

KULTURA AFRYKAŃSKA WOBEC EWANGELII

Tak ujęty temat sytuuje się w perspektywie „spotkania”. Spotkanie zaś zakłada partnerów gotowych do otwarcia się, nastawionych na wzajemną wymianę, poszukujących wspólnoty; mówiąc krótko: partnerów zdecydowanych na prowadzenie dialogu w klimacie sympatii, zrozumienia i wzajemnego przyjęcia. Takie jest spotkanie żywej Afryki z ożywiającą Ewangelią. Takie jest też chyba spotkanie Kościołów południowoamerykańskich ze swymi braćmi i siostrami w całym świecie, nie wyłączając Kościołów Afryki.

Z punktu widzenia Afryki zagadnienie nasze mieści się w konkretnej problematyce „Ewangelii w dobie inkulturacji”.

a) Ewangelia w poszukiwaniu odpowiedniej przestrzeni kulturowej

Ziarno Ewangelii, rzucone w ziemię afrykańską, owocuje. Rodzi się wiara w Jezusa Chrystusa. Rozwija się i dojrzewa jako „prawdziwie zakorzeniona”¹. Kościół Chrystusowy ma w tej sytuacji ważne zadanie do spełnienia: chodzi o inkulturację wiary Ludu Bożego, a więc o jej włączenie w kulturę dawniej wypieraną, a obecnie usiłującą się dźwigać ze swych bolesnych, minionych doświadczeń. Niezależnie od tego, czy się to komuś podoba, czy nie, miejsce dogłębnego przeżywania wiary — w sposób trwały i pozwalający na przykazywanie jej dalej — przestrzeń, w której wypracowuje się jej żywotny i oryginalny wyraz, i w której umacnia się ona w swych podstawach, aby promieniować i rozszerzać się, nosi uznane już historycznie miano „małych wspólnot chrześcijańskich” (lub „kościelnych”), względnie „odpowiedzialnych wspólnot wiary”². Te małe, dynamiczne grupy o zróżnicowanym rytmie rozwoju stanowią gwarancję żywotności i trwałości Kościołów lokalnych. Dalekie od tego, by być dziełem przypadku, są one owocem dalekowzroczności i oficjalnej opcji

¹ Paweł VI, Przemówienie na rozpoczęcie SCEAM, Kampala 1969, w: Doc. Cath. 1546 (1969) 764.

² Nazwy bywają różne, ale istota rzeczy ta sama. Por. mój artykuł *Autonomie des Eglises africaines*, Informissi 113 (1988) 7—19.

fundamentalnej³. W aktualnym postępie ewangelizacji te małe wspólnoty chrześcijańskie zmierzają do owocnego urzeczywistnienia Ewangelii Jezusa w życiu człowieka afrykańskiego, takiego, jakim on jest, zwłaszcza zaś w jego życiu codziennym — wobec tak wielu wyzwań społeczno-ekonomicznych, religijnych, kulturalnych, jakie mu stawia jego własne środowisko⁴.

W trakcie naszej refleksji pojęcie „Ewangelii” będzie używane w sensie pełnym: „głoszenia-świadczenia” zmierzającego do nawrócenia i podającego motywy oraz podstawy prawdziwego szczęścia, a więc życia otwierającego się coraz to bardziej na współudział. Głoszenie kieruje się ku teraźniejszości z myślą o przyszłości. Dlatego każde przypomnienie przeszłości ma na względzie teraźniejszość celem lepszego naświetlenia przyszłości. Ewangelia jako taka nie jest wcale obojętna dla Afrykańczyka, który widzi w niej źródło nadziei i ufności. Ale także źródło pewnych, nieuniknionych zastrzeżeń! Czy trwająca 20 wieków refleksja chrześcijańska może rościć sobie prawo do wyczerpania całej jej mądrości i natchnienia? Afryka jest przekonana, że ma prawo sięgać do zasobów dotychczas jeszcze nie eksploatowanych. Doświadczenie płynące z typowych dla niej języków symbolicznych pozwala jej mieć świadomość wielkiej bliskości ducha ewangelicznego i jego zbawczej treści.

b) W sercu nowej Afryki

Trzeba natychmiast wyjaśnić, że mówiąc o Afryce, mamy na myśli Afrykę Czarną w jej nowych horyzontach. Ograniczymy się jednak do regionów języka francuskiego, które znam osobiście, nie wykluczając tym samym z naszej refleksji Kościołów katolickich j. angielskiego i portugalskiego⁵.

Duszą autentycznej osobowości afrykańskiej jest kultura tradycyjna, która jawi się jako tożsama w swej najgłębszej strukturze i w swych istotnych elementach⁶. Nie jest bowiem zróżnicowana, chyba że w danych, konkretnych przejawach, uwarunkowanych położeniem geograficznym, wpływami historycznymi i działalnością tam podejmowaną. Tradycyjna — w przeciwień-

³ Por. *Small community, Spearhead* 82—83 (1985) 88—89. Niejednokrotnie wspólnoty takie powstawały z inicjatywy lub inspiracji biskupów.

⁴ Wypowiedź kard. Zoungrana: „Nasza czarność pozwala nam wnikać w Biblię nowymi oczyma”, dobrze oddaje nastawienie afrykańskie. Por. *Premier Congrès des biblistes africains et l'identité africaine*, Kinshasa 1980.

⁵ Nasze refleksje dotyczą oczywiście tylko Kościoła katolickiego.

⁶ Por. Diop Cheikh Anta, *L'unité culturelle de l'Afrique*, Prés. Afr. 1959; *Nations nègres et culture*, Prés. Afr. 1982.

stwie do współczesności — kultura afrykańska nie ma nic wspólnego z kultem wykopalisk, z pozostałościami archeologicznymi czy też zwykłym folklorem. Jako żywe źródło energii tu i tam ukrytych, ożywia i inspiruje — nawet w środowiskach szkolnych i miejskich, stanowiących ogniska nowoczesności — wielkie idee afrykańskie: przyjęcia, gościnności, solidarności, wspólnoty rodzinnej i wzniosłości ducha... Podtrzymuje smak uśmiechu i pragmatyzm życia we wspólnocie otwartej w sensie pionowym i poziomym. I ta właśnie tradycyjna kultura stanowi korzenie, które *Evangelii nuntiandi* poleca ewangelizować: „należy ewangelizować — i to nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia — czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu, jakie te wyrazy mają w Konstytucji *Gaudium et spes* (n. 53), gdzie zawsze wychodzi się od osoby ludzkiej i zawsze zwraca się do związków między osobami oraz do ich łączności z Bogiem” (n. 20).

Wobec wielości określeń kultury proponuje jedno z najprostszych, zgodne całkowicie z myśleniem Jana Pawła II, wyrażanym w jego przemówieniach stanowiących swoiste echo Konstytucji *Gaudium et spes*. Przez kulturę rozumiemy „całokształt specyficznych wyrazów osobowości ludzkiej w określonym społeczeństwie”⁷.

W tym kontekście pragnę podzielić się z moimi braćmi trudnościami życia wiarą, która stara się realizować typową dla siebie widoczność i przejrzystość oraz swe szczególne rysy jedyne Oblicza Chrystusa w sercu Afryki przeżywającej galopujące wprost przemiany⁸.

I. OD „TABULA RASA” DO INKULTURACJI

W ciągu wieków, zwłaszcza pięciu ostatnich, historia przenikania Ewangelii do Afryki (czarnej) była naznaczona wieloma trudnościami i powikłaniami. Nie trzeba ich chyba wymieniać; są przecież powszechnie znane⁹. Niemniej, celem pełniejszego

⁷ Jan Paweł II w UNESCO i w Rio, Doc. Cath. 1791 (1980) 744; 1788 (1980) 604 n. Por. Papieska Komisja Biblijna, *Fede e cultura*, Torino 1981; H. Carrier, *Evangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, Médiaspaul 1987.

⁸ Por. J. E. Penoukou, *Eglises l'Afrique*, Karthala 1985; B. Joinet, *Les Africains m'ont libéré*, Paris 1985.

⁹ Por. J. Ki-Zebo, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris 1972; J. Maquet, *Les civilisations noires*, Marabout 1981.

naświetlenia naszej kwestii, nie możemy pominąć bardziej znaczących inicjatyw zmierzających do zinterpretowania kultury afrykańskiej w świetle Ewangelii. Niech mi będzie wolno ograniczyć się do podania wskazań ogólnych, nie wchodząc dokładnie w chronologię rozwoju.

1. „Tabula rasa...”

