

Ks. prof. dr hab. Jan Perszon
Wydział Teologiczny UMK
ul. Gagarina 37
87-100 Toruń
pershing@umk.pl
tel. 607-275-500

Toruń, 9 marca 2022

Recenzja pracy doktorskiej ks. mgra lic. Constantine Rupiny pt. *Alur Customary Marriage in Light of Catholic Sacrament of Marriage*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Jarosława Różańskiego, Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie 2022

Dysertacja przedstawiona w procedurze o uzyskanie stopnia doktora w dziedzinie nauk teologicznych doskonale wpisuje się we współczesny kontekst życia Kościoła katolickiego. Z jednej strony jawi się ona jako głos młodych Kościołów w krajach afrykańskich, które – nie tylko z racji szybkiego wzrostu demograficznego – stanowią prawdziwą przyszłość Eklezji. Jest bowiem faktem, że kontynenty i kraje, które przez wieki stanowiły „matecznik” chrześcijaństwa i katolicyzmu, w szybkim tempie ulegają sekularyzacji. Chrześcijaństwo na całym Zachodzie od kilkadziesiąt lat przeżywa bezprecedensowy kryzys, a w niektórych wymiarach (np. powołania kapłańskie, zakonne i misyjne) załamanie. Obumieranie żywej wiary skorelowane jest z szybką transformacją kultury, rozpadem rodziny, promocją skrajnego indywidualizmu, utratą przez całe rzesze społeczne „wrażliwości” na transcendencję i przzerwaniem tradycji kulturowej. Objawia się to – obserwowanym także w Polsce – kryzysem żywej wiary (zwłaszcza w młodym pokoleniu) oraz utratą przez większość wspólnot eklezjalnych dynamizmu misyjnego. W rezultacie można zasadnie mówić o „dekulturacji” chrześcijaństwa, jego postępującej marginalizacji, a w wielu przypadkach o utracie przez nie realnego wpływu na społeczeństwo¹.

Z drugiej strony problem, podjęty w dysertacji, pokazuje, na jakie trudności napotyka Kościół katolicki w chrystianizacji/ewangelizacji kultur rodzimych krajów Afryki, w tym przypadku kultury ludu Alur w północnej Ugandzie. Autor wybrał tylko jeden z klasycznych „obrzędów przejścia”, mianowicie wierzenia, zwyczaje, obrzędy związane z małżeństwem i rodziną, by ukazać zarówno daleko idącą „kompatybilność” chrześcijańskiej (biblijnej) wizji małżeństwa i rodziny z tradycyjną kulturą lokalną, jak i istotne różnice, między nimi zachodzące. Co więcej; trzeba być świadomym, że inkulturacji katolickiej wizji człowieka (antropologii), małżeństwa i rodziny towarzyszy nie tylko „opór” silnej kultury tradycyjnej. Dodatkowym, i jak zdaje na dłuższą metę czynnikiem destrukcyjnym – tak dla kultury ludu Alur, jak i dla katolickiej koncepcji małżeństwa – jest współczesna kultura Zachodu, przyczyniająca się do faktycznej likwidacji małżeństwa i rodziny. Wizja społeczeństwa, na które składa się „pluralizm” modeli życia wspólnego, spajanego jedynie produkcją i

¹ O takich procesach szeroko pisze Rod Dreher: *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, Kraków 2018; tenże, *Życie bez kłamstwa. Jak wytrwać w chrześcijańskiej opozycji*, Kraków 2021; Charles J. Chaput, *Obcy w obcej ziemi. Życie wiary w postchrześcijańskim świecie*, Warszawa 2019.

konsumpcją dóbr, „niweluje” zarówno autochtoniczną kulturę tradycyjną, jak i model życia, proponowany przez Ewangelię. Dlatego ponowoczesna kultura stanowi dla młodego chrześcijaństwa afrykańskiego nie lada wyzwanie.

Powyższe konstatacje uwydatniają aktualność podejmowanego w pracy doktorskiej problemu. Jednocześnie sugerują, że dynamizm i tempo zmian cywilizacyjnych, które dosłownie uderzają w lokalne społeczności (ludy) afrykańskie, znacząco utrudniają (a częstokroć uniemożliwiają) spokojną, wyważoną i z natury swej „cierpliwą” – bo wymagającą długiego czasokresu – inkulturację Ewangelii i jej modelu rodziny oraz społeczeństwa. Transformacja obejmuje bowiem całość systemu kulturowego, czyli wszystkie jego elementy. Można zaryzykować pogląd, że taka sytuacja stawia pod znakiem zapytania wypracowane dotąd modele wzajemnego oddziaływania na siebie „świata wiary” i „świata kultury”. Jeśli jest prawdą, że natura ludzka (bez względu na uwarunkowania historyczno-kulturowe) jest uniwersalna, to postulowana przez Kościół na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat teoria inkulturacji/interkulturacji Ewangelii współcześnie napotyka na radykalny „opór” dokonywanej w wymiarze globalnym rewolucji kulturowej.

