

# Michał Horoszewicz

---

## Arfykański Kościół przed synodem - w teologii "Concilium"

---

Collectanea Theologica 63/4, 171-190

---

1993

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, WARSZAWA

## AFRYKAŃSKI KOŚCIÓŁ PRZED SYNODEM — W TEOLOGII „CONCILIUM”

„Nigdy chrześcijaństwo nie zakorzeni się w sercu Afrykanów, jeśli afrykańscy chrześcijanie sami nie dołożą starań o zrozumienie wiary chrześcijańskiej i jeśli nie przyda się im zachęty do tych wysiłków” — twierdził w lutym 1992 r. Nigeryjczyk ks. Justin Ukpong, rektor Katolickiego Instytutu Afryki Zachodniej (strefy anglofonicznej) w Port Harcourt; równocześnie Engelbert Mveng SI, profesor uniwersytetu w Jaunde i sekretarz generalny Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Afrykańskich (dalej: ESTA), wskazywał: „jeżeli Kościół afrykański nie jest dziś przygotowany do zwoływania soboru — sądzimy, pragniemy i modlimy się... by synod biskupów na rzecz Afryki stanowił prawdziwe prolegomena do autentycznego soboru afrykańskiego”.

W konstatacjach tych zawarte są istotne elementy zbiorowej świadomości współczesnego Kościoła afrykańskiego: konieczność wciąż pogłębianej ewangelizacji „od wewnątrz”, nie zaś nakładanej z zewnątrz — oraz pożądanie przejście ze stadium synodalnego, pojmowanego przygotowująco, ku perspektywicznie założonemu zgromadzeniu soborowemu w skali ogólnoafrykańskiej. Przystając na propozycje czy prośby zgłaszane przez afrykańskich biskupów, księży, teologów i świeckich, Jan Paweł II zapowiedział 6 I 1989 zwołanie Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów do Spraw Afryki — z przewodnim tematem „Kościół w Afryce u progu trzeciego tysiąclecia”. Niemal bezzwłocznie, międzynarodowy przegląd teologiczny „Concilium” przystąpił do przygotowywania zeszytu specjalnego, akcentując niezwykle znaczenie takiej sesji zarówno dla Kościołów Afryki, jak też dla katolików z innych kontynentów. Chodziło o dostarczenie „braciom afrykańskim choćby tak skromnego narzędzia refleksji, dyskusji oraz przekazu”.

Ów zeszyt nr 239 *Ku Synodowi afrykańskiemu* otworzył rok 1992 i jest najobszerniejszy z wszystkich dotąd wydanych. Autorami szesnastu jego rozpraw są: czterej biskupi katolicy (w tym dwaj członkowie synodalnej komisji przedprzygotowawczej i przygotowawczej), patriarcha prawosławny oraz historycy i teologowie (w tym dwoje protestantów); jest pięciu Europejczyków (dwaj Włosi, dwaj Francuzi, Belg), Franko-Algierczyk oraz dziesięcioro Afrykanów (tylko jedna kobieta) z wszystkich stref eurojęzykowych. W edytoriale zaznaczono, że czterej teologowie afrykańscy nie dostarczyli jednak rozpraw wcześniej ustalonych, o doniosłej tematyce dopełniającej. Przedłożenie bogatej i złożonej zawartości zeszytu zostaje tu związane z próbą ogólniejszego zarysowania najistotniejszych wątków tematycznych dających się wyodrębnić w nadspodziewanie licznych „afrykańskich przekazach” pisma rozpoczętych już w 1965 r.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Vers le synode africain*, „Concilium — Revue Internationale de Théologie”, 239 (1992) s. V, 204. Z edytorialu wynika, że redaktorem tego „bezesekcyjnego” zeszytu był historyk ks. Giuseppe Alberigo, profesor uniwersytetu bolońskiego i sekretarz Instytutu Nauk Religijnych, przy udziale zafrankiego teologa ks. Alphonse'a Ngindu Mushete, profesora teologii fundamentalnej w Kinszasie i współzałożyciela Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata (dalej ESTTS); korzystano z doradztwa nie wy-

Należy zaznaczyć, że jak „chrześcijaństwo” odnosi się tu specyficznie do „katolicyzmu rzymskiego”, tak też „Kościół” dotyczy „Kościoła Katolickiego” (analogicznie w liczbie mnogiej); nieliczne ujęcia całego chrześcijaństwa, wspólnie z katolicyzmem, wiążą się z teologiami Trzeciego Świata oraz sprawami RPA.

### Dwoistość biskupiego zgromadzenia

„Wezwanie do odbycia soboru w Afryce — to w istocie odnowienie kościelnej tradycji chwilowo uspiętej”, wskazuje francuski dominikanin-afrykanista René Luneau, wykładowca paryskiego Instytutu Katolickiego (239:114). Owo wezwanie przeżyło jednak drogę pokrętną, którą najpełniej analizuje Mveng (239:149). Ideę panafrykańskich obrad episkopalnych wysunęli afrykańscy studenci-katolicy na swym VII kongresie w szwajcarskim Fryburgu, na sześć miesięcy przed rozpoczęciem Vaticanum II, w którego kuluarach — wedle świadectwa kard. Gantina — mówiono już wyraźniej o soborze afrykańskim; powrócono do tego prawdopodobnie w 1974 r. Skonkretyzowany zamiar zgłosił Kameruńczyk F. Eboussi Boulaga SI, teolog i wykładowca w Jaunde, na kolokwium w Abidżanie we wrześniu 1977 r.: przyjęta rezolucja — żarliwie wsparta przez różne ośrodki chrześcijańskie w Europie i poszczególnych teologów — akcentowała potrzebę wprowadzenia katolicyzmu w stan „trwałej soborowości” dla podejmowania zadań „wewnętrznej misji Afryki” (239:134, pełny tekst). W latach 1981—83 trzej wybitni teologowie afrykańscy przeprowadzali we Francji i w Belgii serię wykładów na rzecz soboru; Sympozjum Episkopalnych Konferencji Afryki i Madagaskaru powołało teologiczny komitet studyjny; obecni w Rzymie biskupi afrykańscy rozważyli projekt soboru; stosowny dokument rozesłano do wszystkich konferencji episkopalnych. Projekt był w pełni eklezjalny: chodziło o sobór partykularny regionalny, w płaszczyźnie Afryki<sup>2</sup>. Drogi

mienionych biskupów i teologów afrykańskich. Czasopismo będzie przywoływane bezpośrednio w tekście poprzez dwuliczbowy zapis wymienający kolejny numer zeszytu wedle edycji francuskiej (Beauchesne Éditeur, Paris) nie operującej tomami czy rocznikami — oraz stronę w obrębie zeszytu; przytoczone na początku tekstu cytaty to 239:108, 169; przy pierwszej znaczącej wzmiance o autorze z „Concilium” znajduje się skrótowa o nim informacja. W numerach 1—240, od stycznia 1965 r. do kwietnia 1992 r., opublikowano łącznie 94 rozprawy odnoszące się do szeroko pojmowanej problematyki afrykańskiej (stanowi to orientacyjnie 3 proc. ogólnej liczby tekstów dotąd ogłoszonych); poza wymienionym zeszycem również nr 126 z 1977 r. *Les Églises d’Afrique: quel avenir?* odnosił się wyłącznie do Afryki; dwie rozprawy (43:119; 53:93) zamieszczono też w polskiej edycji cząstkowej, do 1971 r. prowadzonej przez „Pallottinum” z Poznania i Warszawy. Należy zaznaczyć, że w 1992 r. „Concilium” dokonało przegrupowania głównej redakcji: obok pięciu „założycieli” (po części nie teologów lub nie biorących już udziału w pracach redakcyjnych, co sprowadza faktycznych redaktorów naczelnych do dwóch: Hansa Künga z Tybingi i Edwarda Schillebeeckxa z Nijmegen) figuruje 36 „dyrektorów-doradców”: 7 z USA, 5 z RFN, 4 z Holandii, 3 z Francji itd. — 1 z Węgier, nikogo z Polski.