Zaznaczmy na wstępie, że wspomniany okres pięciu wieków odpowiada dokładnie kontaktom chrześcijańskiego Zachodu z Ameryką. Były to początki *exodusu* afrykańskiego, obejmujące — według nowszych badań¹⁰ — ponad 28 milionów osób „przesiedlonych”. Złożone czynniki historyczne, ignorancja, a także pewne założenia ideologiczne osób najbardziej tym zainteresowanych — ich ambicja i hegemonia — prowadziły do utóżsamiania przez niektóre osoby wartości afrykańskich z przeszkodami. Wynikiem tego był klimat *tabula rasa* w postawie, mentalności i w metodach. Negowano zatem nie tylko pojęcie, ale zwłaszcza istnienie kultury afrykańskiej. Zapoznanie zaś jej duchowych i religijnych korzeni prowadziło w konsekwencji do wprowadzania *en bloc* i narzucania tego, co pochodziło jako owoc kultury... z samego nieba!

Wiadomo, że Kongregacja Rozkrzewiania Wiary reagowała energicznie i niedwuznacznie na te nastawienia i praktyki inspirowane zasadą *tabula rasa*. Wystarczy chyba przytoczyć tu fragment znanej Instrukcji skierowanej do wikariuszy apostołskich Dalekiego Wschodu: „Najbardziej niedorzecznym jest wnoszenie pomiędzy Chińczyków Francji, Hiszpanii, Italii czy innego kraju europejskiego. Niech więc nie wprowadzają pomiędzy nich naszego kraju, ale wiarę, tę wiarę, która nie odrzuca, ani nie znosi rytów czy obrzędów żadnego ludu, chyba że są naganne, a nawet przeciwnie, pragnie, aby były one zachowane i chronione”¹¹.

2. „Kamienie nadziei”

Przypomnijmy z kolei ten nurt teologiczny. Wyróżnia się on zdecydowanie sympatycznym i uważnym podejściem do lokalnych tradycji afrykańskich. Jego zaś owoce są znane: z jednej strony uznanie podstawowej wartości każdego człowieka, obrazu

¹⁰ Por. S. Daget — Fr. Renault, *Les traites négrières*, Kartala 1985; S. Mintz, *Esclave = facteur de production*, (Dunod) 1981; P. Villiers, *Traite des noirs et navires négriers au XVIII^e siècle*, Grenoble 1982.

¹¹ Collectanea S.C. de Propaganda Fide 1, s. 42, n. 136.

Bożego, siewcy słowa i twórcy kultury oraz pozytywnych wartości¹²; z drugiej zaś uwzględnienie otwartości ludów na Ewangelię przeznaczoną do tego, aby odpowiedzieć na ich naturalne dążenia, co oznacza swego rodzaju świadomość, iż dziedzictwo kulturalne całego ludu jest otwarte na transcendencję i pełnię w Jezusie Chrystusie. W tym sensie każdy lud w łonie własnych tradycji przeżywa na swój własny sposób „przygotowanie do Ewangelii”, które może mieć charakter doświadczenia podobnego do starotestamentalnego¹³ odnośnie do Chrystusa, „Pierworodnego wszelkiego stworzenia” i „głowy Ciała” (Kol 1, 15-18; por. Hbr 1, 6; Ef 1, 22-23), który przyszedł, aby wypełnić, a nie znieść (Mt 5, 17), zbawić a nie sądzić czy potępić (J 12, 47).

Nie pomniejszając w niczym owoców, jakie zawdzięcza studiom i badaniom lingwistycznym, antropologicznym i misjologicznym, trzeba stwierdzić, iż teologia „kamieni nadziei” nie jest wolna od braków. Niosła ona np. ze sobą ryzyko otwarcia wolnego pola dla widzenia horyzontalnego, nacechowanego ciasnym ewolucjonizmem. W takim zaś ujęciu afrykańskość stanowiłaby jedynie pewien etap skazany z góry na zaręczyny — na dobre i na złe — z zachodnią formą urzeczywistniania się Kościoła katolickiego. Cała natomiast recepcyjność orędzia ewangelicznego (usytuowanego wertykalnie) sprowadzałaby się ostatecznie do czystego przyjęcia i zasymilowania — drogą wymuszonego lub dobrowolnego naśladownictwa — owoców konkretnego doświadczenia (rozwijanego na płaszczyźnie horyzontalnej).

Innymi słowy, należało rozwijać potrójną antynomię życia wiarą: 1^o to, co powszechne, aktualizuje się jedynie w konkretnych sytuacjach, 2^o jedność zakłada różnorodność, 3^o relacja wertykalna jest możliwa do przyjęcia tylko w horyzontalnej. Identyfikowanie transcendencji treści Ewangelii z określoną formą kultury utożsamia się tymczasem z podnoszeniem tej ostatniej do statusu normy absolutnej, narzucanej w sposób integrystyczny całemu światu, zawsze i wszędzie. Taki zaś sposób postępowania petryfikuje dynamikę powszechną i zmniejsza jej zakres. Eliminuje tym samym wielorakość ujęć i akcentów, typowych dla Kościoła zrodzonego w dniu Pięćdziesiątnicy. Katolickiego — chciałoby się powiedzieć — harmonią i bogactwem, a także pięknem różnorodnych, zespolonych ze sobą narodów, wraz z ich kulturami przez jedyne Ducha Chrystusowego wokół Baranka (Ap 5, 9-10).

Niezłomny obrońca katolickości Kościoła, protektor naturalnej

¹² Por. DM 11, 15; H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1952⁵, s. 241 nn.

¹³ Por. DM 3; *Christianisme et identité africaine*, Kinshasa 1980.

jedności rodziny ludzkiej, Pius XII, poświęcił, tuż po swym wyniesieniu na Stolicę św. Piotra, osobny paragraf w pierwszej swej encyklice *Summi pontificatus* świętej powinności przyjmowania z szacunkiem kultur poszczególnych ludów: „Kościół Chrystusowy, wierny depozytariusz wychowującej mądrości Boga, nie może myśleć i nie myśli o atakowaniu czy lekceważeniu szczególnych cech każdego ludu, które ten lud z pobożnym zapałem i ze zrozumiałą dumą zachowuje i uważa za swe cenne dziedzictwo. Jego celem jest bowiem nadprzyrodzona jedność w miłości powszechnej, odczuwana i praktykowana, a nie jednolitość czysto zewnętrzna, powierzchowna i tym samym bardzo słaba... Wszystko to, co w zwyczajach i postępowaniu ludów nie wiąże się nierozzerwalnie z błędami religijnymi, należy zawsze oceniać życzliwie i jeśli tylko możliwe popierać i chronić... Ci, którzy wstępują do Kościoła, niezależnie od swego pochodzenia czy języka, powinni wiedzieć, że mają równe prawo synów w domu Pana, gdzie królują prawo i pokój Chrystusa”¹⁴.

3. Adaptacja

Pojęcie adaptacji wydawało się wyśnionym ideałem dla zrealizowania zdobyczy omawianej teologii. Czy jednak chcąc być w zgodności z ludami Afryki i dostosować ich wizję świata do orędzia Ewangelii, misjonarz miał się starać dopasować swój styl życia, myślenia, odczuwania i reagowania do ich postawy, czy też wystarczyło mu uchwycić znaczenie i sens ich obrzędów, zwyczajów, postaw, aby przełożyć na ich język słowo Boga? W każdym bądź razie w Afryce wysiłek zmierzający do „przekładania i zaszczepiania” gotowych produktów, nawet jednorodnych, cechował z grubsza nurt adaptacyjny, prawdopodobnie jeszcze przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II. W kilka lat po Soborze czyta się natomiast w piśmie *Parole et Mission* takie oto słowa:

„Od czterech wieków nie oglądano Kościoła o obliczu prawdziwie afrykańskim w Afryce, azjatyckim w Azji, czy Kościoła o osobowości prawdziwie indiańskiej w Kordylierach. W rzeczy samej my, «zachodniacy», nie jesteśmy skłonni uznać «innego» w jego odrębności. Nawet nie uświadamiamy sobie tego, że on istnieje. A jeżeli nawet uznajemy, że jest on inny, odruchowo sądzimy, że jest to jakiś brak u niego. Jest on inny, bo jest zacofany w stosunku do nas, «zachodniaków». Gdy tylko zostanie wychowany i schryścianizowany, stanie się podobny do nas. Ten

¹⁴ Pius XII, *Summi pontificatus*, AAS 28 (1939) 464.

zaś brak uwzględniania innych powoduje na dłuższą metę określone reakcje. Wielkim słowem wypowiedzanym na progu naszego stulecia była adaptacja... Dochodzimy do trzeciego etapu. Uświadamiamy sobie, że spotkanie kogoś innego jest jakby darem Boga. My ich potrzebujemy, aby się nawrócić na głębszą prawdę. Nie jesteśmy w stanie słuchać słowa Bożego w naczyniu zamkniętym. Nie możemy być katolikami żyjącymi w getcie. Musimy słuchać, szukać, wspólnie pracować, każdy jak najlepiej tylko potrafi w swej wierze, i w ten sposób reflektować nad prawdą, jaką otrzymaliśmy tajemniczo w zarodku, w sakramencie Chrystusa, prawdą, którą winniśmy wciąż lepiej pojmować i wyrażać”¹⁵.

