

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 9 (2014)

DOI 10.24425/snt.2014.112776

KALINA WOJCIECHOWSKA

OD SEPARATYZMU DO PLURALIZMU. BIBLIJNE MODELE WIELOKULTUROWOŚCI I KIERUNKI INKULTURACJI

Wielokulturowość jest niewątpliwie pojęciem wieloznacznym, opisującym zjawiska o złożonej naturze. Jako kategoria badawcza pojawiło się stosunkowo niedawno i znalazło w kręgu zainteresowań socjologów, antropologów, etnologów, politologów, kulturoznawców itp. Oznacza to, że badania nad wielokulturowością mają charakter interdyscyplinarny. Dominantę za każdym razem stanowi perspektywa przyjęta przez badacza¹. Z bogactwa i dobrodziejstwa interdyscyplinarności korzysta też biblistyka. Nie należy więc dziwić się ani dyskredytować pewnego eklektyzmu, który charakteryzuje próby opisanie wielokulturowości z biblijnego i biblistycznego punktu widzenia (również w tym tekście), tym bardziej, że nie udało się dotąd wypracować jednolitych, uniwersalnych kryteriów pozwalających na ujęcie zjawiska wielokulturowości w sposób całościowy².

Celem tego artykułu jest charakterystyka modeli wielokulturowości odnajdywanych w Starym i Nowym Testamencie oraz ukazanie teologicznie i kulturowo uwarunkowanych zmian w wartościowaniu tego zjawiska. Zmiana oceny i stosunku do wielokulturowości i pluralizmu skutkuje podejmowaniem działań inkulturacyjnych, dlatego niezbędnym uzupełnieniem prezentacji różnych wzorców funkcjonowania i wzajemnych relacji pomiędzy biblijnymi społecznościami wydaje się wskazanie kierunków i tendencji inkulturacyjnych, które zaczęły się formować już w czasach starożytnych. Współcześnie są one również zauważalne, choć zmienił się zakres i charakter ich oddziaływania. Obok elementów inkulturacji musiały pojawić się też elementy interakcji międzykulturowych, ponieważ powiększył się dystans pomiędzy społecznością źródłową (pierwotnym Kościołem tworzonym przez wiernych pochodzenia żydowskiego i greckiego), która przekazuje swoje wartości, a społecznością docelową, która je przyjmuje, ale w odmiennych warunkach historycznych, społecznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych.

¹ Por. L. Gęsiak, *Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska*, Kraków 2007, s. 228.

² Tamże, s. 229.

Powstaje więc pytanie, czy przy tak odległych i różnych kontekstach historyczno-kulturowych możliwa jest transmisja kompletu wartości rdzennych w pierwotnej postaci? A jeśli nie, to czy można wskazać element (elementy), który musi pozostać niezmienny, aby sprzęgać tożsamość wspólnoty źródłowej i wspólnoty docelowej? Innymi słowy – co jest istotą chrześcijaństwa, przekazywaną zawsze tak samo, niezależnie od czynników zewnętrznych, i przesądzającą o chrześcijańskiej tożsamości?

1. KOŚCIÓŁ JAKO SPOŁECZNOŚĆ PLURALISTYCZNA I WIELOKULTUROWA

Do lat 90. XX w. w tradycyjnym ujęciu antropologii kultury wielość i odmiennosc kultur była oczywiście zauważana, ale zwykle postrzegana statycznie – jako pewien zamknięty zbiór konwencji, zachowań, obyczajów, samowystarczalny i nienaruszalny system wartości i wierzeń grup funkcjonujących obok siebie w społeczeństwie³. Klasyczna definicja wielokulturowości brzmiała następująco: *współwystępowanie na tej samej przestrzeni [...] dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych kulturowych cechach dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, religii, układzie wartości, które przyczyniają się do różnego postrzegania odmiennosci z różnymi tego skutkami*⁴. Dziś to ujęcie oceniane jest jako zbyt teoretyczne, nie uwzględnia bowiem nie tylko możliwości interakcji grup mniejszościowych i społeczeństwa większościowego, ale i dynamiki (ewolucji) wzajemnych relacji i oddziaływań. Takiego statycznego ujęcia nie należy jednak dewaluować. Ma ono rację bytu jako przedstawienie pewnej idei społeczności pluralistycznej/społeczeństwa pluralistycznego⁵, w którym różniące się od siebie grupy funkcjonują na tych samych prawach.

³ W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 149-150.

⁴ M. Golka, *Oblicza wielokulturowości*, w: *U progu wielokulturowości*, red. M. Kempny, K. Kapciak, S. Łodziński, Warszawa 1997, s. 54-55.

⁵ Pluralizm również może być różnie rozumiany. Zazwyczaj jednak definiuje się go jako „wielość elementów składowych, jako ich różnorodność, jako struktura społeczna lub jej bardzo konkretny rodzaj [...] Pluralizm stanowi więc pewien rodzaj uporządkowanej wielości i różnorodności jednostek, grup [...] uczestniczących w jakimś systemie politycznym, kulturowym lub ekonomicznym [...] Społeczeństwo pluralistyczne staje się wielokulturowym, gdy przy jego zróżnicowaniu etnicznym, kulturowym czy religijnym poszczególne grupy zachowują odrębność wyznawanych wartości i jest to wspierane obowiązującą [...] doktryną [...]. Bez takich opcji wielokulturowych społeczeństwo pluralistyczne zostaje poddane tendencjom uniformizacyjnym”. L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 26, 28.

Modelowym przykładem tak pojmowanej pluralistycznej wspólnoty jest Kościół opisany jako ciało składające się z wielu członków (por. 1 Kor 12,12-14.27) lub jako wspólnota Ducha Świętego, w której członkowie dysponują różnymi charyzmatami, bez hierarchicznego ich wartościowania (por. 1 Kor 12,4-11). Ten teoretycznie pojmowany pluralizm urzeczywistnia się w praktyce w sposób dynamiczny jako wielokulturowość. Oznacza to, że elementy składające się na całość oddziałują na siebie, co skutkuje nie tylko przekształcaniem się tych interaktywnych elementów, ale też wpływa na funkcjonowanie całości. I znów nowotestamentowe *exempla*: 1 Kor 12,15 – opisuje tendencje separatystyczne; 1 Kor 12,16 – tendencje separatystyczne wynikające z porównania się z innym elementem całości; 1 Kor 12,19 – piętnuje tendencje unifikacyjne, a 1 Kor 12,21-25 z kolei sprzeciwia się próbom wykluczania i wskazuje najbardziej pożądany charakter wzajemnych relacji: troskę o element słabszy (np. grupę mniejszościową) i współdziałanie, by zapewnić dobre funkcjonowanie całości.