Dlatego przedstawiona rozprawa – „chwytając” niejako stan rzeczy z lat ostatnich – dokumentuje relację „małżeństwa zwyczajowego” u ludu Alur do katolickiego małżeństwa sakramentalnego. Praca ma więc niejako także wartość historyczną.

1. Struktura rozprawy – omówienie

Praca składa się z Wstępu, czterech rozdziałów (z których ostatni zawiera konkretne, oparte na solidnych podstawach, propozycje pastoralno-liturgiczne), „Zakończenia” i „Bibliografii”. Trzeba od razu dodać, że każdy z rozdziałów został zwieńczony zwięzłym i treściowo doniosłym podsumowaniem.

W „General Introduction” Doktorant uzasadnia wybór problemu badawczego, jasno stawia cele badawcze, wylicza metody – którymi się posłuży – wreszcie zaś uzasadnia podział pracy i określa granice podejmowanych badań.

Rozdział I (*Theological Tenets and Liturgical Celebration of Sacrament of Marriage*, s. 6-69) jest swego rodzaju „sumą” teologiczno-liturgiczno-historyczną i kanoniczną procesu sakramentalizacji małżeństwa w Kościele Chrystusowym na przestrzeni jego długiej historii. Autor wychodzi od danych biblijnych (Stary i Nowy Testament), pisze o kształtowaniu się sakramentu małżeństwa w epoce patrystycznej, wyłanianiu się kolejnych elementów liturgii tego sakramentu (z uwzględnieniem przejścia od „liturgii domowej” do eklezjalnej), by przejść do ustalenia natury małżeństwa, wypracowania teologii małżeństwa, dojrzałej liturgii sprawowanej przez Kościół, wreszcie obwarowania prawno-kanonicznego zwierzchnictwa Kościoła nad sakramentem małżeństwa i instytucją rodziny w średniowieczu. Doktorant referuje też rozwój nauczania o małżeństwie w epoce między Soborem Trydenckim a II Watykańskim, uwzględniając enuncjacje Leona XIII, Piusa XI i naukę Vaticanum II. dość szeroko omawia współczesną „teorię” katolickiego małżeństwa, przepisy prawne (przeszkody), liturgiczną celebrację sakramentu, wreszcie duchowość małżeństwa sakramentalnego. Choć ta część rozprawy jest bardzo erudycyjna i bogata, stanowi jedynie preludium do jej zasadniczej części. Dlatego mogłaby być zdecydowanie skromniejsza.

Rozdział II (*The Alur and their Marriage Customs and Rites*, s. 70-122) jest już zasadniczą częścią doktoratu; przedstawia bowiem kulturę ludu Alur, poczynając od jego położenia geograficznego i (zapewne do dziś po części aktualnej) tradycyjnej organizacji społecznej („dom”, lineaż, klan) oraz sytuacji ekonomicznej (środków utrzymania: rolnictwo, hodowla). Autor podkreśla, że przekazanie życia potomstwu jest dla Alurów najświętszą rzeczą, umożliwiającą wejście do świata przodków. Dlatego poniekąd jedynym i głównym celem małżeństwa jest u nich zrodzenie potomstwa.

Doktorant przedstawia następnie dość szeroki wachlarz form i „rodzajów” małżeństwa zawieranego w tradycji Alurów. Jest więc małżeństwo „normatywne”, zawarte za zgodą obu zawierających traktat małżeński rodzin (*Nyom Apenja*); zinstytucjonalizowane społecznie małżeństwo przez „ucieczkę” dziewczyny do chłopca (walidowane prawnie post factum przez społeczność); małżeństwo przez „porwanie” lub uprowadzenie siłą (*Maku Nyaku*) – dość często społecznie tolerowane; małżeństwo „wywołane” ciążą panny – które wymaga specjalnych rytuałów oczyszczających i zabezpieczających przed zemstą złych sił (duchów przodków); małżeństwo zawierane jako kompensata lub zapłata; pseudo-sororat gdy umrze matka wielu dzieci, wdowiec bierze za żonę jej siostrę bez zwyczajowej „zapłaty”; pseudo-lewirat, gdy umrze mąż, jego brat bierze wdowę za żonę (choć nie jest to obowiązek).

