

Andrzej Halemba

Zagadnienia inkulturacji w Afryce w okresie powstania orędzia *Africae terrarum* Pawła VI

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 25-26, 69-98

1992-93

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. ANDRZEJ HALEMBA

ZAGADNIENIA INKULTURACJI W AFRYCE W OKRESIE POWSTANIA ORĘDZIA *AFRICAE TERRARUM* PAWŁA VI

WSTĘP

Truizmem są słowa, że każdy z Kościołów lokalnych, a w przypadku Afryki — kontynentalnych, ma własne problemy do pokonania. Na Czarnym Łądzie takim najważniejszym problemem stała się inkulturacja, czyli włączenie rodzi-
mej kultury religijnej w zbawcze orędzie Chrystusa. Do dzisiaj jest to temat
wzbudzający gorące dyskusje. Chociaż wiele już powiedziano, życie codzienne
misji stwarza wciąż nowe problemy, których nie można rozwiązać w jednym
dokumencie kościelnym czy nawet podczas specjalnego zgromadzenia bisku-
pów. Świadczą o tym prace związane z przygotowaniem Synodu Afrykańskie-
go.

Po stu latach ewangelizacji kontynentu afrykańskiego okazuje się, że zagad-
nienie inkulturacji trzeba stale rozważać na nowo, jest bowiem rzeczywistością
dynamiczną, *zależną* od rozwoju danej wspólnoty, a także od wielu czynników
wewnętrznych i zewnętrznych.

Z problemem inkulturacji zetknięto się na samym początku misji afrykań-
skiej. Praca misjonarzy w Afryce była już w XIX wieku „wszczepianiem” Koś-
cioła i jego struktur, a także „środków zbawienia” w życie ewangelizowanych
narodów. Dochodziło wtedy do narzucania struktur, które były obce afrykań-
skim kulturom. Krytyka takiego sposobu ewangelizowania pozwoliła na uka-
zanie i akceptację bogactwa kulturowego na Czarnym Łądzie. Dlatego też po
drugiej wojnie światowej zaczęto mówić o adaptacji czy też akomodacji inkor-
poratywnej¹. W swej działalności Kościół starał się stosować następującą zasa-
dę: „nie dopuścić do tego, by Dobra Nowina, która ma być wdrożona w jakim-
kolwiek nowym kraju, mogła zniszczyć albo skazać na zagładę to, co ludzie po-
siadają, a co z natury swej jest dobre, sprawiedliwe albo piękne” (Pius XII,
Ewangeliipraecones, 1951).

Z czasem okazało się, że i to określenie w sposób niezadowolający ujmuje
tendencje panujące w dziedzinie ewangelizacji. Nie chodziło bowiem tylko o
modyfikację czy też udoskonalenie przestarzałego modelu. Zwracano uwagę,

¹ Por. D.J. Bosch, *Transforming Mission*, New York 1991, s. 447—449.

że należy wykorzystać wszystkie zdobyte doświadczenia i stworzyć nowy model dla misji.

To nowe podejście do trudnych problemów ewangelizacji nazwano „inkulturacją” czy też „akulturacją”. Zasadniczo nie ma żadnych etymologicznych podstaw do rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma terminami. Ze względu jednak na sposób użycia, zaczęto przypisywać im nieco różne znaczenia. Przez „akulturację” dziś rozumie się zjawisko bezkrytycznego absorbowania elementów innych kultur. „Inkulturação” zaś jest pojmowana jako świadoma i stopniowa asymilacja wartości jednej kultury w procesie przekazywania i umacniania wiary chrześcijańskiej wspólnoty. W tym sensie „inkulturação” staje się przede wszystkim problemem pastoralnym. W niniejszym artykule, w celu uniknięcia dwuznaczności, pisząc o inkulturacji, posłużono się powyższą definicją. Trzeba jednak zaznaczyć fakt licznych ograniczeń i niedoskonałości tej właśnie definicji. W teologii misji mówi się dzisiaj przecież o tym, że pojęcie inkulturacji zawiera w sobie co najmniej dwa znaczenia. Oznacza wysiłek osoby ewangelizującej w obrębie obcej kultury (często określane jako „wcielanie — inkarnacja”), a także pojmowana jest jako starania wspólnoty akceptującej Dobrą Nowinę, która próbuje zharmonizować całe swoje dziedzictwo kulturowe z wiarą chrześcijańską. Ten wysiłek wspólnoty nazywany jest inkulturacją właściwą. Ze względu jednak na temat artykułu przyjęta została definicja inkulturacji, która zawiera obydwie elementy i dotyczy zarówno misjonarza, który ewangelizuje, jak i grupy świadomej swojego kulturalnego dziedzictwa, przyjmującej wartości chrześcijańskie. Jest kilka przyczyn, które przemawiają za takim wyborem. Przede wszystkim w niniejszym artykule spróbowano bowiem ukazać problematykę inkulturacji w okresie posoborowym, a więc w czasie poszukiwań nowych zasad i definicji ewangelizacji. Nie posługiwano się wtedy jeszcze pojęciem „inkulturacji” (w dokumencie papieskim po raz pierwszy pojawił się ten termin w 1979 r. w *Catechesi tradendae* Jana Pawła II). Jednakże nowe podejście do pracy misyjnej, jakie zaczęło się krystalizować w latach sześćdziesiątych naszego stulecia, można określić jako próbę inkulturacji w sensie ogólnym. Stąd też zostaną przedstawione wybrane problemy, które umownie można określić jako „inkulturacja”.

Druga połowa lat sześćdziesiątych to czas rewolucji w Kościele i świecie. Kontynentem, na którym dokonało się najwięcej przemian, była Afryka. Wystarczy tu nadmienić, iż właśnie na tym kontynencie w krótkim czasie pojawiło się około trzydziestu nowych niepodległych państw, powstały nowe rządy, nastąpiła prawdziwa eksplozja demograficzna, zaczęło się rozwijać życie naukowe, powstały uniwersytety. Wobec specyficznej sytuacji, która zaistniała w Afryce, Kościół musiał określić na nowo cel, metodę i zakres swojej działalności ewangelizacyjnej.

Ważnym dokumentem, wydanym w 1967 r., było orędzie Pawła VI *Africae terrarum*. Można śmiało powiedzieć, iż w orędziu tym zostało zebrane wszystko, co Kościół dotąd wypowiedział na temat Afryki; inne, późniejsze wypowiedzi papieskie, dotyczące ewangelizacji Afryki, nawiązywały do tego orędzia. Uwagę zwraca już sama nazwa dokumentu: orędzie (*nuntium*), a nie encyklika czy też list apostolski. Papież bowiem, zachowując podziw dla wszystkich krajów afrykańskich z powodu ich wielkiego postępu, dostrzegał niebezpieczeństwa, które im zagrażały. Dlatego poprzez specjalne przesłanie pragnął wskazać na konkretne akcje, które pozwoliłyby przezwyciężyć te zagrożenia.

W Polsce znajomość tego ważnego dla działalności misyjnej dokumentu, ja-

kim jest *Africae terrarum*, pozostawia wiele do życzenia. Stąd też niniejszy artykuł stanowi próbę analizy orędzia oraz ukazuje jego znaczenie.

Należy podkreślić, iż orędzie *Africae terrarum* Pawia VI zostało ogłoszone podczas trwającego w Rzymie I Synodu Biskupów. Synod, zgodnie z papieskim „motu proprio” *Apostolica sollicitudo* z 1965 r., miał spełniać funkcję doradczą, a jednocześnie ukazywać kolegalność wszystkich episkopatów zgromadzonych wokół Papieża². Wśród uczestników obrad synodalnych byli oczywiście przedstawiciele Kościoła afrykańskiego³. Do nich na prywatnej audiencji w dniu 11 października 1967 r. papież Paweł VI powiedział między innymi następujące słowa: „Śledzimy z ojcowską uwagą rozwój wydarzeń, jaki ma miejsce w waszych krajach, i modlimy się o szybki powrót pokoju tam, gdzie są prowadzone działania wojenne, a także o stały postęp w braterstwie i zgodzie wśród waszych narodów”⁴. Prawdopodobnie podczas tej audiencji biskupi reprezentujący Konferencje Episkopatów zwrócili się do Papieża z prośbą o opublikowanie dokumentu, który w pierwotnym zamyśle był przygotowany jako załącznik do *Populorum progressio* ale z jakis względów nie został wraz z tą encykliką ogłoszony⁵. W Rzymie podkreślano, iż orędzie *Africae terrarum* było oparte w dużej mierze na materiałach zebranych przez Komisję *Iustitia et Pax*⁶.

Wiele komentarzy, które ukazały się bezpośrednio po ogłoszeniu *Africae terrarum*, podkreśla, że orędzie stosuje — na płaszczyźnie praktycznej zasady — *Populorum progressio*, kontynuując wcześniejsze już zainteresowania Kościoła problemami misyjnymi. Zauważa się, że dokument ten cechuje charakterystyczna dla Pawła VI spójność myśli. Nowość i śmiałość poglądów wskazuje na współpracę Ojca św. z ludźmi, których powołał niedawno na miejsca o wielkiej odpowiedzialności i którzy są wybitnymi znawcami problemów Afryki. Zauważono także, iż orędzie stanowi jakby naturalny pomost między Afryką wierną własnej tradycji a wiarą w Jezusa Chrystusa, która nie jawi się dla Afrykańczyka jako coś obcego, przyniesionego z Zachodu. Podkreślono, iż orędzie jest nowym wezwaniem skierowanym pośrednio także do Europy, którą Papież nawołuje nie tylko do zrozumienia specyfiki cywilizacyjnej państw afrykańskich, ale przede wszystkim do udzielenia Afryce pomocy na szeroką skalę, aby zapobiec anarchii i ludobójstwu, prześladowaniom na tle religijnym, etnicznym i politycznym. Pomoc ta powinna być oparta na wzajemnym zaufaniu, by uniknąć wszelkich podejrzeń o wprowadzanie neokolonializmu.

Komentarze, które ukazały się w międzynarodowej prasie, podkreślały, że wachlarz problemów poruszonych w orędziu jest bardzo szeroki (między innymi konieczność pomocy Afryce, rasizm i neokolonializm, brak duchowieństwa, respektowanie godności i wolności człowieka)⁷.

² Na pierwszy Synod przybyło prawie dwustu biskupów z całego świata. Byli to reprezentanci poszczególnych konferencji episkopatów. Obrady rozpoczęły się 29 września 1967 r. i trwały równo miesiąc. Por. M. Wrzeszcz, *Paweł VI*, Warszawa 1979, s. 193.

³ Reprezentowane były następujące kraje: Południowa Afryka, Ghana, Kenia, Malawi, Nigeria, Rodezja (dzisiejsze Zimbabwe), Sudan, Tanzania, Uganda i Zambia.

⁴ *Alle Conferenze Episcopali dell’Africa*, „L’Osservatore Romano” 254 (1967), s. 1.

⁵ Jakkolwiek język i forma bardzo przypominają *Populorum progressio*, to jednak encyklika jest skierowana do wszystkich Kościołów. Dołączenie dokumentu, który by traktował o jednym tylko kontynencie, rozbiłaby spójność encykliki. Drugą przyczyną za pewnością była chęć wyeksponowania ważkiego dla Kościoła problemu. Por. // *Messaggio all’Africa nei commenti internazionali*, „L’Osservatore Romano” 260 (1967), s. 1; // *Messaggio all’Africa nei commenti internazionali*, „L’Osservatore Romano” 264 (1967), s. 1.

⁶ Por. M. Wrzeszcz, dz. cyt., s. 199 η.

⁷ Por. // *Messaggio di Paolo VI all’Africa nei commenti della stampa internazionale*, „L’Osservatore Romano” 260 (1967), s. 2.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione tylko te problemy, które łączą się z zagadnieniem inkulturacji (akomodacji inkorporatywnej), a więc tło historyczne ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji Kościoła w Afryce przed ukazaniem się orędzia, a także sama potrzeba inkulturacji, jej podstawy i podmiot.

I. TŁO HISTORYCZNE WYDANIA ORĘDZIA

1. Sytuacja Kościoła w Afryce w latach sześćdziesiątych

Rok, w którym ukazało się papieskie orędzie *Africae terrarum*, był szczególnie. Dziesięć lat wcześniej Pius XII ogłosił swoją drugą encyklikę misyjną *Fidei donum*, w całości poświęconą misjom afrykańskim. Kończył się wówczas w Afryce okres hegemonii wielkich mocarstw kolonialnych. Kościół musiał więc przygotować się do nowych zadań, mając na uwadze nadchodzące zmiany i potrzeby. Było to konieczne nie tylko po to, aby objąć działalnością misyjną coraz to większą liczbę niechrześcijan, ale przede wszystkim, by zapaść korzenie w miejscowej kulturze⁸.

Z tego względu Pius XII apelował o udzielenie szeroko zakrojonej pomocy dla misji katolickich w Afryce, które borykały się z brakiem misjonarzy i miejscowego duchowieństwa. Misje te miały ogromne osiągnięcia, ale, jak Papież napisał w *Evangelii praecones*, to „czego jeszcze należy dokonać, wymaga nadzwyczajnego trudu i niezliczonych wprost pracowników”⁹.

Papież zaniepokojony o przyszłość misji w krajach afrykańskich polecił całemu Kościołowi zwrócić się „ku tej Afryce, która dochodzi już do nowoczesnej kultury i dojrzałości politycznej, a która znajduje się w tak poważnej sytuacji, o jakiej prawdopodobnie jeszcze nigdy nie wspominały kroniki jej pradawnej historii”¹⁰. Pius XII dostrzegał poważne przeszkody w utrzymaniu pokoju w tych krajach. Pisze zatem: „Trzeba także wziąć pod uwagę fakt, że wydarzenia międzynarodowe, wywierające bardzo często wpływ na życie poszczególnych ludów, nie zawsze pozwalają, by nawet bardzo roztropni rządcy państw doprowadzili obywateli do takiego postępu w kulturze, jakiego wymaga prawdziwa pomyślność narodów”¹¹.

Ojciec św. Paweł VI — widząc, że spełnia się to, co przewidział Pius XII w *Fidei donum* — kieruje orędzie do całej hierarchii katolickiego Kościoła w Afryce i do wszystkich ludów tegoż kontynentu. Pragnie tym samym kontynuować wielkie dzieło swojego poprzednika, a jednocześnie przekazać wskazania i zachętę do dalszej działalności misyjnej w nowej sytuacji społecznej, politycznej i ekonomicznej¹².

Niewątpliwy wpływ na treść i ton orędzia papieskiego miała wizyta kard. Montiniego, przyszłego Papieża, w Afryce w lipcu 1962 r.¹³. Stworzyła ona

⁸Por. *Fidei donum* [= FD] 9; por. także *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, VIII, 328.

⁹*Evangelii praecones* [=EP] 43.

¹⁰FD 2.

¹¹FD 5.

¹²Por. V. Levi, *Un Dialogo di Civiltà*, „L'Osservatore Romano” 266 (1967), s. 1 n.