<sup>2</sup> Ponieważ KPK (1983) nie przewiduje „soboru kontynentalnego”, przeto w zamierzeniach afrykańskich kierowano się kan. 439, 441 i 443—446, zasadniczo odnoszącymi się do „soboru partykularnego plenarnego” w rozszerzonym jego pojmowaniu (239:152). Wszakże polski przekład KPK soborom partykularnym — plenarnym i prowincjalnym — przydaje, wbrew tekstowi łacińskiemu, nazwę „synod”. Wyjaśnienia przyczyn zamiedbano zarówno w KPK, jak też w *Podręczniku prawa kanonicznego* ks. E. Sztafrowskiego (Warszawa 1985, t. 2, s. 124—130); jedynie dawne *Prawo*

przyszłości chrześcijaństwa zamierzano rozważyć w pięciu grupach: teologia i sytuacja doktrynalna, liturgika, duchowość, orientacje i opcje duszpasterskie, oddziaływanie Kościoła w społeczeństwie. W latach 1983—84 wydano co najmniej pięć dokumentów ujmujących różne aspekty przyszłego soboru, m.in. podstawy historyczne i teologiczne. Sporządzono schemat procedury oraz organizacji, łącznie z kosztorysem. Począwszy od 3 V 1980 episkopat zairski parokrotnie przedstawiał papieżowi pragnienie przeprowadzenia soboru; wypowiedź Jana Pawła II w Jaunde 13 VIII 1985 w każdym razie tego nie odrzucała (239:157). Wszakże — co podaje Luneau (239:116), a przecież Mveng — idea soboru budziła zastrzeżenia: Kościoły anglofoniczne uważały się za pomijane w podejmowaniu decyzji, inne ustosunkowywały się „z zasady” podejrzliwie do wszystkiego, co wywodziło się z Kamerunu czy Zairu. W lipcu 1987 r. konsultacja w Lagos ujawniła, że zamiar soborowy nie dysponuje większością.

Mveng przypomina, że w Afryce „nie istnieje instancja zdolna zwołać taki sobór” — nie przysługuje to również papieżowi. Bardzo krytycznie ocenia pogrążanie się Kościoła afrykańskiego w „funkcjonaryzm chrztów do podliczania i wykazów do wypełniania” — taki Kościół, choć liczbowo masywny, „dobrowolnie wygania siebie na dramatyczną Peryferię Nieobecności, pozostawiając Centrum na łasce struktur grzechu, które mogą go zdusić”. Synodalną decyzję papieża uznaje za „gest całkiem logiczny”, wobec niezdecydowania episkopatu afrykańskiego. Ale stawia dotkliwe pytania: „dlaczego Lud Boży, który jest w Afryce, nie wie nic o przygotowaniach do synodu? [...] dlaczego pomija się duchowych mistrzów naszego kontynentu? [...] dlaczego systematycznie odsuwa się autentycznych teologów afrykańskich?” W każdym razie „synod może stanowić dla Kościoła afrykańskiego szansę odkrycia jego wymiaru soborowego i założenia wreszcie podstaw prawdziwej wspólnoty Kościołów Afryki”; rysuje się nawet zamiysł odrodzenia starodawnej formuły patriarchy.

*kanoniczne* ks. F. Bączkowicza (Opole 1957, t. 1, s. 438) ogranicza się do uwagi: „według przyjętej terminologii” — ale nie wiadomo: kiedy przyjętej i z jakich przyczyn utrwalanej. Szafrowski (*Konferencje biskupie*, Warszawa 1984, s. 114, przyp. 193), nadal nie wyjaśniając, zauważa konstruktywnie, choć bez następstw: „Wydaje się jednak, że można by stosować w języku polskim terminologię odpowiadającą językowi łacińskiemu, a więc: synod (diecezjalny), sobory partykularne (synod prowincjalny i plenarny, które w proponowanej obecnie terminologii należałoby nazwać: sobór prowincjalny i sobór plenarny) i sobór powszechny”; wskazuje też na brak przeszkód od strony językowej. Można więc sądzić, że polscy kanoniści kierowali się jakimś bardzo odległym tradycjonalizmem, nie uwzględniając rozbieżności z innojęzycznym nazewnictwem współczesnym. Nawet Szafrowskiego prowadzi to na manowce przy przekładzie dekretu *Christus Dominus* n. 36: „W tym celu organizowano czy to synody, czy synody prowincjalne, czy wreszcie synody plenarne...” (*Konferencje...*, s. 20), jak gdyby synody miały dzielić się na „beprzymiotnikowe” i „przymiotnikowe”. W *Sobór Watykański II — konstytucje, dekrety, deklaracje* (Poznań 1968, s. 251) przekład jest odmienny, ale też pozbawiony sensu: „...czy to sobory, czy synody prowincjonalne, czy wreszcie synody plenarne...”, a przecież oryginał wedle Szafrowskiego podaje: „...sive Synodi, sive Concilia provincialia, sive demum Concilia plenaria...”; oto pierwotne synody stały się soborami, sobory zaś synodami! Polscy kanoniści winni rozważyć, że zgłoszona 3 V 1980 wobec Jana Pawła II przez kard. Malulę możliwość odbycia „partykularnego soboru” lub „przynajmniej, jako pierwszego kroku, partykularnego synodu” („Catholic International” 2 [1991] 22, s. 1075) wedle ich nazewnictwa jest nie do przełożenia na język polski.