Niemniej, dopiero od początków drugiej wojny światowej można by powtarzać słowa o. P. Tempelsa, misjonarza belgijskiego w Zairze: rozpoczęta przed 15 laty walka na rzecz ruchu czarnych¹⁶ zakwestionowała poważnie słuszność i trwałość pewnych ujęć i praktyk adaptacyjnych¹⁷.

Książka *Filozofia bantu*, wydana najpierw po flamandzku, a w r. 1948 w j. francuskim, wywołała prawdziwą burzę wśród misjonarzy. Wszyscy stanęli zdumieni wobec odkrycia idei centralnej: życia. A odkrycie to spotęgowało się nie na skutek chęci „bycia solidarnym”, ale dzięki dostrzeżeniu relacji, udziału, wspólnoty, „bycia razem”¹⁸.

Intuicję Tempelsa poparły dwie uzupełniające prace: *Żywotna unia bantu* pióra V. Mulago, kapłana zairskiego, oraz *Rwandyjska filozofia bantu*, napisana przez A. Kagame, księdza rwandyjskiego¹⁹.

Okazało się, że na skutek swej horyzontalnej jednorodności doktryna adaptacji wymagała zdecydowanie jasnej rewizji i swoistego przewyciężenia. Głoszono więc z całą stanowczością zasadę działania modelowego przez wcielenie i — w harmonii z różnorodnymi kulturami — wzajemnej wymiany, czyli woli dawania i brania, w sensie wzajemności. W swym orędziu radiowym na Boże Narodzenie 1945 r. Pius XII wskazał bowiem na określony sposób wcielania Kościoła Chrystusowego, oparty na wzorcu Wcielenia Syna Bożego:

„Niegdyś życie kościelne, na ile jest ono widzialne, rozwijało

¹⁵ *Décoloniser les Eglises*, Parole et Mission 57 (1971) 313.

¹⁶ Por. C. Brambilla, *La negritudine*, (Nigrizia) 1975, s. 15—46.

¹⁷ Por. P. Tempels, *Notre rencontre*, Kinshasa 1962, zwł. s. 30—40.

¹⁸ Por. tenże, *La philosophie bantoue*, Prés. Afr. 1948.

¹⁹ Por. V. Mulago, *L'union vitale bantu*, Annali Later. 20 (1956) 61—261; tenże, *Visage africain du christianisme*, Prés. Afr. 1962; A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles 1966.

się zasadniczo w krajach dawnej Europy, z której się rozlewało, jak majestatyczna rzeka, na to, co można by nazwać peryferiami świata; obecnie widoczna jest przedziwna wymiana życia i energii pomiędzy wszystkimi członkami Mistycznego Ciała Chrystusowego na ziemi. Wiele regionów świata przekroczyło już dawno okres swej misyjnej organizacji kościelnej; mają one własną hierarchię i dają całemu Kościołowi dobra duchowe i materialne, gdy dawniej tylko je przyjmowały”²⁰.

4. Indygenizacja

Szukając pojęcia kluczowego, zdolnego zespolic w sobie całość problemów ewangelizacji, niejeden z myślicieli opowiedział się za indygenizacją²¹. Pojęcie to pojawiło się nagle na IV Synodzie Biskupów w 1974 r., ale znikło też jak słomiany ogień, nie poruszając wcale świadomych Afrykańczyków. Mimo bowiem swego powabu, jest ono niewłaściwe z racji swej wieloznaczności... Nie rozwiązuje także kwestii potrójnej antynomii, o której była mowa. Nie poskramia wreszcie tendencji do uniformizmu, ale ją raczej ukrywa pod płaszczykiem Ewangelii — jako pewien rodzaj hegemonii kulturalnej. Nic więc dziwnego, że Jan XXIII, zwracając się dnia 1 kwietnia 1959 r. do czarnych pisarzy i artystów, zgromadzonych na drugim Kongresie światowym w Rzymie, uznał za stosowne sprecyzować, w nawiązaniu do encykliki *Summi pontificatus* Piusa XII, stan zagadnienia i ukazać wyraźniej stanowisko Kościoła odnośnie do kultur afrykańskich:

„W rzeczy samej, gdzie tylko autentyczne wartości sztuki i myślenia są zdolne ubogacić rodzinę ludzką, Kościół jest gotów popierać tę pracę ducha. Sam Kościół, jak wiadomo, nie utożsamia się z żadną kulturą, nawet z kulturą zachodnią, z którą złączyły się ściśle jego dzieje. Jego misja ma bowiem inny charakter: chodzi o religijne zbawienie człowieka. Ale Kościół, pełen nieustającej młodości, odnawiany przez tchnienie Ducha, jest wciąż gotów uznać, przyjąć, a także ożywić to wszystko, co przynosi chlubę inteligencji i sercu ludzkiemu w innych częściach świata poza basenem śródziemnomorskim, który był opatrnościową kolebką chrześcijaństwa”²².

²⁰ Pius XII, Orędzie radiowe na Boże Narodzenie, AAS 38 (1946) 20.

²¹ Por. np. J. Bissainthe, *Catholicisme et indigénisme religieux*, W: *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956, s. 111 nn; M. P. Spindlers, *L'indigénisation de la liturgie*, Flambeau 33 (1972) 2—9.

²² Doc. Cath. 1302 (1959) 525.

5. Teologia afrykańska

Chęć zrozumienia całokształtu kultury afrykańskiej poprzez trzy mocne ujęcia: kamieni nadziei, adaptacji i indygenizacji, nie może zadowolić dążeń duszy afrykańskiej. Można by się bowiem obawiać pewnego okrojenia integralności ludzkiej — pod kaucją połowicznego chrześcijaństwa. To potrójne zbliżenie powoduje w konsekwencji sprowadzenie Afrykańczyka do sytuacji biernego słuchacza, a więc do rangi przedmiotu i samego tylko odbiorcy Ewangelii, bez uwzględnienia jego podmiotowości, tego, że może i powinien być nosicielem świadectwa Ewangelii i świadkiem własnej wiary. Nie mówi się tu przecież o prawie i konieczności przejęcia przez niego inicjatywy, ani też o tym, by dany Kościół lokalny miał wyrażać i interpretować swą wiarę w kontekście własnego życia. Czy jednak Kościół, który nie zastanawia się nad swą wiarą i jej nie celebruje wspólnotowo jako Kościół, może przejąć na siebie odpowiedzialność za dawanie świadectwa wierze pośród siebie i wobec innych?

Pewien klimat nacechowany obawą o depersonalizację człowieka afrykańskiego doprowadził do pojawienia się dzieła zbiorowego: *Osobowość afrykańska a katolicyzm*²³. Autorzy podsuwają Ojcom soborowym wiele myśli zaczerpniętych z samych głębin Afryki chrześcijańskiej, ale równocześnie pragną wyrazić wspólne wołanie sprowokowane książką *Kapłani czarni zapytują*. Ta ostatnia bowiem lansowała wyraźnie, w tonie rewindykacyjnym, myśli o „teologii afrykańskiej”, mającej być synonimem prawa do włączania miejscowych wytworów kultury w przejawy wiary w Jezusa Chrystusa.

W rzeczy samej teologia afrykańska jest ujęciem programowym, a zarazem wołaniem, wyzwaniem, obietnicą: „wołaniem człowieka afrykańskiego”²⁴ na rzecz swego dziedzictwa kulturowego, wyzwaniem skierowanym do Kościoła powszechnego, aby dogłębna afrykańskość stała się prawdziwym zaczynem nowości, obietnicą ukazania w pełnym świetle afrykańskich bogactw dotąd jeszcze całkowicie nieznanymi.

W awangardzie świadomości chrześcijańskiej myśl afrykańska inspiruje „spotkanie daru i otrzymanie”, podkreślane tak mocno przez poetów i piewców murzyńskości wobec narodów świata. Uroczyste zaproszenie na to spotkanie kultur wymaga, by Afryka nie zjawiała się tam z pustymi rękoma. Taka jest, krótko mówiąc, wymowa „teologii afrykańskiej” Jej zaś złożo-

²³ *Personnalité africaine et catholicisme*, Prés. Afr. 1963.