¹³P. Hebblethwaite, w: *Paul VI, The first Modern Pope*, London 1993, s. 301 η. pisze: „Od 19 lipca do 20 sierpnia kardynał Montini wyłączył się z tego [przygotowań do Soboru], wyjeżdżając do misji lombardzkich, wizytując księży, siostry i świeckich w Zimbabwie (dawna Południowa Rodezja) i Górnej Wolcie. Złożył także wizytę w Nigerii i Ghanie, gdzie jego dawny biskup pomocni-

wspaniałą okazję do poznania problemów społecznych i duchowych tegoż Kościoła. Po powrocie z Afryki kard. Montini przekazał bezpośrednią relację papieżowi Janowi XXIII. Widząc potrzebę kształcenia kleru lokalnego, kardynał powołał do życia międzynarodowe kolegium w Mediolanie dla studentów zamorskich. W swoich wypowiedziach kilkakrotnie wracał do tego tematu, zawsze akcentując, iż podróż do Afryki wywarła na nim ogromne wrażenie. W *Populorum progressio* pisze: „Jeszcze przed naszym wyniesieniem na stolicę papieską dwie podróże: do Ameryki Łacińskiej (1960) i do Afryki (1962), zetknęły nas bezpośrednio z palącymi problemami, jakie dręczą całe, pełne życia i nadziei kontynenty”¹⁴.

Wśród wielu wydarzeń, które miały miejsce w okresie poprzedzającym napisanie orędzia, trzeba koniecznie zauważyć kanonizację męczenników Ugandy¹⁵. Paweł VI, ogłaszając Karola Lwangę i jego Towarzyszy świętymi, jeszcze raz dał wyraz temu, iż sprawy Afryki są mu bardzo bliskie i ważne dla Kościoła powszechnego. W homilii wygłoszonej 18 października 1964 r. powiedział: „Ci męczennicy afrykańscy stanowią początek nowej epoki. Oby nie zwróciła się ku prześladowaniu i konfliktom religijnym, ale ku chrześcijańskiej i społecznej odnowie. Oto bowiem Afryka zroszona krwią tych męczenników, pierwszych w nowożytnej epoce — oby Bóg sprawił, by byli ostatnimi, skoro tak wspaniała jest i cenna ich ofiara — odradza się jako wolna i niepodległa”¹⁶. W swym orędziu Paweł VI dwukrotnie nawiązuje do tej myśli, między innymi kiedy pisze: „Kościół katolicki bardzo ceni moralne i religijne elementy właściwe starodawnym tradycjom Afryki, i to nie tylko z uwagi na ich znaczenie, lecz również dlatego, że uważa je za opatrnościowy i nader pożądaný podkład, na którym zasiane będą ziarna głoszonej Ewangelii św. i zbudowana zostanie nowa społeczność oparta na Chrystusie”¹⁷. Refleksja nad życiem świętych i nad tradycją, która ich wydała, ukształtowała nowe spojrzenie Papieża na całą działalność misyjną Kościoła.

Nie tylko rządy państw, które uzyskały niepodległość, stanęły wobec problemów polityczno-społecznych i musiały podejmować trudne decyzje. Kościół katolicki, stojący w centrum wszystkich wydarzeń, także musiał odpowiedzieć sobie na kilka ważkich pytań, dotyczących powinności ewangelizacyjnej. Musiał ponadto ocenić swoją pozycję, nakreślić zadania i zaproponować rozwiązania, bo tego domagała się nowa sytuacja, wynikająca ze zmian politycznych, ekonomicznych, demograficznych i społecznych.

Paweł VI w orędziu *Africae terrarum* dokonał oceny dotychczasowej działalności Kościoła na kontynencie afrykańskim. Zwraca wprawdzie uwagę na wiel-

czy, Sergio Pignedoli, był delegatem apostolskim. [...] Montini był wyraźnie zaintrygowany przyszłością Zimbabwe, gdzie misje były w rękach brytyjskich jezuitów, i odwiedził zaporę wodną Kariba, budowaną przez spółkę z Mediolanu IMPRESIT. Było wiele racji przemawiających za podjęciem tej podróży. Spowodował, że diecezja mediolańska nabrała niespotykanego dotąd rozmachu misyjnego. W 1961 roku założył fundację dla misji lombardzkich, znalazł księży z Mediolanu i Lodi oraz Siostry Maria Bambina, które by nią kierowały. [...] Colombo zauważył, że jego przesłanie do Afryki było: «Nie bój się Afryko, jeśli Dobra Nowina zakorzeni się w twoim ludzie, to oczyści i zabezpieczy twoją wiarę i twoją wolność; zabezpieczy również i nie pozwoli naruszyć dziedzictwa twojej oryginalnej kultury, od której z pewnością zależy twoja przyszłość».

¹⁴ *Populorum progressio* [= PP] 4.

¹⁵ Męczenników z kilku grup z lat 1885—1887 Benedykt XV beatyfikował 6 czerwca 1920 r., natomiast Paweł VI kanonizował 28 października 1964 r. pod wspólną nazwą: Karol Lwanga i Towarzysze.

¹⁶ Paweł VI, *Homilia z okazji kanonizacji Karola Lwangi i Towarzyszy (18.10.64)*. „Acta Apostolicae Sedis” [= AAS] 56 (1964), s. 905—906.

¹⁷ *Africae terrarum* [= AT] 14; por. AT 39.

ki wkład misjonarzy w rozwój tego kontynentu. Pisze: „Tutaj także z największą wdzięcznością musimy wyznać, że pierwsi głosiciele Ewangelii podjęli ogromne trudy, aby siać ziarno królestwa Bożego. Trzeba też przyznać, że ziemia afrykańska była odpowiednią glebą do przyjęcia tego ziarna i do wydania plonów¹⁸. Ekspansja chrześcijaństwa w Afryce w XX wieku jest porównywalna chyba tylko z tym, co dokonało się w świecie grecko-rzymskim w pierwszych trzech wiekach naszej ery. Nie chodzi tu jedynie o rozwój w sensie szybkiego zdobywania nowych wyznawców, ale także o wpływ chrześcijaństwa na wszystkie sfery życia Afrykańczyków.

Warto przytoczyć dane statystyczne obrazujące ten „szybki sukces”: W 1900 r. było 2000000 katolików, w 1929 r. — 6000000, w 1939 r. — 7000000, w 1949 r. — 14000000, w 1959 r. — 23 000 000, w 1967 r. — 31 000 000¹⁹.

Za Pawłem VI trzeba podkreślić fakt, że penetracja chrześcijaństwa dokonała się na wielu płaszczyznach. Kościół zatroszczył się o cały kontynent, wywarł znaczny wpływ na życie zarówno rodzinne, jak i społeczne, wiele miał do powiedzenia w zakresie problemów emancypacji kobiety i tworzenia nowej struktury rodziny.

Dokonało się ugruntowanie pozycji Kościoła przez ustanowienie w wielu krajach rodzimej hierarchii kościelnej. Szczególnie ten ostatni fakt—powiada **Papież**—jest wielce pocieszający. Paweł VI stwierdza: „Istotnie bowiem rozwój Kościoła w Afryce napawa wielką pociechą, gdyż niemal wszędzie posiada on ustanowioną własną hierarchię miejscową. Kościół bowiem w Afryce nie czekał na inicjatywy protektorów ludności miejscowej, aby Afrykańczykom powierzać bardziej odpowiedzialne funkcje kapłańskie i biskupie, lecz już to uczynił, inspirowany mądrymi wskazaniem, wydanymi zwłaszcza przez ostatnich Naszych Poprzedników²⁰”.

Zakorzenie się wiary chrześcijańskiej na tym kontynencie odbywało się inaczej niż np. w Azji, gdzie chrześcijaństwo, choć starsze, nie zdołało tak głęboko spenetrować społeczeństw azjatyckich. W Azji katolicy są zmuszeni do życia na marginesie społeczeństw lokalnych. Można wskazać przynajmniej trzy przyczyny takiego stanu rzeczy: w odróżnieniu od Azji, w Afryce nie ma podziału społeczeństwa na kasty; ułatwia to ewangelizację całego społeczeństwa; Azjaci przynależą do kultur o wielowiekowej tradycji bardziej stabilnych i niechętnych w stosunku do tego, co nowe i reprezentujące niezrozumiałą dla nich filozofię życia; w Azji nie udało się Kościołowi odnieść tak znacznego sukcesu w edukacji młodzieży, jak to się stało w Afryce. Pozwoliło to na ukształtowanie elit i liderów, którzy byli tak bardzo potrzebni w okresie zdobywania niepodległości.

Należy zauważyć, że od samego początku działalności misyjnej misjonarze nie zajmowali się tylko ewangelizacją w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zarówno jezuita, jak i zgromadzenie Misjonarzy Afryki, znane jako zgromadzenie Ojców Białych, poświęcali wiele czasu organizowaniu szkolnictwa podstawowego. Od początku kolonizacji do 1920 r. cała edukacja na południe od Sahary

¹⁸ AT 23.

¹⁹ Dane statystyczne na ten temat nie są zbyt precyzyjne. Wydaje się, że niektóre źródła uwzględniają także liczbę katechumenów przygotowujących się do chrztu. Por. J.M. Goiburur Lopelegui, *Duch misyjny*, Warszawa 1991, s. 249. Także: F. Zapłata, *Rodzimy charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Łódź 1980, s. 50; P. G h e d d o, *La Chiesa in Africa nel Messaggio di Paolo VI*, nr 1, „L'Osservatore Romano” 263 (1967), s. 1 n.

²⁰ AT 23.

była wyłącznie dziełem chrześcijańskich misjonarzy zarówno protestanckich, jak i katolickich. Według danych statystycznych z 1964 r. w Kongu (Kinshasa) uczniowie szkół katolickich stanowili 71% całkowitej liczby nauczanych, w Mozambiku—96%, w Rwandzie-Burundi—91%, w Angoli—71%, w Kamerunie — 67%, w Togo — 51%, Basutolandzie i w Ugandzie —48%, w Kenii — 43%, w Gabonie—41%²¹. W Zambii, zgodnie ze sprawozdaniem Phelps-Stokes w 1924 r., misyjne zgromadzenia (katolickie i protestanckie), pracujące w 72. stacjach misyjnych, utrzymywały i prowadziły 1500 szkół, w których kształcono 47 600 uczniów. Zatrudniano 205 obcokrajowców i 1600 rodzimych nauczycieli. We wspomnianym sprawozdaniu znajdujemy następującą ocenę szkół misyjnych, dokonaną przez zastępcę do spraw edukacji w Północnej Rodezji (obecnej Zambii): „Chociaż nie można zaprzeczyć, że ludność rodzima w Północnej Rodezji jest niewykształcona, a także że przeciętna szkoła wiejska ma niewielkie albo prawie żadne znaczenie z edukacyjnego punktu widzenia, szczerze trzeba przyznać, że misjonarze tego terenu w pobliżu ich misji dali fundament, na którym — utworzywszy niezbędną organizację, kierownictwo i pomoc finansową — będzie można bardzo szybko wznieść edukację rodzimą. [...] Można się też spodziewać od większości misjonarzy tego kraju serdecznej współpracy zarówno w postępowych projektach w ogólności, jak i w czysto religijnym dobrobycie ludności miejscowej”²². Na ogół współpraca między rządami i misjami czy to katolickimi, czy też protestanckimi a rządami w dziedzinie edukacji na poziomie szkoły podstawowej już od samego początku układała się dobrze. Kościół uważał pomoc szkolnictwu za swój humanitarny obowiązek wobec rodzimej ludności. Dostrzegał równocześnie, że dzięki edukacji chrystianizacja tych terenów będzie bogatsza i głębsza. Istniała więc szansa na uformowanie elit katolickich, które w przyszłości mogłyby poprowadzić i pogłębić działalność lokalnego Kościoła. Nic więc dziwnego, że pierwszeństwo przyznano działalności szkolnej. Przez wiele lat stosowano w Afryce zasadę, którą zalecił ks. bp Hinsley, wizytator apostolski, na zebraniu biskupów w Dar-es-Salaam w sierpniu 1928 r.: „Tam, gdzie nie możecie wykonywać dwóch zadań — bezpośredniego nawracania i działalności oświatowej — odsunąć na dalszy plan wasze kościoły i zajmijcie się doskonaleniem waszych szkół”²³.

Przez wiele lat Kościół koncentrował się na rozbudowie systemu oświatowego. Kontrolował większość szkół na poziomie podstawowym i średnim. Miał nawet — choć tylko niewielki — udział w szkolnictwie wyższym²⁴.

Z początkiem lat sześćdziesiątych zainteresowanie Kościoła z konieczności przeniosło się na inny teren. Było to podyktowane nowym stylem pracy ewangelizacyjnej, a także względami ekonomicznymi i politycznymi²⁵. Ponadto z chwilą uzyskania niepodległości niektóre rządy przejmowały szkoły zarówno na poziomie średnim, jak i podstawowym. Ogłoszenie orędzia *Africae terrarum* zamyka okres, który można by nazwać „okresem szkół”. Papież w numerze 24 tego orędzia, który jest pewnego rodzaju apologią dotychczasowej

²¹ P. Gheddo, art. cyt., „L'Osservatore Romano” 263 (1967), s. 1.

²² Ohannessian, *Historical background*, w: *Language in Zambia*, Bath 1978, s. 276.

²³ Cyt. za A. Hastings, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, s. 91.

²⁴ W większości krajów afrykańskich szkolnictwo wyższe podlegało kontroli państwa. Wyjątkiem było Kongo belgijskie i Lesotho (Uniwersytet Lovanium blisko Kinshasy i kolegium uniwersyteckie Piusa XII w Roma). Prawie wszystkie projekty stworzenia katolickich uniwersytetów nie powiodły się (m.in. Kisubi w Ugandzie, Onitsha w Nigerii).

²⁵ Zakonom, które prowadziły szkoły, zaczęło brakować własnego personelu. Z konieczności trzeba było zatrudniać osoby świeckie, którym należało się godziwe wynagrodzenie, na co mógł pozwolić sobie tylko rząd.

pracy misyjnej na terenie Afryki, dziękuję misjonarzom za wkład wniesiony w rozwój oświaty. Píše: „Właśnie ich [misjonarzy] zasługą było zapoczątkowanie szkolnictwa, to, że pierwsi zajęli się odpowiednią troską o zdrowie ciała, że zostały nawiązane pierwsze kontakty z pozostałymi terenami rodziny ludzkiej, że tam najpierw występowało w obronie osoby ludzkiej, że dano początki i rozwinięto te dziedziny nauk, które dziś uważa się za wspólny element kultury. Inni zdobyli sobie sławę przez pchnięcie naprzód studiów i nowych badań z dziedziny antropologii, mających doniosłą wagę”²⁶. Równocześnie jednak Papież chce zwrócić uwagę na podstawowy cel działalności misyjnej, by „nieść pomoc ludom, które dotąd wyczekują wysłanników Chrystusa i pragną Go poznać”²⁷. Zachęca zatem wszystkich, a w szczególności biskupów, aby w tej dziedzinie uczynili wszystko, co możliwe, by głosić Chrystusa. Paweł VI dostrzegłszy pozytywne aspekty działalności oświatowej misjonarzy, wskazał na niepożądane skutki wynikające ze zbytowego skoncentrowania się Kościoła na sprawach edukacji oraz z podejścia misjonarzy do pracy w krajach misyjnych.

