rytm tańca¹⁷. Hymn *Gloria w Mszałe Rzymskim dla diecezji Zairu* poprzedzony jest krótką rubryką: „Wykonaniu tego śpiewu mogą towarzyszyć ruchy ciała”¹⁸. Informujący o tym P. de Clerk komentuje: „Przepis ten w sposób zasadniczy zmienia wykonanie tego śpiewu: może mu bowiem towarzyszyć taniec wokół ołtarza trwający około piętnastu minut!”¹⁹. Kapłan i asysta tańczą wokół ołtarza, a wierni na swoich miejscach. Okazją dla swego rodzaju promocji takiej liturgii była papieska Msza św. w Kinszasie (1980 r.), podczas której akolici modlili się tańcem wokół ołtarza na *Gloria*, taniec organizował procesję z darami, ruch taneczny towarzyszył śpiewowi (po polsku!) *Gwiazdo śliczna, wspaniała*. Misjonarz z B o t s w a n y opowiada: „Ludzie nie chcą w Kościele trąb, mówią, że nie pochodzą one z Afryki. Ale bardzo lubią tańczyć, próbujemy więc razem wprowadzać tańce do liturgii. W Niedzielę Palmową na przykład, tańczyli podczas procesji i każdy czuł, że w ten sposób wyraża radość ze swojego Pana.”²⁰. Niosąc dary ołtarza śpiewają i tańczą dziewczęta w K a m e r u n i e. Tam też klaryski z Sangmelima poświęciły się specjalnie pielęgnowaniu liturgii w jej afrykańskim wymiarze. Siostry wykonują pieśni, klaszczą i tańczą przy wtórze bębnow. Gesty klarysek podczas *Kyrie* nawiązują do gestów, jakimi miejscowi żebracy proszą o wsparcie, największą zaś ekspresję zyskuje taniec modlitwy chwalebnej i dziękczynnej: przy *Gloria* i po Komunii św. Pod wpływem doświadczeń współsióstr z Kamerunu elementy tańca wprowadziły do liturgii pochodzące z Francji klaryski w M a l a w i. Oto s. Veronique w 1965 r. wyjechała do Kamerunu, zainteresowała się doświadczeniami tamtejszych klarysek i później zaproponowała swym siostrom wykorzystanie podobnych jak w Kamerunie elementów liturgii. Siostry Afrykanki początkowo odniosły się do tego z rezerwą, bo idąc za opinią Europejczyków uważały, że takie formy wyrazu liturgii nie przystoją. A przecież w Czarnej Afryce trudno sobie wyobrazić jakiegokolwiek świętowanie bez tańca i śpiewu. W południowej G h a n i e w większości kościołów, do których

¹⁷ J. GAJDA, *Msza święta w kulturze Zairu*, RBL 2(1998), S. ŚWIĘCH, *Ryt miejscowy Mszy świętej w Zairze*, „Światło Narodów” 1981, nr 11; zob. też T. LEBDOWICZ, *Inkulturacyja sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w Kościele zairskim*, Nurt SVD 1991, z. 3–4.

¹⁸ Zob. CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Missal Romain pour la Dioceses du Zaire*, Supplement: *Presentation de la Liturgie de la Messe*, Kinshasa 1989; S. CICHY, *Mszał rzymski dla diecezji Zairu*, CT 1990, fasc. I.

¹⁹ CLERK, *dz. cyt.*, s. 12.

²⁰ *Poświęcić siebie...*, rozmawia z o. T. Grendą, „Misjonarz” 5(1986), s. 11.

uczęszczają katolicy ludów Akan tańczy się podczas ofiarowania, na *Sanctus* i na doksologie²¹.

Ciekawą próbę wprowadzenia rodzimego tańca do liturgii podjął polski werbista z K o l u m b i o. M. Gula SVD. Duszpasterzował w El Banco, miasteczku, gdzie narodził się najbardziej typowy z tamtejszych tańców — *cumbia*. Czczono nim szczególne wydarzenia w życiu szczepu: narodziny, małżeństwo, dobry połów, polowanie, żniwa, także śmierć ważniejszych osób. O. M. Gula skomponował części stałe Mszy św. właśnie w rytmie *cumbia* i tak powstała msza folklorystyczna z bardzo wyrazistym udziałem tańca i tancerzy²². Karnawał w Oruro (B o l i w i a) nie jest kalką znanego nam z mediów karnawału brazylijskiego. Nie jest — jak on — zbyt skomercjalizowany. Co ważniejsze, jest wyrazem pobożności maryjnej. Genezą sięga mitologii andyjskiej, stąd w tańcu mieszają się elementy mitologiczne i biblijne. W 1789 r. powstała pierwsza grupa taneczna, która corocznie tańczyła na cześć Matki Bożej, patronki górników. Tańce ewoluowały, w czym pewną rolę odegrali Murzyni sprowadzani do pracy w miejscowych kopalniach. Dziś tańczą przede wszystkim zespoły pasterzy owiec i lam, rozciągając się korowodem na pięciokilometrowej trasie. Z zasady przed każdym zespołem niesiona jest figurka Matki Bożej czczonej tu jako *Mamita de Socavon* (Matula ze Sztolni). Zbiera się w ten sposób kilkanaście tysięcy tancerzy i kilkadziesiąt tysięcy widzów²³. Sanktuarium maryjne La Tirana w C h i l e to osada niewielka (250 mieszkańców), ale raz w roku ściąga tu kilkadziesiąt tysięcy ludzi. W świątyni grupy pielgrzymów po kolei oddają Matce Bożej cześć tańcem i śpiewem. Inne grupy w tym samym czasie tańczą na placu kościelnym. Według relacji polskiego misjonarza któregoś roku jest 169 grup i około 7 tys. tańczących. Po raz pierwszy uczczono tu Maryję tańcem górników z rejonu Andacolla w 1918 r.²⁴