Ukpong wstrzemięźliwie ocenia przedsynodalne *Lineamenta*, promulgowane w Lomé w lipcu 1990 r. W ich części historycznej dostrzega więcej prezentacji niż interpretacji; niedostatecznie zaznaczone, że „Afryka potrzebuje ewangelizacji integralnej i dialogalnej”. Skądinąd przestała ona być przedmiotem ewangelizacji — jest jej podmiotem; naglące problemy, przed którymi stoi — to wyzwania wymagające od Kościoła jego głosu profetycznego. Rektor przypomina, że „kultury afrykańskiej nigdy prawdziwie nie uważano za narzędzie ewangelizacji [...] dążono nawet do zastąpienia jej kulturą europejską uznawaną za lepszą i chrześcijańską”; praktyka inkulturacyjna pozostawała głównie w płaszczyźnie ubocznej adaptacji liturgicznej — a przecież Kościoły dotąd utrzymywane na peryferii przesuwają się ku centrum życia Kościoła globalnego: powszechność tę musi odąd wyrażać wspólnota Kościołów i kolegalne dzielenie władzy, nie zaś jednorodność oraz zgodność z modelem-wzorcem. Ukpong kwestionuje twierdzenie, że bez dialogu Kościół nie może głosić Ewangelii: wszak w Afryce czyny to od przeszło stu lat, a dialog odkrywa dopiero obecnie; dialogowe podejścia w układzie kół koncentrycznych są nieprzystadnie: dla wielu katolików najbliższymi partnerami będą nie chrześcijanie koptyjscy czy etiopscy — których mogą nigdy nie napotkać — lecz muzułmanie i wyznawcy religii tradycyjnych. Skoro w płaszczyźnie sprawiedliwości i pokoju różne problemy nadal trapią Afrykę mimo ponad stuletniej obecności Kościoła, to niezbędne staje się przeanalizowanie dróg ewangelizowania, nie zaś pomnażanie wysiłków kościelnych (239:95).

Iworyjczyk bp Bernard Agré z Man, członek obu komisji przygotowawczych, rejestruje obawy związane z możliwością czy to „sterowania” synodem przez Kurie Rzymską, czy ingerencji ze strony Zachodu wspomagającego w kosztach, bowiem „kto płaci, ten ma władzę, a często i słowo ostatnie” (239:133).

W zeszycie „synodalnym” nie całkiem przekonuje dział *Oczekiwania innych Kościołów*, gdzie uwzględniono: zachodnioeuropejski Kościół Katolicki, afrykański Kościół Greckoprawosławny, opinię bardziej feministyczną niż protestancką. Mimo starań, nie udało się uzyskać wypowiedzi muzułmańskiej; może natomiast dziwić, że w ogóle nie przewidziano spojrzenia na sens i znaczenie synodu od strony: Kościoła etiopskiego, niezależnych Kościołów afrochrześcijańskich, Kościołów czarnoamerykańskich — a w tych ostatnich tkwi przecież świadomość afrykańskich korzeni; skądinąd wolno sądzić, że ponadto interesująca mogłaby okazać się wypowiedź przedstawiciela rdzennych religii afrykańskich. Przede wszystkim więc Luneau dostrzega szybką marginalizację Afryki, a swoisty „afropesymizm” demobilizuje najlepsze chęci; synod jednakże „otworzy nową erę dla Kościołów afrykańskich”, których potrzebuje Zachód — one bowiem już potrafią go wyprzedzać. Jedność eklezjalna nie będzie wspierała się na kulturowych treściach zachodniej cywilizacji: wystarczy nasłuchiwać pewnych Kościołów afrykańskich by pojąć, do jakiej kreatywności są one zdolne po odwołaniu się do ich poczucia odpowiedzialności w przekazywaniu wiary (239:113). Za wszelką cenę należy uniknąć powtarzania historycznych przykładów spotkania między kulturami a Kościołem, doprowadzającego do przemocowego nałożenia cywilizacji na kulturę ludu, któremu miało się obwieścić Dobrą Nowinę — przypomina Parthenios III, greckoprawosławny (melchicki) patriarcha Aleksandrii i całej Afryki; dostrzega problemy inkulturacji tradycji Kościoła w kontekście afrykańskim wymagającym: zwalczania głodu i podziałów rasowych, ekumenicznego przygotowania wiernych i kapłanów, nawiązywania stosunków z islamem i religiami tradycyjnymi (239:125). Protestantka Rose Zoé-Obianga z Republiki Środkowoafrykańskiej, wykładająca w Jaunde członkini ESTTS oraz ESTA, upomina się o optykę feministyczną: dlaczego doświadczenia mężczyzn oraz kobiet z innych czasów i krain mają służyć „nam i dla nas” jako odlewowa forma życia i wiary? — czy

Kościół afrykański jest tak mało odważny, inteligentny i twórczy, że zadawała się odtwarzaniem kapłańskich struktur dewaloryzujących kobiety? — nauczanie teologiczne winno uwzględniać aspekt lingwistyczny, bowiem „korzystając z tekstów biblijnych w językach europejskich, przenosimy ich charakter androcentryczny oraz modele myślowe, które jeszcze bardziej nas wyobcowują” (239:119).

We wstępnym studium historycznym synodalnej tradycji afrykańskiej ks. Michel Dujarier — Francuz, kapłan afrykański z tytułu „Fidei donum”, patrolog z Abidżanu — wskazuje, że w pierwszych wiekach Kościoła sobór i synod były „doskonale synonimiczne”, a w Afryce praktyka synodalna szeroko się rozwinęła; wyróżnia trzy rodzaje ówczesnych soborów: prowincjalny, „całej Afryki” (od Mauretanii po Trypolitanie) oraz ogólniejszy. Celem ich była — poza rozwiązaniem określonego problemu — troska o jedność: we wspólnocie wokół biskupa, między bratanimi Kościołami jednego regionu, w zgodności z jedynym Kościołem wszystkich krajów świata. Potrafiiono przy tym — jak na XX soborze kartagińskim w 424 r. — upominać papieża, by uszanował zasadę subsydiarności i więcej nie interweniował (239:13). Warto dorzucić, że abp Henri Teissier z Algieru, załgierzowany Francuz, duszpasterz-teolog i historyk, przykładowo wskazuje na odbyte w latach 393—427 „sobory generalne «całej Afryki»” w liczbie niemal dwudziestu; przeprowadzanie ich wynikało z przeświadczenia, że biskup może sprawować swą funkcję jedynie w łączności z kolegium episkopalnym, pochynając od hierarchów z Kościołów najbliższych geograficznie i kulturowo (208:137).

Wydaje się, że aktualnie na odsunięciu koncepcji soboru decydująco zaważyły niezgodności — może prestiżowe — między poszczególnymi episkopatami afrykańskimi. Jednakże Kościół afrykański dysponuje niemałymi tytułami do podejmowania późniejszych zabiegów o sobór — przy tym zaznaczając dyskretną chęć wydostania się spod nadmiernej kurateli kuralnej. Zresztą opierając się na pewnych wzorcach z pradawnych wieków.

### Doświadczenia trzeciego podejścia

„Kościół w Afryce narodził się stary. Oczekiwały go położne i stare dziecko prawdziwie nie miało wyboru” (239:29) — stwierdza Elochukwu E. Uzukwu CSSp, profesor liturgiki i teologii, Międzynarodowa Akademia Teologiczna Kongregacji Św. Ducha w Attakwu, Nigeria. Podobnie Sidbe Semporé OP, biblista z Wagadugu: „Zrodzony jako stary przed stu laty, Kościół afrykański przypomina Jezusa z ikon bizantyjskich, na których dziecięce ciało nosi oblicze człowieka dojrzałego (126:24).