²⁴ Tytuł dzieła J. M. Ela (L'Harmattan 1980).

ność ukaże się w toku niniejszej refleksji. Jak widać jasno, „teologia afrykańska” musi stawić czoła wymogom kulturalnej rehabilitacji, trudnej do określenia. Istnieje bowiem pewna sytuacja kryzysowa, którą można by określić, bez żadnych ubocznych intencji, mianem antropologicznej. Polega ona na utracie zaufania do siebie, na pewnym zakompleksieniu wobec siebie, czyli — innymi słowy — na swoistym utraceniu własnej tożsamości i autentyczności²⁵.

Przewycięzenie tego kryzysu zakłada gigantyczny wysiłek twórczy i oceniający zarazem nasze dziedzictwo kulturowe pod kątem jego rehabilitacji i rewaloryzacji w dialogu bratnich Kościołów lokalnych²⁶. Pominiemy tutaj genezę pojęcia „teologia afrykańska”. Niektóre wydarzenia zasługują jednak na uwagę. W r. 1956 M. Hebga, diecezjalny kapłan kameruński (obecnie jezuita), sugerował konieczność „fundamentalnej teologii afrykańskiej”. Myśl tę podjął z kolei Wydział Teologii Katolickiej w Kinszasie tuż po swoim utworzeniu. W związku z pojawieniem się formuły skróconej („teologia afrykańska”) rozpoczęły się w r. 1958 dyskusje między dwoma antagonistycznymi stanowiskami.

Jedni, w większości Afrykańczycy, idąc za T. Tshibangu, wówczas studentem, a obecnie biskupem pomocniczym, podkreślali słuszność i obowiązek tworzenia „teologii afrykańskiej” ze względu na kontekst historyczny i przeobrażenia społeczno-kulturalne, w jakich wiara zaczęła się już wyrażać w Afryce. Inni, nie-Afrykanie, idąc za prof. A. Vanneste, podważali jej możliwość, potrzebę i stosowność. Pierwsi widzieli w teologii systematyczną refleksję nad wiarą. Nie utożsamiając się z wiarą, teologia ją wyjaśnia w świetle danych jedyne i transcendentnego Objawienia leżącego u jej podstaw. Wiara zaś jest zawsze przeżywana w konkretnym doświadczeniu uwarunkowanym kontekstem i okolicznościami. Drugi natomiast zdają się utożsamiać dane Objawienia z działalnością teologiczną do tego stopnia, że umieszczają jakby w nawiasie osobę wierzącego, pozbawiając ją tym samym tego środowiska egzystencjalnego, które stanowi z nią jedno ciało²⁷.

²⁵ Znana jest powszechnie prowadzona od r. 1971 przez Zair kampania na rzecz świadomości narodowej. Por. też J. Damay, *Lettres du Cameroun*, Karthala 1983.

²⁶ Por. J. M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Karthala 1985; M. Towa, L. S. Senghor, *Négritude ou servitude?*, Yaound 1971; R. Depestre, *Bonjour et adieu à la Négritude*, Paris 1980.

²⁷ Por. m.in. H. Maurier, *Théologie africaine*, Spiritus 88 (1982) 227—245; A. Shorter, *Théologie africaine chrétienne*, Paris 1980; B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine*, Paris 1980.

Kto może rozstrzygnąć ten spór? Najbardziej godnym zaufania jest niewątpliwie Paweł VI. Stojąc na wzgórzach Kampala, ziemi pierwszych naszych kanonizowanych męczenników, skierował on do SCEAM (Symposium Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru) następujące słowa: „Wasz Kościół winien być przede wszystkim katolicki. Innymi słowy, powinien się opierać całkowicie na identycznym, istotnym i konstytutywnym dziedzictwie doktryny Chrystusa, wyznawanej przez tradycję autentyczną, autoryzowaną przez jedyny i prawdziwy Kościół... Nie jesteśmy wynalazcami swej wiary; jesteśmy jej stróżami. Nie każda religijność jest dobra, ale tylko ta, która interpretuje myśl Boga zgodnie z nauczaniem magisterium apostołskiego, ustanowionego przez jedynego Nauczyciela, Jezusa Chrystusa... Jednak sposób wyrażania, czyli język, w jakim się wypowiada tę jedyną wiarę, może być wieloraki, a tym samym oryginalny, zgodny z kulturą tego, kto wyznaje tę jedyną wiarę. Pod tym względem pluralizm jest uzasadniony, a nawet pożądany... W tym też znaczeniu możecie, a nawet powinniście mieć chrześcijaństwo afrykańskie”²⁸.

Gdy chodzi o jej treści, teologia afrykańska stara się wyrażać to, co wchodzi w grę w inkulturacji. W jednej i drugiej idzie bowiem o dążenie do właściwego wyrażenia swej wiary.

II. INKULTURACJA

Od Słowa Wcielonego do wiary przetworzonej w kulturę

W świetle tego, co powiedziano, łatwo można zrozumieć, że pojęcie inkulturacji wiąże się ściśle ze stopniowym uświadomieniem sobie przez zbiorową osobowość afrykańską swej odpowiedzialności kulturowej. Zanim zajmiemy się problematyką aktualną, podamy niektóre przynajmniej punkty odniesienia do Magisterium, wytyczające decydujące momenty jej rozwoju.

a) Odniesienia do Magisterium

W r. 1935 chrześcijanie zairszy (wówczas Kongo belgijskie) otrzymali pozwolenie na obchodzenie „Matanga” razem z nieochrzczonymi jeszcze członkami swych rodzin. Występujące pod różnymi nazwami w różnych plemionach, „Matanga” są uroczystymi ceremoniami oznaczającymi koniec smutku... Ich do-

²⁸ Doc. Cath. 1546 (1969) 765.

głębnie sakralne znaczenie wyraża to, co Afrykanin rozumie przez życie przeżywane w pełnej wspólnotcie ze swymi „tu i tam”. Dostrzeganie zaś w nich wyłącznie „kultu zmarłych” utożsamia się z wypaczeniem prawdy, jaką Ewangelia ma spotkać, przyjąć, uwznioślić i przemienić²⁹. Brak zespolenia „Matanga” z życiem chrześcijańskim wywoływało w Kościele afrykańskim smutek podobny do kontrowersji związanych z obrzędami chińskimi.

W 20 lat później encyklika *Fidei donum* przyniosła chrześcijaństwu afrykańskiemu prawdziwy „stan łaski”. Zmobilizowała cały Kościół. Powstały dwa „zawodowe” instytuty misyjne, sama zaś misja otworzyła się na współpracę ze świeckimi i z księżmi diecezjalnymi, których czasowa lub dożywotnia służba stała się dla nich okazją do zainteresowania się właściwym zrozumieniem kultur lokalnych. Zwłaszcza obecność osób świeckich z zewnątrz, jako świadków Ewangelii w wykonywaniu swego zawodu, przyczyniła się znacznie do uświadomienia sobie przez laikat afrykański konieczności większego zaangażowania się nie tylko w sprawy doczesne i kulturalne, ale także na polu katechetycznym — w formie niesienia pomocy lub zastępowania kapłana. W 10 lat po *Fidei donum* Paweł VI ogłosił *Africae terrarum*, przekraczając nią daleko nawet idące oczekiwania.

Uradowało nas potem przemówienie Pawła VI w Kampala, konkretyzujące dla Afryki zdobycze Vaticanum II³⁰ i wyznaczające drogę Kościołom afrykańskim w trzech aspektach: misjonarskim, teologicznym i kulturalnym. Jedno czy drugie słowo, nabrawszy mocy normy klasycznej dla Kościoła powszechnego, zachowuje nadal swą aktualność³¹. Sam zaś Episkopat afrykański, stając nieoczekiwanie wobec takiego uroczystego zapewnienia: „Afrykanie, bądźcie odtąd swymi własnymi misjonarzami!”, poczuł się — jak Apostołowie w dniu Pięćdziesiątnicy — przynaglony zstąpieniem Ducha. Wybiła godzina „małych wspólnot chrześcijańskich”.

„Placówki misyjne”, przeobrażone w parafie, charakteryzowały okres zakorzeniania. Obecnie „małe wspólnoty kościelne” znaczą okres ugruntowywania Ewangelii. Przy tym w Afryce, często bardziej niż gdziekolwiek indziej, żywotną komórką, będącą wzorcem doświadczeń eklezjalnych, jest rodzina. Jako centrum przekazywania życia jest ona nosicielką wartości; co więcej, sama

²⁹ Por. *Sylloge*, s. 576 n.

³⁰ Por. DM 22; KDK 53; KK 32; KL 37-40.