Pawłowy opis Kościoła prezentuje perspektywę zewnętrzną. Najistotniejsze jest tu ukazanie Kościoła jako złożonej z różnych elementów/członków całości. Tymczasem bezpośredni odbiorcy Pierwszego Listu do Koryntian przyjmują perspektywę wewnętrzną, partykularną. Ważniejsza jest dla nich identyfikacja z grupą mniejszościową niż z całym Kościołem – społecznością, w której grupa ta funkcjonuje. Towarzyszy temu przekonanie o wyższości własnej wspólnoty oraz niechęć i uprzedzenia w stosunku do innych. Stąd te separatystyczne oraz integrystyczne tendencje w korynckim zborze: *ja jestem Pawłowy, ja Apollonowy, ja Kefasowy, ja Chrystusowy* (por. 1 Kor 1,12). Spotyka się to ze zdecydowaną krytyką apostoła, ponieważ separatyzm i nadmierne akcentowanie elementów dyferencyjnych może skutkować uznaniem tych elementów za wartości nadrzędne, zwłaszcza gdy z pola widzenia znika idea „pluralistycznego” Kościoła, społeczności, którą łączy zbawcze dzieło i osoba Jezusa Chrystusa. Dla Pawła oznacza to regres; drogę do tego, by Żydzi/judeochrześcijanie ponownie uznali krzyż za zgorszenie, a etnochrześcijanie za głupstwo. Wzajemna niechęć i rywalizacja o dominującą pozycję w Kościele to w istocie najlepszy sposób, by dewaluować moc krzyża (1 Kor 1,17). Jeśli rzeczywiście chrześcijanie pochodzenia żydowskiego chcieliby nadmierne akcentować swoją odrębność etniczną, pielęgnując przy tym poczucie wyższości, jeśli kultywowaliby dawne zwyczaje i tradycje religijne i w ramach umacniania tożsamości wracali do pierwotnego ich rozumienia, a chrześcijańska reinterpretacja – jako wtórna – zostałaby zdyskredytowana, to z czasem te elementy dyferencyjne zaczęłyby dominować i przesłaniać Ewangelię. Podobnie etnochrześcijanie, którzy manifestując swoją odrębność kulturową, gloryfikowaliby filozofię i próbowali nadmierne racjonalizować zbawcze dzieło Chrystusa, z czasem doszliby do wniosku, że nie da się pogodzić umiłowania mądrości z niewytłumaczalnym logicznie i matematycznie dziełem odkupienia. Zakorzeniona w judaizmie Ewangelia – jako obca kulturowo – zostałaby odrzucona.

Powyższy przykład doskonale wpisuje się w lubiany przez Pawła dychotomiczny schemat. Wspólnota A – judeochrześcijańska, i wspólnota B – etnochrześcijańska, są tu przedstawione jako równe wobec siebie; żadna z nich nie jest faworyzowana. Odpowiada to eklezjologicznej koncepcji apostoła: Kościół jest wspólnotą egalitarną (pluralistyczną), nową jakością czerpiącą zarówno z tradycji żydowskiej, jak i hellenistycznej i jednoczącą tych, dla których identyfikacja z jedną lub drugą tradycją jest ważna. Kategorią nadrzędną nie jest już jednak tradycja źródłowa. Teraz jest nią nowa, zintegrowana, choć wewnętrznie zróżnicowana, społeczność i to przynależność do niej determinuje tożsamość chrześcijańską.

Koncepcję Pawłową dobrze reprezentuje oraz interpretuje współczesna socjologiczno-antropologiczna perspektywa społeczności wielokulturowej (opisaną m.in. przez Jerzego Smolicza), która zakłada, że elementem spajającym taką społeczność jest zaaprobowany przez wszystkich zbiór wartości. Musi być on na tyle plastyczny/elastyczny i uwzględniający różnorodność kultur składających się na to społeczeństwo, aby każda z grup mogła się z nim identyfikować⁶. Trudność polega na tym, jak wygenerować ów *aprobowany przez wszystkich zbiór wartości*? W jaki sposób dokonywać limitacji elementów tego zbioru lub w jaki sposób go poszerzać? Gdzie postawić granice? Przenosząc ten problem na grunt Pawłowej eklezjologii, można zapytać, co w tej koncepcji Kościoła stanowi wartość podstawową? A w szerszej perspektywie – co jest istotą orędzia chrześcijańskiego?

Już na wstępie trzeba podkreślić, że heterogeniczność i współistnienie w Kościele różniących się od siebie wspólnot są przez Pawła wartościowane pozytywnie. Krytyka dotyczy dążenia do supremacji. Paweł docenia rolę tradycji źródłowych, ale nie wymaga, aby wszystkie wartości pielęgnowane w tradycjach źródłowych narzucać całemu Kościołowi. Nie jest to łatwe do przyjęcia, zwłaszcza przez chrześcijan wywodzących się z Żydów. Przez wieki bowiem obowiązywał odmienny model funkcjonowania narodu wybranego wśród innych społeczności, nawet w środowiskach wielokulturowych. Model ten ulegał oczywiście pewnym zmianom w zależności od sytuacji politycznej czy ekonomicznej, nigdy jednak ani pluralizm, ani wielokulturowość nie stanowiły wartości pozytywnych. Przeciwnie, próby wchodzenia w relacje z innymi kulturami, a zwłaszcza religiami, spotykały się z dezaprobatą.

2. SEPARATYZM JAKO GWARANCJA ZACHOWANIA TOŻSAMOŚCI

W jaki sposób funkcjonował naród wybrany, później Izrael wśród innych społeczności, najlepiej opisać, odwołując się do wspomnianej już perspektywy

⁶ tamże, s. 51.

socjologiczno-antropologicznej. Wyróżnia się w niej dwa podstawowe modele współistnienia kultur: separatyzm kulturowy oraz pluralizm kulturowy.