Ewangelizacja Afryki Północnej od II w. wiązała się z kolonizatorskim zagnieźdzeniem się Rzymu w Afryce śródziemnomorskiej, korzystnym dla ekspansji chrześcijaństwa (Semporé); wszakże Kościoły pozostawały głęboko obce dla świata berberyjskiego i dla kultury kabylskiej: rozpadły się wraz z Cesarstwem — całkowicie, choć powoli.

W odniesieniu do drugiego pojawienia się Kościoła począwszy od XV w. ks. Meinrad P. Hebga, Kameruńczyk, profesor antropologii oraz teologii m. in. w Chicago i w Gregorianum, wskazuje na „błąd teologiczny” sięgający czasów konkwistadorów i patronatów: przesławni profesorowie Salamanki dostarczali europejskiemu imperializmowi kolonialnemu kanoniczno-teologicznej legitymizacji. Ekspansja chrześcijaństwa w Europie pierwszego milenium przebiegała wedle tradycji apostoelskiej, natomiast w ostatnim pięćsetleciu wspólnoty chrześcijańskie budowano jako lenna monarchów hiszpańskich lub portugalskich, a w najlepszym razie jako „prywatne posiadłości zakonów czy stowarzyszeń misyjnych, nawet po utworzeniu Kongregacji Rozkrzewiania Wiary” (150:127).

Z kolei socjolog-religioznawca Laënnec Hurbon — osiadły w Paryżu Haitańczyk — przypomina, że gdy na początku XVI w. teologowie i kano-

niści burzliwie polemizowali wokół problemu niewolnictwa Indian, to na uteologizowanym micie Chama zaszczepiła się „antropologia dzikiego i barbarzyńskiego «Negra» znieczulająca zachodnią opinię publiczną na piekło niewolnictwa” (232:111). Richard Cote OMI z Uniwersytetu Loyoli w Nowym Orleanie podkreśla, że od XVI w. uznawano zniewolenie Murzynów za czyn miłosierny, ponieważ „tylko dzięki niewolnictwu największą ich liczbę udawało się doprowadzić do Chrystusa” (155:28)<sup>3</sup>. Te osady przetrwały głęboko po wiek XIX; misjolog-duchacz Libermann, przecież tak zasłużony w działaniach na rzecz Murzynów, religijnie uwierzytniał ich dołę: „zasłepienie i duch Szatana zbyt są zakorzenione w tym ludzie [...] trzeba, by odkupił się on cierpieniami złączonymi z męką Jezusa” — a jeszcze na Soborze Watykańskim I biskupi-misjonarze apelowali o zdjęcie anatemy ciążyącej na czarnych potomkach Chama (Semporé 126:14).

Trzecie podejście rozpoczęło się praktycznie w drugiej połowie XIX w.: „sto armatnich wystrzałów obwieszczających przybycie Chrystusa na nasz kontynent wciąż rezonuje echem” — gorzko komentuje Semporé; misjonarz pojmował się wraz z żołnierzem i kupcem, a ich współistnienie wiodło do zastanawiających zbieżności terminologicznych: wojskowe, kupieckie i religijne były „misje”, „placówki”, „stanowiska”, „filie”. Ewangelizacja Afryki

<sup>3</sup> Stosunek Kościoła do instytucji niewolnictwa to sprawa kłopotliwa, więc przesłaniana niekiedy aż po mistyfikację. Encyklika Leona XIII *In plurimis* z 3 VI 1888 wskazuje, że prace kopalniane i rolne na nowo odkrytych obszarach wymagały „bardzo silnych pracowników” — stąd też zaczęto uprawiać „pewien rodzaj handlu, który nazwany później «la tratta dei Negri» [handel Murzynami: włoski zapis tak pozostawiony w polskim przekładzie łacińskiego tekstu encykliki — uw. MH] niezmiernie się w tych koloniach rozpanoszył”; ponadto „z podobną krzywdą zaczęto też uciskać na modłę niewolniczą rodzimą ludność (zwaną powszechnie Indianami)”. Wszakże „gdy Pius II dowiedział się o tych sprawach, bez żadnej zwłoki, dnia 7 października 1462 r. napisał list do biskupa Rubiceńskiego, w którym napiętnował i potępił tak wielką niegodziwość” (*Breviarium missionum*, t. 1, Warszawa 1979, s. 167). Zdumiewające przeznaczenie: list do biskupa diecezji Rubicon — data prawidłowa — odnosił się konkretnie do Gwinei, objętej wówczas przez Portugalie; Pius II „oprócz udzielenia przywilejów przydatnych do owocniejszego wypełniania tam świętej posługi, z tej samej okazji z całą powagą skarcił tych chrześcijan, którzy neofitów zaciągali w niewolę” — jak to jednoznacznie formułuje konstytucja Grzegorza XVI *In supremo apostolatus* z 3 XII 1839 (*Breviarium...*, s. 138); oznacza to, że papieństwo brało w obronę wyłącznie Murzynów-neofitów, bynajmniej nie występując z ogólnym potępieniem. Dalsze przeznaczenie stokroć bardziej zdumiewające: w odniesieniu do sytuacji wytworzonej w Ameryce Łacińskiej mniej więcej od drugiego czy nawet trzeciego dziesięciolecia XVI w. wysunięto ów list napisany „bez żadnej zwłoki” po uzyskaniu stosownych wiadomości — tyle że „dokładnie na trzydzieści lat przed dotarciem Kolumba do ziem zaatlantyckich! Wręcz porażający swą niedorzecznością lapsus kurjalistów, indolentnie przygotowujących tekst Leonowej encykliki, nie został, jak widać, dostrzeżony przez późniejszych edytorów-misjologów. Należy wreszcie zaznaczyć, że zwięzłe orzeczenie Kongregacji Św. Oficjum z 20 III 1686 (*Breviarium...*, s. 57—58) w sprawie niewolnictwa Murzynów „i innych ludów pierwotnych” broniło jedynie „zmuszonych siłą lub podstępem do niewolnictwa”, ale nie występowało totalnie przeciwko niewolnictwu (w tym kontekście zaskakuje troska moralno-seksualna: właściciele Murzynów „są zobowiązani przeszkadzać im, aby nie żyli w konkubinacie”); przyjęcie chrztu winno zwalniać z niewolnictwa wyłącznie tych, którzy stali się niewolnikami „niesłusznie” (brak wskazania, jakie uznawano kryteria owej niesłuszności).