Poczesną część rozdziału stanowi prezentacja szerokiego tła tradycyjnej poligamii. Znajduje ona uzasadnienie w sferze biologicznej (uważana za karę sił duchowych niepłodność pierwszej żony); podczas ciąży, porodu i karmienia zachowuje się abstynencję seksualną, zaś kobieta nie może pracować w polu – stąd „pokusa” poślubienia kolejnej kobiety; gdy kobieta-matka zostaje „wczesną babcia” nie wolno jej podejmować współżycia – dlatego mąż ma prawo wziąć kolejną, młodszą. Źródłem poligamii jest ekonomia; praca na roli wymaga (zdecydowaną większość prac wykonują kobiety) dużej siły roboczej. Żony i dzieci są więc źródłem bogactwa i dostatku rodziny. Poligamia ma liczne defekty; Autor mocno akcentuje podporządkowaną pozycję kobiety, potencjalne konflikty w rodzinie; znaczące utrudnienie przez „kulturę poligamiczną” (wręcz uniemożliwienie) owocnej ewangelizacji.

Osobną refleksję poświęca tradycyjnym „warunkom” – kwalifikacjom kandydatów do małżeństwa. Zauważa rażąco niski wiek „zdatności” do małżeństwa (biologiczna dojrzałość), co usiłuje korygować prawodawstwo Ugandy oraz prawo kanoniczne Kościoła katolickiego. Podnosi rangę zakazów (pokrewieństwo i powinowactwo), kwestię permanentnej (fizycznej) impotencji mężczyzny jako tradycyjnych „przeszkód” (impedimenta) do małżeństwa. Wykazuje, że wiele tradycyjnych małżonków nie posiada moralnej i społecznej dojrzałości, kwalifikującej do założenia rodziny. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę społeczny charakter życia, nieznanе naszej kulturze poczucie wspólnoty i odpowiedzialności klanowej (rodziny rozszerzonej), niedojrzałość ta jest faktycznie kompensowana.

Poczesną część rozdziału stanowi opis rytuałów i wierzeń, aktualizowanych w szeroko rozumianym kontekście tradycyjnego (autochtonicznego) małżeństwa. Najpierw przedstawiono utrwalone w tradycji „przygotowanie dalsze” do zaślubin, a następnie obrzędowy i społeczny wybór partnera (?) czyli przyszłego współmałżonka. Bezpośrednim wydarzeniem stanowiącym preparację do małżeństwa jest obrzędowe

przekazanie co najmniej dwóch kóz rodzinie panny oraz rodzinne negocjacje zakończone akceptacją wysokości „zapłaty” (3 sztuki bydła, 18 kóz), za pannę. Ważną rolę pełni w tym zakresie *Jadhumbé* i *Jakwenda* (ze strony panny) – swat, negocjator, szef delegacji i mistrz ceremonii w jednej osobie. On też stwierdza „urzędowo” fakt zaistnienia małżeństwa. Sama struktura „obrzędu zaślubin” jest prosta: panna w asyście rówieśniczek wychodzi procesyjnie z domu; gdzie wobec zebranej społeczności i narzeczonego *Jadhumbé* ogłasza fakt „porozumienia” rodzin, a „młody” przedstawiając pannę rodzinie deklaruje, że ona jest jego żoną. Zebrane rodziny wyrażają aplauz i radość. Następuje wymiana napojów (zwyczajowo alkohol) i przenosiny zaślubionej do domu (i rodziny) męża. Od tego momentu żona staje się członkiem rodziny i klanu męża. Konieczna jest akceptacja młodej żony przez teściową, sporządzenie pokarmów na ucztę weselną w domu męża, przejście do domu małżonków. Integralnym elementem zaślubin jest błogosławieństwo młodej żony przez starszych jej rodu oraz uroczyste „przekazanie” jej rodzinie męża. Doktorant opisuje też rytuały puryfikacyjne w sypialni młodych, „współpracę” teściowej z synową, „nabożeństwo” (w postaci ofiary z kozy) do zmarłych przodków i sił duchowych. Całe „wesele” trwa kilka dni. Następnie Doktorant dodaje, że w przypadku katolików, tylko niektóre małżeństwa Alurów zgłaszają się po sakrament małżeństwa po wspólnym zamieszkaniu, uregulowaniu całej „sumy” przez rodzinę męża i narodzinach pierwszego dziecka. Oznacza to, że wierni tradycji rodzimej młodzi katolicy przez długi czas żyją w faktycznym konkubinacie. Alurowie wierzą, że na powodzenie małżeństwa mają wpływ duchy przodków; ich prześlaniem zajmują się wodzowie (*Chief*) oraz czarownicy (*diviner; medicine man*), traktowani jako mediatorzy między światem żywych i zmarłych. Tradycja „posiada” też sposoby na rozwiązanie ewentualnych konfliktów małżeńskich; za ich uśmierzenie odpowiada mąż, starsi jego rodu, a w dalszej kolejności rodzina żony. Żona może prosić o pomoc *Jadhumbé*. Alurowie znają czasową separację, oraz – znacznie rzadziej – rozwód. Ten jednak wiąże się ze zwrotem całej zapłaty za kobietę rodzinie męża.