Separatyzm oznacza, że pomiędzy wspólnotami i kulturami nie dochodzi do żadnych interakcji. Każda grupa żyje według własnych wartości; społeczności dystansują się od siebie tak mocno, jak to tylko możliwe⁷. Tylko wtedy, gdy wymagają tego jakieś wyższe względy – np. ekonomiczne, obronne – dochodzi do jakichkolwiek interakcji⁸. Ten model reprezentują nomadyczne i półnomadyczne wspólnoty z czasów patriarchów. Mają one charakter homogeniczny (przy strukturze rodowej to naturalne), pielęgnują swoje wierzenia, tradycje, systemy wartości i nie szukają kontaktu z innymi wspólnotami. Dobrą ilustracją takiego postępowania jest cykl narracji dotyczących powołania, wędrówki i głód – a więc ów czynnik wyższy, ekonomiczny – skłania Abrama do bezpośredniego kontaktu z Egipcami. Wspólnota, dotychczas autonomiczna, zmuszona jest wejść w struktury egipskiego społeczeństwa większościowego jako grupa mniejszościowa (Rdz 12,10). Wobec większości wspólnota ta zachowuje nieufność i dystans, nie przyjmuje systemu wartości społeczności dominującej, nie ma też woli zintegrowania się z Egipcjanami, choć dość dobrze poznaje ich zwyczaje, a nawet doświadcza pewnego uprzywilejowania (por. Rdz 12,14-16). A zatem mimo zmiany sytuacji (konieczność kontaktu z inną społecznością) jako model współistnienia wciąż dominuje separatyzm, okupiony nawet gotowością oddania faraonowi Saraj. Separatyzm ten częściowo na pewno wynika z deklaracji, że pobyt w Egipcie jest tylko czasowy (por. Rdz 12,10), zasadniczo zaś z poczucia odrębności kulturowej, a zwłaszcza religijnej.

Czynnikiem, który doprowadził do powstania wspólnoty Abrama, a następnie stał się głównym wyznacznikiem jej tożsamości, czyli jedną z tzw. wartości rdzennych⁹, była pozytywna odpowiedź na wezwanie Boga i ufność w wypełnienie obietnicy: *Wydź z ziemi swojej i od swojej rodziny, i z domu swego ojca do ziemi, którą ci wskażę. Uczynię z ciebie wielki naród i będę ci błogosławił. Uczynię sławnym twoje imię, tak że staniesz się błogosławieństwem* (Rdz 12,1-2). Obietnica dotyczyła zarówno Abrama, jak i Saraj. Abram jednak interpretował ją fałszywie i odnosił wyłącznie do siebie. Tymczasem oddanie Saraj faraonowi za żonę spowodowałoby utratę, a przynajmniej znaczące osłabienie wiodącej warto-

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 52.

⁹ Określenie J. Smolicza, który twierdzi, że pewne aspekty kultury bardziej niż inne przyczyniają się do wzbudzenia i umocnienia poczucia przynależności do grupy. Więcej nawet, w skrajnych przypadkach decydują one o przetrwaniu wspólnoty. Utrata tych wartości przez jednostkę powoduje, że z czasem jednostka przestaje odczuwać przynależność do grupy, a grupa z kolei poddaje w wątpliwość przynależność do niej danej jednostki; wartości rdzenne mogą być różne dla różnych grup, zazwyczaj jednak należą do nich przynależność rasowa/etniczna, język i religia; J. Smolicz, *Multiculturalism and Core Values in Australia*, w: KVB Backgrounders nr 20, s. 1-4; por. L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 40.

ści rdzennej, a to zapewne pociągałoby za sobą rozpad wspólnoty albo jej coraz silniejszą integrację ze społeczeństwem większościowym – czy to z Egipcjanami, czy z Kanaanitami – a wreszcie może całkowitą asymilację. Dlatego drugą, decydującą w istocie o tożsamości grupy wartością, stało się przekonanie, że to nie ludzkie postępowanie prowadzi do wypełnienia obietnicy, lecz jest ono wynikiem wierności i działania Boga (por. interwencja Boga wobec Saraj w Rdz 12,17-20).

O tym, że czynnik religijny – jako wartość rdzenna – bardzo mocno wpływa na poczucie przynależności do grupy w społeczności wielokulturowej, czyli walencyjność¹⁰ – świadczy np. historia Rut. Kobieta, wywodząca się ze społeczności większościowej – Moabitów, poprzez małżeństwo weszła do „separatystycznej” wspólnoty imigrantów z Betlejem, podtrzymującej swoją tożsamość poprzez pielęgnację wartości rdzennych (religijnych). Wchodząc do rodziny męża, Rut przyjęła te wartości, co wiązało się z odrzuceniem wartości społeczności dominującej. Nie można bowiem – jak twierdzi J. Smolicz – być człowiekiem dwureligijnym (trudno być nawet dwuwyznaniowym w obrębie tej samej religii). O całkowitej asymilacji i identyfikacji z nową wspólnotą świadczy deklaracja, którą po śmierci męża Rut złożyła swojej teściowej: *Nie nalegaj, abym cię opuściła i odeszła od ciebie; albowiem dokąd ty pójdziesz, pójdę i ja, gdzie ty zamieszkas, i ja zamieszkam, twój lud jest moim ludem, a twój Bóg – moim Bogiem* (Rt 1,16).

Historia Rut reprezentuje modelową uniwalencję¹¹ – przynależność (czy to z urodzenia, czy z wyboru) i poczucie tożsamości z jedną tylko kulturą, izolację od wpływów innych kultur i zazwyczaj świadome odrzucanie możliwości wchodzenia z nimi w interakcje. Do czasów niewoli babilońskiej ten model dominuje wśród Izraelitów na poziomie jednostkowym (np. zakaz małżeństw mieszanych, udziału w obcych kultach), na poziomie wspólnotowym łączy się to z separatyzmem. Nie brak oczywiście przykładów biwalencji. Do negatywnych należy np. postępowanie królów izraelskich i judzkich, którzy żenili się z cudzoziemkami i przejmowali – przynajmniej częściowo – wartości rdzenne, przede wszystkim religijne, krajów ościennych (swoim cudzoziemskim żonom uległ nawet Salomon). Są też przykłady pozytywne zakorzenienia w dwóch kulturach – np. Józef, syn Jakuba, Estera i jej krewny Mordechaj. Biwalencja umożliwia czynne uczestnictwo w kulturze grupy mniejszościowej, np. w jej praktykach religijnych, bez separowania się od społeczeństwa większościowego, a nawet mając udział we władzach lub należąc do elit tego społeczeństwa (jak Józef i Estera). W skrajnych przypadkach właśnie dzięki wysokiej pozycji w społeczeństwie dominującym można w różny sposób promować swoją grupę

¹⁰ Walencja – *uznanie jakiejś kultury za własną, bliską; często wiąże się to ze wzmocnieniem poczucia własnej wartości i godności oraz przynależności do grupy żyjącej według tej kultury*: za: A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 112, 128, 162-163.