I n d o n e z j a jest krajem, w którym od stosunkowo dawna taniec jest obecny w liturgii; zwłaszcza na Jawie i Bali. W Dżakarcie uruchomiono Katolickie Centrum Rozwoju Muzyki Liturgicznej. Na podstawie doświadczeń Centrum przyjęto, że jest pięć momentów Mszy św., które można akcentować tańcem: wejście kapłana do kościoła (podejście do ołtarza), podejście lektora do pulpitu, procesja z darami, podchodzenie do Komunii św. oraz wyjście celebransa i asysty z kościoła. Zatem są to te momenty, w których *Mszał Rzymski* faktycznie przewiduje ruch. W swych enuncjacjach Centrum akcentuje, że ten liturgiczny taniec winien być bardzo starannie opracowany — tak w wymiarze choreograficznym, jak i teologicznym. Spore doświadczenia inkulturacyjne ma diecezja Ruteng na indonezyjskiej wyspie Flores. Zważywszy silną tutaj, trwałą obyczajowość wioskową, zmierza się do jej symbiozy

²¹ J. BAŁA, *Liturgia i różnorodność kultur na przykładzie ludów Akan w południowej Ghanie*, w: E. ŚLIWKA (red.), *Metody duszpasterzowania w różnych krajach świata*, Pieniężno 1991, s. 107.

²² Liturgię tę opisał M. GULA, *Cumbia. Taniec płonącej świecy*, „Misjonarz” 5(1988), s. 15.

²³ B. GUBS, *Karnawał Oruro*, „Misjonarz” 1(1987).

²⁴ P. BUJOK, *Carmelita, Madrecita...*, „Misjonarz” 3(1986).

z elementami chrześcijańskimi. To przybliży chrześcijaństwo doświadczeniom życia codziennego, a jednocześnie zapewnia kontynuację i wzmocnienie lokalnych obyczajów. Wieloletni, polski misjonarz o. S. Wyparło SVD opisuje Mszę św. odprawianą przy poświęceniu nowozakładanej wioski: „Przy akompaniamencie gongów i bębnów grupa tancerzy, którą stanowią zwykle starsi wioski, wprowadza kapłana do ołtarza. Zajmuje on miejsce przy ołtarzu, a tancerze wykonują taniec wokół ołtarza. Wszyscy śpiewają pieśni w swoim języku. (...) Wszystkim pieśniom towarzyszy taniec. W czasie ofiarowania stosuje się dwie praktyki. Albo wykonuje się poważny taniec, który kończy się przemówieniem, po którym wręcza się dary ofiarne, albo też urządza się tzw. *raga*. W czasie *raga* tancerze tańczą wokół ołtarza, trzymając w rękach różańce, obrazki, a lud śpiewa stosowną pieśń. Tancerzami są przedstawiciele poszczególnych rodów. Podczas tego tańca członkowie rodów podchodzą do swych tancerzy i wykupują od nich dewocjonalia”²⁵.

Zaistnienie tańca w liturgii w I n d i a c h wypada wiązać przede wszystkim z nazwiskami dwóch werbistów: o. G. Prokscha i o. F. Barbozy. Pierwszy z nich, urodzony w Czechowicach na Śląsku, przybył do Indii w 1932 r. Z czasem dostrzegł nieskuteczność swego apostołowania słowem, a zarazem powodzenie kaznodziejów hinduskich, którzy własne prawdy religijne wyrażali pieśnią i tańcem. Podjął więc studia nad miejscową kulturą i przekonał się, jak dotychczasowy sposób głoszenia przezeń Ewangelii różnił się z kulturowym wyposażeniem ludzi, a jak bardzo do tego wyposażenia przylegały propozycje kaznodziejów miejscowych. Wyciągnął wniosek: chrześcijaństwo trzeba przedstawiać w szacie tutejszej kultury, zatem wykorzystując muzykę i taniec. Odtąd żył i ubierał się jak wędrowni, indyjscy mnisi. Założył w Bombaju Gyan Aśram oraz zespół przedstawiający historię zbawienia w konwencji staroindyjskiego tańca. Promował „taniec liturgiczny” oraz „taniec biblijny” (pomocny zwłaszcza w katechezie i kaznodziejstwie)²⁶. Dał jego pokaz podczas Światowego Kongresu Eucharystycznego w Bombaju w 1964 r. z udziałem papieża Pawła VI. Z czasem podobny zespół — zwany potocznie *Bombay Belles* („Piękności Bombaju”) — założył Hindus o. K. Vas SVD. Zespół śpiewał i tańczył podczas papieskiej Mszy św. na Placu św. Piotra, a później, na zaproszenie Jana Pawła II, w jego prywatnej kaplicy. Faktycznym kontynuatorem dzieła o. G. Prokscha jest o. F. Barboza, dziś prowadzący Guyan Aśram w Bombaju. Postać ciekawa i kontrowersyjna. Urodzony w 1949 r. w diecezji Mangalore, od chłopięcych lat zainteresowany tańcem, wstępuje do werbistów, ale mimo to studiuje formy klasycznego tańca indyjskiego. Świecenia kapłańskie przyjmuje w 1977 r., a cztery lata później otrzymuje doktorat na podstawie pracy „Chrześcijaństwo w formach tańca indyjskiego”. Dziś prowadzi 10-osobowy zespół prezentujący biblijną historię zba-