przebiegała równolegle do jednego z najgorszych okresów teologii w Kościele Katolickim: misjonarz — uzbrojony w absolutną pewność, że poza tym Kościołem nikt nie zostanie zbawiony — uznawał chrzest za wybawicielski rytuał, przynoszący istotę ludzką z pewnością potępienia w możliwość zbawienia. Ewangelizację w kontekście przemocy, „w straszliwym stopniu ignorującą «innego»”, w ścisłym powiązaniu z sytuacją kolonialną, dostrzega wspomniany Ngindu Mushete i przypomina, że abstrakcyjne rozważania chrześcijaństwa jako religii powszechnej łatwo prowadzą do religijnego imperializmu: „rozległą część strefy chrześcijańskiej wzniesiono na negacji ludzkości światów człowieczych, które «odkrywano»” (166:89). Gdy w XIX w. Kościół znalazł się w okresie szczególnej ekspansji, misjonarze w większości byli przeświadczeni o doskonałej wyższości własnej kultury (Cote 155:32). Dzieło misjonarskie oraz dzieło cywilizacyjne — wytwarzanie społeczeństwa mającego być odbiciem ówczesnej Europy — wkraczały zespolone, twierdzi Herman Obdeijn, katolicki misjolog z Lejdy, sporadyczne próby założenia chrześcijaństwa spoza ram kolonialnych — w Niasie i Tanganice — orientowały się na społeczeństwo teokratyczne. Misjonarze — choć nie mający ustalonych ambicji politycznych — „w praktyce bardzo często odgrywali pewną rolę w ustanawianiu władzy kolonialnej”; ponadto na ogół byli niechętni indygenizacji, zapoczątkowanej dopiero przez *Maximum illud* Benedykta XV (220:158).

Misjonarski paternalizm założono na monologu, co Afrykanie poczęli krytykować w każdym razie począwszy od 1956 r.: „zbyt długo rozważano nasze problemy za nas, bez nas, a nawet wbrew nam” (nie wymieniony ksiądz afrykański, cyt. 68:56). Podobnie Semporé: „odziedziczyliśmy Kościół «misjonarski» pospiesznie wznoszony dla nas, a bez nas”; dostrzega obcość struktur i metod przekazanych przez misjonarzy, dewaluację sensu sakramentów oraz zbytne przywiązanie do Rzymu — złożone z czci i uległości — które niekiedy paraliżuje inicjatywność, tłumiąc zapał do wznoszenia Kościoła prawdziwie afrykańskiego (126:15).

Symbioza kolonialno-misjonarska nie dobiegła definitywnego kresu z Wielką Wojną; jeszcze układ misjonarski z 7 V 1940 — choć ograniczający różne niebotyczne roszczenia Lizbony z pradawnych tytułów patronackich — pozwalał Portugalii mniemać, że „misjonarze Ducha Świętego stanowią awangardę państwa”. W rezultacie czas afrykańskiej niepodległości przyniósł tam bardzo ostre oceny: uznawano, że Kościół ogromnie przyczynił się do kulturowej i człowieczej alienacji Mozambijczyka, w imię chrześcijańskiej uległości hamując wszelki objaw oporu. Bp Francisco João Silota z mozambickiego Chimoio utrzymuje, że choć w Afryce eksportu-galskiej Kościół „dokonuje cudów” w płaszczyźnie społeczno-duszpasterskiej, to jednak nie „wcieli się” rzeczywiście, jeśli poważnie nie rozważy tradycji religijnej i nie przeprowadzi dialogu między kulturą miejscową a Ewangelią; istnieje wszakże dobra wola „by w afrykańskiej rzeczywistości Kościół okazał się zdolny odpowiedzieć na głębokie aspiracje obywateli” (239:37).

Problemy maleńkiego Kościoła w społeczeństwie islamskim przedstawia Teissier. W 1962 r. niemal wszyscy katolicy europejscy, osiedli od stu lat, opuścili Algierię: z Kościoła kolonialnego, w którym jedynie pewni chrześcijanie za swe powołanie uznawali przeżywanie ewangelicznego stosunku do muzułmanów, zrodził się nowy „Kościół-dla-Algierii”. Nie chodzi tylko o milczące świadectwo w społeczeństwie islamskim: muzułmanie — twierdzi arcybiskup — „szybko odkrywają, że służba na rzecz bliźniego jest kamieniem probierczym naszej wierności” (239:49). W podsaharyjskiej Afryce islam i chrześcijaństwo są religiami „nabytymi” — przypomina bp John Olorunfemi Onaiyekan, koadiutor Abuya w Nigerii, członek międzynarodowych instancji teologicznych — lecz prawie wszędzie chrześcijanie i muzułmanie uważają swój naród za „dom wspólny dla wszystkich”. Sprzyjając



podziałowi Nigerii na muzułmańską północ i chrześcijańskie południe, kolonializm brytyjski wytworzył kraj „niemal nie dający się rządzić”, osiągnięto jednak zgodę, że nie stanie się ona państwem ateistycznym i nie będzie miała oficjalnej religii — wszystkie są prawnie zrównane: „Nigeryjczycy żywią ambicję ukazania światu, że chrześcijanie i muzułmanie mogą żyć razem w odmienności, pokojowej koegzystencji i wzajemnym poszanowaniu” (239: 61).

Odziedziczony sprzed Vaticanum II feudalny obraz Kościoła — instytucji bardzo przejętej swą władzą — to główna przeszkoda na drodze wyłaniania dynamicznych Kościołów lokalnych, twierdzi Uzukwu. Sytuację zmienił Sobór — małe wspólnoty chrześcijańskie stanowiły produkt „tchnienia Ducha Świętego”, ale ich wprowadzanie natrafia na trudności: „nowy styl zagraża strukturze zarządzania i dysponenci władzy nie są gotowi do zmian”. Utrzymywanie kandydatów do kapłaństwa i stanu zakonnego poza troskami codziennymi powoduje, że kapłani „są może w Afryce, ale nie żyją tam”. Głównym problemem dzisiejszej Afryki jest głód, tymczasem w Kościele mówi się o władzy, posłuszeństwo zaś uchodzi za podstawową zaletę (239: 29).

Negatywne doświadczenia w strefach frankofonicznych i anglofonicznych, choć niezbyt odległe w czasie, wydają się przezwytyczane. W rejonach eksportugalskich natomiast rzeczywistość eklezjalna niewątpliwie pozostaje wciąż — i chyba na długo — przyduszona.

#### Spirala afroteologiczna

„Dokonano już ogromnej pracy badawczej i syntetyzującej nad teologią afrykańską”, uznaje w 1990 r. ks. Antoine Matenkadi Finifini, kanonista z Kinszasy (230:164). A przecież zaledwie w 1955 r. Hebga po raz pierwszy wysunął termin „teologia afrykańska” (w czasie debat rzymskich i po roku w paryskiej edycji książkowej — równocześnie zaś i niezależnie P. D. Fueter; o tym Ukpong 219: 94). Jeszcze w lutym 1976 r. w Abidżanie, jak podaje Semporé (126:19), wysoki dostojnik papieskiego Sekretariatu Stanu potrafił zanegować jej możliwość: „istnieje jedna tylko teologia powszechna, tak jak istnieje jedna wiara, jedno Orędzie Chrystusowe, jeden Kościół Katolicki”; z kolei tuż później Semporé ubolewał nad „stanem wasalstwa” i „teologicznym papugowaniem”, a bp Anselme Titianma Sanon z Bobo-Dioulasso w Burkina Faso (wówczas Górna Wolta) krytycznie ocenił afrykańskich teologów jako w większości bezpośrednie „produkty teologii zachodniej” z minimalną znajomością teologicznych doświadczeń Kościołów wschodnich (126:111). Sytuacja jednak zmieniła się: 20 XII 1977, w następstwie panafrykańskiego spotkania w Accra, wyłoniło się wspomniane ESTA (164:106), w Abidżanie zaś w każdym razie już w 1979 r. istniała katedra teologii afrykańskiej (211: 27).