¹¹ Wymownym przykładem jest też Mojżesz, który wychowany na dworze faraona porzuca kulturę i religię egipską i opowiada się za Bogiem przemawiającym do niego na pustyni.

mniejszościową lub skutecznie bronić jej tożsamości¹². Identyfikacja z obiema grupami wcale nie musi być tak samo silna, tym bardziej że zazwyczaj opiera się na różnych wartościach rdzennych, tworzących subiektywne hierarchie (np. prymat przyznaje się wartościom religijnym przed narodowościowymi albo intelektualnymi). Przed problemem ustalenia takiej hierarchii wartości stanęli właśnie judeo- i etnochrześcijanie w I w.

3. BIBLIJNE PRZYKŁADY INKULTURACJI I MIĘDZYKULTUROWOŚCI

Zakorzenie i funkcjonowanie w dwóch na ogół kulturach rodzi pytanie o możliwości, sposoby i granice przenoszenia wartości rdzennych z jednej kultury (źródłowej) na inną (docelową). Zwykle chodzi o transmisję w wymiarze horyzontalnym – czyli proces „zwykłej” inkulturacji¹³, w której czynnik czasowy nie odgrywa znaczącej roli. Natomiast transmisję wartości rdzennych pomiędzy kulturami, które dzieli dystans czasowy, nazywa się często międzykulturowością¹⁴. Istotą tej atemporalnej inkulturacji są *przemiany kulturowe zainicjowane przez połączenie dwóch lub więcej autonomicznych systemów kulturowych*¹⁵, a więc stworzenie nowej jakości – podobnie jak to było już zaprezentowane przy opisie Pawłowej koncepcji Kościoła. Ale przypadek Kościoła jest szczególnie, ponieważ ta nowa jakość obejmuje kształtowanie nowych treści religijnych, nieobecnych albo inaczej rozumianych w tradycjach źródłowych.

Przykłady inkulturacji obecne np. w Starym Testamencie pokazują, że (przynajmniej na poziomie tekstowym) przeniesienie wartości rdzennych i takiego ich przekształcenia, żeby tworzyły nową jakość, dotyczy właściwie wszystkich obszarów kultury oprócz treści religijnych. Religia jest bowiem tym czynni-

¹² L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 44.

¹³ Relacje pomiędzy *akulturacją* oraz *inkulturacją* wyjaśnia J. Różański, powołując się na definicję R. Redfielda: „akulturacja oznacza zjawisko będące wynikiem bezpośredniego kontaktu dwóch grup społecznych o różnych kulturach, w następstwie czego ulegają zmianom wzory kulturowe jednej lub obydwu grup społecznych. [...] Począwszy od roku 1978 określenie akulturacja zostało [...] wyparte z teologii [...] na korzyść inkulturacji”, J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008, s. 29. Można zaobserwować również różnice pomiędzy *inkulturacją* a *kontekstualizacją*. *Kontekstualizacja* wydaje się terminem bardziej neutralnym, a jednocześnie bardziej uniwersalnym. Używana jest częściej przez środowiska protestanckie; zwykle rozumie się ją jako przeniesienie znaczeń/treści biblijnych do współczesnego kontekstu kulturowego; zob. *The Premise of Universality*, w: *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and Christ*, eds. C. Cornille, V. Neckebrouck, Peeters Press Louvain 1992, s. 3.

¹⁴ C.H. Cosgrove, H. Weiss, K.K. Yeo, *Cross-cultural Paul. Journeys to Others. Journeys to Ourselves*, Grand Rapids 2005, s. 4.

¹⁵ L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 32.

kiem, który determinuje tożsamość wspólnotową biblijnych bohaterów zmuszonych funkcjonować w obcym kulturowo środowisku. Z jednej strony pełni ona funkcje dyferencyjne, odróżnia wyznawców Boga Izraela od wszystkich innych, z drugiej – wzmacnia ekskluzywizm wspólnoty mniejszościowej, zwłaszcza wtedy, gdy generuje zachowania sprzeczne z normami i zasadami przyjętymi w społeczności większościowej (np. Mordechaj odmawiający oddawania czci Hamanowi w Księdze Estery). Jako punkt odniesienia dla tożsamości i łącznik pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, element religijny powinien pozostać stały. Stąd taka promocja separatyzmu, który stanowi ochronę przed obcymi wpływami i gwarantuje czystość treści religijnych. Nieprzypadkowo Biblia wielokrotnie mówi o Bogu wiernym i niezmiennym, dotrzymującym obietnic i przyrównuje Go do opoki czy skały. Nie oznacza to jednak, że na poziomie metatekstowym do procesów inkulturacyjnych na gruncie religijnym nie dochodzi. Polegają one na mniej lub bardziej uświadomionej, jawnej lub ukrywanej adaptacji wierzeń kultury dominującej, będącej kulturą źródłową, do systemu i potrzeb wierzeń wspólnoty mniejszościowej, docelowej¹⁶.

Powiedziano już, że integrację religijną oraz asymilację wartościuje się w Starym Testamencie negatywnie, ale trzeba dodać, że dotyczy to sytuacji, gdy Izrael poddaje się presji asymilacyjnej kultur ościennych. Unifikacja religijna jest oceniana pozytywnie, jeśli przebiega w odwrotnym kierunku. Np. uniwersalizm zbawczy, obecny m.in. u Deutero-Izajasza, zakłada nawrócenie czyli porzucenie innych religii i zwrócenie się wyłącznie ku jednemu prawdziwemu Bogu Izraela (Iz 45,21-22). Nawrócenie jest więc tutaj rozumiane jako uniwalencja. Wyklucza się możliwość przeniesienia i adaptacji jakichkolwiek elementów obcych wierzeń. W tym przypadku społecznością dominującą jest Izrael, który – w przeciwieństwie do państw ościennych – nie wywiera jednak na czcicieli innych bóstw zauważalnej presji unifikacyjnej.