²⁵ S. WYPARŁO, *Przystosowanie liturgiczne w diecezji Ruteng na Flores (Indonezja)*, CT 1972, fasc. I, s. 145n.

²⁶ W 1988 r. powstał 45-minutowy film dokumentalny o zmarłym dwa lata wcześniej o. G. Prokschu (reż. H. Schotte, scen. o. H. Rzepkowski).

wienia wyrażoną w klasycznym tańcu hinduskim *Bharata Natayam* wywodzącym się ze świątyni Tanjore. O ile o. G. Proksch wykorzystywał elementy tańca ludowego, to o. F. Barboza opiera się właśnie na klasycznym tańcu świątynnym. Dla Hindusów taki taniec jest elementem życia bóstwa, a zarazem językiem, przez który bóstwo przedstawia siebie ludziom. Taniec od bóstwa pochodzi i do bóstwa prowadzi. Pewne gesty, których tradycja hinduistyczna nie знаła, a które były nieodzowne, by wyrazić oryginalność przesłania Ewangelii, o. F. Barboza opracował sam. Tańcząc na czele swego zespołu, traktuje to jako formę duszpasterstwa²⁷. Występował w wielu krajach, przed kilku laty także w Polsce²⁸. Zastrzeżenia, które — obok zachwytów — wzbudził, ujawniły, jak idea inkulturacji jeszcze słabo jest u nas zadomowiona i mało rozumiana. Dla niektórych obserwatorów tańczący (i to jeszcze półnago) ksiądz okazał się kimś nie do przyjęcia.

4. Taniec jako alternatywa kulturowa

Błahe — zdawałoby się — powiedzenie wskazujące na kogoś, że jest „do tańca i do różańca” niesie znacznie więcej treści, niżby można się zrazu spodziewać. Definiuje to powiedzenie oczywistą alternatywę kulturową. „Taniec” odnajduje się w sferze *profanum*, „różaniec” w sferze *sacrum*. „Taniec” to dla nas rytuał estetyczny (najczęściej sytuujący się w zabawowym sektorze życia), „różaniec” — rytuał religijny. Między jednym i drugim jest spory dystans. Czymś naturalnym jest potrzeba wyboru. Taki schemat wciąż funkcjonuje w naszej kulturze. Co więcej, tradycja każe *profanum* sytuować niżej niż *sacrum*. Stąd pójście młodego człowieka w niedzielny wieczór na dyskotekę, a nie do kościoła, może być dla otoczenia okazją do negatywnej oceny zachowania tego młodego człowieka. A dla niego samego dylematem tym dotkliwszym, im obie rzeczywistości — umownie określane tu jako „taniec” i „różaniec” — są bardziej od siebie oddalone.

Dla Afrykanina taniec nie jest alternatywą wobec modlitwy. Bo taniec może modlitwę wyrażać; być jej językiem. Zdaniem G. van der Leeuwa „taniec jest dla ludzi prymitywnych sprawą najważniejszej powagi, a nawet, co więcej, ma wielkie znaczenie religijne. Wprawia on w ruch siły, które człowiek czci jako święte, przenika przez całe życie i dźwiga je na wyższy poziom”²⁹. Antropolog R.R. Marett stwierdza: „człowiek dziki (...) nie rozważa swojej religii, lecz zamiast tego ją tańczy”³⁰. Chodzi o to, że emocjonalne i motoryczne elementy doświadczenia religijnego przeważają nad myśleniem pojęciowym³¹. Tutaj taniec, jako związany z do-

²⁷ Zob. M. GRZECH, *Tańcem wyrazić Ewangelię*, „Misjonarz” 7–8(1994); H. WOZNAKOWSKI, *Tancerz Pana Boga*, „Misjonarz” 4(1987).

²⁸ Zob. P. SZEWCZUK, *Historia zbawienia na scenie teatru. Relacja z występu ojca F. Barbozy SVD w Operze i Filharmonii Bałtyckiej*, „Misjonarz” 7–8(1994).

²⁹ G. VAN DER LEEUW, *Czy w niebie tańczą?*, „Literatura na Świecie” 6(1978), s. 316.

³⁰ R.R. MARETT, *The threshold of religion*, London 1914.

³¹ Przywołuję uwagę T. JERZAK-GIERSZEWSKIEJ, *Religia a magia. Klasyczna koncepcja antropologiczna*, Poznań 1995, s. 94.