Doskonale uchwycił Doktorant naturę tradycyjnego małżeństwa: jest ono długim procesem, ratyfikowanym społecznie w kolejnych etapach; ich zwieńczeniem jest dopiero narodzenie pierwszego dziecka i ostateczne uregulowane należności za pannę. Nie da się – jak jest w obrzędowości Zachodu – wyróżnić „decydującego momentu” zawierania małżeństwa. „Zapłata” za żonę nie jest zwykłą transakcją kupna-sprzedaży, ale formą zawierania przymierza/układu między rodzinami nupturientów. Istotną okolicznością jest „zrzeczenie” się praw rodu do przekazywanej rodzinie męża żony. Tradycja wyznacza więc kobiecie rolę podporządkowaną ojcom, męskim opiekunom i mężowi.

Zbyt ogólnikowo (i stąd nieprecyzyjnie) ujęto w rozdziale II kwestię „wierzeń religijnych i praktyk”. Czytelnik nie wie, z jakich elementów składa się ewentualny „świat boski”, jaka jest relacja bóstw (bogów) do społeczności żywych i duchów przodków, czy mamy do czynienia politeizmem, czy raczej z rodzajem henoteizmu z „naczelnym bóstwem” na szczycie. Czy istnieje (istniał) kult tych bogów. Pytania te – z oczywistych względów (autochtoniczna religia nie wypracowała zwartego systemu teologicznego) – nie mają charakteru zarzutów. Zapewne literatura naukowa w tym aspekcie jasnej odpowiedzi nie zawiera, jednak odczuwa się niedosyt.

Niedostatecznie uwypuklono także „społeczny” czyli rodzinny/klanowy charakter całej lokalnej kultury. Można było jaśniej stwierdzić, że człowiek u Alurów nie istnieje jako autonomiczna, wyemancypowana „jednostka”, ale zawsze (i wyłącznie) jako członek/część rodziny. „Rodowy” czy plemienny charakter osoby ludzkiej w kulturach tradycyjnych (w niedawnej przeszłości także w Polsce) rozstrzyga o jej „prawach” i powinnościach, zaś małżeństwo i rodzina jest najdosłowniej „dziełem” wspólnoty krewniaczej, która decyduje o małżeństwie, a jednocześnie bierze odpowiedzialność za jego powodzenie, broni jego trwałości i stanowi „polisę ubezpieczeniową” w sytuacjach nadzwyczajnych. „Zderzenie” takiej antropologii/mentalności z zachodnią (chrześcijańską) koncepcją osoby jako wolnego, rozumnego, będącego obrazem i podobieństwem Bożym podmiotu jest więc nieuniknione.

Lektura rozdziału pokazuje, że wartością dodaną byłyby podjęte przez Doktoranta etnograficzne badania terenowe. Pozwoliłyby one na głębsze ujęcie wierzeń i rytuałów małżeńskich w aspekcie ich interpretacji przez samych zainteresowanych, czyli Alurów.