Jednym z podstawowych zarzutów, które stawiano misjonarzom, to niezrozumienie i niedocenywanie przez nich pozytywnych wartości tradycji afrykańskiej²⁸. Chcąc usprawiedliwić błędy, które ciążyą na afrykańskim Kościele, Paweł VI zwraca uwagę na uleganie wpływowi i zbytne przejęcie się przez misjonarzy zmienną dla ich czasów mentalnością²⁹. Specyfika kontynentu i ogrom zadań, którym starali się sprostać, sprawił, że misjonarze nie zawsze do końca potrafili zrozumieć znaczenie tradycji niepisanej tej ludności, którą ewangelizowali.

Wskazmy na kilka podstawowych błędów, będących rezultatem nieuwzględnienia specyfiki kulturowej oraz wartości tradycji.

Narzucono Afrykańczykom sposób praktykowania chrześcijaństwa, nie licząc się z ich odmiennymi zwyczajami. Misjonarze podchodzili do afrykańskich religii bardzo nieufnie. Brak zrozumienia tradycji afrykańskiej spowodował, że wszędzie doszukiwano się zabobonu, braku zdrowych zasad moralnych i czarów.

Ponadto na działalności misyjnej zaważyło silne przekonanie o wyższości inteligencji europejskiej nad afrykańską. Stosowano więc metodę „tabula rasa”. Odrzucono afrykańską tradycję jako złą lub co najmniej podejrzaną i budowano od podstaw tradycję chrześcijańską w otwartej opozycji do tradycji lokalnej, którą uznano jako pochodzącą od szatana. Nic więc dziwnego, że misjonarze od końca XIX wieku aż po lata sześćdziesiąte tak mocno byli zaangażowani w szkolnictwo. Uważali bowiem, że jedynie dzieci można „prawidłowo” uformować i wpoić im „zdrowe” chrześcijańskie zasady moralne.

Jednakże działalność misyjna Kościoła przez szkołę nie przynosiła pożądanych rezultatów. Szkoła misyjna przyciągała wielu młodych ludzi, którzy zazwyczaj bardziej interesowali się zdobywaniem wykształcenia niż poznaniem samego chrześcijaństwa. Dlatego chrześcijanie, którzy opuszczali szkoły misyjne, wyrażali się chwalebnie o działalności Kościoła, ale ich duchowy związek z Kościołem był nacechowany obojętnością. Poza tym koncentrując się na szkolnictwie, misjonarze nie mieli zbyt wiele czasu, by zająć się liczną grupą

²⁶ AT 24.

²⁷ AT 25.

²⁸ AT 24.

²⁹ Por. tamże.

dzieci, która z różnych względów nie mogła uczęszczać do szkoły albo chodziła tam przez krótki okres³⁰.

Nie bez znaczenia był także fakt, iż większość wspólnot afrykańskich stanowiły wspólnoty zdominowane przez starszyzną wioskową albo starszych danego klanu. To one, a nie dzieci czy wykształcona młodzież decydują o tym, co się dzieje w wiosce czy też na danym terenie. Z tego względu bardzo wielu ochrzczonych w szkołach misyjnych, z chwilą powrotu do wioski porzucało swoje praktyki chrześcijańskie i podporządkowywało się woli starszych.

Nie ulega wątpliwości, że młody człowiek, który został wykształcony przez szkoły misyjne (zwłaszcza szkoły średnie), był pozbawiony przez dłuższy czas kontaktu z wioską, praktykami i wierzeniami religii tradycyjnej. Chrześcijaństwo przyjmował bardzo powierzchownie, nie miał bowiem wsparcia w rodzinie i klanie. Jego wiara nie została ugruntowana i nie była przeżywana, przeciwnie, była czymś całkiem nowym i obcym. Wiedzę religijną przekazywano mu w sposób mało przystępny, nie zakotwiczony w jego dotychczasowych doświadczeniach. Oderwanie od religii tradycyjnej na dłuższy czas, a także intensywne podkreślanie, iż religia ta jest bezwartościowa, sprawiało, że młodzi Afrykańczycy zagubili wiarę swych przodków wcześniej niż chrześcijaństwo zdołało się zakorzenić i stać się nowym, stabilnym kodeksem na całe życie.

Sytuację pogarszał fakt, że misjonarze musieli posługiwać się liturgią rzymską, jakże obcą kulturze afrykańskiej. Do obrzędowości katolickiej nie wolno było wprowadzać symboliki tradycyjnej, która by silniej przemawiała do Afrykańczyka. Wreszcie nie można było korzystać z muzyki i tańca, dzięki którym Afrykańczyk wyraża to, co Europejczyk potafi ująć w słowa.

Nie oznacza to, że od samego początku działalności nie starano się poznać języków afrykańskich, opisać rodzimej tradycji, a wreszcie próbować zrozumieć mentalność oraz filozofię życia Afrykańczyków. Wystarczy tu wspomnieć takich misjonarzy, jak Livinhac i Lourdel, którzy tak skutecznie działali w Ugandzie, a także przypomnieć pionierów nowej myśli misyjnej: kardynała Lavigérie³¹, założyciela zgromadzenia Misjonarzy Afryki, oraz Franciszka M. Libermann, bpa Melchiora de Marion Bresillac³² i wielu innych. Cechowała ich wspólna troska o to, by nie zeuropeizować Afryki, lecz by chrześcijaństwo mogło tam wzrastać, a mieszkańcy tego kontynentu pozostali Afrykańczykami³³.

Mimo tych wysiłków Kościół w Afryce, jak pisze Piero Gheddo komentując orędzie papieskie, „znalazł się przy końcu tych procesów niepodległości politycznej z bardzo dobrą bazą organizacyjną, z dobrymi ośrodkami chrześcijańskimi, hierarchią i duchowieństwem miejscowym, dobrym włączeniem się w proces polityczny i społeczny, ale bez wcielenia się w kulturę”³⁴. Nie była to sytuacja nie do naprawienia, lecz wymagała nowego podejścia do działalności misyjnej i przesunięcia punktu ciężkości ze wspomnianej już zasady zaproponowanej przez biskupa Hinsleya na działalność ewangelizacyjną.

Jak wspomina Paweł VI, wiele uczyniono, by sprawy Kościoła przekazać duchowieństwu miejscowemu, ale jeszcze więcej pozostało tam do zrobienia.

³⁰ Niektóre źródła podają, że aż 50% dzieci miało bardzo znikomy kontakt ze szkołą.

³¹ Kard. Lavigérie zobowiązał swoich misjonarzy na mocy ślubu posuszeństwa i „sub gravi” (pod groźbą grzechu ciężkiego) do studiowania języka lokalnego i poznawania tradycji.

³² Bp Bresillac, pionier misji zachodnioafrykańskich i jedna z jej najwcześniejszych ofiar, uważał kształcenie duchowieństwa lokalnego za najważniejsze ze swych zadań.

³³ Por. S. Walker, *Lavigerio his Missionaries, Selected text*, Hinckley 1980, s. 42, 55.

³⁴ P. Gheddo, art. cyt., „L'Osservatore Romano” 263 (1967), s. 2.

Zdaniem A. Hastingsa, „ześrodkowanie uwagi misjonarzy na szkołach pociągało za sobą zaniedbanie kwestii kształcenia duchowieństwa. Ta najważniejsza sprawa działalności misyjnej nie posuwała się naprzód w okresie międzywojennym tak prędko, jak powinna. [...] Jest rzeczą smutną, jak mało — pomimo frazesów i pięknych słówek — zrobiono w tej sprawie przy końcu lat czterdziestych, smutną szczególnie na zasadzie kontrastu ze wspaniale rozbudowanym systemem szkolnym”³⁵.

Papież Paweł VI w odpowiedzi na te problemy i dla zaradzenia potrzebom związanym z ewangelizacją w Afryce apeluje o liczne powołania gorliwych kapłanów i zakonników³⁶.

Zakończona sukcesem pierwsza ewangelizacja z przełomu XIX i XX wieku objęła tylko część mieszkańców Afryki. Katolicy w latach sześćdziesiątych stanowili jedynie 11% całej ludności kontynentu, inne wyznania chrześcijańskie stanowiły 19%, a zatem do 70% ludności Afryki nie dotarła ewangelizacja.

Drugim niepokojącym zjawiskiem z lat sześćdziesiątych był słaby czy raczej niewystarczający wzrost liczby duchowieństwa lokalnego. Badania statystyczne przeprowadzone w owym czasie i opublikowane przez Pro Mundi Vita³⁷ wskazują, że w 1963 r. na terenie Afryki pracowało 15 600 misjonarzy. W stosunku do 1953 r. nastąpił więc wzrost o 36%. Jednakże w 1953 r. na jednego kapłana przypadało 1450 ochrzczonych, natomiast w 1963 roku liczba ta znacznie wzrosła i sięgała już 1985. Dane te świadczą o niewspółmiernym wzroście liczby kapłanów pracujących w Afryce w stosunku do wzrostu liczby ludności na tym kontynencie.

Również liczba seminarzystów w porównaniu z liczbą ochrzczonych wykazuje tendencję spadkową. Jest prawdą, że niemal wszystkie chrześcijańskie wspólnoty afrykańskie są bardzo młode i potrzeba kilku pokoleń, aby wydały one liczne powołania kapłańskie. Jak wykazują badania statystyczne, aby utrzymać proporcję kapłani-wierni, co roku Afryka musiałaby wydać około 1200 księży. Tymczasem w latach sześćdziesiątych wzrost dochodził zaledwie do 180—200 kapłanów³⁸. Złożyło się na to kilka przyczyn.

Wielki wpływ na obniżenie się liczby misjonarzy miały trudności w okresie uzyskiwania niepodległości przez młode państwa afrykańskie. Wielu misjonarzy zostało w tym czasie wydalonych. Inną przyczyną było zamykanie lub przejście przez niepodległe rządy katolickich szkół, prowadzonych dotychczas przez misjonarzy. Liczni księża, którzy wyjątkowo pracowali w szkolnictwie, stracili motywację dalszego pobytu na misjach. Wracali zniechęceni do swoich ojczyństw krajów. W latach sześćdziesiątych wyraźnie wzrosło zainteresowanie Ameryką Łacińską. Instytuty i zgromadzenia misyjne, które do tej pory interesowały się Afryką, przerzuciły kadry misjonarskie na nowe tereny. Ogólny

³⁵ A. Hastings, *Kościół i misje*, s. 93.

³⁶ Papież pisze: „Zabiegając to, by coraz bardziej zwiększała się liczba tych, którzy poświęcają się życiu kapłańskiemu i zakonnemu, równocześnie troszcz się skutecznie i o to, by ich wychowanie, oparte na gruntownym umiłowaniu pobożności, nacechowane było na wskroś duchem apostołstwa i gorliwości”. AT 25.

³⁷ Dane statystyczne są tutaj cytowane za „L'Osservatore Romano”. Por. P. Gheddo, *La Chiesa in Africa nel Messaggio di Paolo VI*, nr 2, „L'Osservatore Romano” 265 (1967), s. 1 n.

³⁸ A. Hastings podaje, iż wzrost ten jest jeszcze mniejszy. Pisze: „W chwili obecnej jest przeszło 2500 afrykańskich księży; liczba ich zwiększa się o mniej więcej 150 rocznie”. Por. A. Hastings, *Kościół i misje*, s. 206. Natomiast P. Gheddo w, art. cyt. („L'Osservatore Romano” 265 (1967), s. 1) mówi o 180—200. Por. A. Hastings, *African Catholicism, Essays in Discovery*, London 1989, s. 132 n.

spadek powołań w Europie i Ameryce Północnej spowodował, iż biskupi niechętnie desygnowali kleryków i księży do pracy misyjnej.

Powazne osłabienie typowo misyjnego entuzjazmu było spowodowane niewłaściwą interpretacją dokumentów soborowych: *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* i *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes”*³⁹. Ze stwierdzenia: niechrześcijanie kierujący się sumieniem mogą być zbawieni⁴⁰, wyciągano wniosek iż wzmożony wysiłek Kościoła na terenach misyjnych jest niepotrzebny, gdyż ludzie bez względu na przynależność do Kościoła mogą być zbawieni.

Twierdzono ponadto, iż wszyscy są misjonarzami niezależnie od tego czy pracują w swojej ojczyźnie i własnej diecezji, czy też ją opuścili⁴¹. Jakakolwiek byłaby interpretacja tekstów soborowych, można stwierdzić, że wywołane nieporozumienia negatywnie wpłynęły na działalność misyjną Kościoła, powodując spadek powołań do służby Kościołowi poza granicami ojczystego kraju.

Piero Gheddo zauważa, iż w okresie posoborowym wiele Kościołów afrykańskich miało już swoją własną hierarchię i kler lokalny. Z tych faktów wyciągnięto jednak, jego zdaniem, fałszywy wniosek, iż „pomoc misjonarzy z zewnątrz jest w pewnym sensie już niepotrzebna. Jest jeszcze pożyteczna w jakimś szczególnym przypadku lub w jakimś dziele specjalistycznym, ale nie jako pomoc masowa”⁴².

Niektórzy twierdzili, powołując się na *Dekret o działalności misyjnej Kościoła 13* oraz na *Deklarację o wolności religijnej 2 i 7*, że działalność misyjna jest naruszeniem wolności religijnej ludzi, którzy mają swoje wierzenia. Ewangelizacja naruszałaby więc osobistą wolność tych ludzi.

Jeszcze inni uważali, iż działalność misyjna powinna zostać ograniczona do preewangelizacji. Kościół miałby pomóc narodom potrzebującym rozwiązać ich problemy dotyczące poszanowania godności człowieka, a całą resztę zostawić naturalnemu biegowi rzeczy. Nie tylko te nieporozumienia zahamowały rozwój dzieła misyjnego oraz wzrost powołań lokalnych.

Należy uwzględnić także problemy dotyczące kleru miejscowego. Zwracano uwagę, iż w Afryce z jednej strony zauważa się entuzjazm w praktykowaniu życia chrześcijańskiego, z drugiej zaś można zaobserwować niedojrzałość szczególnie osób, rodzin czy też klanu. Dlatego w Afryce jest proporcjonalnie wielu praktykujących, ale też niewiele osób decyduje się iść za głosem powołania. Decyzji o wyborze przyszłości nie podejmuje bowiem sam powołany, lecz czynią to za niego rodzice, krewni czy też osoby sprawujące pieczę nad danym klanem. Do podjęcia służby Kościołowi w stanie duchownym zniechęca także

³⁹ Por. J.M. Goiburū Lopetegui, dz. cyt., s. 77 oraz P. Gheddo, *La Chiesa in Africa nel Messaggi di Paolo VI*, nr 3, „L'Osservatore Romano” 267 (1967), s. 1 n.

⁴⁰ Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [= KK] 9: „W każdym wprawdzie czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie” oraz KK 16: „Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez Jego łaski, wieść uczciwe życie”.

⁴¹ Por. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”* [= DM] 2: „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania (ex missione) Syna i z posłania Ducha Świętego”.