świadczeniem religijnym, sytuuje się zatem w obrębie rytuału religijnego. I taniec do liturgii wprowadza się właśnie po to, by dać sposób na przeżycie *sacrum*. Kulturową alternatywę znajduje ów Afrykańczyk na niższym, bardziej podstawowym poziomie. Na poziomie pytania, czy przejść na chrześcijaństwo, czy nie. Już sama myśl o chrzcie bywała i bywa postawieniem się wobec dylematu. Wszak tradycyjnie przyjęcie chrześcijaństwa było równoznaczne z kulturowym wykorzeniem. Afrykanin przechodzący na chrześcijaństwo najczęściej przestawał być członkiem społeczności zorganizowanej w ramach jego dotychczasowej, własnej kultury. Stąd mogły być uzasadnione formułowane niekiedy pod adresem chrześcijaństwa zarzuty o rozbijanie tradycyjnych struktur. Przy inkulturacji chodzi o to, by nie „wyjmować” tych nowoochrzczonych ludzi z ich własnego środowiska i nie izolować od własnej społeczności. Taniec w liturgii pozwala tym ludziom pozostać u siebie.

Taniec dla Afrykanina, Latynosa czy katolika z Oceanii świetnie zatem mieści w granicach inkulturacji. Bo faktycznie granicą jest obecność czy nieobecność tańca jako znaczącego środka ekspresji w ramach zastanej przez ewangelizację kultury. To my, ludzie z Europy, gdzie taniec kształtował się jako rytuał estetyczny, nie religijny, możemy mieć z nim kłopoty. Nasz taniec podczas Eucharystii wykraczałby poza granice naszej własnej inkulturacji, bo: po pierwsze, jako środek ekspresji (zwłaszcza religijnej) taniec nie jest dla nas środkiem znaczącym; po drugie, ma u nas wszelkie znamiona i tradycje kulturowej alternatywy.

Warunkiem afrykanizacji liturgii wydawał się odpowiednio liczny i nie pozbawiony inicjatywy kler rodzimy. Gdy swego czasu Stolica Apostolska zarządziła przeprowadzenie sondażu celem ustalenia, na ile byłoby możliwe włączenie starej sztuki afrykańskiej do form życia kościelnego, niemal wszystkie odpowiedzi ówczesnego duchowieństwa, jeszcze w owym czasie w zdecydowanej większości obcego, brzmiały negatywnie. Zrozumienie, że obok bogactwa grecko-rzymskiej tradycji chrześcijaństwa jest miejsce dla bogactwa kultur afrykańskich, wymagało wiele czasu. Wydawać by się mogło, że dziś sytuacja jest już inna. Sprawa nie jest jednak prosta. Afrykańscy księża pochodzenia miejscowego byli kształceni i wychowywani w konwencji europejskich form liturgicznych. Staranna formacja seminaryjna miewała z zasady europocentryczny charakter. Ten dla wielu kandydatów do kapłaństwa mógł wydawać się atrakcyjny. Widzieli w nim drogę osobistego awansu kulturowego i społecznego. W klimacie takich aspiracji kulturę rodzimą postrzegało się jako coś gorszego; coś, od czego wypadałoby już odejść. Dziś zachęca się rodzimych księży, by afrykanizowali liturgię. Realizacja takiego życzenia jest dla nich trudna, ponieważ zakłada konieczność powrotu do tego, od czego odeszli, a nawet bywają dumni, że zostawili to daleko za sobą. To trochę tak, jakbyśmy — zaproponujemy analogię — naszej, dumnej z życiowego awansu, inteligencji technicznej w pierwszym pokoleniu zalecali powrót do obyczajowości własnego domu rodzinnego z zapadłej wioski. Oto zatem faktyczna granica inkulturacji: granica wyznaczona przez opór ze strony miejscowych decydentów kościelnych zbyt już zeuropeizowanych, by chcieli wracać do korzeni.

I jeszcze jeden wątek komentarza, tym razem w odniesieniu do relacji dusza – ciało. Przywoływany już G. van der Leeuw nie dawał katolicyzmowi szansy: „Jest oczywiste, że punkt widzenia na życie, w którym pomija się ciało, nie może popierać pięknego ruchu; to właśnie religia, która przede wszystkim egzaltuje dziewictwo, musi nienawidzić ruchu ciała”³². Przekonanie autora co do trwałości manicheizmu jest tu oczywiste. I faktycznie taniec w liturgii był nie do pomyślenia tak długo, jak długo myślenie teologiczne zachowywało ostrożność w aprobowaniu ludzkiej cielesności. Najpierw więc musiało doczekać się promocji samo ciało (zaśługi nauczania Jana Pawła II w dowartościowywaniu ludzkiego ciała są oczywiste), a dopiero później taniec mógł być uznany jako komponent doświadczenia religijnego i doceniony jako forma cielesnej ekspresji tego doświadczenia. Jako sposób ekspresji taniec nie pomija ani cielesnego, ani duchowego wymiaru człowieka. Pokazuje człowieka w całej jego psychofizycznej złożoności.