W okresie międzytestamentowym integracja z kulturą hellenistyczną postrzegana jest negatywnie przede wszystkim w Palestynie, w środowiskach zelotów, faryzeuszy czy eseneńczyków wykazujących tendencje fundamentalistyczne. Ale już wśród indyferentnych religijnie saduceuszy nie budzą one takich emocji, przeciwnie – hellenizację powszechnie się aprobuje. Jeszcze inaczej kwestie te wyglądają w diasporze – gdzie dochodzi do celowej inkulturacji i procesów związanych z międzykulturowością. Jednym z najbardziej wymiernych i udanych efektów takich działań w diasporze aleksandryjskiej jest LXX czyli przekład religijnych treści obecnych w Biblii hebrajskiej (tu: jako *terminus technicus*) i w judaizmie III-II w. przed Chrystusem na język i sposób myślenia większościowej społeczności greckiej. Podobne cechy nosi działalność i twór-

¹⁶ Por. np. stosunkowo młodą demonologię i angelologię biblijną i międzytestamentową czerpiącą z wzorców perskich i irańskich, czy pokrewieństwo generyczne i treściowe fragmentów biblijnych i literatury mezopotamskiej czy egipskiej.

cość Arystobuła z Paneas i Filona z Aleksandrii. Taka inkulturacja służy więc propagowaniu tożsamości i wartości rdzennych wspólnoty mniejszościowej. Przeprowadzona w sposób zrozumiały dla społeczeństwa większościowego promocja okazała się skuteczna, skoro pojawiła się grupa tzw. „bojących się Boga”. Sytuacja w diasporze przyczyniła się do afirmacji biwalencji, która pozwala identyfikować się z dwiema wspólnotami i ich wartościami rdzennymi. Są więc Żydzi, którzy bez szkody dla swojej religijnej tożsamości korzystają z kulturowych osiągnięć Greków, oraz Grecy, którzy nawracając się do Boga Izraela, nie muszą rezygnować ze swojego kulturowego dziedzictwa.

Stopniowa zmiana oceny procesów inkulturacji w okresie międzytestamentowym i późniejszym niesie za sobą pewne problemy. Separatyzm kulturowy nie wymagał wyboru strategii przekładu międzykulturowego, a dominacja uniwalecji sprawiała, że treści religijne kultury i wspólnoty źródłowej w całości przyjmowane były przez kulturę i wspólnotę (lub jednostkę) docelową, bez hierarchizacji czy gradacji znaczenia tych treści. Często wiązało się to z wyraźną dominacją wspólnoty i kultury źródłowej albo z ostrożnością, nieufnością wobec miejscowych kultur i wartości¹⁷.

4. GŁÓWNE NURTY I KIERUNKI INKULTURACJI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Afirmacja inkulturacji zmusza jednak do uwzględnienia wartości rdzennych zarówno wspólnoty źródłowej, jak i wspólnoty docelowej. Dzieje Apostolskie i listy Pawłowe świadczą, że podstawowym nurtem apostołskiej inkulturacji był tzw. kierunek adaptacyjny. Zakłada on, że *natura ludzka jest jednorodna, a różnice rasowe, kulturowe, geograficzne nie mają wpływu na możliwość zrozumienia przekładanych treści*¹⁸. Grecy (wspólnota docelowa) są w stanie przyjąć wartości rdzenne czyli treści religii źródłowej, judaizmu, ale muszą one zostać wyselekcjonowane tak, żeby wraz z ich przyjęciem przedstawiciele świata hellenistycznego nie musieli przyjmować żydowskiej tożsamości. Natomiast w sposobie podania tych treści muszą zostać uwzględnione wartości rdzenne Greków, przede wszystkim – filozofia¹⁹.

¹⁷ J. Różański, *Wokół...*, s. 31.

¹⁸ H. Grzymała-Moszczyńska, *Inculturation: What happens when a religion comes face to face with another culture?* (maszynopis) 2004, s. 2-3, za: L. Gęsik, *Wielokulturowość...*, s. 133.

¹⁹ Warunki te spełnia np. znalezienie ekwiwalencji dla elementów dotychczasowego systemu filozoficznego i/lub religijnego. Dobrze ilustruje to mowa Pawła na Areopagu (Dz 17,18-33): grecki *Bóg nieznan* to *Bóg Izraela*, o którym można mówić używając pojęć i obrazowania zaczerpniętego z greckiej filozofii.

Przytoczony na początku przykład z Pierwszego Listu do Koryntian pokazuje, że współcześni Pawłowi korynccy chrześcijanie mieli problem z wyborem takich wartości. Dotyczy to zwłaszcza religii źródłowej. Z tym samym problemem spotykają się dzisiejsi bibliści. Trudno im rozróżnić elementy normatywne – wyselekcjonowane z przekazu biblijnego i konstytutywne dla chrześcijaństwa w ogóle (lub dla konkretnej konfesji), oraz elementy, które można uznać za kulturowe, historyczne, umacniające wyłącznie tożsamość wspólnoty źródłowej. Trudność tę pogłębia jeszcze dystans czasowy. A więc obok inkulturacji horyzontalnej trzeba uwzględniać też wertykalny przekład międzykulturowy: pomiędzy kulturą I w. a kulturą XXI w. Problemem jest również zdefiniowanie samego pojęcia *kultura*²⁰. Jeśli jednak wziąć pod uwagę bardzo szeroką i ogólną definicję kultury jako *całości kształtu przejawów życia danego ludu czy społeczności*²¹ albo w nieco węższym filozoficznym ujęciu jako *całości kształtu wytworów ducha ludzkiego, wytworów jego doświadczenia*²², lub też w ujęciu antropologicznym jako *totalną sumę tego, co jednostka dostaje od społeczności: przekonania, obyczaje, formy artystyczne, nawyki żywienia, rzemiosła, które przyswajają sobie nie przez działalność twórczą, lecz przez dziedziczenie przeszłości, przekazywane drogą formalnej czy nieformalnej edukacji*²³, to nie sposób nie zauważyć, że i przejawy życia danej społeczności, i wytwory ludzkiego doświadczenia w I w. są diametralnie inne niż te w wieku XXI. Jak słusznie zauważa L. J. Luzbetak, kulturę trzeba też widzieć jako plan, projekt działania, przetrwania i osiągnięcia sukcesu, społeczne wzorce i standardy zachowania się i postępowania²⁴. Z tej ostatniej definicji wynika jasno, że człowiek XXI w. nie może identyfikować się z wzorcami postępowania i przynależać do wspólnoty I w. Oznacza to, że nie musi (nie może?) przyjmować wszystkich elementów kulturowych i religijnych wspólnoty źródłowej. Musi te elementy albo odpowiednio przekształcać, albo selekcjonować.