⁴² P. Gheddo (art. cyt., „L'Osservatore Romano” 267 (1967), s. 1) cytuje także wypowiedź arcybiskupa Yaounde, sekretarza Panafrkańskiego biskupów: „Jeśli w mojej diecezji nie otrzymalibyśmy misjonarzy obcokrajowców, byłby to upadek wszystkich naszych nadziei, byłby to powrót do pogaństwa”.

obraz kapłaństwa typu europejskiego, który pozostaje w dysonansie z afrykańskim obrazem życia rodzinnego czy klanowego⁴³.

Przedstawiając sytuację Kościoła w Afryce w latach sześćdziesiątych, należy także odnotować „złą dystrybucję” księży na tym kontynencie. Przytoczmy wypowiedź Piero Gheddo: „Afryka muzułmańska, Śródziemnomorska, z powodu exodusu chrześcijan europejskich, posiada 15% wszystkich kapłanów pracujących w Afryce, ale tylko 5% ochrzczonych. Afryka Południowa ma 7% kapłanów i 4% ochrzczonych, podczas gdy Afryka Centralna z wyspami ma 91% ochrzczonych i dysponuje tylko 78% kapłanów”⁴⁴.

Wobec tak ważnego problemu Paweł VI proponuje podjąć konkretne działania: dokonać odnowy liturgicznej⁴⁵, rozbudzić ducha współpracy pomiędzy klerem lokalnym a misjonarzami oraz tworzyć instytucje misyjne⁴⁶.

2. Sytuacja polityczna niepodległych państw afrykańskich

Lata sześćdziesiąte dla Afryki są czasem uzyskiwania niezawisłości politycznej. Wydawać by się mogło, iż wraz z uzyskaniem niepodległości w krajach tych zapanuje stabilizacja i integracja. Niestety, większość afrykańskich krajów zaczyna przeżywać wówczas swój prawdziwy dramat. Okazuje się bowiem, iż chwila uzyskania niepodległości to nie punkt kulminacyjny budowania nowego społeczeństwa, opartego na nowych zasadach równości, niezależności, ale warunek do rozpoczęcia prawdziwej budowy nowego społeczeństwa. Co więcej, stało się jasne, że czas, w którym nowe niepodległe już państwo uzyskuje swe podstawowe doświadczenia w dziedzinie politycznej, kulturalnej lub religijnej, może być bardzo niebezpieczny, cechuje się bowiem niestabilnością, napięciami i niedojrzałością polityczną. O przyszłym obliczu kontynentu afrykańskiego miały zdecydować cztery czynniki: nacjonalizm i afrykanizacja władzy, przeobrażenia społeczne, eksplozja demograficzna oraz nacisk ze strony rywalizujących z sobą ideologii⁴⁷.

Uzyskanie niepodległości wiąże się ściśle z uznaniem sztucznych granic, rozdzierających starożytne. Już w roku 1967 było 39 niezależnych państw. Rok następny miał przynieść niezawisłość kolejnym krajom. Przywódcy państw, którzy jeszcze niedawno mówili o tworzeniu szerszej federacji niepodległych państw, szybko wycofali się z tego stanowiska i próbowali za wszelką cenę umocnić pozycję w swoim własnym kraju.

W pierwszych latach niepodległości nacjonalizm nie miał charakteru radykalnego. Jak powiada A. Hastings, ruch panafrykański, poszukiwanie odrębności afrykańskiej, wypowiedanie się afrykańskiego socjalizmu nie przekraczają umiarkowanych granic, nawet z punktu widzenia kogoś stojącego z boku⁴⁸. Nie da się jednak ukryć, że okres walki narodowowyzwoleńczej ukazał wiele słuszných żądań i aspiracji Afrykańczyków. Podstawowym żądaniem było to, by uznać Afrykańczyka jako człowieka, którego godność musi być respektowana. W okresie kolonialnym Afrykańczyk często był poniżany i pogardzany. Jego tradycja była nie tylko nie doceniana, ale często wręcz ośmieszana. Istnia-

⁴³ Por. P. Gheddo, art. cyt., „L'Osservatore Romano” 265 (1967), s. 1.

⁴⁴ Tamże, s. 1.

⁴⁵ Por. AT 32.

⁴⁶ Tamże, 27.

⁴⁷ Por. A. Hastings, *Kościół i misje*, s. 106—113.

⁴⁸ Tamże, s. 107.

ła segregacja rasowa, ustawy państwowe negowały godność Afrykańczyków, wyraźnie zaznaczano różnice w zdolnościach pomiędzy Europejczykami a Afrykańczykami. Należało się więc obawiać, iż z chwilą uzyskania niepodległości nastąpi ostra reakcja ze strony Afrykańczyków. Na szczęście nie wystąpiły zamieszki na tle rasowym na większą skalę.

Ważnym ryzykiem, którego nie sposób pominąć przy omawianiu krajów w okresie uzyskiwania przez nie niepodległości, są zmiany struktur społecznych. Wszędzie, w sposób już teraz nie kontrolowany, wielu młodych ludzi opuszcza wieś i swoje plemię i przenosi się do miasta. W roku 1960 tylko 19% Afrykańczyków mieszka w miastach. Przeciętny roczny wzrost ludności miejskiej w latach 1960—65 jest bardzo wysoki, bo sięga aż 4,3%⁴⁹. Oznacza to z jednej strony rozluźnienie więzów rodzinnych i plemiennych, z drugiej zaś plemiona, będące dotychczas pod ostrą kontrolą kolonizatorów, walczą z sobą na arenie politycznej o władzę. Stwarza to niebezpieczną sytuację wewnątrz młodego państwa, które musi pogodzić i scalić wiele plemion. Ostry konflikt o władzę nie miał zatem charakteru międzyklasowego wewnątrz jednego plemienia, ale międzyplemienny. Jedne plemiona obawiały się bowiem zdominowania przez inne i obierały drogę separatyzmu opartego na tradycyjnych grupach plemiennych. Zachodziła też obawa, iż uprzywilejowana mniejszość, mając oparcie w tradycyjnych władcach, zagarnie władzę nad zróżnicowaną większością (np. Burundi, Rwanda, Zanzibar). Taka sytuacja prędzej czy później mogła doprowadzić do gwałtownej rewolucji.

Innym poważnym problemem był ogromny wzrost liczby ludności, przez wielu badaczy określany jako eksplozja demograficzna. W roku 1950 kontynent afrykański zamieszkiwało 198 mln ludności; w 1960 r. — 254 mln; statystyka z 1967 r. podaje już 317 545 035 (w tym 31 781 816 katolików w 318 jednostkach kościelnych wraz z 16438 kapłanami diecezjalnymi i zakonnymi, 2583 alumnami i z 47 252 zakonnikami i zakonnice)⁵⁰. W roku 1980 Afryka liczy 594 177 000 mieszkańców, z czego 78 318 000 (13,18%) to katolicy. W ewangelizacji i apostołstwie jest zaangażowanych 485 biskupów, 8560 kapłanów, 10 311 zakonników, 40 174 zakonnice i 5374 braci⁵¹. Przewiduje się, że w roku 1995 kontynent ten będzie zamieszkiwało ok. 753 000 000 ludzi, a w roku 2000 — już 870 000 000. Spisy ludności wykazują, iż średni roczny przyrost ludności na Czarnym Łądzie wynosi ok. 3%⁵². Stąd też we wszystkich państwach afrykańskich prawie dwie trzecie mieszkańców nie ukończyło jeszcze dwudziestu lat, a 50% ludności stanowi młodzież poniżej 15 lat. Liczby te wskazują, że afrykańskie państwowości, które się dopiero zaczynały tworzyć, stanęły przed bardzo poważnymi problemami w każdej dziedzinie życia.

W okresie kolonialnym rząd nie sprzyjał wywrotowym ideom. Zwalczał wszelkie przejawy komunizmu, kontrolował separatystyczne dążenia plemion, skutecznie filtrował ideologię wygłaszaną w prasie i na uniwersytetach. Nie dopuszczał do głosu fundamentalistów, hamował sekularyzację społeczeństwa. Z chwilą uzyskania niepodległości nastąpiło ostre zderzenie ideologii. Na całym kontynencie powstają nowe uniwersytety, z których tylko nieliczne są ośrodkami myśli chrześcijańskiej. Wszędzie to, co stare, ściera się z tym, co nowe.

⁴⁹ P. Esterhuysen (red.), *Africa at glance, 1992, Facts and Figures*, Pretoria 1992, s. 20.

⁵⁰ Por. *Africa 1967*, „Kurier” 1967, nr 6, s. 18—19.

⁵¹ Por. J.M. Goiburur Lopetegui, dz. cyt., s. 251.

⁵² P. Esterhuysen (red.), dz. cyt., s. 20.

W wielu krajach odradza się islam, szerzy marksizm, głosi się nacjonalizm, propaguje różnego rodzaju sekularyzację. Nic więc dziwnego, że rządowi młodych afrykańskich państw z największym trudem przychodziło utrzymanie równowagi sił między poszczególnymi grupami w społeczeństwie. W wielu wypadkach prowadziło to do przewrotów albo tworzenia państwa monopartyjnego. Źródłem destabilizacji krajów i konfliktu o władzę były: infiltracja z zewnątrz oraz niedojrzałość samych Afrykańczyków. Nie można jednak ograniczyć się do uwzględnienia tych dwóch elementów. Analizując sytuację z lat sześćdziesiątych, trzeba przede wszystkim mieć na uwadze presję, jakiej nowo powstałe rządy były poddane z powodu nie ustabilizowanej jeszcze sytuacji, a ponadto uwzględnić kłopoty spowodowane rywalizacją międzyplemienną, dominacją mniejszości, tworzeniem się nowej grupy młodych, wykształconych ludzi, którzy wprawdzie nie brali udziału w zdobywaniu niepodległości, ale mają podstawy i żywe aspiracje do udziału w wykonywaniu władzy.

Rok 1966, a więc rok poprzedzający wydanie *Africae terrarum*, okazał się czasem rewolucji. W styczniu zostaje obalony rząd prezydenta Maurice'a Yammeogo z Burkina Faso (Górna Wolta), w tym samym miesiącu w Nigerii musi odejść prezydent Nnamde Azikiwer, a premier Abubakar Tafawa Balewa zostaje zamordowany. W lutym dokonuje się przewrót w Ghanie, w wyniku którego Kwame Nkrumah przestaje być prezydentem. W kwietniu cywilny zamach stanu pozbawia władzy prezydenta Edwarda Mutesę. W Nigerii zostaje zamordowany gen. Agiyi-Ironsi. W tym samym roku w Burundi następuje dwukrotnie zmiana rządu: w lipcu musi odejść król Mwambutsa, a w grudniu jego następcą król Ntare. W sumie, w roku 1966 dokonano aż siedmiu zamachów stanu w Afryce.

Państwom, które uzyskały niepodległość, zagrażało wiele niebezpieczeństw. Najpoważniejszym oczywiście była walka o władzę, niesnaski międzyplemienne, różne przejawy dyskryminacji, zwłaszcza na tle rasowym⁵³. Zachodziła także obawa, iż ogłoszenie niepodległości danego kraju nie oznaczało jeszcze zakończenia okresu uzależnienia się od krajów bogatych. Niektóre z krajów afrykańskich, należące do bogatych w surowce i tanią siłą roboczą, były bowiem dobrym rynkiem zbytu dla niedawnych jeszcze kolonizatorów. Poza tym nowo powstałe państwa potrzebowały pomocy finansowej, by zrealizować swe ambitne plany w dziedzinie oświaty i rozwoju przemysłu, stąd też mocarstwa kolonialne z łatwością mogły nimi manipulować, coraz to bardziej uzależniając je od siebie⁵⁴, a wszystko to się działo pod pozorem pomocy w rozwoju.

Warto przy tym zauważyć, że nawet w kręgach kościelnych ściśle łączono rozwój człowieka z rozwojem ekonomicznym. Nic więc dziwnego, że w latach sześćdziesiątych wiele mówi się o pomocy finansowej i pożyczkach, które miały rozbudować przemysł i ustabilizować infrastrukturę niezależnych krajów afrykańskich. Prawie na każdym międzynarodowym spotkaniu omawiano nowe fundusze, pożyczki i możliwości przekazywania technologii do krajów tzw. trzeciego świata. Pomoc finansowa była tak znaczna, iż mówiło się nawet o Planie Marshalla dla Afryki⁵⁵.

Taka polityka wobec młodych państw afrykańskich budowała podwaliny pod neokolonializm, a jednocześnie nie przyniosła korzyści w sensie ekonomicznym.

⁵³ Por. V. Levi, *Moniti e Speranze*, „L'Osservatore Romano” 264 (1967), s. 1.

⁵⁴ Por. PP 7.

⁵⁵ Por. L. Magesa, *Theology of integral development in Africa*, w: *Church contribution to integral development*, Eldoret 1989, s. 113.

czynnym czy też społecznym. Zadłużenie krajów afrykańskich było tak ogromne, iż kraje bogate mogły decydować o polityce wewnętrznej danego kraju. Obawiano się także, że narastające uprzemysłowienie i zapatrzenie się wyłącznie na rozwój ekonomiczny będzie mieć bardzo negatywny wpływ na kulturę i etos Afrykańczyków. Laurenti C. Magesa zwracał uwagę na fakt, iż „w przeszłości ukierunkowany na środowisko i na wspólnotę, solidarność i dzielenie się z innymi i dla innych, Afrykańczyk w dzisiejszych czasach coraz to bardziej kieruje się ku egoistycznej konkurencyjności, eksploatacji jednej osoby przez drugą, ku rutynowemu i wyrachowanemu rabunkowi, dla prywatnego zysku, jakichkolwiek naturalnych źródeł, które znajdują się na tym terenie”⁵⁶.

Bez wątpienia rozwój gospodarczy i postęp cywilizacyjny niósł z sobą wiele niepokoju i niebezpieczeństw. Nic więc dziwnego, że Kościół musiał zabrać głos na ten temat. Dnia 26 marca 1967 r. ukazuje się encyklika Pawła VI *Populorum progressio*, w której zostały przedstawione kwestie społeczne oraz zdefiniowane pojęcie integralnego rozwoju człowieka i ludzkości. Papież między innymi podkreśla, iż „rozwój nie ogranicza się do zwykłego wzrostu ekonomicznego. Jeżeli ma być autentyczny, musi być integralny, to znaczy podnosić całego człowieka i każdego człowieka. Jak to słusznie podkreślił pewien znakomity ekspert: «nie zgadzamy się na oddzielanie tego, co ekonomiczne, od tego, co ludzkie, a rozwoju od cywilizacji, w jaką on się wpisuje. Dla nas liczy się człowiek, każdy człowiek, każda grupa ludzka aż do całej ludzkości»”⁵⁷. Omawiając integralny rozwój ludzkości, Papież nawołuje o pomoc dla słabych, równość w stosunkach handlowych oraz powszechną miłość. Jak później zauważono, „*Populorum progressio* jest encykliką wybiegającą w przyszłość, ku Kościołowi powszechnemu i uniwersalnemu, w którym to uniwersum mieszcza się kraje trzeciego świata. Niewątpliwy wpływ na powstanie encykliki wywarły podróże papieskie do Ziemi Świętej i Indii, a wcześniej, gdy był arcybiskupem Mediolanu, do Ameryki Łacińskiej i Afryki. Bezpośrednie zetknięcie się z nędzą i głodem krajów rozwijających się wywarło głęboki wpływ na Papieża, który zwrócił się do całego świata, a przede wszystkim do narodów bogatych, z apelem o pomoc dla głodujących. Papieżowi nie chodziło o pomoc doraźną, charytatywną, ale o programowe przyspieszenie rozwoju krajów, o przebudowę w nich stosunków społeczno-gospodarczych, cywilizacyjnych, politycznych”⁵⁸.