³¹ Np. „Wy sami jesteście misjonarzami dla siebie”; „możecie ujmować katolicyzm w terminach całkowicie dostosowanych do waszej kultury”; „pluralizm jest uzasadniony, a nawet pożądany”.

stanowi pierwotną wartość, której należy strzec jak źrenicy oka, Nie należy zatem się dziwić, że pierwszy oficjalny komunikat SCEAM dotyczył właśnie rodziny i domu — jej naturalnego środowiska. Dopiero jednak w r. 1981 na 6 posiedzeniu SCEAM zajęto się badaniami socjologicznymi i antropologicznymi celem uznania i zrehabilitowania tradycyjnych i autentycznych form domu i rodziny w Afryce.

Powstała w ten sposób mocno uzasadniona, socjologiczna wizja prawdziwie tradycyjnej rodziny i praktyk małżeńskich. Należy ją tylko ocenić teologicznie przed podjęciem odpowiednich decyzji duszpasterskich. Na swym 7 posiedzeniu SCEAM podjęło kwestię rozwoju, zobowiązując lud Boży Afryki i Madagaskaru do świadomego zaangażowania się w drogę „rozwoju integralnego” lub „promocji ludzkiej”, wytyczoną przez encyklikę *Populorum progressio*. Uwzględniając jednak centralną pozycję człowieka w tradycyjnej wizji afrykańskiej, która jest w pełni zgodna z duchem Ewangelii („dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia”), SCEAM uprzywilejowało pojęcie „promocji ludzkiej”. Będąc życzeniem Kościoła, jest ona równocześnie sprawą podstawową oraz samym punktem odniesienia dla całej działalności ewangelizacyjnej w nowej Afryce³².

Na zakończenie czterech spotkań odbytych w okresie między październikiem 1976 r. a lutym 1977 r. z udziałem przedstawicieli Kościołów, osób odpowiedzialnych za instytuty zakonne, Św. Kongregacji dla spraw zakonnych i dla ewangelizacji ludów, wydano wspólny dokument skierowany do zakonników i zakonnice Afryki, zawierający szereg zaleceń oraz podkreślający konieczność i pilną potrzebę afrykanizacji różnych form życia zakonnego tak, by wstąpienie do zakonu nie wiązało się dla Afrykańczyków z wykorzeniem kulturowym. Instytuty zakonne mają, według tego dokumentu, wcielać w praktykę ślubów i w organizację wspólnoty cały szereg żywotnych wartości afrykańskich. Natychmiast też ASUMA (Stowarzyszenie Przełożonych Wyższych) z Zairu, najbardziej liczące się w Afryce, wybrało praktykę ubóstwa, będącą, jak wiadomo, newralgicznym punktem inkulturacji życia zakonnego w Afryce. Po odpowiednich wyjaśnieniach egzegetycznych, historycznych i teologicznych okazało się, że kultura afrykańska, skupiona w swych głównych liniach na gościnności, przyjęciu, dzieleniu się w solidarności, pokrywa się z duchem błogosławieństw ewangelicznych, tak widocznym w Kościele pierwot-

³² Por. R. Rweyemamu, *Evangelizzazione e promozione umana: vescovi africani s'interrogano. La Chiesa locale e incarnazione nella missione*, EMI 1987, s. 229—255.

nym (por. Dz 2, 44-45) i ubogacającym z wieku na wiek przez charyzmaty życia zakonnego różnorodnej wielkości. W ten sposób ubóstwo zakonne otrzymało nową szansę odkrycia swego autentyzmu ewangelicznego i swego wymiaru świadectwa, kierując się praktycznie w Afryce na ideę gromadzenia wszystkiego we wspólnocie, ale na dawanie. Należy jedynie sprecyzować kryteria i okoliczności zastosowania go w praktyce³³.

Dnia 24 kwietnia 1988 r. Sekretariat dla Niechrześcijan, w liście skierowanym do przewodniczących Konferencji biskupich Afryki i Madagaskaru, na temat „Duszpasterstwa i tradycyjnej religii afrykańskiej”, domaga się od osób odpowiedzialnych za Kościoły skonkretyzowania woli dialogu poprzez wprowadzenie kursów o religii tradycyjnej we wszystkich instytutach kościelnych i domach formacji zakonnej.

b) Aktualna problematyka inkulturacji

Afrykańska problematyka inkulturacji, względnie poszukiwanie oryginalnego wzorca własnego jest dramatem rozwijającym się na dwóch płaszczyznach. Można by go ująć następująco:

W perspektywie misyjnej, widzianej poprzez całokształt wskazań Magisterium, misjonarz winien przybliżać orędzie ewangeliczne do istniejących kultur. Musi więc je znać, aby móc wcielać w nie Ewangelię z nadzieją, że zakwitnie wiara, która z istoty swej jest transkulturalna (por. Mt 16, 17; J 1, 13).

W perspektywie duszpasterskiej wiara „już” obecna poszukuje swego wyrazu kulturalnego w „jeszcze nie”. Powstała na podłożu określonej kultury, wiara domaga się takiej formy kulturowej, która byłaby zdolna dawać jej wzrost i przemieniać życie w określonym kontekście. I tu właśnie tkwi aktualny dramat afrykański. Z jednej bowiem strony kultura, wprowadzona wraz z Ewangelią, okazuje się niezdolna do dźwigania wiary rodzącej się w Afryce i przeżywanej przez jej mieszkańców we własnym środowisku. Z drugiej zaś strony tradycyjna kultura lokalna, będąca spuścizną po przodkach, nie stanowi adekwatnego wyrazu zaangażowanej osobowości chrześcijanina. I dlatego musimy stwierdzić, że dla wyrażania swej wiary we własnej kulturze konieczne jest jej tworzenie dla Afryki.

Czyż nie tę prawdę i ten dramat dostrzegł wyraźnie Jan Paweł II, który kończąc swą drugą podróż do Afryki powiedział: „Afryka potrzebuje przestrzeni wolności i twórczości”³⁴? I czy

³³ Por. TELEMA 21 (1980) 67-73; 29 (1982) 17-22; 30 (1982) 33-50.

³⁴ Doc. Cath. 1826 (1982) 229.

nie to samo miał na myśli Paweł VI, gdy w swej znamiennej wypowiedzi w Kampala stwierdził w duchu zachęty: „Możecie i powinniście mieć chrześcijaństwo afrykańskie”? Natomiast Jan Paweł II podczas swej pierwszej podróży powiedział: „Nie tylko chrześcijaństwo staje się zrozumiałe i stosowne dla Afryki, ale sam Chrystus staje się Afrykaninem w członkach swojego mistycznego Ciała”³⁵.

c) Cztery wierności w grze

Z powyższych rozważań wynika, że wierzący Afrykanin angażuje się na rzecz inkulturacji na podstawie czterech wierności:

— wierności swej afrykańskości, będącej korzeniem, który ma przyjąć i dźwignąć wiarę, ożywić ją i doprowadzić do pełnego rozwoju;

— wierności darowi wiary ewangelicznej, która nie utożsamia się ze swej natury z żadną kulturą. O ile zresztą ma zachować swą tożsamość daru, wiara winna być dzielona. Wiąże się więc z nią ściśle obowiązek dalszego przekazywania, czyli jej charakter misjonarski³⁶;

— wierności katolickości Kościoła, reprezentowanej przez zastępców Chrystusa i konkretyzowanej w ich wezwaniach czy zachętach;

— wierności współczesności, której wkład w rozwój integralny jest obecnie znaczący i nieodwołalny.

Tylko zespolenie tych czterech wierności można by sparafrazować w zadaniu „Ewangelii w dobie inkulturacji” lub „wiary szukającej odpowiedniej kultury”, które — mówiąc jaśniej — polega na wzbudzaniu wiary przez Ewangelię w łonie określonych kultur celem ich przeobrażenia (por. Mt 5, 13-16; Mk 9, 50), oraz — po wtóre — na tym, że wzbudzona wiara wymaga odpowiedniego wyrazu kulturowego, który należy właśnie stworzyć. Nigdy bowiem wiara jako taka nie może występować w stanie jakby klinicznie czystym³⁷.

³⁵ Jan Paweł II w Afryce, 2.V—12.V.1980 + 12.II—19.II.1982. Przemówienia i homilie, Warszawa 1985, s. 187 (do biskupów Kenii).

³⁶ Eksplozja misyjnych powołań w Afryce wiąże się z taką właśnie wizją wiary: daru, który powinien być przekazywany, o ile ma zachować swą tożsamość. Por. O. de Grisse, *L'éveil missionnaire des Eglises du Tiers Monde*, Paris 1983.

³⁷ Por. T. Nkeramihigo, *A propos de „l'inculturation du christianisme”*, TELEMA 12 (1977) 19—26; G. Dambui, *Transcendence du Christ et culture*, TELEMA 22 (1980) 17—34.