Afrykańską teologię wyzwolenia Mveng uznaje za „teologię ludu” jako wyrażającą „wiarę i nadzieję naszych ludów uciemiężonych”; jej kontekstem jest Afryka jako całość — od dziejów niewolnictwa i kolonizacji po dzisiejsze gwałcenie praw człowieka; zapewnia duchową mobilizację dla wspomożenia Ludu Bożego w obliczu tych wyzwań; jako teologia inkulturacji wymaga ewangelizacji kultury rodzimej dla włączenia jej w spuściznę chrześcijańską oraz afrykanizacji chrześcijaństwa, czyniącej zeń składową duchowego i kulturowego dziedzictwa afrykańskiego; jako teologia ekumeniczna dąży do wyzwolenia Kościołów ze stuleci rywalizacji, podziałów i walk o władzę; otwiera drogę ku duchowości wyzwolenia. Teologia ta jest w ciągłym rozwoju: w strefie anglofonicznej ma rozleglejsze zaplecze instytucjonalne, w strefie frankofonicznej natomiast — poważniejsze osiągnięcia refleksyjne. Za „pierwszy manifest współczesnej teologii negroafrykańskiej” Mveng — i nie on jeden — uważa zespoloną publikację księży

afrykańskich i antylskich *Des prêtres noirs s'interrogent*<sup>4</sup>, która zainicjowała kilkunastoletnią debatę. Źródłami teologii afrykańskiej są: Biblia — „walka o wyzwolenie Słowa Bożego, pojmanego i zniekształconego przez lekturę ciemnych ludzi”; rdzenne religie afrykańskie, będące „religiami zbawienia”; antropologia afrykańska, w której osoba ludzka jest „solidarnie zrosnięta z totalnością kosmosu”; niezależne Kościoły afrochrześcijańskie — „bezpośredni owoc klęski chrześcijaństwa gnębielskiego” (219: 31). Dopełniając, Ukpong w czterech nurtach — t. inkulturacyjna, t. feministyczna, czarna t. południowoafrykańska, t. wyzwolenia (w ścisłym pojmowaniu) — zamyka zwięzłą prezentację analityczną poszczególnych teologów i wymienia najważniejsze, skądinąd bardzo już liczne, ich publikacje (219: 93).

Rozważając pojęcie religii w chrześcijańskich teologiach afrykańskich, metodysta amerykański Malcolm McVeigh, misjonarz i misjolog, podkreśla przede wszystkim jedność — zarówno w pojmowaniu wspólnoty, jak też między sacrum i profanum: w społeczeństwie tradycyjnym Afrykanin to osoba religijna; dostrzega ciągłość w odniesieniu do historycznej wiary chrześcijańskiej, ale w równym stopniu do tradycyjnego przekazu afrykańskiego; uznaje, że należy podejmować problemy religii tradycyjnych, jeśli się pragnie, by Ewangelia miała sens dla aktualnej sytuacji. Akcentuje złączenie wyzwolenia: z grzechu, wedle nurtu Kościołów misjonarskich; z ciemnościowych warunków polityczno-społeczno-ekonomicznych, wedle nurtu latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia; z obiektywnych sił zła skrytych za suszą i codziennymi tragediami życia, wedle nurtu tradycji afrykańskiej (156: 91).

Dla Ngindu Mushete teologia afrykańska jest przede wszystkim teologią kultury: o świadomości Boga w innej kulturze można prawomocnie mówić jedynie będąc zakotwiczonym we własnej kulturze — teologowie afrykańscy kształtują zdecydowanie indukcyjną teologię religii niechrześcijańskich: jest też teologią braterstwa (to samo Semporé 126: 20) — dziś bardziej niż kiedykolwiek, Kościół w Afryce winien stać się głosem „pozbawionych głosu” i wziąć w obronę elementy człowieczeństwa stanowiące podstawę życia ludzkiego; jest wreszcie teologią głęboko ekumeniczną: „przeraza myśl, że historia skazała Afrykę Czarną na poznanie jedynie Chrystusa podzielonego” — wszakże dialog Kościoła ma odnosić się również do wyznawców islamu oraz tradycyjnych religii afrykańskich (212: 67).

Kościoły afrykańskie utrzymywano w stanie „niepełnoletności”, nakładano im „teologię nawracania «pogan»” czy „teologię adaptacji”. Jednakże rozwija się już chrystologia wiążąca afrykańskie dzieje i kultury, twierdzi Ngindu Mushete. U jej podstaw antropologicznych znajduje się niemal instynktowne u Afrykanina odczuwanie tajemnicy i transcendencji boskości:

<sup>4</sup> Paris 1956, 1957; ta bardzo często przywoływana książka powstała z debat prowadzonych w 1955 r. przez owych księży studiujących w Rzymie a niebanalną i prawdziwie „inkulturacyjną” przedmowę napisał abp Marcel Lefebvre z Dakaru, ówczesny delegat apostolski dla Francuskiej Afryki Czarnej (późniejszy lider orientacji ultrazachowawczej z siedzibą w Ecône). Dość często przytacza się refleksje założone na jedną modłę: „Kościół w Afryce będzie afrykański albo go nie będzie” (Jan XXIII u progu Soboru — cyt. 212: 67), „teologia w Afryce będzie afrykańska albo jej nie będzie” (kard. Gantin, 1982 — cyt. 212: 67), „nasze Kościoły Afryki będą afrykańskie albo ich nie będzie” (teolog Pénoukou, 1984 — cyt. 239: 174. 184). Otóż słowa te w formie doskonalszej i wręcz aforystycznej, lecz totalnie pomijanej — „Kościół będzie afrykański w Afryce albo go nie będzie w Afryce” — zapisał teolog i poeta Gérard Bissainthe CSSP, przypuszczalnie z Senegalu, już w 1956 r., w szkicu *Catholicisme et indigénisme* wchodzącym w skład wymienionej tu publikacji (s. 127 wedle wyd. II); zapewne były one wypowiedziane podczas owych debat rzymskich rok wcześniej.

dysponuje on „zmysłem sacrum”; los człowieka — treść kulturowych przejawów ludów afrykańskich — to „dramatyczny konflikt między Życiem a Śmiercią”; człowiek jako osobowość pozostaje złączony z ludzkością i z wszechświatem. Chrystus okazuje się „Przodkiem ludzkości [...] wielkim Wodzem [...] jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi; jest drogą, bramą dostępu do Ojca”. W tej perspektywie wymaga rozważenia chrześcijańska teologia nadprzyrodzoności. I Ngindu Mushete przytacza założenie Sanona: chrystologia afrykańska „zrodzi się z głęboko chrześcijańskiego życia wspólnot i z płodnej refleksji teologów, potrafiących rozmyślać nad Słowem Życia, by Jego Oblicze przełożyć przez głębokie zróżnicowania afrykańskiej symboliki” (216:91).