Chcąc zrealizować swoje marzenia o niezależnym, nowoczesnym państwie, rządy nowo powstałych państw afrykańskich musiały zwrócić szczególną uwagę na edukację i podniesienie kultury agrarnej. Prezydent Zambii K. Kaunda w słowie wstępnym do publikacji wydanej przez ministra oświaty stwierdza: „W państwach starszych i bardziej rozwiniętych edukacja jest często związana z doskonaleniem się pojedynczych osób w wyspecjalizowanych dziedzinach. Czas nie odgrywa więc takiej roli. Jestem jednak przekonany, że w Zambii, tak jak i w innych rozwijających się krajach, edukacja z konieczności musi być bardziej związana z szerokim aspektem budowania narodu. Celem koniecznie musi być zmaksymalizowanie zdolności studenta do przyczynienia się do rozwoju wspólnoty, kiedy on czy ona włączy się do narodowego zespołu, który

⁵⁶ Tamże, s. 114.

⁵⁷ PP 14.

⁵⁸ Z. Czajkowski, *Papież odnowy soborowej*, Warszawa 1987, s. 60.

kładzie podwaliny pod rolnictwo, handel, przemysł, administrację albo pod inną sferę działalności⁵⁹.

Nie ulega też wątpliwości, iż edukacja mogła przyczynić się do scalenia różnych grup w obrębie danego państwa. Nie bez znaczenia było więc wprowadzenie jednego z języków europejskich jako języka obowiązującego w całym kraju⁶⁰. W Afryce używa się bowiem ponad 2000 języków i dialektów. Tylko do grupy językowej Bantu przynależą około 400 języków czy też dialektów⁶¹. Ustanowienie jednego z europejskich języków jako urzędowego ułatwiało zarządzanie krajem, ale jednocześnie wymagało przygotowania kadry nauczycieli na wyższym niż dotychczasowy poziomie. Jak wykazują spisy ludności, zapotrzebowania na nauczycieli były ogromne. Jako przykład mogłyby tu posłużyć dane statystyczne z Zambii, które uzyskano ze spisu ludności przeprowadzonego w 1963 r.

Populacja Zambii	3 408 000
Dorośli analfabeci (powyżej 21 lat)	1 247 000
w tym:	
— mężczyźni	517 000
— kobiety	730 000
Analfabeci — młodzież od 13 do 21 lat	415 870
Wtórni analfabeci	289 850
Procentowo:	

- ok. 67% mężczyzn powyżej 21 lat życia to analfabeci,
- ok. 80% kobiet powyżej 21 lat życia to analfabetki⁶².

Uderza także fakt, że napływ uczniów do szkół średnich był bardzo mały. Dla wielu edukacja ograniczała się do nauki czytania i pisania, a średni okres nauczania, przypadająca osoba, był i jest bardzo niski (z pewnością nie przekracza 3 lat)⁶³.

Wielu spośród tych, którzy ukończyli szkołę podstawową, ma za sobą od pięciu do dziesięciu lat nauczania⁶⁴. Ponieważ nie otrzymali końcowego świadectwa i nie mają kwalifikacji do wykonywania zawodu, będzie im bardzo trudno znaleźć pracę. Opuszczają więc swoje miejsce zamieszkania, by poszukać zatrudnienia w miastach. Przemysł rozwija się jednak o wiele wolniej niż szkolnictwo, toteż młodzież ta powiększa jedynie i tak już liczną grupę bezrobotnych⁶⁵. Zwróćmy uwagę, iż — obok konfliktów plemiennych czy też rasowych, eksplozji demograficznej — rozpowszechnienie oświaty niewłaściwie przystosowanej do potrzeb narodu mogło doprowadzić do zachwiania stabilności w państwie.

Kolejnym poważnym zagrożeniem dla młodych państw afrykańskich jest ich słaba kultura agrarna. Eksplozja demograficzna i migracja młodych ludzi do miast w poszukiwaniu pracy znacznie pogorszyły sytuację w rolnictwie. Meto-

⁵⁹ Cytowane za S. Ohannessian, *Historical background*, w: *Language in Zambia*, Bath 1978, s. 271.

⁶⁰ W Kenii i Tanzanii, obok obowiązkowego języka angielskiego, wprowadzono do edukacji Swahili, co później okazało się pociąganiem bardzo słusznym.

⁶¹ P. Esterhuysen (red.), dz. cyt., s. 25.

⁶² Por. M. Kashoki, *The Zambia adult literacy programme*, w: *Language in Zambia*, Bath 1978, s. 398.

⁶³ Statystyka w *Africa at glance* podaje wprawdzie zestawienie z 1985 r., pozwala jednak na wyrobienie sobie opinii na ten temat. Por. P. Esterhuysen (red.), dz. cyt., s. 114.

⁶⁴ Jest rzeczą powszechną, iż uczniowie muszą powtarzać kilkakrotnie te same klasy.

⁶⁵ Por. A. Hastings, *Kościół i misje*, s. 122 n.

dy i środki, którymi posługiwało się rolnictwo, nie mogły zaspokoić gwałtownie rosnących potrzeb społeczeństwa⁶⁶.

II. POTRZEBA I PODSTAWY INKULTURACJI

Wobec zachodzących przemian i nowych problemów związanych z uzyskaniem niepodległości przez państwa afrykańskie dotychczasowe sposoby przekazywania Dobrej Nowiny okazały się niewystarczające. Na kontynencie afrykańskim bowiem zaczęło się pojawiać wiele nowych religii. Katolicyzm na tamtejszych terenach był bardzo powierzchowny, a podstawowych zadań Kościoła, „by ukazywać światu miłość Bożą i zaszczipiać ją wszystkim ludziom i narodom”⁶⁷ w pełni nie realizowano, stąd w okresie posoborowym wymagało to poszukiwań skutecznych sposobów docierania z Dobrą Nowiną do ludzi w innym kręgu kulturowym⁶⁸.

Słowo „inkulturacja” jest nowym określeniem tego, co dokonywało się w Kościele w związku z pozytywnymi przemianami. Oznacza ono, iż Kościół akceptuje zmieniające się uwarunkowania historyczne i pluralizm kulturowy po to, aby stać się czytelny dla wszystkich, szczególnie zaś dla tych, którzy nie spotkali się jeszcze z ewangelizacją albo wśród których Kościół nie jest dostatecznie mocno osadzony. Inkulturację misyjną określa się czasem „jako przystosowanie sposobów przepowiadania Słowa Bożego, form liturgii i struktur Kościoła do warunków życia, mentalności i specyfiki kultury chrześcijańskich narodów i plemion”⁶⁹. Można się spotkać z określeniem tego typu postępowania jako zasadą katolickości, powszechności, czasem akomodacja, adaptacja, transformacja, indygenizacja, kontekstualnym głoszeniem Dobrej Nowiny lub — bardziej radykalnie — wcieleniem czy też inkarnacją⁷⁰.

Zasada inkulturacji, obowiązująca od samego początku chrześcijaństwa, była przedmiotem sporów⁷¹. Wystarczy tu wspomnieć dyskusję, jaką prowadził św. Paweł z chrześcijanami pochodzenia żydowskiego, którzy swoje własne zwyczaje chcieli narzucić innym, nie wywodzącym się z tradycji żydowskiej⁷². Zwyciężyła wtedy wizja Apostoła narodów.

Zasada zdrowej inkulturacji sprzyjała rozwojowi Kościoła tam, gdzie jej przestrzegano, tam natomiast, gdzie uznano, iż kultura typu europejskiego pod każdym względem dominuje nad innymi kulturami, dochodziło do regresji

⁶⁶ Por. PP; *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), s. 431—451.

⁶⁷ DM 10.

⁶⁸ Słowo „inkulturacja” jest nowym terminem teologicznym. J. Masson wprowadził pojęcie *enculturation* w 1962 r. J. Masson połączył dwa terminy w jedną frazę: *Catholicisme inculturé/inculturated Catholicism*. Wkrótce potem pojęcie *inkulturacja* było często używane przez jezuitów. W 1977 r. jezuicki generał P. Aruppe użył tego terminu na synodzie biskupów. Po raz pierwszy pojawiło się w oficjalnym dokumencie papieskim w 1979 r. w *Catechesi tradendae*, napisanym przez Jana Pawła II. Por. DJ. Bosch, dz. cyt., s. 447; A. Shorter, *The African Synod, A personal Response to the Outline Document* (Nairobi 1991, s. 50—72; B. Castang (red.), „Petit Echo”, specjal 4 (1992), s. 1—124.

⁶⁹ F. Zapłata, *Akomodacja misyjna*, w: *Encyklopedia katolicka* [=EK], Lublin 1973, t. 1, kol. 249—250.

⁷⁰ Por. M.M. Otuęga, *African culture and life-centred catechesis*, w: *Inculturation of Christianity in Africa*, Eldoret 1990, s. 144—146; D.J. Bosch, dz. cyt., s. 447—457; E. Martey, *African Theology, Inculturation and Liberation*, New York 1993, s. 63—86; J.M. Eła, *My Faith as an African*, New York 1989, s. 170—174.

⁷¹ Najczęściej nie chodziło o sam fakt inkulturacji chrześcijaństwa, ale o sposób jej realizacji.

⁷² Por. Dz 15,1—30; 17,22—28; Ga 2,1—4.

i kłeski Kościoła⁷³. Nie do przyjęcia są tendencje swoistego imperializmu kulturowo-religijnego, który usiłuje szerzyć chrześcijaństwo, odwołując się wyłącznie do tradycji zachodnio-europejskiej⁷⁴. Kościół musi przyjąć postawę dialogu ze światem i kulturami ludzkimi, a ponadto musi uszanować i uznać autonomiczność tych kultur; niesie to z sobą konieczność ciągłego odnawiania metod i zasad ewangelizacji.

Szczególnie ważne jest stwierdzenie Soboru Watykańskiego II: „Kościół, posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem. Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury”⁷⁵.

Paweł VI zdawał sobie sprawę, że młode państwa afrykańskie przeżywają trudne momenty. Pragnął więc udzielić im kilku rad, w jaki sposób i na jakich zasadach mają być budowane społeczności państwa i Kościoła.

Wskazuje zatem na pozytywne wartości tradycji afrykańskich, które w procesie ewangelizacyjnym nie tylko trzeba szanować, ale uznać wręcz za opatrnościową podstawę. Papież pisze: „Kościół katolicki z wielkim szacunkiem patrzy na wartości moralne i religijne starych tradycji afrykańskich, nie tylko z powodu ich znaczenia, lecz dlatego że widzi w nich opatrnościową i nader korzystną podstawę, na której może się oprzeć głoszenie świętej Ewangelii i budowa nowej społeczności Chrystusowej [...] Afrykańczyk przeto, stając się chrześcijaninem, nie musi wyrzekać się siebie, lecz stare wartości swego narodu podejmuje na nowo «w duchu i prawdzie» (J 4,24)”⁷⁶. Chodziło więc Ojcu św. o to, by zachować starą, rodzimą, afrykańską podbudowę kulturową, uzupełniającą i uszlachetniającą wartościami chrześcijańskimi. Prowadzić to miało do swoistej symbiozy wiary w Jezusa Chrystusa z duszą Afrykańczyka.

Oświadczenie Papieża stanowiło logiczną aplikację nauki soborowej na temat stosunku tradycji narodów do działalności Kościoła. Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* stwierdza bowiem, iż Kościół „działalnością swoją sprawia, że cokolwiek dobrego znajduje się zasiane w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, wszystko to nie tylko nie ginie, lecz doznaje ulepszenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą, na zawstydzenie szatana i dla szczęścia człowieka”⁷⁷. W innym miejscu tegoż dokumentu dodaje: „Kościół wprowadzając Królestwo Chrystusowe, które nie jest z tego świata (J 13,36), nie przynosi żadnego uszczerbku dobru doczesnemu jakiegokolwiek narodu, lecz przeciwnie, wspiera i przyswaja sobie uzdolnienia i zasoby oraz obyczaje narodów, jeśli są dobre, a przyjmując oczyszcza je, umacnia i podnosi”⁷⁸. Papież podkreśla, iż takie spojrzenie na tradycję narodów stało się możliwe dzięki wykorzystaniu starannych badań etnograficznych.

⁷³ Chodzi tutaj zarówno o historię Kościołów na Dalekim Wschodzie, jak i redukcje jezuickie w Paragwaju.

⁷⁴ Klasycznym przykładem takiej arogancji kulturowej jest twierdzenie Hilaire Belloc'a: „Europa jest Wiara, Wiara jest Europa”.

⁷⁵ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* [= KDK] 58.

⁷⁶ AT 14.

⁷⁷ KK 17.

⁷⁸ KK 13.

1. Afrykański system wartości

Spory na temat znaczenia tradycji narodu dla przekazu temu narodowi Ewangelii toczyły się od początku dziejów Kościoła, między innymi na tak zwanym Soborze Jerozolimskim (Apostolskim). Przez wiele wieków wszędzie tam, gdzie działali misjonarze, podejmowano na ten temat ożywione dyskusje. Jedną z najbardziej znanych i najdonioślejszych w skutkach decyzji dotyczyła nowożytnych misji i metody akomodacyjnej w Chinach⁷⁹ oraz metody ewangelizacyjnej i obrządku malabarskiego w Indiach⁸⁰. W 1742 r. Benedykt XIV dekretem *Ex quo singulari* potępił wszelkie próby akomodacyjne i zobowiązał wszystkich misjonarzy pod przysięgą do unikania dyskusji na ten temat. Dekretem z 1774 r. zakazał również „obrzędów malabarskich”.

W Afryce problem metody akomodacyjnej nie był aż tak nabrzmiały jak w Kościele Dalekiego Wschodu. Złożyło się na to kilka przyczyn. Po pierwsze, misjonarze z końca XIX wieku pod wpływem tendencji epoki wiktoriańskiej uważali, iż przekazywanie kultury jest w pewnym stopniu częścią procesu nawracania. Po drugie, wiedza antropologiczna na temat plemion w Afryce była znikoma. Na dodatek, jak powiada A. Hastings, „nawet doświadczony antropolog z trudnością może zrozumieć afrykańską kosmologię”⁸¹. Trzeba było ogromnego wysiłku wielu naukowców, by ukazać prawdziwą wartość tradycji ludów Afryki⁸². Dzięki ich pracom Paweł VI mógł wyrazić uznanie dla moralnych i religijnych elementów właściwych starodawnym tradycjom Afryki⁸³. Papież podkreślił szczególnie cztery ważne elementy afrykańskiej kultury: koncepcję świata, pojęcie Boga, docenienie godności człowieka oraz znaczenie rodziny i wspólnoty.