III. EWANGELIA W CZYNNYM KONTAKCIE Z AFRYKAŃSKOŚCIĄ

Prawdziwa afrykańskość, w swym spotkaniu z duchem ewangelicznym, nie zamierza tworzyć czegoś w rodzaju nieznanego jeszcze człowieka — jakiegoś nowego wzorca ubocznego. Przeciwnie, ma na uwadze człowieczeństwo dobrze znane. W świetle doświadczenia afrykańskiego każdy autentyczny człowiek jest wciąż zapraszany do poznania w jego aspektach niekiedy cząstkowych i mało dotąd znanych prawdziwego bytu ludzkiego. Wobec wyzwań Ewangelii, prawdziwa afrykańskość jest świadectwem fascynującej, ale nie pozbawionej pewnych warunków receptywności. W związku z tym, jednym z najbardziej pilnych zadań Kościołów afrykańskich jest — przed przewartościowaniem swego skarbcza tradycyjnego — właściwe rozpoznanie aktualnych wartości.

W odniesieniu do współczesności naszczególną uwagę zasługują uroczyste słowa skierowane do Afrykańczyków przez Jana Pawła II w Abidżanie przy końcu jego pierwszej wizyty: „Nie naśladujcie niektórych obcych wzorców, które opierają się na pogardzie człowieka lub na kulcie zysku. Nie gońcie za zaspokojeniem sztucznie wytworzonych potrzeb, które będzie wam dawało wolność iluzoryczną, lub które zawiedzie was do indywidualizmu, podczas gdy tendencje wspólnotowe są tak silnie w was zakorzenione. Nie dajcie się też zwabić błyskotkami ideologicznymi, które lśnią pełnią szczęścia, odkładanego jednak wciąż na jutro. Bądźcie sobą. Zapewniam was: wy tak dumni ze swych możliwości, możecie dać światu dowód, że jesteście zdolni sami rozwiązać swoje własne problemy, korzystając z wciąż jeszcze niezbędnej pomocy w ludziach, ekonomice i kulturze, lecz zachowując czujność, aby to wszystko zwrócone było w dobrym kierunku”³⁸.

Gdy chodzi o prawdziwą afrykańskość, przemówienie Papieża do prezydenta Ghany ujmuje w jasnej syntezie to, co napisał Paweł VI w *Africae terrarum*. Jan Paweł II mówił m.in. o tym, że Afryka cechuje się „wizją świata, w której centralne miejsce zajmuje poczucie *sacrum*; głęboką świadomością więzi łączących naturę z jej Stwórcą; wielkim szacunkiem dla życia, jako takiego; silnym poczuciem więzi rodzinnych i wspólnotowych, które owocuje w otwartej i radosnej gościnności; szacunkiem dla dialogu, jako środka we wzajemnym uzgadnianiu różnych poglądów i intuicji; spontanicznością i radością życia, wyrażającą się w poetyc-

³⁸ Jan Paweł II w *Afryce*, dz. cyt., s. 303.

kim języku, pieśni i tańcu. Wszystkie te aspekty są przejawem kultury, w której wartości duchowe są uważane na najważniejsze i najwyższe. Oto, co czyni kulturę afrykańską zjawiskiem unikalnym”³⁹.

Dzięki energicznemu przyjęciu za własne stanowiska Pawła VI, wyrażonego w Kampala, afrykańska troska o słowo Boże nabrała nowej dynamiki: „Możecie pozostać prawdziwie Afrykanami, nawet w waszej interpretacji życia chrześcijańskiego; możecie ujmować katolicyzm w terminach całkowicie dostosowanych do waszej kultury i możecie wносить do Kościoła katolickiego cenny i oryginalny wkład, który w tej godzinie dziejowej ceni on szczególnie”⁴⁰.

1. Kenoza, kryterium rozpoznawcze

Celem należytego rozpoznania prawdziwego spotkania orędzia Ewangelii z afrykańskością niezbędne są odpowiednie kryteria. Gdy chodzi o wypracowanie metodologicznego kryterium poznania teologicznego, biuletynu „Telema”, czasopisma zaangażowanego mocno w ożywienie życia chrześcijańskiego poprzez refleksję teologiczną i twórczość kulturalną, mogą być bardzo przydatne. Jako kryterium sugerują one kenozę mającą dwa wymiary: osobisty i kulturalny.

a) *Kenoza osobista*. Wcielając się, Syn Boży ogołocił siebie (por. Flp 2, 7), pozbawił się blasku boskości, by przyjąć rzeczywistość ludzką. Równocześnie zaś, na płaszczyźnie kulturalnej, ten Człowiek powszechny przybrał konkretne cechy semickie, albowiem powszechność realizuje się w czasie i przestrzeni tylko w konkretnych, określonych wymiarach. Przez swoją śmierć z kolei Jezus pozbawił się semickich cech swego człowieczeństwa, aby przybrać mocą Zmartwychwstania powszechny jego wymiar. I tak drogą pogłębiającej się wciąż kenozy Syn Boży, który stał się Człowiekiem, zyskał wyjątkowe dostojeństwo bosko-ludzkie, Jemu tylko zastrzeżone: jest On „Panem” (Dz 2, 36; Flp 2, 10-11; Rz 1, 4; 10, 9; 1 Kor 12, 2-3).

Ewangeliczny wymóg życia kenotycznego widoczny jest wyraźnie zarówno w życiu Chrystusa, jak i w Jego nauczaniu: Jeżeli ziarno nie obumrze, samo zostaje (J 12, 24), dobry pasterz oddaje swe życie (J 10, 14. 18), podobnie postępuje przyjaciel (J 15, 13), sługa (Mk 10, 45; Łk 17, 10), matka (J 16, 21-23), Jan Chrzciciel

³⁹ Tamże, s. 207.

⁴⁰ Paweł VI w Kampala, Doc. Cath. 1546 (1969) 765.

(J 3, 30) oraz sam Jezus, kiedy ustępuje miejsca innemu Pocieszycielowi (J 16, 7).

b) *Kenoza kulturowa*. W momencie swych narodzin w dniu Pięćdziesiątnicy Kościół zaświadczył dobitnie o swej kenozie kulturowej. To właśnie wtedy ludzie ze wszystkich narodów usłyszeli wezwanie skierowane do nich w ich własnych językach (Dz 2, 5-11). W opowiadaniu o Korneliuszu oświadczenia Piotra są wiele mówiące: Bóg (który chce zbawić każdego człowieka — 1 Tm 2, 4) patrzy na dobrą wolę każdego i na jego serce. Nie wyklucza natomiast nikogo ze względu na jego przynależność etniczną lub rasową (Dz 10, 34-35), a więc z racji jego „zewnątrzności” (Dz 10, 28). Czyż można bowiem odmówić chrztu wierzącym, którzy znajdują się pod władzą tego samego Ducha, którego otrzymali Apostołowie? (Dz 10, 47).

Nie istnieją zatem dwie miary. Niemniej faktem jest, że wymóg kenozy przyczynił się do ostrego sporu w Antiochii. Chodziło bowiem o to, czy trzeba koniecznie domagać się obrzezania — czyli żydowskiej tożsamości kulturalnej — od każdego, kto przyjmuje wiarę i prosi o chrzest, a więc, mówiąc innymi słowami, judaizować pod płaszczykiem Jezusa i wiary w Niego? A znaczyłoby to, że poza obrzezaniem nie ma chrztu, nie ma wiary, nie ma nawrócenia do Jezusa! (Dz 15, 1-34). Decyzja podjęta przez Apostołów wyeliminowała, bez wątpienia, zrównanie judaizmu z przyjęciem Jezusa. A miała ona bardzo kategoryczny charakter: „postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie...” (Dz 15, 28). Jak natomiast przedstawia się obecnie kenoza starych Kościołów? Czy można mówić o prawdziwym nawróceniu ich umysłów i metod?

2. Stosowanie kenozy w tradycji

Kościół w ciągu wieków wyrażał swą wiarę poprzez tradycje różnego pokroju, miejscowe i obce, dawne i nowsze, nie wykluczając żadnej z nich, ale unikając zarazem zbyt łatwego synkretyzmu. Będąc rzeczywistością transkulturową, wiara wymaga bowiem odpowiedniego wyrazu zewnętrznego, związanego w jakiejś mierze z dziedzictwem kulturalnym ludów spotykanych na swej drodze. Właściwa i poprawna twórczość wymaga natomiast należytego rozpoznania i zintegrowania tego dziedzictwa z wiarą. Wierność zaś w tym kontekście nie oznacza zwykłego powielania (kopiowania) czy też posługiwania się gotowymi już receptami pozwalającymi na łatwe rozwiązania. I tak to w kenozie właściwie pojętej wierność styka się z twórczością.