5. Taniec jako rytuał interakcyjny

Celem rytuału religijnego jest jednoczenie ludzi z *sacrum* oraz jednoczenie ludzi między sobą na płaszczyźnie religijnej³³. Współprzewodniczący Komitetu Tańca Międzynarodowego Instytutu Teatralnego R. Joffrey zaakcentował to w orędziu na Międzynarodowy Dzień Tańca w 1985 r.: „Poprzez taniec ludzkość kontaktowała się z bogami, święciła ważne wydarzenia, bawiła się oraz inicjowała dialog społeczny”. Zrytualizowany ruch taneczny jest zawsze skierowany ku odbiorcy. Właśnie rytualizacja ma gwarantować, że ów ruch będzie wyrażał treści czytelne dla adresata: dla bóstwa czy uczestników³⁴. Przypomina się uwaga P. Ricoeura: „Tylko wypowiedź jest adresowana do kogoś, język — nie”³⁵. Zatem sam system tańca, jego struktura pojęciowa nie wystarcza. Potrzebny jest tańczący człowiek. Bo to on, a nie sam taniec, nawiązuje kontakt, wchodzi w interakcje.

Na tle tego, co zostało powiedziane, można odróżnić interakcje wertykalne (z Bogiem) i horyzontalne (z ludźmi). Zatrzymajmy się tymczasem przy tych pierwszych. Otóż taniec okazuje się zachowaniem, za pomocą którego wierzący — inspirowany doświadczeniem religijnym — poszukuje komunikacji z *sacrum*. Taniec jest mediatorem między *sacrum* a *profanum*, jest środkiem symbolizacji treści kultu. W katolicyzmie postawą zasadniczą, chciałoby się powiedzieć „najbardziej liturgiczną”, jest postawa stojąca: stopy na ziemi, głowa ku górze. Zatem człowiek rozciągnięty między ziemią a niebem. Modlitwa ma go unosić ku niebu, czyli odrywać od ziemi. Stąd czymś naturalnym staje się odrywanie stóp od ziemi. A z tego odrywania — zwłaszcza jeśli jest to czynność zaplanowana i uporządkowana — może

³² G. VAN DER LEEUW, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in the Art*, London 1963, s. 97.

³³ W. PIWOWARSKI, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1(1983), s. 63.

³⁴ LANGE, *dz. cyt.*, s. 92.

³⁵ P. RICOEUR, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975, s. 245.

narodzić się taniec. Dopóki będzie służył nawiązywaniu relacji z Bogiem, pozostanie modlitwą. Gdy zaniknie jego odniesienie do *sacrum*, a czynności tancerza niejako zautonomizują się, to z rytuału religijnego taniec stanie się rytuałem estetycznym.

Przejdźmy do interakcji horyzontalnych. Dziś w chrześcijaństwie mocno akcentuje się jego wymiar społeczny. Jednym z najważniejszych obszarów, na których ów wymiar ujawnia się i funkcjonuje, jest liturgia. Na różne sposoby podkreśla się jej wspólnotowy charakter. Wszak liturgia jest kultem publicznym składanym Bogu przez wspólnotę Kościoła. W modlitwie liturgicznej forma „ja” jest w zasadzie nieobecna. Zwykle mówi się: „my” *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* stwierdza: „Wspólne postawy, jakie winni zachowywać wszyscy uczestnicy, są znakiem wspólnoty i jedności zgromadzenia” (nr 20).

Znaczącą rolę tańca w uspołecznieniu człowieka, w kształtowaniu poczucia solidarności w grupie akcentowano już przed stu laty³⁶. W. Wundt w swej pochodzącej z początku XX wieku *Psychologii ludów* odróżniał taniec towarzyski oraz taniec „w społeczności”, który miały się ukształtować w obrębie ceremonii kultowych i magicznych³⁷. Dziś powiedzieć wolno, że taniec liturgiczny jest rytuałem interakcyjnym. Zwłaszcza, gdy tańczą wszyscy uczestnicy liturgii i nie ma podziału na aktorów (tj. działających) i widzów. Tańczący identyfikują się z innymi tańczącymi. Decyduje o tym działanie, aktywność. W tym miejscu musi się pojawić pytanie o ryzyko i niebezpieczeństwa wprowadzania tańca jako rytuału mającego integrować uczestników liturgii. Nasuwają się dwie odpowiedzi.

Po pierwsze, można się zastanawiać, czy taniec w liturgii, integrując jej uczestników, nie ujawnia swej funkcji dezintegrującej w odniesieniu do wspólnoty Kościoła jako całości. Teraz ja, przyzwyczajony do innego kodu kulturowego, podczas „liturgii tanecznej” mogę czuć się obco. W tym przypadku taniec nie jest rytuałem integracyjnym w skali globalnej. Takim, jakim niegdyś była choćby łacina. Bo łacina to także *sui generis* rytuał.

Po drugie, wskazać można ryzyko przeceniania wspólnotowości; stawiania jej na pierwszym miejscu; zapominania, że wspólnota w tym przypadku nie jest celem samym w sobie, ale środkiem do celu, do nawiązania więzi z Bogiem. Wspólnota ma w tym pomóc. Jeśli zajmie się sama sobą (choćby pod hasłem doskonalenia techniki tańca czy budowania głębokich, wzajemnych więzi), to relacja z Bogiem zejść może na margines.