Rozdział III (*Moral and legal Assessment of individual Elements of Alur customary Marriage in Light of Marriage Sacrament*, s. 123-178) jest próbą porównania/konfrontacji dwu modeli (antropologicznych, społecznych, religijnych, rytualnych, etyczno-moralnych i prawnych) małżeństwa (tradycyjnego i katolickiego), które – jak wynika z narracji – trudno ze sobą „pogodzić” czyli je ze sobą zharmonizować. Doktorant przedstawia najpierw elementy (treści) kompatybilne: zdecydowane pojmowanie małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety (obydwa modele wykluczają związki homoseksualne oraz dewiacje np. seksualne wykorzystanie zwierząt), przywołując – od czasu do czasu – rozwiązania prawne Ugandy. W obu modelach małżeństwa ma ono charakter społeczno-publiczny (nie jest więc sprawą „prywatną”, intymną, wyłączoną spod kontroli-opieki społeczności). U Alurów dochodzi dominacja interesów społecznych (rodzinnych) nad miłością. Wspólna dla wizji katolickiej i tradycyjnej jest (mimo oczywistych różnic) także pomoc i opieka nad rodziną po ślubie oraz praktyka przygotowania młodych do małżeństwa i rodziny. Jednomyślna jest także otwartość małżeństwa na potomstwo (z zachowaniem priorytetu płodności u Alurów), oraz cenie czystości przedmałżeńskiej i wierności w małżeństwie. Lista rozbieżności (wręcz przeciwstawień) obydwu modeli czyli koncepcji małżeństwa oraz sposobu jego realizacji jest długa: u Alurów wątpliwa jest wolność decyzji (przeszkoda konsensu) dziewczyny, zmuszanej do małżeństwa; możliwy jest (w kontekście obrzędu „zasłaniania” głowy wybranki) błąd co do osoby. Oba oznaczają, że małżeństwo (w świetle prawa kościelnego) po prostu nie zaistniało. Doktorant podnosi sprawę profanijnych, obscenicznych rytuałów/orgii, aktualizowanych podczas pierwszego współżycia zaślubionych; nadużycia związane z „wymianą drinków” alkoholowych; konieczność potomstwa, poligamię i tolerancję dla kohabitacji niezaślubionej pary (w tym tzw. małżeństw przez ucieczkę-*elopement* oraz przez porwanie-przymus) których z katolicką wizją małżeństwa i rodziny pogodzić się nie da. Dodaje, że konstytucja Ugandy nie tylko gwarantuje wolność osoby podejmującej decyzję o małżeństwie oraz równość mężczyzny i kobiety, ale znosi tzw. *keny*, czyli zapłatę za pannę, oraz reguluje minimalny wiek nupturientów (18 lat). Prawo państwowe uznaje za

przestępstwo cudzołóstwo, pornografię i prostytutkę, przewiduje też separację oraz rozwód. Mgr lic. Rupiny zauważa, że tradycyjne małżeństwo daje ochronę dzieciom. Zmiany kulturowe powodują narastanie problemów: upadek autorytetu rodziców, emancypację emigrującej do miast za nauką młodzieży oraz jej „swobodę seksualną” czyli rozpustę, wpływ zachodniej mentalności konsumpcyjnej. Podnosi sprawę potencjalnej nieważności małżeństw zawieranych „podwójnie” (wedle tradycji i w Kościele) spowodowanej wadliwością „zgody” (brak wolności decyzji u dziewcząt przez nacisk rodziny i mediatora) oraz wymaganie od młodej żony posłuszeństwa rodzinie męża. Zwyczajowe małżeństwo jest „skażone” (uważanym za sakralny) związkiem z nadprzyrodzonym światem bóstw i duchami przodków (*intimate link with the supernatural world of deities, ancestral spirits and other spirits*). Szkoda, że te bóstwa i duchy nie zostały dokładniej opisane ani scharakteryzowane (s. 155). Podobne zastrzeżenie można skierować do używanych określeń: *superstitions*. Co prawda, chrześcijańska teologia afrykańska przedstawia Chrystusa jako „największego Przodka” (*the Greatest Ancestor*), w tekście nie znajdziemy jednak propozycji zastosowania tego „klucza” u Alurów. Za przeciwne chrześcijaństwu Doktorant uważa rytuały *mukeli gagi*, inicjujące mężczyznę w kult klanu żony. Wraca też do kardynalnej przeszkody w chrystianizacji małżeństwa u Alurów – poligamii. Choć ona zanika (brak przypisu-dokumentacji źródła tej tezy), pozostaje sporym wyzwaniem ewangelizacyjnym i moralnym. Praktykowane przez diecezję wymaganie, by przyjmujący chrzest mąż wybrał jedną z żon na „sakramentalną”, a oddalił pozostałe, rodzi nieprzewidywalne trudności (ich utrzymanie, troska o ich dzieci). Raz jeszcze podejmowana jest sprawa niższego statusu kobiet, co sprzeciwia się prawu naturalnemu, kościelnemu i państwowemu. niesprawiedliwe jest też tradycyjne traktowanie wdowy; jest ona pozbawiana prawa do dziedziczenia po mężu. Sprzeciw moralny budzą inne zwyczaje: kara śmierci za cudzołóstwo (dawniej zabijano także dzieci z takich związków), posądzanie rodzącej z komplikacjami kobiety o to, że ciąża pochodzi z cudzołóstwa, coraz powszechniejsza akceptacja (tolerancja) dla związków kohabitacyjnych czyli nieformalnych. Kultura Alurów nie akceptuje (z racji wyżej przedstawionych) ślubowanego (permanentnego) dziewictwa (celibatu). Ze względu na wysokie koszty celebracji tradycyjnych zaślubin, diecezja Nebbi w Ugandzie proponuje *mass weddings*, czyli równoczesne sakramentalne zaślubiny dla kilku par.