IV. BUDOWNICZOWIE INKULTURACJI

W odniesieniu do Kościołów afrykańskich szczególnie niebezpieczne i bolesne mogą być szkody spowodowane dychotomią czyli swego rodzaju rozdarciem między życiem codziennym a wiarą, autentyczną kulturą afrykańską a pozornym chrześcijaństwem; a jest to zagrożenie stałe i poważne, prowadzące do swoistej depersonalizacji ludności afrykańskiej, do braku poczucia odpowiedzialności za swój własny Kościół, do oczekiwania opieki i pomocy we wszystkich dziedzinach życia: ekonomicznej, kulturalnej, teologicznej, pastoralnej, metodologicznej itd. I dlatego, wobec tej wszechobecnej dychotomii, priorytetowym zadaniem Kościołów jest realizacja swej autentyczności, czyli integracja życia chrześcijańskiego.

1. Od nieobecności do wzmożonej obecności

Rozwija się z niespotykaną wprost prędkością łańcuch instytucji formacyjnych o różnych specjalnościach (katechetyka, liturgia, teologia, duszpasterstwo itd.). Nowością jest przy tym dążenie do włączenia afrykańskości w program studiów. Możliwość osiągania stopni akademickich skłania studentów do poświęcenia wolnego czasu (zwłaszcza ferii) obserwowaniu z narastającą wciąż sympatią realizmu życia tradycyjnego, zmieniającego się szybko pod wpływem współczesności. Dostrzeganie zaś tych zmian mobilizuje ze swej strony dążenie do ponownego ożywienia dawnych wartości. Krótko mówiąc, sprowadzana dawniej na margines, albo w ogóle nieobecna w nauczaniu wyższym afrykańskość zdobywa obecnie z dnia na dzień coraz większe prawo obywatelstwa i staje się nawet ośrodkiem zainteresowań. Wobec zgodnych pod niejednym aspektem wpływów współczesności niezmiernie ważną jest rzeczą oprzeć się na życiowej mądrości afrykańskiej, włączając ją umiejętnie w wiarę w Jezusa.

2. Od przekazu ustnego do pisma

Powstawaniu instytucji naukowych odpowiada rytm pojawiania się organów przekazu. Niektóre zasługują na wzmiankę ze względu na swój wkład w integrację kultury lokalnej i we wzrost wiary⁴¹. Ważne przy tym jest to, że spisywana systematycznie

⁴¹ Np. *Revue africaine de Théologie*, organ Wydziału Katolickiego w Kinszasie; *Bulletin de Théologie africaine*, organ ekumenicznego stowarzyszenia teologów afrykańskich; TELMA, itp.

tradycja ustna staje się bardziej zrozumiała i poniekąd zabezpieczona dla przyszłych pokoleń.

3. Ośrodek twórczości i promieniowania

Dostrzegając nieowocność katechezy, wielu zaniepokojonych tym duszpasterzy starało się odnowić swe metody działania, sięgając przy tym do afrykańskich tradycji inicjacyjnych. I w tej także dziedzinie niektóre inicjatywy są wielce obiecujące.

4. „Chrystus, nasz Przodek”

Tytuł ten może budzić zdziwienie u nie-Afrykańczyków, którzy — zgodnie z własną tradycją kulturową — określali Jezusa różnymi innymi, przeważnie biblijnymi nazwami: Sługa, Najwyższy Kapłan, Syn Człowieczy, Syn Boży, Alfa i Omega, Krzew Winny, Mesjasz, Pan, Słowo, Zbawiciel, Droga, Prawda, Życie, Pośrednik⁴². Tymczasem w ustnych tradycjach afrykańskich „Przodek” ma wiele znaczeń; wiążą się z nim także liczne relacje życiowe: biologiczne, duchowe, religijne, społeczno-etyczne, kulturalne. Nie naruszając w niczym istotnej treści tego pojęcia, można by sprowadzić różne jego znaczenia do jednej formuły: „Przodek jest z istoty swej pośrednikiem życia, dobra i mądrości”. Jest pośrednikiem, a nie Stwórcą, i dlatego pozostaje, jako taki, w mniej lub bardziej wyraźnym odniesieniu do Stwórcy, który sam jeden tylko jest źródłem i pełnią. Niemniej tytuł „Przodka” wiąże się z Bogiem ze względu na dobro i dobrobyt ludzi. Ponadto mądrość tradycyjna, mająca tak żywą świadomość wspólnoty życiowej, dostrzega w przodku jej kamień węgielny. To wszystko właśnie ma na uwadze prawdziwa afrykańskość, kiedy przypisuje tytuł Przodka Chrystusowi, którego się poznało, przyjęło, odczuło i przeżyło wiarą⁴³.

Gdy chodzi natomiast o głośny „kult zmarłych”, praktykowany w Afryce tradycyjnej, niektórzy obserwatorzy czy etnologowie nie znający dobrze zagadnienia rzucają na niego swe własne widzenie rzeczy i własne wyobrażenia⁴⁴. Tymczasem w autenty-

⁴² Por. O. Cullmann, *Christologie du NT*, Paris 1958; H. Crouzel, *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre et du Commentaire sur Jean d'Origène*, W: *Origeniana secunda*, Roma 1980, s. 131—150.

⁴³ Por. C. Nyamiti, *Christ, as our ancestor*, Tanzania 1984; A. T. Sanon i in., *Chemins de christologie africaine*, Paris 1986.

⁴⁴ Por. A. Wolamin, *Santi tra gli anetenati africani*, *Studia Missionalia* 35 (1986) 395—413; B. Bujo, *Nos ancêtres, ces saints inconnus*, *Bulletin de*

cznym ujęciu afrykańskim tym, co się widzi, jest odbłask tego, co niewidzialne, a co leży u jego podstaw. Celebrowanie przodków nie ma więc nic wspólnego z przyzywaniem śmierci, ale jest głoszeniem życia i jego obecności: Życia ponad śmiercią, Obecności w nieobecności. I w tym właśnie względzie prawdziwa afrykańskość jest bardzo bliska Ewangelii św. Jana, która o wiele mocniej od trzech pozostałych ukazuje Jezusa jako Życie. Nie potrzeba natomiast dodawać, że gdy chodzi o inkulturację wiary, liturgia stanowi uprzywilejowane miejsce wyrazu życia chrześcijańskiego.

V. GWARANCJA WITALNOŚCI I PRZEŻYCIA KOŚCIOŁÓW AFRYKAŃSKICH: LITURGIA I MAŁE WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIE

1. Liturgia, źródło żywotności i podstawa twórczości

Jako najwznioślejszy akt i moment życia wiary, liturgia zespała w sobie, nadając im aktualny wyraz, tradycyjne walory i nieodwracalne zdobycze wiary w Chrystusa. Niezależnie od swoich rozmiarów, każde zgromadzenie eucharystyczne, a także liturgia Słowa, czuwanie modlitewne i różne inne obchody, są jakby osią podtrzymującą udział w Życiu. To właśnie tłumaczy wrażenie gorącej żywotności, jaka opromienia każdy obchód liturgiczny.

Konkretnie rzecz biorąc, udział w Życiu realizuje się na różne sposoby:

- przez „wyraz cielesny”: gesty, postawy, zachowanie;
- przez różnorodne formy artystyczne: obrazy, symbole, znaki, melodie oraz odpowiednio dobrane instrumenty tradycyjne;
- przez języki i narzecza umożliwiające dialog, o ile taki dialog jest tylko możliwy; ułatwia on bowiem osobowy kontakt ze słuchaczem, który przestaje być biernym tylko odbiorcą, a staje się współpracownikiem mówcy, potwierdzającym lub kontrolującym jego wypowiedź.

Gdy chodzi o zachęty czy pouczenia, celebrowanie eucharystyczne daje okazję do uwzględnienia elementów lokalnych. W Zairze na przykład liturgia zaczyna się od wezwania przodków; w niektórych innych krajach przygotowuje się nawet nowe anafory pozwalające zgromadzeniu przeżywać głębiej swój udział. Sama struktura obrzędu Mszy św. pozostaje jednak nienaruszona. Cała gama

posług umożliwia ze swej strony uczestnikom zgromadzenia wypełnianie różnorodnych funkcji dosyć ważnych z punktu widzenia społeczno-pastoralnego.