Jednym z przykładów takiego przekształcania jest tzw. translacyjny model inkulturacji²⁵, który zmierza do tego, „aby treści religijne były rozumiane

²⁰ Za klasyczną i wyjściową definicję kultury uznaje się definicję Eduarda Taylora z 1871: *kultura, względnie cywilizacja, wzięta w najszerszym sensie etnograficznym, jest złożoną całością zawierającą wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaj oraz wszystkie inne zdolności i przyzwyczajenia nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa*, za: W. Burszta, *Antropologia kultury...*, s. 28. Jak pisze W. Kawecki, *do początku XX w. słowo „kultura” nie było używane w sensie społeczno-historycznym na określenie świadomości zbiorowej i stylów życia* – a tak się je dziś rozumie, W. Kawecki, *Co to jest kultura*, w: R. Bartnicki, W. Kawecki (red.), *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2006, s. 45.

²¹ tamże, s. 50.

²² tamże, s. 50.

²³ Definicja R.H. Lowiego, za: J. Różański, *Wokół...*, s. 12.

²⁴ Za: J. Różański, *Wokół...*, s. 14.

²⁵ Zastosowana klasyfikacja opiera się na rozróżnieniu w religioznawstwie przez prof. Halinę Grzymałę-Moszczyńską pięciu modeli inkulturacyjnych religii: translacyjnego, antropologicznego,

w ten sam sposób w nowym kontekście, jak miało to miejsce w tradycji, z której dokonano przekładu²⁶. Wartości i formy kulturowe nie są uważane za dobro samo w sobie, „lecz za elementy gwarantujące niezmienny depozyt pewnej prawdy doktrynalnej. Bardzo ważne w tym modelu jest to, że ponadczasowe, ponadkulturowe przesłanie doktrynalne może być oddzielone od sposobu jego wyrazu. Najważniejsze jest bowiem przeniesienie do nowych warunków istoty przesłania²⁷. Zwykle w tym miejscu jako przykład przywołuje się różne tłumaczenia Biblii dostosowane pod względem językowym i pojęciowym do kultury odbiorców (choćby dostosowanie systemu monetarnego czy systemu miar do tego, jaki obowiązuje w społeczności odbiorców). Niewątpliwą zaletą modelu translacyjnego i towarzyszącej mu ekwiwalencji dynamicznej jest to, że pozwala każde właściwie pojęcie z jednej kultury/języka przetłumaczyć na terminy właściwe drugiej kulturze/językowi, nawet jeśli nie jest to odpowiedniość stu-procentowa. Ale trzeba też uczciwie powiedzieć, że założenie przekładalności każdego aspektu kultury/religii na analogiczny aspekt w innej kulturze/religii jest wątpliwe, co zresztą również widać przy objaśnianiu niektórych zwyczajów czy przepisów biblijnych, zwłaszcza starotestamentowych, współczesnemu polskiemu odbiorcy Biblii.

Skoro przywołana została konieczność objaśnienia niektórych zwyczajów biblijnych, to trzeba wspomnieć o jednym z wariantów translacyjnego modelu inkulturacji czyli o tzw. translacyjnym modelu syntetycznym (por. *The Synthetic Model*)²⁸, który zakłada o wiele większą złożoność kontekstu kulturowego niż poprzedni oraz – i to wydaje się szczególnie istotne – inne wartościowanie niektórych elementów kultury we wspólnocie źródłowej i docelowej²⁹. Może to stanowić pewną trudność – np. pozytywne wartościowanie zemsty w ST transmitowane do współczesnej zachodniej kultury wymaga odpowiedniego komentarza historyczno-kulturowego. Zresztą taki komentarz pojawia się częściowo już w Nowym Testamencie. To samo dotyczy np. podrzędnej pozycji i przedmiotowego traktowania kobiet. W inkulturacji tego typu, właśnie dlatego, że nie da się systemu aksjologicznego przełożyć 1:1, mocno podkreśla się konieczność dialogu kultur i zakłada, że każda kultura ma coś do zaoferowania innym, podobnie jak to, że każda może coś zyskać³⁰. Uważa się też, że jest to najbardziej otwarty model inkulturacji, odpowiadający na potrzeby i oczekiwania członków

modelu praktyki społecznej, syntetycznego, autorefleksyjnego – H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 59-68; podobną klasyfikację i terminologię stosuje S. Bevans, *Models of the Contextual Theology*, New York 1992, *passim*.

²⁶ L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 133-134.

²⁷ tamże, s. 134.

²⁸ S. Bevans, *Models...*

²⁹ L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 135.

³⁰ tamże, s. 135.

społeczności docelowej³¹. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewne niebezpieczeństwo. To, co na pierwszy rzut oka wydaje się zaletą opisywanego modelu – zachowanie zróżnicowanego wartościowania pewnych zjawisk kulturowych i społecznych – niesie ze sobą też zagrożenie. Chodzi o przekroczenie nieostrej granicy pomiędzy inkulturacją a synkretyzmem. Synkretyzm pojawia się tam, gdzie soteriologiczne treści ewangeliczne zostają zdominowane przez elementy i wartościowanie kultury docelowej. Z czasem może to doprowadzić do „rozpłynięcia” się istoty przekazu chrześcijańskiego wśród elementów kulturowych i zaniku lub deformacji treści teologicznych³², by odzwierciedlały system aksjologiczny kultury docelowej.