Rozdział IV (*Pastoral-Liturgical Proposals for Catholic-Alur Marriage Preparation and Celebration* s. 179-220) koncentruje się na pytaniu, w jaki sposób można w zakresie małżeństwa (jego koncepcji i obrzędów) „włączyć” pewne zwyczaje (rytuały) tubylcze w uniwersum katolickie. Rzeczą zaczyna się od przygotowania do małżeństwa (życie w domu rodzinnym, przykład rodziców, udział w duszpasterskich grupach młodzieżowych, nauczanie religii w szkołach katolickich). Autor ubolewa nad niską jakością nauczania religii i omawia inicjatywy diecezji Nebbi by temu zaradzić. Proponuje też włączenie małżeństw zawartych tradycyjnie w solidną formację do małżeństwa sakramentalnego (w przypadku nieochrzczonych przez RCIA – *Rite of Christian Initiation of Adults*). Sugeruje zachęcanie „nupturientów” do zachowywania (przynajmniej czasowej) abstynencji seksualnej przez celebrowanie sakramentu. W oparciu o praktykę diecezji Nebbi postuluje harmonizację „kulturowego” małżeństwa Alurów z sakramentalnym; rozumie ją nie jako duplikowanie ceremonii, ale jako proces inkorporacji elementów pierwszego w sakrament małżeństwa. Tak było w

Kościele starożytnym, gdy w III wieku nastąpiło „przejście” z liturgii domowej do kościoła; i później, gdy dopracowano „scenariusz” sakramentalnej celebracji w oparciu o elementy rodzime, prawa i zwyczajów rzymsko-greckich, wątki judaistyczne oraz przede wszystkim – wywiedzioną z Objawienia – bosko-ludzką naturę małżeństwa. Dotychczasowa praktyka: najpierw tradycyjne zaślubiny, po roku lub kilku – sakrament małżeństwa – oznacza, że ci katolicy są pozbawieni Eucharystii, odcięci od prawdziwego Pokarmu, co w kulturze Alurów jest tożsame z „wykluczeniem” ze wspólnoty rodzinnej/klanowej. Następnie rozprawa przechodzi do prezentacji scenariusza zaślubin, łączących lokalną tradycję z celebracją katolicką: uroczysta procesja z „ogłoszeniem” przez narzeczonego tożsamości wybranki; celebracja Liturgii Eucharystii (Liturgia słowa), uroczyste powitanie narzeczonego i narzeczonej (wraz z towarzyszącymi im osobami), zdjęcie przez narzeczonego welonu z głowy panny (ryt *awodha*); wyrażenie akceptacji dla małżeństwa przez rodziców/opiekunów/rodzinę/wspólnotę; wzajemne wyrażenie zgody (czyli zaślubiny), błogosławieństwo i wręczenie obrączek, wreszcie tradycyjną wymianę darów przez obydwie rodziny. W ramach *oratio fidelium* proponuje się wzywianie (zamiast przodków) imion świętych. W rozdziale podjęto – w oparciu o nauczanie papieskie (Jan Paweł II *Familiaris consortio*, Franciszek *Amoris laetitia*) – pastoralną troskę o nowe małżeństwa. Ideę tę realizuje już diecezja Nebbi i Konferencja Episkopatu Ugandy. Raz jeszcze – z uwagi na ubóstwo niektórych rodzin - wraca się do zwyczaju „Mass Weddings” czyli „ślubów zbiorowych”. Ks. Rupiny postuluje też powołanie specjalnego Komitetu Studiów nad inkulturacją sakramentu małżeństwa. Przywołuje dokument Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (Inkultuacja i Liturgia Rzymska *Varietates legitimae*, 29 marca 1994) oraz encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris missio* i Konstytucję o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, które zachęcają Kościoły lokalne do wysiłku nie tylko roztropnej adaptacji elementów kultury lokalnej, ale także do poprawnie rozumianej inkulturacji Ewangelii, czyli wewnętrznej przemiany autentycznych wartości kultury przez ich integrację z chrześcijaństwem, tak, by dokonało się „wcielenie” Chrystusa w różne kultury (s. 207). Rozprawa proponuje wzmocnienie – dla promocji i obrony dobra sakramentalnych małżeństw w plemieniu Alurów – roli i aktywności trybunałów małżeńskich, zaleca też formację liderów małych wspólnot chrześcijańskich, gromadzących katolików w poszczególnych wioskach. Takie wspólnoty mogłyby skuteczniej ewangelizować tubylczą kulturę. Autor rozprawy uważa, że proste potępienie katolików, którzy zawarli ważne „małżeństwo kulturowe” (*eo ipso* żyją w konkubinacie) nie jest żadnym rozwiązaniem; bezowocne jest też odmawianie takim „upartym” (odmawiającym zawarcia sakramentu małżeństwa) katolikom katolickiego pogrzebu (zwłaszcza Mszy św. pogrzebowej). Z jednej strony unika się skandalu, z drugiej jednak uraża się Alurów i odcina ich od wspólnoty katolickiej. Doktorant stawia pytanie, czy ci katolicy, którzy poprzestają na „tradycyjnym” małżeństwie mogą być uznani za „notorycznych grzeszników”, czy też trzeba tworzyć dla nich „przestrzeń” na rozwój życia religijnego/duchowego w Kościele? Odpowiadając, proponuje np. złagodzenie restrykcji dotyczących Mszy św. pogrzebowej; nie jest ona bowiem nagrodą (ani karą) dla wiernych czy ich bliskich, ale Ofiarą Chrystusa.