6. Taniec jako czynność symboliczna

Przynajmniej dwie spośród wcześniejszych konstatacji każą nam widzieć taniec jako czynność symboliczną. Po pierwsze, taniec jest językiem; to dlatego należy do

³⁶ Zob. E. GROSSE, *Die Anfänge der Kunst*, Freiburg 1894.

³⁷ Podaję za: LANGE, *dz. cyt.*, s. 27.

symboli. Powiedzieć można więcej: taniec liturgiczny jest językiem religii, a ten może być tylko językiem symbolicznym. Po drugie, taniec jest rytuałem. R. Bocoock określa: „Rytuał jest to symboliczne użycie fizycznego ruchu lub gestu w społecznej sytuacji dla wyrażenia i zartykułowania znaczenia”³⁸.

„Sakrament jest pewnym rodzajem symbolicznego działania. Działanie symboliczne staje się dla wierzących sakramentalne, kiedy Chrystus, żywy i zmartwychwstały, jest jego mocą przewodnią” — to opinia liturgisty P.A. Liege³⁹. Przy czym nie sądzi on, by sakrament-symbol kierował nas do jakiejś rzeczywistości poza nim. Przeciwnie: tu symbol jest samą rzeczywistością. Trudno to powiedzieć wprost o tańcu, choćby to był taniec liturgiczny. Ten odwołuje nas do rzeczywistości, która jest poza nim. „Symbol daje do myślenia” — powiedziałby P. Ricoeur.

Taniec-symbol jako język pozostaje narzędziem komunikacji, porozumienia. Jest „strukturą pośredniczącą” między człowiekiem i Bogiem⁴⁰. Zastępuje tu wyraz werbalny, co — rozumiemy to — ma uwarunkowania kulturowe. Chodzi mianowicie o dostosowanie języka religijnego (a w konsekwencji także liturgii) do mentalności ludzi określonej kultury, by w ten sposób umożliwić ludziom wejście w wiarę Kościoła. Trudno zaś sobie wyobrazić, by wiara mogła być przeżywana poza rzeczywistością konkretnej kultury. O tym była już mowa. Teraz dochodzi nowy — równie ważny, co ciekawy — wątek. Otóż formy taneczne wykonywane od wielu pokoleń czy to w konwencji tańca ludowego, czy świątynnego, spetryfikowały się znaczeniowo jako przekazujące symboliczne, ale ściśle zdefiniowane znaczenia. Taniec zdominowało zrutynizowanie, tradycja, wierność. Gdy misjonarze próbują teraz sięgać do tych tradycyjnych form tańca to przecież po to, by wypełnić je nową, ewangeliczną treścią. Stary taniec ma odsyłać uczestników do nowych treści. Ma być już symbolem czegoś innego, niż dotąd. Ważna zatem staje się znajomość symbolu, a ta w sposób oczywisty wiąże się z kompetencjami kulturowymi. Czynność symboliczna jest komunikatem, jest zawsze „dla”. Musi zatem być czytelna.

Z perspektywy Europejczyka konieczna będzie dbałość o wprowadzenie takiej nowej formy (tańca), która nie naruszałaby tożsamości treści, czyli Dobrej Nowiny. Z perspektywy na przykład Afrykanina nieodzowna będzie dbałość o zachowanie tożsamości starej formy (tańca), aby przy wypełnianiu jej nową, ewangeliczną treścią nie straciła swej tradycyjnej, kulturowej tożsamości. Mówiąc prościej: europejski misjonarz zatroszczy się o integralność głoszonej Ewangelii; Afrykanin zadba, by uszczerbku nie poniosła jego rodzima kultura. Choć dla obu tak Ewangelia, jak kultura muszą być przedmiotem troski. Właściwie ich spotkanie dokonuje się — można by tak powiedzieć — w obszarze tej ich wspólnej troski.

³⁸ R. BOCOOCK, *Ritual in Industrial Society. A sociological analysis of ritualism in modern England*, London 1974, s. 37; podaję za: PIWOWARSKI *dz. cyt.*, s. 16.

³⁹ P.A. LIEGE, *Zrozumieć Eucharystię*, Kraków 1996, s. 44.

⁴⁰ Zob. T. OZÓG, *Symbol jako struktura pośrednicząca. Aspekty psychologiczne*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2(1983).

7. Podsumowanie: spotkanie Ewangelii i tańca spotkaniem darów

Jeszcze przed niewielu laty w krajach misyjnych taniec był nie do pomyślenia w katolickiej liturgii, bowiem nie była jeszcze wypracowana i przez Stolicę Apostolską proponowana do realizacji teza o inkulturacji. Dziś jest inaczej, choć proces inkulturacji chrześcijaństwa afrykańskiego czy azjatyckiego daleki jest od ukończenia. Jan Paweł II przyznaje, że to „zadanie trudne i delikatne” (EA, nr 62).