Obecnie coraz większą popularność, zwłaszcza wśród zwolenników teologii progresywnej, zyskuje inkulturacja według modelu antropologicznego i tzw. modelu praktyki społecznej. Oba nakierowane są na realnych odbiorców i ich obecną sytuację. Pierwszy zakłada przede wszystkim zachowanie tożsamości grupy docelowej, co oznacza, że selekcja elementów, które składają się i umacniają tę tożsamość, nie jest wymagana. Grupa docelowa, jej kultura i system wartości są punktem wyjścia zarówno przy dokonywaniu transmisji nowych treści, jak i przy przyswajaniu tych treści³³. W wyniku inkulturacji nie powstaje nowa autonomiczna jakość, lecz ta nowa jakość wpisana jest w istniejącą już tożsamość wspólnoty docelowej. Podkreśla się, że przyjęcie przesłania religijnego powinno być wolne od narzucania systemu wartości innej kultury niż ta, z której wywodzi się wspólnota/jednostka przyjmująca nowe treści religijne. Wynika to z niepowtarzalności każdej kultury³⁴. Źródłowe treści religijne podlegają więc takiemu przekształceniu, aby mogły wpisać się w docelowy kontekst kulturowy. Jak powiedziano, model ten jest dominantą (żaden bowiem z modeli nie występuje samodzielnie w czystej formie) w teologii/egzegezie progresywnej. Jeśli np. za docelowy kontekst kulturowy uznać środowiska LGBT, to zastosowanie tego modelu inkulturacji umożliwi deklarację: *jestem gejem* (tożsamość grupy docelowej) i *jestem chrześcijaninem* (przyjęcie nowych treści bez rezygnacji z poprzedniej tożsamości). Nie wymaga się przyjęcia negatywnego wartościowania aktów homoseksualnych, ponieważ należy to do tradycji źródłowej, natomiast nie mieści się w systemie wartości grupy docelowej. Model ten wydaje się bardzo kontrowersyjny, zarzuca się mu często selektywność, ale przecież wybiórczość wpisana jest we wszystkie działania inkulturacyjne, stanowi niejako ich istotę. Mimo założonej selekcji treści i wartości kultywowanych we wspólnocie źródłowej przed transmisją do wspólnoty docelowej, często dochodzi do napięć tam, gdzie wartości rdzenne grupy docelowej są konfrontowane

³¹ D. Kasomo, J. Musyoke, *Globalization and Inculturation an African Perspective*, „International Journal of Applied Sociology” 6(2012) 6, s. 55.

³² Por. A. Shorter, *Inculturation...*, s. 6.

³³ D. Kasomo, J. Musyoke, *Globalization...*, s. 55.

³⁴ L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 135.

z wartościami grupy źródłowej. To napięcie i próby przezwyciężenia dychotomii „stare – nowe” stanowią siłę napędową dla działań inkulturacyjnych³⁵.

Napięcie jest charakterystyczne również dla modelu praktyki społecznej, który zakłada, że religia źródłowa wprowadzona w docelowy system kulturowy wpłynie na zmiany społeczne w przyjmującej go społeczności³⁶. Doskonałym przykładem są tu różne nurty teologii wyzwolenia i wykorzystanie elementów nauczania nowotestamentowego jako stymulatora działań, które mają doprowadzić do zmiany stosunków społecznych. Wcześniej ten sam model dominował tam, gdzie znoszono niewolnictwo; wtedy ściśle wiązał się z modelem antropologicznym: akceptacja niewolnictwa w Nowym Testamencie (oczywiście na płaszczyźnie społecznej) nie mieści się w systemie wartości nowoczesnych społeczeństw zachodnich, nie musi więc być przez nie przyjmowana. Uzasadnienia ruchów abolicjonistycznych szukano w tych nowotestamentowych wypowiedziach, które eksponowały egalitaryzm wspólnoty wierzących, a nawet hierarchię odwróconą charakterystyczną dla królestwa Bożego

Obok modeli koncentrujących się na całej grupie docelowej, istnieje też bardziej zindywidualizowany model inkulturacji, zwany transcendentnym³⁷ lub autorefleksyjnym, który zakłada, że postrzeganie i poznawanie świata zewnętrznego następuje przez pryzmat poznania i doświadczenia wewnętrznego³⁸, „wyzwolenia” umysłu. Pierwszeństwo przed usystematyzowanymi ideami i treściami pochodzącymi z religii źródłowej ma więc czynnik egzystencjalny, doświadczenie relacji z *sacrum*; poczucie wolności i miłości i stopniowe pozbywanie się strachu. Model ten jest obecny w Nowym Testamencie jako pewien aksjomat, który nie zawsze musi być nawet eksplikowany. Dziś chętnie się po niego sięga w środowiskach pietystycznych czy charyzmatycznych. Wyselekcjonowane z przekazu nowotestamentowego treści koncentrują się wokół osobistego przeżycia. A ponieważ zakłada się, że każdy człowiek, niezależnie od kultury, w jakiej żyje, dokonuje takich samych podstawowych operacji poznawczych, więc doświadczenia nowotestamentowych bohaterów są dostępne również dziś.

Już ten krótki przegląd pokazuje, że nie istnieje uniwersalny model inkulturacji. Trudno też mówić o hierarchizacji tych modeli, ponieważ w procesie inkulturacji wykorzystuje się elementy wszystkich, choć nie w tym samym stopniu. Wybór zależy od określenia grupy docelowej oraz celu inkulturacji. Na ogół cel bywa złożony, nie zawsze nawet prymat musi przypadać aspektowi egzystencjalnemu. On rzeczywiście dominował we wspólnocie źródłowej, ale potrzeby wspólnoty docelowej mogą być inne. A zatem dominantę może stanowić

³⁵ D. Kasomo, J. Musyoke, *Globalization...*, s. 55.

³⁶ L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 135.

³⁷ D. Kasomo, J. Musyoke, *Globalization...*, s. 56.

³⁸ L. Gęsiak, *Wielokulturowość...*, s. 135.

cel społeczny, polityczny, poznawczy. Wybór modelu inkulturacji, świadomość celu i znajomość grupy docelowej przekłada się na preferencje dotyczące sposobu interpretacji tekstu źródłowego. Konieczne jest zastosowanie adekwatnych metod i hermeneutyki. Istnieje oczywiście bardzo silna pokusa wartościowania poszczególnych metod czy hermeneutyk, odrzucania jednych (np. wykładu literalnego lub hermeneutyki podejrzeń) i promocję innych (najczęściej są to metody historyczno-krytyczne). Jednak przeniesienie na grunt biblistyki zasady pluralizmu i wielokulturowości pozwala twierdzić, że obok siebie współistnieją wiele różnych szkół i metod egzegetycznych, które w mniejszym bądź większym stopniu (np. na zasadzie reakcji) na siebie oddziałują. Trudno więc traktować, a nawet stosować je w sposób separatystyczny.