2. Małe wspólnoty chrześcijańskie: żywotność Kościołów lokalnych

Zainspirowani modelem rodziny tradycyjnej, opartej na solidarności wszystkich jej członków, chrześcijanie afrykańscy tworzą małe wspólnoty „wszystkich dla każdego i każdego dla wszystkich”, zgodnie z tradycyjną mądrością klanową, w której każdy członek jest wszystkim lub klanem w miniaturze. Wspólnoty te starają się znaleźć właściwą odpowiedź na dostrzegane problemy lokalne. Krocząc taką drogą, lud Boży w Afryce stawia czoła wielu wielkim wyzwaniom. Oto niektóre z nich:

— wielkie parafie, zarówno wiejskie jak i miejskie, zyskują tą drogą jakby nowe oblicze: przestają być „stacją posługi”, a stają się „wspólnotą wspólnot”;

— wobec kompleksu naśladownictwa i zebrania, małe wspólnoty kościelne popierają nastawienia twórcze i produkcyjne — w duchu solidarności, która nie zamierza zwalniać nikogo z obowiązku inicjatywy, ani tym bardziej zagrażać jego wolności;

— wobec niepewności wywoływanej niejednokrotnie przez *mass-media*, wspólnoty te starają się ukazywać prawdziwą skalę wartości duchowych, zakotwiczonych w relacji z przodkami, dochodząc tą drogą aż do najwyższej wartości, jaką jest Życie na tym świecie i po śmierci, co pozwala z kolei chrześcijanom znosić cienie śmierci w klimacie spokoju, pewności i nadziei, tak charakterystycznym dla całej tradycji afrykańskiej;

— wobec pojawiających się dyskretnie, tu i ówdzie, dążeń do bogacenia się, wikłających swe ofiary w nieszczęsny indywidualizm, samotny i niepokojący, wspólnoty chrześcijańskie czerpią mądrość z tradycji, aby ożywić nią na nowo ducha podziału i „bycia z innymi”, a więc życia otwartego na solidarność;

— wobec bolesnego wyzwania wszechobecnego „czarnoksięstwa”⁴⁵, wspólnoty kościelne zbroją się, jak mogą, wykorzystując zwłaszcza trzy środki zaradcze: pojednanie, leczenie cielesno-duchowe zgodnie z filozofią afrykańską, pojmującą człowieka

⁴⁵ Por. M. Hebga, *Sorcellerie et maladie en Afrique noire*, TELEMA 32 (1982) 5—48; tenże, *Sorcellerie, chimère dangereuse?*, Inades 1980; Massamba ma Mpolo, *Approche pastorale du problème de la sorcellerie*, Kinshasa 1978.

jako całość, oraz czuwania modlitewne, połączone z odpowiednią troską i opieką.

Złożoność podtrzymującego je systemu oraz mocne zakorzenie w mentalności sprawia, że „czarnoksiężstwo” będzie jeszcze długo bardzo silne. Chcąc choć trochę je odkryć i zrozumieć, trzeba z jednej strony stwierdzić, że w tradycji afrykańskiej Bóg jest absolutnie niewinny. W odniesieniu do zła znajduje się poza wszelkim podejrzeniem. Od tej więc strony człowiek może czuć się w pełni ufny i bezpieczny. Przyczyny zła należy zatem doszukiwać się logicznie w stworzeniach. Ale i tutaj trzeba umiejętnie odróżniać skutek od przyczyny. Samo bowiem działanie czynników materialnych nie wystarcza do wyjaśnienia skuteczności zła, którego ofiarą staje się w danym przypadku określona osoba. Aby być skuteczną, przyczyna zła musi zawierać w sobie odpowiedzialność moralną działającego. I stąd właśnie wynika odwoływanie się do „objawiciela”⁴⁶ (czarnoksiężnika) celem rozpoznania ukrytych wpływów — jako konstytutywny element systemu.

Z drugiej strony trzeba stwierdzić, że dla chrześcijanina zło pozostaje nadal zagadką, nie wyłączając niepewności, jakie ono za sobą pociąga. Sam Jezus przewyciężył swym Zmartwychwstaniem doświadczenie zła. Niemniej cierpiał „aż do śmierci”. W jakim więc znaczeniu wyzwala On człowieka od coraz to nowych ataków „czarnoksiężstwa”? Czy usilna modlitwa i dobre uczynki mogą przeszkodzić uciekaniu się chrześcijan do werdyktu „widzących”? A przecież ten właśnie werdykt traktowany jest obecnie jako ostateczna, nieodwołalna decyzja! Prawdę zaś mówiąc, werdykt ten tylko pozornie wyzwala, daje bowiem ulgę dzięki iluzorycznemu (przeważnie) zapewnieniu, które nie rozwiązuje wcale zagadki, ani też nie usuwa zła i nie zabezpiecza człowieka przed czekającą go chłostą. Kto i jak wyzwoli ludzi z terroru czarnoksiężników?

A tymczasem są oni w ostatecznym rozrachunku, bardzo poważnym i kolosalnym wyzwaniem skierowanym pod adresem młodego chrześcijaństwa afrykańskiego. Będzie ono w pełni wiarygodne, gdy zdoła — z jednej strony — uwierzytelnić tytuł Zbawiciela, nadawany Jezusowi, z drugiej zaś gdy zdoła przewyciężyć skutecznie „czarnoksiężstwo” i wyzwolić spod jego władania człowieka, którego Chrystus zbawił. Chodzi zatem w istocie rzeczy o realną odpowiedź na pytanie: „Co nowego i lepszego chrześcijaństwo wnosi do prawdziwej afrykańskości?”

⁴⁶ Por. Mp. T. K. Bwakasa, *L'impensé du discours, Kindoki et nkisi en pays Kongo*, Kinshasa 1980.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

W dobie inkulturacji wiary Kościoły afrykańskie starają się zradykalizować swe życie chrześcijańskie, opierając je na wartościach lokalnych i na swej rodzimej kulturze. Ukazują się przy tym wyraźnie dwie prawdy: z jednej strony liturgia jako czas i miejsce inicjacji chrześcijańskiej oraz prawdziwej twórczości, z drugiej zaś małe wspólnoty jako teren inkulturacji, czyli zespalandia wiary z kulturą. Na obu tych polach jawi się natomiast postać centralna w życiu Kościołów afrykańskich: odpowiedzialny człowiek świecki. Jego czynna obecność pozwala na szybkie powiększanie się ilości wspólnot podstawowych, na ciągłe ich ożywianie duchem Ewangelii, na stawianie czoła wyzwaniom stałym i chwilowym oraz na rewitalizację rodziny jako podstawowej komórki życia.

Taki stan rzeczy powoduje, że duszpasterstwo afrykańskie nie ogranicza się wyłącznie do posługi sakramentalnej, ale uwypukla także rangę Słowa. Kapłan spełnia właściwe sobie zadania, ale nie musi być człowiekiem „nadającym ton” wszystkiemu: wszystko wiedzącym, rozkazującym, zakazującym itd.; jest on raczej wychowawcą, tym, który gromadzi, zespala, poucza, rozgrzesza... Jako „odłączony” (Dz 13, 2; Rz 1, 1; Ga 1, 15) od innych i żyjący w celibacie, jest maksymalnie wolny i dyspozycyjny: może śmiało być wędrującym z miejsca na miejsce misjonarzem, gwarantującym w pełni „wspólnotę wspólnot” (synonim parafii) i nadającym właściwy ton jej życiu sakramentalnemu. Niemniej, konkretna sytuacja Kościołów afrykańskich nasuwa wiele poważnych kwestii⁴⁷. Wynotujmy cztery:

1. Czy ze względu na brak kapłanów i na rolę odpowiedzialnych laików we wspólnocie nie należałoby ich święcić, tak aby tą drogą umożliwić szerszy udział wiernych w życiu sakramentalnym?

2. Czy chleb i wino muszą być powszechną materią Eucharystii? Innymi słowy: czy posługując się chlebem i winem, lokalnymi produktami izraelskimi, Jezus miał zamiar uzależnić całkowicie pod względem ekonomicznym Kościoły afrykańskie od krajów wytwarzających te produkty?

⁴⁷ Por. m.in. J. M. Ela — R. Luneau, *Voici le temps des héritiers*, Karthala 1981; R. Luneau, *Laisse aller mon peuple*, Karthala 1987; M. Hebiga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle*, Prés. Afr. 1976; A. Shorter i in., *Towards african christian maturity*, Kämpala—Nairobi 1987; A. Mbembe, *Afriwues incodiles*, Karthala 1988.

3. Czy należy bezwzględnie odcinać od życia sakramentalnego tradycyjne małżeństwa afrykańskie (poligamiczne), uważając je za grzeszne (konkubinat) lub wypaczone (wolna miłość), i nie dostrzegając w nich nic pozytywnego (stałość, wspólne zaangażowanie, prokreacja, odpowiedzialność za dzieci)?

4. Czy ze względu na palące problemy własne oraz konkretną sytuację Kościołów Afryki, dojrzewających stopniowo do własnego modelu przeżywania wiary, nie jest konieczne zwołanie osobnego synodu (soboru) afrykańskiego?

Zakończmy ludowym powiedzeniem afrykańskim: „Gdy koza jest obecna, nikt nie powinien blokować jej miejsca”

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**