Jako znamienne dla owego procesu wskazać wolno „wymianę darów”. Kościół niesie ludom Afryki, Azji czy Oceanii Dobrą Nowinę, a sam wzbogaca się, inkorporując w bogactwo swoich tradycji elementy kultur owych ludów Afryki, Azji czy Oceanii. Wprawdzie daleko odeszliśmy od kulturowego kolonializmu, który niekiedy stawał się udziałem Kościoła, to nie do uniknięcia wydaje się sytuacja, w której wiele z europejskiej kultury będzie nadal narzucało się kulturom Trzeciego Świata. Mimo największego nawet szacunku Kościoła Rzymskiego wobec spotykanych przezeń kultur Afryki i Azji jest to nieuniknione, bowiem wymiana dóbr jest istotą wszelkiego autentycznego i przeżytego przez obie strony spotkania. Dla nas dokonuje się przez nie ożywcze oczyszczenie rzeczywistych wartości ewangelicznych z wtórnych, historycznych uwikłań. Dobrze się stanie, jeśli postawa otwarcia, będąca warunkiem owego spotkania, uczuli nas na przyjęcie pewnych elementów kultur afro-azjatyckich i włączenie ich do ogólnochrześcijańskiej wspólnoty.

Już przed prawie 50 laty o. J. Danielou zauważył, że z Afryki Kościół może się spodziewać odnowy liturgicznej, powiązania sztuki z życiem codziennym, z kultem religijnym, a także odrodzenia tańca sakralnego⁴¹. Pawłowi VI podróż do Indii dała okazję do podkreślenia, że Kościół ubogaca się „dzięki wkładowi swych synów z Indii, którzy czerpią ze starych i cennych tradycji kulturalnych swego kraju”⁴². W locie powrotnym ze swej pierwszej podróży afrykańskiej Jan Paweł II udzielił wywiadu dla „L'Osservatore Romano” i Radia Watykańskiego: „Trzeba się również starać uczyć od tego Kościoła (tj. afrykańskiego — przyp. A.P.); jest wiele rzeczy, których się można od niego nauczyć. (...) Już pora na to, byśmy zaczęli myśleć, jak mamy przyjmować te dary, jakie oni przynoszą, bo oni już przynoszą dary, wiele darów”. A całkiem niedawno Jan Paweł II przyznał, że Afryka posiada „liczne i różnorodne wartości kulturowe oraz nieocenione zasoby ludzkie, które może ofiarować Kościołowi i całej ludzkości” (EA, nr 42).

Trudno powiedzieć, by nasza liturgia z niecierpliwością oczekiwała darów zakorzenionych w afrykańskiej czy azjatyckiej kulturze religijnej, bowiem z łatwością odnajdujemy możliwość religijnej ekspresji we własnej, bogatej tradycji kulturowo-liturgicznej⁴³. Co więcej, silne są u nas i wyraziście funkcjonują (przecież nie tylko

⁴¹ J. DANIELOU, *Vom Heil der Volker*, Frankfurt a.M. 1952, s. 53.

⁴² CARRIER, *dz. cyt.*, s. 226.

⁴³ Nie oznacza to, by inkulturacja nie dotyczyła liturgii w Polsce. Po prostu w dziedzinie inkulturacji mamy całkiem inne — niż taniec — problemy; zob. o tym więcej H.J. SOBECZKO, *Inkulturacja liturgiczna w Polsce. Na marginesie rzymskiej instrukcji o inkulturacji w liturgii*, LS 1–2(1996).

w liturgii) kulturowe stereotypy. One wyznaczają nasz sposób widzenia świata. Stąd zbędne są tak na dziś, jak na jutro, tańce w polskich kościołach. Tym bardziej, że tak jak ludziom z Afryki trudno jest pod tradycyjne gesty tańca podkładać nowe dla nich, ewangeliczne treści, tak nam — ludziom z Europy — trudno byłoby znaleźć w tańcu środek ekspresji adekwatny dla treści wiary, która stała się inspiracją naszej kultury już przed dwoma tysiącami lat. Tańce wprowadzane do polskiej liturgii niosłyby niebezpieczeństwo estetyzacji, zatem dodawania tańca jako swego rodzaju ozdobnika. Taniec we Mszy św. przydałby jej widowiskowości. Zaistniałby rytuał estetyczny, a nie — jak w warunkach afrykańskich — rytuał religijny. Przywoływany już fenomenolog G. van der Leeuw (zatem nie teolog, a tym bardziej liturgista) wypowiadał się jednoznacznie: „Z całą pewnością za szaleństwo uznać należy w obecnej chwili myśl o powtórnym propagowaniu tańca jako religijnej ekspresji w kulcie religijnym”⁴⁴. Nie znaczy to jednak, po pierwsze, by nie uczyć się od ludów Afryki czy Oceanii spontaniczności i pewnej żywiołowości doświadczenia religijnego. Mogłoby to się okazać antidotum na nasz — rażący niektórych — liturgiczny schematyzm. Nie oznacza również, to po drugie, by nie doceniać szansy wzbogacenia chrześcijaństwa jako całości przez liturgię ewangelizowanych dziś kultur. W ten sposób liturgia będzie ewoluowała ku nieformalności, zmienności i zróżnicowaniu. Będzie przystosowywać się do codziennego stylu życia, przy czym nie musi to wcale oznaczać przeciągania *sacrum* na sferę *profanum* ani wprowadzania *profanum* w życie Kościoła⁴⁵.