Choć rozdział jest poznawczo ciekawy, a proponowane rozwiązania wartościowe, w lekturze odczuwa się niedosyt (podobnie jak w rozdziale III) refleksji

nad istotą inkulturacji chrześcijaństwa. Nie ma też – istotnego przecież – rozróżnienia pomiędzy adaptacją, akomodacją, inkulturacją czy interkulturacją chrześcijaństwa.

Zakończenie (*General Conclusion*, s. 221-222) jest zbyt lakoniczne. Obszerność podejmowanej w rozprawie refleksji (oraz stopień skomplikowania materii) wymagałyby bardziej solidniejszego omówienia. Nie mamy więc podsumowania wyników zakrojonych szeroko badań, brak też syntezy i przytoczenia choćby części wniosków z kolejnych rozdziałów. Dość nieśmiało sformułowano główny „owoc” rozprawy, czyli postulat celebracji tylko jednej uroczystości zaślubin: sakramentu małżeństwa wkomponowanego w kontekst lokalnej kultury.

Ocena

Praca ma wybitnie charakter interdyscyplinarny. Traktuje bowiem kwestię: małżeństwo tradycyjne („kulturowe” *cultural marriage*) a małżeństwo sakramentalne (rzymskokatolickie) przynajmniej w trzech (a nawet w czterech) perspektywach. Pierwszą z nich jest (dominujące w rozdziale I) ujęcie historyczne. Znakomita synteza teologiczno-historyczno-liturgiczna dziejów katolickiego małżeństwa sakramentalnego sprawia wrażenie nazbyt rozbudowanego, dowodzi jednak znakomitej erudycji Doktoranta i przygotowuje „przedpole” dla rozdziałów następnych. Gdy narracja przechodzi (rozdział II) do opisu i interpretacji tradycyjnych rytuałów małżeńskich u ludu Alur, Doktorant sięga do literatury etnologicznej i antropologicznej. Analizując je, zbyt nieśmiało korzysta jednak z klasycznych osiągnięć etnologii. Odczuwa się niemal zupełny brak wykorzystania Arnolda Van Gennepa schematu tzw. rytuałów przejścia, jak też – obfitej przecież – angielskojęzycznej literatury o takowych rytuałach (sięgając choćby do klasycznej *Encyclopedia of Religion*, wydanej przed kilkunastu laty). W całej rozprawie przewija się silny (i bardzo dobrze „zagospodarowany”) wątek prawno-kanoniczny; w wielu kwestiach (autochtonicznych związanych z małżeństwem i rodziną zwyczajach, wierzeniach, rytuałach) klarowność prawa kościelnego „utrudnia” powstawanie synkretycznych hybryd religijno-liturgicznych. Kolejną perspektywą, wyzyskaną przez Autora, jest liturgika i teologia pastoralna. Co więcej, w wielu miejscach doktoratu czytelnik znajdzie odniesienia do moralności chrześcijańskiej oraz prawa państwowego Ugandy. Można tedy powiedzieć, że teza o interdyscyplinarnym charakterze prezentowanej pracy ma solidne uzasadnienie w tekście i wykorzystanej literaturze. Atutem rozprawy jest też próba aplikacji wniosków z pierwszych trzech rozdziałów do skonstruowania modelu zaślubin, który połączyłby w jeden spójny kompleks sakrament małżeństwa i zwyczaje Alurów. Z oczywistych względów propozycje rozwiązań pastoralnych (a po części liturgicznych i prawnych) są dyskusyjne. Niemniej pozostają bardzo cenne.