Chrześcijaństwo w Europie wzrastało na gruncie dualistycznej koncepcji świata. Świat materialny przeciwstawiano duchowemu, ciało — duszy, to, co śmiertelne, było przeciwieństwem tego, co nieśmiertelne. Afrykańczyk ma zgoła inną koncepcję świata. Papież podkreśla, iż „u podstaw wszelkich tradycji afrykańskich znajdujesię — niby stały fundament — duchowy pogląd na życie” („sensus spiritualis vitae”)⁸⁴. Przestrzega, by nie identyfikować takiej koncepcji świata z animizmem, na którego temat pisał pod koniec XIX w. E. B. Tylor. Papieżowi chodzi tutaj raczej o postawę, jaką Afrykańczyk przyjmuje na co dzień, a nie o wskazanie praformy religii. Dla Afrykańczyka bowiem istnieje ścisłe, naturalne powiązanie tego, co stworzone i widzialne z tym, co niewidzialne i duchowe. Innymi słowy: wszystkie rzeczy materialne nie mogą — według Afrykańczyka — istnieć same w sobie, ale ze swej natury oddziałują na sferę duchową. I odwrotnie: rzeczy duchowe nie istnieją dla samych siebie, ale mają znaczenie i wpływ na rzeczy materialne. Podobnie jest z poglądem na człowieka. Dla Afrykańczyka człowiek nie może być tylko materią, istotą, której istnienie kończy się z chwilą śmierci. Zmarły nie może nie oddziaływać na świat ludzi żywych⁸⁵.

⁷⁹ Są to tzw. obrzędy chińskie. Twórcą metody akomodacyjnej był jezuita Matteo Ricci i Robert de Nobili. Por. F. Zapłata, *Akomodacyjny spór*, EK, t. 1, kol. 253—254.

⁸⁰ Robert de Nobili (SJ) respektował podział kastowy w Indiach, sam prowadził tryb życia hinduskiego *saniyasi* (pokutnika).

⁸¹ A. Hastings, *African Catholicism*, s. 29.

⁸² Szczególnie zasłużeń w tej pracy byli: W. Schmidt, P. Schebesta, H. Baumann oraz kard. M.A. Lavigerie i M.T. Ledóchowska.

⁸³ Por. AT 14.

⁸⁴ AT 8.

⁸⁵ Zgodnie z tym światopoglądem o zmarłych należałoby raczej mówić jako o „żywych-zmarłych” albo „żyjących przodkach”.

Dostrzeżenie i docenienie tego faktu, iż Afrykańczyk z łatwością łączy rzeczy duchowe i materialne, może mieć ogromny wpływ na działalność misyjną i wspomagać w przekazywaniu prawd wiary.

Życie Afrykańczyków jest nasycone religijnością. Podstawowym elementem tej afrykańskiej religijności jest wiara w jedynego, głównego Boga, który jest źródłem i ojcem wszechrzeczy. Dla wielu religii afrykańskich Bóg jedyny jest tą istotą, która stworzyła, zarówno rzeczy martwe, jak i żywe.

Kosmologia afrykańska jest bardzo skomplikowana i trudna do ogarnięcia nawet przez kompetentnego antropologa. Misjonarze pracujący w Afryce — w odróżnieniu od misjonarzy pracujących na Dalekim Wschodzie — nie mieli do dyspozycji żadnych opracowań na ten temat. Wydawało im się, że religijność afrykańska opiera się przede wszystkim na kulcie przodków lub bohaterów (zbawca lub twórca kultury)⁸⁶, którym z czasem przypisano cechy boskie. Wielką rolę w rodzimej religijności odgrywają bóstwa przyrody: Słońce, Księżyc, piorun, burza, wiatr, wodosпад, rzeka, morze itp. Można tam znaleźć jeszcze różnorodność obrzędów i form kultu bóstw podrzędnych, spotkać się z pobożnością, która przede wszystkim polegała na zjednywaniu sobie przychylności duchów.

Z czasem jednak misjonarze zrozumieli, że mimo takiej wielkiej liczby bóstw, we wszystkich niemalże religiach afrykańskich w centrum znajduje się istota najwyższa, która wszystko stworzyła: inne bóstwa, rzeczy widzialne i duchowe, także człowieka. Uderzającym fenomenem religijnym Czarnej Afryki jest tzw. monoteizm podstawowy, „inkluzywny”, gdzie między Bogiem i bogami zachodzi organiczny związek⁸⁷. Istota najwyższa miała wszelkie atrybuty Boga najwyższego. Chociaż prawie zawsze Afrykańczycy znali imię tego Boga jedynego, ze względu na szacunek i strach przed nim woleli unikać używania tego imienia i zastępowali go określeniami, takimi jak: ten Najwyższy, ten Wszchemocny, ten Niepojęty, ten Najmądrzejszy, ten z nieba.

Paweł VI pisze, iż wiara w Boga jedynego wypływa z duchowego poglądu na życie („sensus spiritualis vitae”). Afrykańczyk skłania się bardziej do przeżywania obecności Boga niż do teoretycznych rozważań na ten temat. Stąd też — opowiada Papież — „odczucie obecności Boga jako Istoty Najwyższej, Osobowej, pełnej tajemniczości, na wskroś przenika obyczaj Afrykańczyków”⁸⁸.

Papież zauważa, że dla wielu Afrykańczyków Bóg jedyny nie jest jedynym opiekunem ludzi. O wiele częściej składają ofiary swoim przodkom i bogom natury. Jednak — jak pisze Papież — „do Boga zwracają się oni w okolicznościach zarówno uroczystych, jak i najbardziej poważnych, mianowicie gdy przekonują się, że próżną jest rzeczą uciekać się do innego orędownika”⁸⁹.

Paweł VI zdaje sobie sprawę, że do cech charakterystycznych społeczności afrykańskich należy poszanowanie godności człowieka⁹⁰. Oczywiście wśród zwyczajów i rytów są i takie, które uwłaczają godności (np. brak emancypacji kobiety, wyzysk biednych, prowadzący do desperacji i gwałtu, akty okrucieństwa ze strony władców). Głębsze spojrzenie na kulturę afrykańską pozwala dostrzec, że w wielu dziedzinach przejawia się szacunek wobec człowieka i troska o jego rozwój. Papież zwraca uwagę między innymi na takie zjawiska,

⁸⁶ Por. J. Waardenburg, *Religie i religia*, Warszawa 1991, s. 145.

⁸⁷ Por. A. Hastings, *African Catholicism*, s. 73; H. Z i m o Ń, *Monoteizm pierwotny*, Katowice 1989, s. 55—84.

⁸⁸ AT 8.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ AT 9.

jak: wychowanie w rodzinie, skrupulatnie przestrzegana obrzędowość inicjacyjna, wprowadzająca w kolejne etapy życia danej grupy, stwarzanie możliwości uczestniczenia w życiu społecznym i politycznym. Podstawowym warunkiem prawidłowej oceny poszanowania godności w Afryce jest nie stosowanie w tej ocenie kryteriów europejskich. To bowiem, co w Europie jest nie do przyjęcia, w Afryce jest akceptowane z punktu widzenia moralności, a nawet konieczne do normalnego funkcjonowania społeczeństwa kierującego się wzorcami innymi niż europejskie.

Wśród wielu charakterystycznych cech społeczności afrykańskich znamienne jest poszanowanie dla wspólnoty i rytualnego sposobu przekazywania aury rodziny rodzicielskiej oraz synowskiej zależności od rodziny. Od chwili narodzin człowiek przynależy do wielkiej rodziny, która obejmuje wszelkie stosunki klanowe, a te z kolei łączą się w szersze stosunki plemienne. Oczywiście zasady współzależności między człowiekiem, rodziną i klanem będą się różniły w szczegółach zależnie od danego plemienia. Nie ulega wątpliwości, że więzy te są bardzo silne, a poczucie tej więzi jest wspólne dla wszystkich plemion afrykańskich. Wypowiedź Papieża na temat roli rodziny i wspólnoty ma swoją podstawę w nauczaniu soborowym, które wyraźnie akcentuje zbawczy wymiar wspólnoty⁹¹.

Życie człowieka od narodzin aż po śmierć pozostaje w ścisłym związku ze swoją rodziną oraz ze swymi przodkami, którzy zmarli. Dla żywych stworzono cały zespół obyczajów klanowych i rozszerzonej rodziny, dla zmarłych natomiast stworzono kult przodków. Dla Afrykańczyka zmarły nie jest istotą wyłączoną z życia wspólnoty. Nadal uczestniczy w życiu swojej rodziny i ma znaczny wpływ na jej losy. Należałoby więc raczej mówić o jednej wspólnocie rodzinnej żywych i tzw. żywych-zmarłych.

Jak to potwierdzają liczne badania antropologiczne, kult przodków w znacznej mierze nie ma charakteru politeistycznego⁹², lecz jest jeszcze jednym dowodem na to, że Afrykańczyk przypisuje rodzinie i wspólnocie ogromną wartość. Papież w swym orędziu mówi, że „szczególnym elementem tradycji tych ludów afrykańskich jest wielkie znaczenie rodziny. W związku z tym przykładamy wielką wagę do zwrócenia uwagi na fakt, jak wielka siła i walor moralny oraz religijny tkwi w miłości do rodziny. Uwydatnia się ona bowiem w sposób nader wyraźny w kulcie przodków, jaki stwierdzamy w wielu, i to najbardziej rozpowszechnionych obrzędach religijnych”⁹³. Papież podkreśla, że w tym naturalnym środowisku człowiek znajduje poczucie bezpieczeństwa i opieki, nie tylko w życiu doczesnym, związek ten trwa i funkcjonuje bowiem nadal po zakończeniu życia ziemskiego. Łączność żywych i umarłych jest dla każdego katolika-Afrykańczyka ważną prawdą wiary, która łączy religię naturalną z chrześcijaństwem w sposób niezwykły⁹⁴.

A. Hastings zwraca uwagę, że „zbyt często uważaliśmy za nasz obowiązek niszczyć, podczas gdy w afirmacji naturalnej religii powinniśmy raczej znajdować

⁹¹ W KDK nr 9 czytamy: „Podobało się jednak Bogu uszczęśliwiać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznał w prawdzie i zbożnie Mu służył”.

⁹² Szczególnie kontrowersyjnym elementem w kulcie przodków jest składanie ofiar i strach przed „rozniewaniem żywych-zmarłych”. Wydaje się jednak, że trzeba by przeanalizować kult przodków, nawiązując do kultu Boga Jedyneego, Boga Stwórcy. Wtedy okaże się, że kult przodków jest bardziej kontaktem żywych z żyjącymi-zmarłymi niż kultem *sensu stricto*.

⁹³ AT 10.

⁹⁴ Różnice dotyczące motywacji: w kulcie przodków oprócz poczucia wspólnoty z żywymi wielką rolę odgrywa strach przed wpływem zmarłych na losy całej rodziny, klanu, wioski itp.

potwierdzenie pełnej wspólnoty wszystkich ludzi w Chrystusie⁹⁵. Elementem łączącym jest wspólna wiara, która została przekazana przez przodków w wierze: Abrahama, Izaaka, Jakuba. W codziennej liturgii imiona świętych — przodków w wierze często są wzywane, aby wspierali nas swym wstawiennictwem. Pamięć o zmarłych świętych, bez względu na to czy zostali przez Kościół kanonizowani, czy nie, jest sprawą zarówno ogólnoludzką, jak i chrześcijańską⁹⁶. Podkreślając rolę rodziny jako wspólnoty żywych i zmarłych, Papież ukazuje jeden z ważnych fundamentów, na którym Afrykańczyk może zbudować swą autentyczną wiarę.

Papież zwraca także uwagę na rolę, jaką odgrywa ojciec rodziny, i na autorytet, jaki posiada⁹⁷. Mimo iż niektóre społeczeństwa afrykańskie są typowo matriarchalne, to jednak rola ojca jest niepodważalna i zdaniem Papieża musi być uznana za cechę charakterystyczną afrykańskiej tradycji⁹⁸. Ojciec rodziny troszczy się nie tylko o dobrobyt materialny w rodzinie, lecz także sprawuje pewne funkcje kapłańskie, będąc pośrednikiem pomiędzy rodziną a duchami przodków, a przede wszystkim między Bogiem i jego rodziną. Funkcja ta była i jest dla społeczności afrykańskiej tak istotna, iż została ujęta w ramy specjalnej obrzędowości i potraktowana jako zwyczaj.

Papież zauważa, że dla Afrykańczyka uczestnictwo w życiu wspólnym jest nie tylko przywilejem, lecz także prawem każdego członka wspólnoty. Znamienny jest też fakt, że prawa uczestnictwa nabywa się stopniowo, przechodząc kolejne etapy inicjacji, w czasie których kandydaci są pouczani o tradycji, przepisach i zwyczajach wspólnoty⁹⁹. Paweł VI uważa tradycję za godną wielkiego szacunku, a w obliczu zmian, które przynosi współczesna cywilizacja, trzeba temu kulturowemu dziedzictwu nadać nowe znaczenie i formę: „[...] osądzić i odrzucić dobra pozorne, umniejszające ideał życia ludzkiego, przyjąć natomiast wartości rzetelne i użyteczne, aby je rozwijać wraz z wartościami sobie właściwymi, zgodnie z własnym charakterem”¹⁰⁰.

Szacunek dla przodków został w niektórych plemionach wypaczony. Stworzono rytualne obrzędy, które uwłaczały godności człowieka, a nawet uczyniły z obrzędów narzędzie okrutnej zagłady życia ludzkiego. Świadomość istnienia świata duchowego stała się źródłem strachu i przez niektóre jednostki zostało to wykorzystane do manipulowania całymi społecznościami.

Zanim jednak cokolwiek mogłoby zostać odrzucone czy zmienione z afrykańskiej obrzędowości, trzeba dokładnie to przebadać i spróbować znaleźć sposób, aby sprostować wypaczenia lub wykorzystać tylko to z rodzimej tradycji, co ma wartość. Należy pamiętać, iż — jak zauważa Papież — z natury swej tradycja afrykańska jest nasycona niepodważalnymi wartościami. W tym kontekście inaczej przedstawia się problem „nawracania” w Afryce. Z pewnością nie może być to nawracanie z politeizmu na monoteizm, gdyż Afrykańczyk wierzy w jednego Boga, który jest stwórcą świata i człowieka¹⁰¹. Nie jest to także

⁹⁵A. Hastings, *African Catholicism*, s. 74.

⁹⁶ Por. tamże, s. 74 η.

⁹⁷ AT 11.

⁹⁸ Współczesne badania socjologiczne potwierdzają, że w większości społeczności matriarchalnych więcej władzy i autorytetu w rodzinie (w szczególności nad dziećmi i nad własnością) ma brat żony niż mąż i ojciec dzieci.

⁹⁹ Por. AT 12.

¹⁰⁰ AT 13.

¹⁰¹ Dzieje Kościoła wskazują, że nigdy nie wysyłano chrześcijańskich misjonarzy do głoszenia monoteizmu, lecz do przekazywania Ewangelii i zakładania Kościoła. Por. DM 1.

jedynie asymilacja tradycji dokonywana po to, by założyć Kościół. W myśl ustaleń Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła* Kościół powinien podchodzić do ewangelizowanych grup stopniowo i przenikać je stopniowo, wprowadzając w ten sposób w katolicką pełnię¹⁰². Paweł VI rozwinął tę myśl dochodząc do następującej konkluzji: „Skoro bowiem nauka i odkupieńcze dzieło Chrystusa stanowią dopełnienie wszystkiego, odnowę i udoskonalenie tego, co jako dobre tkwi w przekazanych tradycją obyczajach ludzkich, przeto Afrykańczyk, włączony w świętą społeczność chrześcijańską, nie jest wcale zmuszony wyrzekać się samego siebie, lecz na nowo odzyskuje starodawne, pozytywne moce swego narodu w duchu i prawdzie”¹⁰³. Jest to z pewnością najważniejsze oświadczenie całego orędzia.