Pora zebrać wnioski. Zarówno te o charakterze opisowym, jak i te mające charakter sugestii pastoralnych, czy może nawet przestróg.

- 1) Z wprowadzaniem tańca do liturgii można w wielu krajach misyjnych iść dosyć daleko, bo nie stanowi on — jak w Europie — kulturowej alternatywy. Łatwo uczynić zeń sposób także religijnej ekspresji. Czy może lepiej: stosownymi regulacjami umożliwić, by taniec harmonizował z liturgią, a nie był jakby do niej przyczepiony. By mógł być wyrazem doświadczenia religijnego uczestników kultu publicznego. Rzecz w tym, by taniec towarzyszył modlitwie i ją wspomagał. Więcej: stawał się samą modlitwą.
- 2) Taniec w liturgii straci rację bytu, gdy z rytuału religijnego stanie się rytuałem estetycznym, gdy czynności tancerzy zautonomizują się. Gdy tancerze będą tańczyć, a reszta zgromadzenia tylko patrzeć. Wprowadzanie tancerzy zatroskanych głównie wirtuozerią własnego ruchu wzmocni bierność zgromadzenia. Wciąż ważny jest prymat celu. By taniec służył wspólnocie modlitwy.
- 3) Taniec w liturgii straci też rację bytu, gdy interakcje horyzontalne zaczną dominować nad wertykalnymi; gdy wzajemne zainteresowanie uczestników sobą, bądź samym tańcem, osłabi więź z *sacrum*, a choćby nawet zabiegi o budowanie tej więzi. I tym razem będziemy mieć do czynienia wyłącznie z tańcem świeckim.

⁴⁴ VAN DER LEEUW, *art. cyt.*, s. 349.

⁴⁵ J.A. ROBINSON, *Christian Freedom in a Permissive Society*, London 1970, s. 162.

- 4) Przyjęta w tańcu symbolika musi być dla uczestników zrozumiała. Nieodzowna jest bowiem przystawalność formy tańca (zaczepniętej z tradycyjnej kultury ludowej bądź pozachrześcijańskiego tańca świątynnego) i jego — określonej akcją liturgiczną — chrześcijańskiej treści. Z perspektywy Europejczyka konieczna będzie dbałość o wprowadzenie takiej nowej formy (tańca), która nie naruszałaby tożsamości treści, czyli Dobrej Nowiny. Z perspektywy na przykład Afrykanina nieodzowna będzie dbałość o zachowanie tożsamości starej formy (tańca), która przy wypełnianiu jej nową, ewangeliczną treścią nie straciłaby swej tradycyjnej, kulturowej tożsamości.
- 5) Ułatwieniem we wprowadzaniu tańca do liturgii jest przełamanie dość rozpowszechnionej w mentalności wielu środowisk katolickich, a zakorzenionej w manicheizmie, opozycji sfery duchowej i cielesnej. Dowartościowanie ludzkiego ciała jako niezbywalnego komponentu człowieka musiało w konsekwencji dowartościować cielesny sposób ekspresji doświadczenia religijnego, zatem taniec.
- 6) Kwestia tańca w liturgii ujawnia nie po raz pierwszy, że trudno dziś przyjąć liturgiczny uniformizm. Indyzację czy afrykanizację liturgii winni realizować ludzie miejscowi: lokalne Kościoły, ich duszpasterze. Oni najlepiej orientują się w lokalnych tradycjach. Inkulturacja robiona przez Europejczyków mogłaby polegać — przynajmniej takie ryzyko istnieje — na dodawaniu do europejskich form liturgicznych odrobiny folkloru Azji czy Afryki. Przestroga przed sprowadzeniem liturgii do rangi folkloru jest przestrogą poważną.
- 7) Trudnością we wprowadzaniu tańca do liturgii (zatem w rozszerzaniu granic inkulturacji) bywa opór samego, rodzimego duchowieństwa, które wprawdzie zna miejscową kulturę i lokalne tradycje rytualne, ale zdążyło wychować się i wykształcić w rzymskim modelu katolicyzmu, pocztytuje to sobie za awans i niechętnie wraca do swoich kulturowych korzeni.

Jezus nie był człowiekiem Zachodu. Dobra Nowina była zrazu równie obca Zachodowi, jak jest dziś Afryce. Jednak Zachód potrafił Ewangelię przyjąć i zasymilować tak dalece, że stała się wręcz elementem konstytutywnym jego kultury. Było to możliwe, bo Ewangelia potrafiła odpowiedzieć na ówczesne potrzeby dopiero mających się kształtować narodów i państw europejskich. Dziś chrześcijaństwo w takiej samej mierze może i powinno odpowiedzieć na potrzeby krajów misyjnych. Może i powinno to robić wchodząc w dialog z miejscowymi kulturami i nie szukając pośrednictwa kultury europejskiej. Dialog Kościoła z kulturami współczesnymi (ważne jest tu użycie liczby mnogiej) będzie decydujący o przyszłości świata⁴⁶. Ale również o przyszłości Kościoła.

⁴⁶ Tę ostatnią uwagę formułuje CARRIER, *dz. cyt.*, s. 141.