ZAKOŃCZENIE

Na koniec trzeba powrócić do pytania, które zadano na początku: co jest istotą chrześcijaństwa i determinuje chrześcijańską tożsamość nowotestamentowej kultury źródłowej i współczesnej kultury docelowej? Innymi słowy – jakie treści/wartości rdzenne z nowotestamentowego orędzia jako kultury źródłowej muszą zostać przekazane bez żadnych przekształceń wspólnocie docelowej, aby można było mówić o inkulturacji chrystianizmu? Znowu narzuca się przykład z Pierwszego Listu do Koryntian. Chcąc umocnić swoją identyfikację ze wspólnotą źródłową, i judeochrześcijanie, i etnochrześcijanie nadawali dość przypadkowym i marginalnym elementom status wartości rdzennych. Nagromadzenie tych elementów utrudniało wypracowanie wspólnego, akceptowanego przez wszystkich zbioru wartości. To dlatego pojawiły się dylematy: dokonywać obrzezania czy nie, zasiadać do stołu z poganami i jeść mięso z rytualnych ubojni czy nie, żenić się czy nie, rozwodzić czy nie, dopuścić kobiety do głosu czy nie? Dziś zresztą te pytania wyglądają podobnie, bywają też rozszerzane np. o kwestię antykoncepcji czy in vitro. Paweł dwa razy stwierdza: *Wszystko (mi) wolno* (1 Kor 6,12; 10,23) πάντα μοι ἔξεστιν/ Πάντα ἔξεστιν; przy czym ἔξεστιν oznacza tu *zgodne z prawem, możliwe, ale i właściwe* (często, zwłaszcza w tradycji reformacyjnej, Ewangelia Pawła nazywana jest Ewangelią wolności). Trzeba jednak uważać, aby to *wszystko πάντα* nie przesłoniło i nie osłabiło *krzyża Chrystusa*. Wydaje się zatem, że dla Pawła istotą Ewangelii, a w konsekwencji – istotą chrześcijaństwa, wartością rdzenną, która nawet w procesie inkulturacji i przekazu międzykulturowego musi pozostać niezmienna, jest *krzyż Chrystusa*, niezależnie od tego, czy przystaje on, czy nie do aksjologii wspólnoty docelowej. Podobne treści zawierał pierwotny kerygmat (Dz 2,22-25; 4,10-12). Nawet we współczesnym katolicyzmie w adhortacji *Ewangelii gaudium* (36) przypo-

mina się za *Dekretem o ekumenizmie* (11) „hierarchię prawd nauki katolickiej”, w której „ważniejsze są te wyrażające bardziej bezpośrednio istotę Ewangelii”, czyli *zbawczą miłość Boga objawioną w Jezusie Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym*³⁹. Wierny przekaz tej prawdy można więc uznać za jedyne ograniczenie inkulturacji w wielokulturowym świecie.

From Separatism to Pluralism Biblical Models of Multiculturalism and the Ways of Inculturation

Summary

Pluralism and multiculturalism are new terms in biblical studies. Pluralism used in social sciences means a *conditio* of society in which members of diverse ethnic, racial, religious or social groups maintain their unique cultural identities. Multiculturalism focuses on interactions between different groups and communities within the confines of a common society. This paper aims at analysing the practice and models of pluralism in the Bible and the evaluation of pluralism in the biblical context (from separatism in the Abraham days until the multicultural Christian community in the first century). Christianity existed as a pluralistic community from the beginning. Paul the Apostle presents the Church as the body of Christ and interactions within the Christian community consisting of Jews and Gentiles are illustrated by relations between members of the body. The mission of the Church is based on various models of inculturation (contextualisation). All of these models intersect with one another in different ways. Pluralism in the biblical studies manifests itself also in the use of different Bible translation strategies and various methods of biblical exegesis and interpretation.

Vom Separatismus bis zum Pluralismus. Biblische Modelle der multikulturellen Vielfalt und die Richtungen der Inkulturation

Zusammenfassung

Der Pluralismus und die multikulturelle Vielfalt sind Begriffe, die erst seit kurzem in der Bibelwissenschaft beheimatet sind. Der von Sozialwissenschaften übernommene Begriff des Pluralismus bezieht sich auf eine Gesellschaft, die aus ethnisch, rassistisch und religiös unterschiedlichen Gruppen besteht. Jede dieser Gruppen beansprucht das Recht auf die Erhaltung der eigenen Identität und der eigenen Werte. Der Begriff der multikulturellen Vielfalt konzentriert sich auf den Beziehungen zwischen den Gruppen, die im Rahmen einer größeren Gemeinschaft funktionieren. Das Ziel des Artikels besteht in der Analyse des in der Bibel vorhandenen Pluralismus sowie in der Präsentation seiner verschiedenen Modelle (vom Separatismus in den Zeiten

³⁹ EG 36.

Abrahams bis hin zur multikulturellen Gemeinde im 1. Jh.) und des Wandels seiner Einschätzung. Das Christentum war seit den Anfängen eine pluralistische Gemeinschaft, die der Apostel Paulus als Leib Christi darstellt. Die gegenseitige Einwirkung verschiedener Glieder des Leibes dient dazu, die Interaktion zu illustrieren, die in einer Gemeinde von Juden und Heiden besteht. Ebenfalls beruhte die Missionstätigkeit der Kirche seit den Anfängen auf verschiedenen Modellen der Inkulturation (Kontextualisierung). Der Pluralismus in der Bibelwissenschaft zeigt sich auch in der Wahl der Übersetzungsstrategien der Bibel sowie der Methoden der Exegese und Interpretation.

Keywords: Bible, pluralism, multiculturalism, cross-culturalism, inculturation, contextualism, Church as the body of Christ.

Słowa kluczowe: Biblia, pluralizm, wielokulturowość, inkulturacja, kontekstualizm, Kościół jako Ciało Chrystusa.

Schlüsselworte: Die Bibel, Pluralismus, Multikulturalität, Interkulturalität, Inkulturation, Kontextualität, Kirche als der Leib Christi.