Od czasów apostoelskich nauczanie i apostołowanie były ześrodkowane na Chrystusie i jego zbawczej nauce. Były to elementy konieczne i podstawowe każdej działalności Kościoła, bez względu na to, w jakim czasie, środowisku i jakiej kulturze były głoszone. Natura posłannictwa nie może się bowiem zmienić w zależności od wyznawanych przez kogoś poglądów (czy ktoś jest ateistą, politeistą, monoteistą). W człowieku dokonuje się nawrócenie wtedy, kiedy zaczyna wierzyć w Jezusa Chrystusa i kiedy staje się aktywnym członkiem wspólnoty, która uznaje zbawczą rolę Boga w Trójcy Jedynej. Przekazywanie tej prawdy musi się dokonywać w zrozumiałej formie, z uwzględnieniem całego bogactwa wartości, którymi dotychczas kierowała się wspólnota, przyjmująca teraz wiarę w Jezusa Chrystusa. A. Hastings, chcąc obrazowo przedstawić relację pomiędzy starym afrykańskim systemem wartości a nowym przyniesionym przez chrześcijańskich misjonarzy, nazywa mądrość starej Afryki Starym Testamentem, zamkiem, do którego kluczem jest Nowy Testament¹⁰⁴.

W konkluzji Papież zwraca uwagę, że te ważne wartości afrykańskiej tradycji, dotyczące życia we wspólnocie, są obecnie zagrożone, należy je więc chronić, a równocześnie dokonać roztropnej symbiozy tego, co stare, z tym, co nowe.

2. Chrześcijański system wartości

Papież, podkreślając wartości afrykańskiej tradycji, nie zapomniał, jak wiele Kościół powszechny zawdzięcza Kościołom Północnej Afryki. Już na samym początku swego orędzia przypomniał, że chrześcijańska Afryka wydała w starożytności wielu świętych, wielkich pisarzy i doktorów Kościoła, takich jak Orygenes, Atanazy, Cyryl, Cyprian, Augustyn i wielu innych. Paweł VI pisze, iż „od II do IV wieku po Chrystusie na północnych obszarach Afryki życie chrześcijan wybitnie wyróżniało się wielorakim rodzajem dzieł, spośród których wiele przodowało wśród ówczesnych ośrodków, czy to w zakresie nauk teologicznych, czy pod względem piękna retoryki”¹⁰⁵. To właśnie ten kontynent

¹⁰² Por. DM6.

¹⁰³ AT 14.

¹⁰⁴ A. Hastings pisze: „Posłannictwo Chrystusa Afryce musi dać ten klucz do bogactwa tradycji, do przyrodzonej intuicji, odrębnego Objawienia lub też do czegokolwiek bądź innego, co wryło się już w świat myśli i praktyki każdego narodu afrykańskiego. Mądrość starej Afryki jest tak istotna dla jej nowego Kościoła, jak było stare prawo Izraela dla początku królestwa Chrystusowego”.
A. Hastings, *African Catholicism*, s. 78.

¹⁰⁵ AT 3.

wydał wielkich założycieli życia monastycznego¹⁰⁶ oraz wybitnych papieży¹⁰⁷. Według Pawła VI ich dzieła i nauczanie miały i mają wielki wpływ na życie współczesnego Kościoła i wciąż są fundamentem, na którym — w świetle Słowa Bożego — można pogłębiać historię zbawienia¹⁰⁸. Pisząc o tym, Papież wyraża życzenie, by Kościół w Afryce zaczął na nowo odgrywać ważną rolę zarówno w studiach teologicznych, jak i piśmiennictwie.

Wobec wyjątkowej sytuacji i ogromnych zadań Kościoła na kontynencie afrykańskim, potrzebny jest nie tylko wielki wysiłek w dziele ewangelizacji, ale i nowe podejście do problemu inkulturacji.

Papież, wskazując na potrzebę inkulturacji na kontynencie afrykańskim, formuje jej zasady, nie podaje jednak szerszego, biblijno-teologicznego uzasadnienia potrzeby. Takie podejście wydaje się słuszne. Po pierwsze, orędzie papieskie ukazuje się bowiem tuż po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, po ogłoszeniu encykliki *Populorum progressio*, a więc w okresie, kiedy wiele już powiedziano na temat konieczności przeprowadzenia zmian adaptacyjnych w Kościele powszechnym. Po drugie, wypowiedź Papieża jest tylko krótkim orędziem, apelem o otwartość, a zarazem zapowiedzią szeregu innych dokumentów pogłębiających tę tematykę. Wydaje się też, że Papież uważa adaptację życia chrześcijańskiego w duszpasterstwie, obrzędowości, wychowaniu i duchowości za absolutnie konieczną i nie wymagającą specjalnego biblijno-teologicznego uzasadnienia. Jedynym argumentem, którego użył Papież, jest przypomnienie świetności Kościoła w Afryce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i wkładu wniesionego wówczas przez ten Kościół do Kościoła powszechnego¹¹⁰.

III. PODMIOT INKULTURACJI

1. Hierarchia kościelna

Kościół od dawna okazywał zaufanie dla wspólnot lokalnych w Afryce. Nie czekał na erę postkolonialną czy też na orzeczenia soborowe, aby ustanawiać hierarchię kościelną i powierzać jej odpowiedzialne zadania. „Poprzez formację kleru lokalnego, poprzez konsekrację biskupów afrykańskich, poprzez erekcję diecezji i różnych struktur kościelnych w Afryce — od Benedykta XV do Piusa XI, od Piusa XII do Jana XXIII i Pawła VI — Kościół wyprzedził potęgę kolonialne i niekolonialne w promowaniu ludów Afryki. I to z miłości, a nie pod presją nowych okoliczności historycznych”¹¹¹. Było to zresztą zgodne z samym celem misji Kościoła, który dąży do zakładania żywych wspólnot lokalnych zdolnych do tego, aby opierać się na własnej sile.

Paweł VI podkreśla, iż „Kościół, gdziekolwiek się znajduje, jest zawsze u siebie w domu”. Papież zwraca jednak uwagę na to, by nie przeakcentować

¹⁰⁶ Chodzi tutaj o Pawła, Antoniego i Pachomiusza. Por. A. Hastings, *African Catholicism*, s. 1–4.

¹⁰⁷ Paweł VI wspomina papieży: Wiktora I, Melchiasesa i Gelazjusza.

¹⁰⁸ Por. AT 3.

¹⁰⁹ *WAfricae terrarum* tylko 5 razy zacytowano Nowy Testament. Dwa cytaty dotyczą ewangelizacji, jeden monogamii, czwarty o metodzie adaptacji „w duchu i prawdzie” (J 4,24), piąty o powszechnym braterstwie.

¹¹⁰ Por. AT 3 n.

¹¹¹ r.m., *Africa di Ieri di Oggi e di Domani*, „L'Osservatore Romano” 254 (1967), s. 1.

wartości jakiejś wspólnoty, ale żeby ją ożywiać Ewangelią i aby Kościół mógł się zakorzenić, **respektując** wszystkie pozytywne elementy kultury tej wspólnoty. Tym bardzo odpowiedzialnym zadaniem Papież obdarzył hierarchię kościelną. Wpierw przypomniał biskupom o ich obowiązku posługiwania duchowego we wspólnocie¹¹². Mają oni „święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla swych poddanych, sprawowania sądów i kierowania wszystkim, co należy do dziedziny kultu oraz apostołatu”¹¹³. Biskupi powinni być animatorami autentycznej **inkulturacji**, opartej na dialogu i uszanowaniu tych wartości, które są uznawane przez wspólnotę, której posługują¹¹⁴. Papież przypomina więc biskupom, że skuteczność inkulturacji będzie w dużej mierze zależała od ich otwartości. Pisze: „Do Was przeto należy troska o to, aby chrześcijaństwo i starożytne tradycje wyszły sobie na owocne i skuteczne działanie i wzajemnie się wspierały”¹¹⁵.

Papież ukazuje konieczność współpracy pomiędzy misjonarzami a afrykańskim klerem. Pierwszym zwraca uwagę, że — spiesząc z pomocą biskupom Afryki — muszą w pracy duszpasterskiej współpracować z miejscowym duchowieństwem. Drugich zaś upomina, „by uważali siebie i pozostałych **konfratrów** — uczestników kapłaństwa jako jedno kapłaństwo, czyli kolegium kapłanów, którzy kierując się wzajemnym szacunkiem, chętnie razem pracują nad złączeniem w jeden Lud Boży”¹¹⁶. Współpraca taka jest koniecznym warunkiem do przeprowadzenia pod kierunkiem biskupów stosownej inkulturacji. Misjonarze i miejscowy kler mogą wiele wnieść w dzieło ewangelizacji, by uczynić je bardzo skutecznym.

2. Przywódcy polityczni i intelektualiści

W słowach skierowanych do sprawujących najwyższą władzę w państwach Papież prosi, aby byli przywiązani do wiary w Boga, która jest podstawowym źródłem autorytetu i fundamentem ich praw¹¹⁷. Zwraca się także z prośbą, aby została zachowana dla Kościoła wolność wierzenia i przepowiadania wiary. Z naciskiem jednak pisze o obowiązku odnawiania i dostosowania do nowych warunków wszystkich pozytywnych wartości przekazanych w starych zwyczajach afrykańskich¹¹⁸. Wymóg ten jest na pewno śmiały. W dyskusjach na temat niepodległości państw w Afryce zwracano bowiem uwagę na niebezpieczeństwo zniszczenia tego, co naród wypracował w okresie kolonialnym. Zaznaczano, że narody **szukające** niezależności nie są jeszcze gotowe, by przejąć władzę, a różnice etniczne staną się zaczątkiem groźnych konfliktów. Papież natomiast, widząc grożące **niebezpieczeństwa**, wskazuje na mądrość, jaką można znaleźć w tradycji afrykańskiej. Swą nadzieję na pokój i stabilizację na kontynencie afrykańskim opiera na przekonaniu, że konflikty mogą być zażegnane, gdy przywódcy będą otwarci na pertraktacje¹¹⁹.

¹¹² Por. KDK 26.

¹¹³ KDK 27.

¹¹⁴ WKDK 27 czytamy: „[biskup] niech się nie wzbrania wysłuchiwać swoich poddanych, których jak dzieci bierze w opiekę i do pilnego współdziałania zachęca”.

¹¹⁵ AT 23.

¹¹⁶ Tamże, 27.

¹¹⁷ Tamże, 27.

¹¹⁸ Por tamże, 30.

¹¹⁹ Por. tamże, 30.

Prawidłowa inkulturacja życia chrześcijańskiego nie może przebiegać bez współpracy z afrykańskimi intelektualistami. Dlatego też Paweł VI, idąc śladami Jana XXIII, zaprasza uczonych, by nigdy nie zaprzestali poszukiwania prawdy¹²⁰. Intelektualiści mają kształtować ducha i umysły współbraci; od nich będzie zależeć nie tylko to, jak przez nowe generacje będzie oceniana przeszłość, ale przede wszystkim, w jaki sposób nowa kultura będzie się rozwijać¹²¹. Papież powierza im wielkie zadanie odnowy i rewaloryzacji różnych zwyczajów Afryki¹²². Tylko dogłębna refleksja nad afrykańską tradycją, symboliką i zwyczajami może prowadzić do odnowy liturgii oraz do wypracowania nowych metod przekazywania nauki katolickiej, które byłyby dostosowane do afrykańskiej mentalności.

3. Rodzina — kobieta — młodzież

W papieskim orędziu poruszono również problem małżeństwa i rodziny¹²³. Jest to bowiem jedna z najważniejszych spraw ludzkiego życia. Małżeństwo i rodzina leżą u podstaw każdej społeczności, stąd też każda wspólnota wypracowała swoistą dla siebie koncepcję małżeństwa i rodziny, ustaliła ważne tradycje i normy dotyczące tej instytucji. Wszelkiego rodzaju zmiany czy próby odnowy w tej dziedzinie życia prywatnego i społecznego należą do najbardziej delikatnych i trudnych.

Nie ma chrześcijaństwa bez chrześcijańskich małżeństw oraz ewangelicznego stylu życia rodziny. Głoszenie chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny, obok prowadzenia katechumenatu, są przecież jednym z podstawowych zadań, jakie Kościół musi podjąć. Specyficzne wzory tradycyjnego małżeństwa, akceptacja poligamii¹²⁴, rozwodów oraz brak równouprawnienia kobiet są najpoważniejszymi przeszkodami w rozwoju chrześcijaństwa na kontynencie afrykańskim.

Ewangelizacja była i jest prowadzona w społeczeństwach o różnych koncepcjach małżeństwa (zarówno gdy chodzi o naturę samego małżeństwa i płynących zeń zobowiązań, jak i w odniesieniu do reszty społeczeństwa)¹²⁵. W wielu wypadkach takie zderzenie różnych poglądów na małżeństwo pomogło Kościołowi w głębszym zrozumieniu sakramentu małżeństwa i ukazało nowe aspekty małżeństwa, którym dotychczas nie poświęcano wiele uwagi. Jeśli chodzi o Afrykę, sytuacja jest tam o wiele bardziej skomplikowana niż na przykład w Azji lub Ameryce. Uderza bowiem wielka różnorodność i złożoność problemów dotyczących małżeństwa. Nawet w obrębie jednej diecezji zwyczaj i normy są mocno zróżnicowane, toteż ich unifikacja jest niezwykle trudna. Przy-

¹²⁰ Por. tamże, 31.

¹²¹ Istniały bowiem poważne obawy, że afrykańscy intelektualiści w poszukiwaniu odrębności odrzuca wszystko to, co ma elementy wspólne z europejską cywilizacją i kulturą, a więc także religię chrześcijańską.

¹²² Por. AT 31.

¹²³ A. Hastings wyraża zdziwienie, że — mimo iż problem małżeństwa jest jednym z kluczowych i najtrudniejszych problemów w krajach misyjnych — nie został on poruszony podczas Soboru Watykańskiego II i nie ma też żadnej wzmianki na ten temat w soborowym *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła*. Por. A. Hastings, *Kościół i misje*, 1971, s. 178.

¹²⁴ Badania etnograficzne 438 plemion w Azji, Północnej i Południowej Ameryce, Afryce, Australii i Oceanii wykazały, że poligamia jest praktykowana przez ok. 90% plemion. Por. W.G. Blum, *Forms of Marriage, Monogamy reconsidered*, Nairobi 1989, s. 9.

¹²⁵ Wielu autorów podkreśla, jak trudno podać zadowalającą wszystkich definicję małżeństwa. Por. W.G. Blum, dz. cyt., s. 63—68.

kładowo warto tutaj wspomnieć, że w Afryce małżeństwa pomiędzy klanami reprezentującymi różne tradycje często kończą się rozwodem¹²⁶.