Wskazany powyżej „graniczny” charakter rozprawy ma zalety, ale także wady. O ile bowiem część historyczno-kanoniczno-liturgiczna (rozdział I) oraz opis i analiza kompleksu wierzeń i rytuałów związanych z małżeństwem i rodziną u Alurów (rozdziały II i III) prezentują się jasno i logicznie (to samo dotyczy „wdrożeńowego” rozdziału czwartego), to odczuwa się brak precyzji w stosowaniu terminologii etnologicznej (np. nie odróżnianie „zapożyczenia” zwyczajów od adaptacji, akomodacji czy inkulturacji). Niektóre zwyczaje i rytuały autochtonów wymagałyby głębszej analizy, ze zwróceniem uwagi na interpretację, jaką nadają im sami zainteresowani. Bez poznania „ideologii” danego rytuału czy obyczaju (czyli sensu zachowań rytualnych) łatwo jest zejść na manowce. Niemożliwa jest także ich

„chrystianizacja”, czyli – przynajmniej potencjalne – włączenie ich w świat wiary chrześcijańskiej. Ks. Constantine Rupiny – nie cytując choćby rozważań Aylwarda Shortera (*Toward a Theology of Inculturation*) – nie był w stanie „pokazać” natury cierpliwego i długotrwałego procesu zakorzeniania się Ewangelii w kulturze oraz wpływu kultury autochtonów na recepcję „kultury Ewangelii”. Można też było szerzej nawiązać do dość bogatego w eklezjalnej doktrynie wątku tzw. pobożności ludowej, od *Evangelii nuntiandi* Pawła VI poczynając. W rozprawie przydałyby się też wątki antropologiczne, czyli próba rekonstrukcji wizji człowieka w plemieniu Alurów. Warto jednak zwrócić uwagę, że podjęcie tematu, który ewokuje tak szeroki wachlarz problemów, zmuszało Doktoranta do kompromisów i potraktowania niektórych zagadnień ogólnikowo. Zgłoszony wyżej postulat przeprowadzenia etnograficznych badań terenowych (choć spóźniony), gdyby był zrealizowany, bez wątpienia przyczyniłby się do znaczącego ubogacenia rozprawy. Podczas lektury stwierdzono permanentne nadużywanie zwrotu „among others” i „inter alia”. Czasem twierdzenia pozbawione są udokumentowania (przypisów), np. o zaniku poligamii (s. 93), nieliczne są natomiast tzw. literówki (s. 94 „pac” zamiast „pact”).

Mimo wskazanych braków praca ma znamiona dojrzałego dzieła teologicznego. Jej język jest klarowny, układ logiczny i spójny; kolejne rozdziały dopełniają wcześniejsze, a literatura przedmiotu wydaje się dobrze wykorzystana. Podejmując ciekawy i skomplikowany problem stanowi dzieło oryginalne i ciekawe poznawczo. Pod względem merytorycznym i formalnym rozprawa spełnia warunki, wyznaczone polskim ustawodawstwem czyli ustawą z dnia 20 lipca 2018 r.

Z pełnym przekonaniem oceniam pozytywnie przedstawioną przez ks. mgr lic. Constantine Rupiny rozprawę pt. *Alur Customary Marriage in Light of Catholic Sacrament of Marriage*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Jarosława Różańskiego i składam do Rady Dyscypliny Nauk Teologicznych UKSW wniosek o kontynuowanie przewodu doktorskiego.