Rozpatrując problemy apartheidu, abp Denis Hurley OMI z Durbanu uznaje, iż słabości Kościoła wobec zła społecznego wywodzą się przede wszystkim z jego „abstrakcyjnej teologii”: w RPA potrzebne są zarówno „teologia dla ciemniejszych”, jak „teologia dla uciemionych” (144:143). Pastor Allan Boesak z RPA, teolog i kapelan uniwersytecki, rozważa czarną teologię południowoafrykańską oraz szeroko pojmowany „Czarny Kościół”, obejmujący także Murzynów należących do Kościołów zwanych „wieloraszowymi”. Kościół nie może lękać się utożsamiania z walką ludu, w RPA jest ona bowiem nie tylko polityczna, lecz i moralna: „na rzecz autentyczności Ewangelii Jezusa Chrystusa”. Mankamentem Czarnego Kościoła pozostaje zależność od „obcej teologii” — teologii przystosowania i poddawania się: „ta anemiczna teologia, zwrócona ku niebu, jeszcze dziś [tzn. w 1980 r. — uw. MH] prosperuje w Czarnym Kościele”, który musi uznać, że prawa uciemionych winny być przez nich wymuszane. „Modłę się, by Czarny Kościół w Afryce Południowej stał się, z łaski Bożej, prawdziwie Kościołem Chrystusowym [...] służebnym [...] profetycznym [...] wyzwolonym [...] wyzwalałym” (158:71).

W Afryce Południowej teologia chrześcijańska pozostawała niezachwianie rasistowska w swym uzasadnianiu tak zwanych praw białej ludności. „Owa teologia uciemienia” (jako przeciwstawiająca się teologii wyzwolenia), która przydaje religijnej ręką białym przywilejom aż po dzielenie chrześcijan na dwie grupy, słusznie mogłaby nazywać się «białą teologią kolonialną» — wskazuje pastor Simon S. Maimela, luteranin, profesor teologii systematycznej w Pretorii i koordynator na Afrykę ESTTS. Apartheid, rozgraniczający ludzi na niegodnych—Czarnych i uprzywilejowanych—Białych, stanowił próbę uteologizowania polityki przeobrażonej w narzędzie samouzasadnienia i samoprzetrwania. Chrześcijaństwo w rasowo podzielonej RPA wymaga profetycznego kapłaństwa, które bezustannie będzie przypominało, iż chrześcijan nie powołano do utrzymywania niepohamowanych lęków, zwłaszcza przed ich rasowo odmiennymi sąsiadami (239:73).

Dorothee Sölle z Hamburga, wykładająca teologię systematyczną w Nowym Jorku, rozważa z dwuletniej perspektywy przełomowe znaczenie dokumentu *Kairos* z 13 IX 1985, będącego przykładem doktrynalnego autorytetu chrześcijan RPA, którzy uznali się za uprawnionych przedstawicieli uciemionego narodu — po części wbrew oficjalnemu autorytetowi Kościołów<sup>5</sup>. Wywodzący się z wszystkich ras i Kościołów, sygnatariusze *Kairos* rozróżnili: „teologię Państwa” — białego, spoza ludności murzyńskiej; „teologię Kościoła”, choć krytyczną, przecież — w ostatecznym podsumowaniu — poręczającą ówczesną politykę władzy apartheidowej; wreszcie „teologię profetyczną”, będącą teologią nadziei oraz mobilizacji (212:139).

W co najmniej pięciu artykułach (Chenu, Dussel, Boff, Torres Gonzalez, Rayan) związanych z teologiami — lub teologami — Trzeciego Świata

<sup>5</sup> W polskiej prasie bodaj jedyne omówienie tego dokumentu i jego reperkusji to niżej podpisane *Teologowie południowoafrykańscy rzucają wyzwanie*, CS, I 1987, s. 73—98.

występują różne odniesienia do Afryki: wszak założycielskie spotkanie ESTTS odbyło się w Afryce (Dar es-Salaam 5—12 VIII 1976)<sup>6</sup>. Nawiązując do obrad Stowarzyszenia w Oaxtepec w 1986 r., Maria Clara Lucchetti Binghamer — mężatka z trojgiem dzieci, profesor teologii systematycznej Papieskiego Uniwersytetu w Rio de Janeiro — zaznacza, iż Afrykanie pogłębili pojęcie „ubóstwa antropologicznego” odnoszącego się do wyzysku i niewolnictwa, jakim poddane były ludy murzyńskie. Chrześcijański Zachód winien z całą pokorą wyznać grzechy zarówno współdziałania w europejskiej kolonizacji, jak też nienapiętnowania nadużycia władzy. Podstawowe w Afryce znaczenie kultury kieruje kształtowaną tam teologię ku humanizmowi założonemu na solidarności, kulcie przodków, mistyce życia obejmującej zmarłych — co wnosi do wnętrza teologicznej systematyzacji całe bogactwo świata afrykańskiego (219:147).

Mimo pewnych konstatacji o wymowie łagodnie krytycznej, teologie afrykańskie należy uznać za dynamicznie rozwijający się element eklezyjalnej współczesności — tym bardziej godny podkreślenia, że przecież tak „młody”. Teologie te chcą być ekumeniczne w łącznościach organizacyjnych i pozostają świadome swego mocnego osadzenia w całościowej płaszczyźnie trzecioświatowej.

### Tradycje, niezależności, przepytywania

„Historia religii, aktualny pluralizm religij [forma leksykalnie dopuszczona dla właściwego odróżnienia l. mn. — uw. MH] oraz uporczywość, z jaką jednostki i grupy trzymają się swej religii, wydają się wskazywać, że Bóg pragnie pluralizmu religijnego” — podkreśla Ignace Puthiadam SI, profesor teologii porównawczej na trzech fakultetach jezuickich w Indiach (155:138). Chrześcijaństwo późno dostrzegło wysoką rangę moralną religij niechrześcijańskich, filozoficznie bardzo złożonych, które na próbę wystawiają podstawowe koncepcje chrześcijańskie na temat nie tylko Boga, nawet konieczności idei Boga dla religii (Rouner 203:139). Poprzez rozwojowe pojęcia „Chrystusa przeciw religiom — w religiach — ponad religiami — wraz z religiami” werbista Paul Knitter, profesor teologii w Cincinnati, dochodzi do propozycji „teologii wyzwolenia w dziedzinie religij”: chrześcijanie mogą głosić, że „Jezus jest ostatecznym i normatywnym Słowem Bożym dla wszystkich religij wyłącznie przez praktykę dialogu z innymi religiami — i w praktyce tegoż dialogu”; zresztą podobna praktyka dialogu międzyreligijnego dopiero się rozpoczyna (pisane w 1986 r. — 203:129). Chrześcijaństwo jeszcze nie nawiązało dialogu z religiami rdzennie afrykańskimi: wszak najwyżej od trzydziestu dopiero lat są one powszechniej uznawane za „religie” przy zarzuceniu utartych określeń w rodzaju „kulty pogańskie” (czy „animistyczne”).