Dysproporcje pomiędzy liczbą chrztów a liczbą zawartych małżeństw świadczą o tym, że jeszcze przez wiele lat trzeba będzie poszukiwać nowych rozwiązań, mających doprowadzić do inkulturacji małżeństwa i życia rodzinnego w Afryce. Musi się to dokonywać w całej otwartości i bez uprzedzeń, zarówno w stosunku do prawd objawionych, jak i do kulturowego dziedzictwa ludów afrykańskich. Kard. J. Malula podczas pierwszego spotkania afrykańskich i europejskich teologów w Yaounde przestrzegając: „Jeśli chcemy uratować chrześcijaństwo w Afryce, musimy ewangelizować nie tylko jednostki, ale także całą afrykańską rodzinę”¹²⁷.

Papież Paweł VI — zdając sobie sprawę z ważności problemu — starał się wskazać zagrożenia, jakie mogły wynikać z prób niewłaściwej inkulturacji rodziny, a ponadto jasno sformułował normy, którymi mają się kierować ci, którzy podejmą się dzieła ewangelizacji z uwzględnieniem kwestii inkulturacyjnych w rodzinie.

Papież stwierdził, że w społeczeństwie dokonały się bardzo pozytywne zmiany prowadzące do odnowy sytuacji prawnej rodziny¹²⁸. Zauważył, że dotychczas społeczeństwa afrykańskie przeakcentowały rolę małżeństwa jako więzi łączącej klany¹²⁹. Tymczasem zaczęto już podkreślać funkcje i wolność, które przysługują poszczególnym małżonkom. Papież przestrzega jednak, że zupełne zignorowanie tradycyjnego spojrzenia na małżeństwo i rodzinę może prowadzić do odstępstwa od prawa Bożego. W związku z tym inkulturacją w dziedzinie życia małżeńskiego i rodzinnego musi wynikać ze szczerzej i głębokiej refleksji nad dwoma normami. Po pierwsze, według prawa Bożego małżeństwo musi być monogamiczne i nierozzerwalne; a po drugie, małżeństwo i rodzina muszą ściśle przestrzegać obowiązku oddawania czci i szacunku należnego rodzicom. Niedopuszczalne jest, by wolność w dziedzinie wyboru małżonka prowadziła do niszczenia czy też rozluźnienia więzów rodzinnych. Więzy rodowe są bowiem przejawem miłości do rodziców w szeroko pojętym zakresie. Wydaje się, że Papieżowi chodzi tutaj o hierarchię wartości oraz o sposób funkcjonowania społeczeństwa, które kieruje się zasadami chrześcijańskimi. W odczuciu tradycyjnych społeczeństw na pierwszym miejscu znajduje się klan, ród, czy też większa grupa społeczna. Właśnie dobro tej grupy jest najważniejsze i wszystko (a więc małżeństwo i rodzina) ma służyć temu dobru. Dla społeczeństwa o aspiracjach chrześcijańskich podstawową komórką społeczną nie jest klan, czy ród, lecz jest nią rodzina. Inkulturacja rodziny powinna prowadzić do sublimacji miłości małżonków, którzy przyjęli naukę Chrystusa, a wtedy będą oni zdolni do właściwego wychowania dzieci, co przyniesie wymierne korzyści dla społeczeństwa i państwa¹³⁰.

¹²⁶ Chodzi tu przede wszystkim o małżeństwa pomiędzy małżonkami wywodzącymi się z dwóch krańców różnych tradycji: matriarchalnej i patriarchalnej. Nie można jednak pomniejszać roli różnych etnicznych, przekonań religijnych, nowego nacisku społecznego, powstawania nowych religii, różnorodności praktyk kościelnych w zależności od diecezji, stopnia rozwoju chrześcijaństwa na danym terenie. Dla jednych pierwszoplanowym problemem jest chrzest, dla drugich małżeństwo.

¹²⁷ Cyt. za P.M. Kanyadago, *Evangelizing polygamous families canonical and African approaches*, Eldoret 1991, s. 1.

¹²⁸ Por. F.Z. Kapuścik, *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1979, s. 20—23.

¹²⁹ Por. tenże, *Grupa rodzinna w Afryce Zachodniej*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” 5 (1983), s. 139—150; W.G. Blum, dz. cyt., s. 41—62.

¹³⁰ Por. AT 35.

Zmiany, jakie dokonywały się w latach sześćdziesiątych naszego stulecia, dotyczyły także roli kobiety w tradycyjnym społeczeństwie afrykańskim¹³¹. Zarówno w społeczeństwie o charakterze matriarchalnym, jak i patriarchalnym, kobieta była pozbawiona podstawowych praw jako osoba. O wszystkim decydował klan, pokrewieństwo albo współmałżonek. Wraz ze zmianami ekonomicznymi i politycznymi dokonał się bardzo pozytywny — zdaniem Papieża — proces emancypacji kobiety. Papież zauważył, że „Kościół słusznie się szczyci tym, iż podniósł godność kobiety, zapewnił jej wolność i na przestrzeni wieków postawił we właściwym jej świetle, łącznie z jej szczególnymi cechami, wynikającą z natury jej równość z mężczyznami”¹³². Od kobiety afrykańskiej wymaga się dziś większej świadomości swojej godności; nie można pozwolić, by traktowano ją jako ślepe narzędzie w rękach pokrewieństwa czy też współmałżonka. Ogólne prawo wolności gwarantuje jej szereg niezwykłych przywilejów i praw, takich jak: wolność wyboru współmałżonka, wyboru stanu, w jakim chce pozostać, zawodu, prawo udziału w życiu społecznym i politycznym oraz ekonomicznym¹³³. Proces emancypacji kobiety afrykańskiej — jak podkreśla Papież — będzie się toczył przez wiele lat. Żywi jednak nadzieję, że dzięki zaangażowaniu się kobiet w życie społeczne uda się odnowić „instytucje danego społeczeństwa, zwłaszcza w zakresie spraw dotyczących małżeństwa, rodziny i wychowania dzieci”¹³⁴. W emancypacji kobiet Papież widzi szansę na wszczęcie w społeczeństwo przesiąknięte duchem technokratyzmu elementów chrześcijańskich, humanistycznych, takich jak: duch poświęcenia, delikatność i kierowanie się nie tylko rozumem, ale i uczuciem. Nie ulega więc wątpliwości, że kobieta, która tak wiele ma do powiedzenia w wychowaniu dzieci, jest szczególnie ważnym podmiotem inkulturacji. To ona musi wychowywać dzieci do samodzielności pełnienia przyszłych obowiązków w duchu zasad chrześcijańskich.

W okresie przemian, jakie nastąpiły na terenie Afryki, ważna rola przypadła młodzieży. To od niej miała zależeć przyszłość nowych niepodległych państw. Zarówno nowe rządy, jak i Kościół poświęcały wiele uwagi temu, by edukacja młodego pokolenia sprzyjała jego integralnemu rozwojowi. Papież w orędziu pochwała młodzież, która próbuje na nowo odczytać znaczenie obyczajów oraz sposobu życia przekazanych jej w dziedzictwie przodków¹³⁵. Zwraca jednak uwagę, by w stosunku do nowych rzeczy, które poznają, nie byli bezkrytyczni. Może to bowiem prowadzić do materializmu, który niesie z sobą zgubne poglądy na życie ludzkie, a także może prowadzić do odrzucenia Boga¹³⁶. Integralny rozwój człowieka można tylko wtedy uzyskać, kiedy człowiek całe swoje dzia-

¹³¹ Podaje się wiele przyczyn, które przerwały lub zmniejszyły dominację mężczyzn i kompleks niższości kobiety. Niewątpliwie jest to związane z okresem kolonializmu, wprowadzeniem chrześcijaństwa z nowym systemem etycznym, wychowaniem, handlem opartym na walucie, a także rozporządzeniem się indywidualizmu.

¹³² AT 36.

¹³³ Jeśli chodzi o czynnik ekonomiczny, wydaje się, że emancypacja w tej dziedzinie dokonała się najszybciej. Kobieta dysponuje już dość poważnym potencjałem ekonomicznym. O wiele szybciej niż mężczyźni dostosowała się do nowego systemu ekonomicznego, opartego na walucie, a nie na handlu wymiennym. Dużą rolę odgrywała też poligamia, w której druga lub trzecia żona ma o wiele więcej swobody w zarządzaniu „swoim majątkiem” niż w małżeństwach monogamicznych. Por. W.G. Blum, dz. cyt., s. 134—142.

¹³⁴ AT 36.

¹³⁵ Por. tamże, 37.

¹³⁶ Wiele nowych rządów pod wpływem państw komunistycznych zaczęło wprowadzać do szkół i uniwersytetów ideologię marksistowską lub tzw. humanizm socjalistyczny, który był ukrytym programem ateizacji.

łanie oprze na wierze. To właśnie wiara pozwala człowiekowi odkryć jego własną godność i określić zadania, jakie stoją przed człowiekiem, rodziną i państwem. Dlatego Papież zwrócił się do młodzieży z apelem: „Do tej wiary dostojnie swe życie!”¹³⁷.

W latach sześćdziesiątych ścierają się dwa autorytety: tradycyjny, oparty na starszym klanu czy szczepu, oraz nowy, który prezentują intelektualiści. Bez wątpienia władzę przejmie ta grupa, która wykaże więcej elastyczności i zdoła połączyć w jedną integralną całość tradycję, nawiązującą do mądrości starszych, z wiedzą, którą zdobyła na afrykańskich czy europejskich uczelniach. Młodzież, która przygotowuje się do przejścia na siebie trudu zarządzania krajem, a także integracji dwóch kultur, musi cechować się cierpliwością, chrześcijańską miłością, bezinteresownością i prawdziwym patriotyzmem¹³⁸.

Inkultuacja wiary wśród Afrykańczyków to nie tylko obowiązek, ale i wielka szansa dla całego kontynentu i Kościoła powszechnego. Nie ulega wątpliwości, że poprzez prawdziwą inkultuację tradycyjnej kultury podniesiona zostanie wartość tradycyjnych kultur do najwyższej doskonałości. „Kultura afrykańska — powiada kard. Paul Poupard — jest wspaniałą glebą, która oczekuje wcielenia się Chrystusa, zaś inkultuacja to konkretna forma uroczystego przymerza między Bogiem a człowiekiem, zawartego tu i teraz, które ogarnia praktyczne aspekty życia codziennego, różnych sposobów myślenia i instytucji społecznych”¹³⁹. Inkultuacja, traktowana jako dialog pomiędzy kulturami a wiarą, jest też procesem wzajemnie wzbogacającym. Kościół bowiem przyjmuje to wszystko, co w tradycjach jest do pogodzenia z Dobrą Nowiną, i ubogaca je nauką Chrystusową, dzięki czemu sam zostaje ubogacony wieloraką mądrością narodów.

Można obecnie oczekiwać, że rozpoczęty w latach siedemdziesiątych proces inkultuacji wiary zostanie pogłębiony i rozwinięty podczas obrad Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, który stanowi nie tylko wielką szansę dla Kościoła w Afryce, lecz dla całego Kościoła powszechnego.

THE PROBLEMS OF INCULTURATION IN AFRICAE TERRARUM OF PAUL VI

Summary

The Church, in its work of evangelization, has always had the rule never to condemn, destroy or abandon any element belonging to the cultural heritage which was, in itself, beautiful, just and true. This rule was explicitly expressed by Pius XII in *Evangelii praecones* (1951). However this document did not deal fully with all the issues and problems which were being experienced in the missionary Church at that time. The most

¹³⁷ AT 37.

¹³⁸ Koncepcja narodu czy też ojczyzny dla wielu Afrykańczyków nie była jasna. Związani bowiem byli z ziemią, klanem, a co najwyżej — szczepem. Związek wielu szczepów o różnych tradycjach był czymś zupełnie nowym i niezrozumiałym. Stąd też wielu, którzy podejmowali studia za granicą, nie wracało do swego kraju. Troszczyli się wyłącznie o samych siebie i swoje rodziny. Stwarzało to niebezpieczną sytuację dla kraju, który w ten sposób tracił ludzi najlepiej predysponowanych do służenia narodowi i Kościołowi.

¹³⁹ P. Poupard, „L'Osservatore Romano” 3 (1994), s. 59.

important issue was to create a new model of mission based on the inculturation of the faith. This inculturation, which involves both the missionary and the people evangelised, could be described as the conscious and progressive assimilation of cultural values in the process of evangelization.

The problem of inculturation in Africa emerged most clearly just after the Vatican Council. (Although the term „Inculturation" had been used previously by other authors, it is only in 1979, in *Catechesi tradendae* of John Paul II, that it appeared for the first time in a papal document). An important document on the subject of evangelization in Africa was the papal message *Africae terrarum* which dealt with the development issues and with other difficulties being experienced in Africa. In this message there was an evaluation of the activities of the Church in that continent. It stressed the fact that a local hierarchy had been established and it spoke of the great contribution of the Church in the field of education. During the sixties (when most countries got their independence) the situation changed considerably because the Church lost its control over its schools. And because of that the Church had to focus its efforts on evangelization alone. While these changes were taking place, there was a greater perception of many of the mistakes of the past, especially of the underestimation by the Church of the local customs and of the religious attitudes and values. Consequently, in this period the discussion on inculturation became more lively.

As well as the Church's loss of influence through the schools, there were other factors which made it clear that its pastoral methods had to be changed: the drop in priestly vocations; the deterioration of the political situation and the outbreak of civil wars in some of the young African countries, the conflict between ideologies and nationalism. All these facts had a great influence on the Church and contributed to a slowing down of the progress of evangelization.

At that moment, therefore, it was considered necessary that the Pope take a stand on this topic. In the encyclical *Populorum progressio* Paul VI spoke about the changes taking place in the world and described the elements which make for the integral progress of the individual human person as well as of humankind in general. A few months later, in his message *Africae terrarum*, he stressed that the African person does not need to deny his identity or discard his traditions when he joins the Christian community. According to this message the responsibility for the work of inculturation belongs to the local Church hierarchy. However, co-operation between the missionaries and the African clergy is absolutely necessary. The full inculturation of the Christian faith also requires political peace and stability; therefore politicians, governments and intellectuals are to be involved. The Pope invited the family to be fully involved in this process, and he dealt at some length with the special role of women and of the youth. True inculturation of the faith should lead the Christian family to the acceptance of values which will manifest the dignity of each person and will guarantee his or her integral development.

Through authentic inculturation the values of the local culture will be brought to their fulfilment. „The African culture", said cardinal Paul Poupard, „is a wonderful soil which is awaiting the incarnation of Christ. Inculturation, then, is a real form of the solemn covenant between God and man, which is taking place here and now and which is embracing the practical aspects of daily life, the different forms of thought and of social institutions". Inculturation, being a dialogue between cultures and faith, is a process which is mutually enriching both for the Church and for the people evangelised. The Church accepts all the cultural elements which are compatible with the Good News and enriches them with the Christian message and, at the same time, the Church is enriched by the wisdom of those cultures.

We hope that the inculturation of the faith which was started in the late sixties will be deepened and developed during the African Synod, which is not only an opportunity for the Church in Africa but also for the universal Church.