Problem kultu przodków oraz wiary chrześcijańskiej podejmuje Kame-runyczek ks. Jean-Marie Ela, misjonarz i teolog. Wskazuje, że Afrykanin obawia się nie śmierci, ale odejścia bez pozostawienia potomstwa: kult przodków to najwyższa motywacja posiadania potomstwa — bez tego kultu zmarły skazany jest na błędzenie, pozbawiony wszelkiej łączności z żyjącymi. Przywołując papieskie decyzje z lat 1936—40 w sprawie dopuszczalności kultów dalekowschodnich po dwustuletnim ich zakazie, Ela uznaje wiarę

<sup>6</sup> Pomijający część wstępną, polski przekład końcowej deklaracji tego „teologicznego Bandungu” (słowa dominikanina Congara) przytoczono w CTh 49 (1979) 3, s. 167—171. Jacques Dupuis SI z Rzymu pod tytułem *Od teologii powszechnej do teologii lokalnych* (w *Podstawy wiary — teologia*, Kolekcja „Communio” t. 6, Poznań 1991, s. 348—359) sygnalizuje m. in. potrzebę współpracy między teologami Trzeciego Świata i teologami Północy, co nie zawsze bywa podtrzymywane na Południu.

w głęboką łączność między członkami rodziny „ponad śmiercią” za niesprzeczną z wiarą chrześcijańską: przodek pozostaje w zaświatach gwarantem porządku natury i sędzią postępowania moralnego. „Gdy Kościół otwiera się na człowiecze i duchowe wartości kultur pozaeuropejskich, Afryka przepytuje chrześcijaństwo u źródeł [...] by przez życie ludzi z głęboko zakorzenioną wiarą w przodków spowodować stopniowe objawianie się nowego języka Ewangelii” (122:47). Luneau rozważa pozaświaty wedle tradycji afrykańskich: nierzadko mniema się, że „Bóg, zmęczony trudnym sąsiedztwem z ludźmi, tam ostatecznie się schronił”. Między „tu” i „tam” istnieje ciągłość; o zmarłym mówi się: „przekroczył lustro — nic dla niego nie pozostanie w zaciemnieniu”. Życie stanowi ciągle przekraczanie: śmierć fizyczna to tylko jeden z progów — dokonuje otwarcia na świat przodków. Luneau uznaje kultury afrykańskie za symbiotyczne: „zmarli i żywi stanowią tę samą wspólnotę”; przypomina zresztą, że we francuskich tradycjach wiejskich aż do niedawna zmarli potrzebowali dłuższego czasu — nawet całych lat — by umrzeć definitywnie: należało ułatwiać im byt pozagrobowy, odsuwać ich bez ponaglenia (143:25).

„Tak w radości, jak w nieszczęściu rodzina afrykańska jest solidarna. Wszakże jej członkowie nie żyją zamknięci w sobie [...] bogactwo polega nie na posiadaniu i oszczędzaniu, lecz na hojnym dzieleniu z innymi” — o solidarności jako jednej z reguł tradycji rodzinnej pisze Iworyjka Georgette Odi Assamoi, wykładająca w Abidżanie katechistka i matka sześciorga dzieci. Wpływy moralności chrześcijańskiej na tradycję afrykańską pozostają powierzchowne, a małżeństwa między wypróbowanymi katolikami często kończą się rozwodem (170:71).

W Afryce starzenie się nie ma jakiegokolwiek charakteru negatywnego — podkreśla ks. Bénétet Bujo, Zairczyk wykładający teologię moralną we Fryburgu szwajcarskim: choćby człowiek bardzo wiekowy nie był już w stanie ubogacić wspólnoty swą mądrością czy posługą — „naszym bezwarunkowym obowiązkiem jest nieprzerwane zapewnianie mu życia, czuwając nad jego godnością i wartością, z odwołaniem się do przodków, z którymi pozostaje związany”. Okazywana w godzinie zgonu odwaga zakłada „terminowanie” przez całe życie: nawet dzieci przygotowuje się do starzenia się. „Nie tylko wyzyskiem, ale wręcz morderstwem byłoby usuwanie starych z naszej pamięci i zakazywanie im życia przy nas w naszej wspólnocie rodzinnej”. Istotnym zadaniem kultury afrykańskiej jest zachowanie nagromadzonych wartości przy wkraczaniu w świat współczesnej cywilizacji: starzenie się w Afryce mogłoby wyłonić te same problemy co w Europie, gdyby w porę nie zapobiegło się deformowaniu tradycji (235:149).

Częstotliwość uwzględniania różnych aspektów działalności i refleksji niezależnych Kościołów afrochrześcijańskich<sup>7</sup> może zaświadczać o doniosłości problemu. Irlandczyk Clive Dillon-Malone SI, przełożony wspólnoty jezuitskiej i wykładowca socjologii w Lusace, widzi wśród nich Kościoły secesyjne powstałe w następstwie rosnącego niezadowolenia z białej dominacji; pozbawione wrogości rasowej, wiążą się z pragnieniem autonomii i samostanowienia; często mają być otwarcie ortodoksyjne w odniesieniu do doktryny i kultu. „Kościół Duchy” są raczej ruchami synkretycznymi typu profetycznego, stanowiąc odpowiedź na obecność kolonializmu i zachodniego chrześcijaństwa. Ogólnie te nowe wspólnoty społeczno-religijne zapewniają bezpieczeństwo i poczucie tożsamości, a ich misjonarski entuz-

<sup>7</sup> Liczbę ich już w 1968 r. oceniano na 6 tys.; skupiają one co najmniej kilkanaście milionów wyznawców (w 2000 r. zapewne około 30 mln). W 1982 r. ustalono, że na ich temat istnieje ponad 3 tys. książek, artykułów i sprawozdań w trzydziestu językach. Typologia ich jest różnie proponowana.

jazm czyni z nich ważny element ewangelizacyjny (181:105). Nowozelandzki prezbiterianin Harold Turner, afrykanista i religjolog wykładający w Aberdeen, podkreśla ich głębokie aspiracje do duchowej niezależności od Zachodu; docenia wielką aktywność umysłową i duchową oraz „rygorystyczną moralność purytańską”; dostrzega „niezwykle znaczenie teologiczne” ich istnienia i natury: „winniśmy przygotować się do poważnego rozważenia tych niezależnych Kościołów, które uznają się za nową reformację afrykańską wiary w obliczu zachodniego chrześcijaństwa misyj oraz Kościołów narodowych” (126:133). Jeśli Kościoły historyczne dostrzegają głęboki sens Kościołów niezależnych i zawartą tam krytykę własnej obcości wobec życia oraz myśli afrykańskiej, wówczas — zdaniem ks. Hansa van Pinxterena z Kongregacji Mill-Hill, misjologa z Nijmegen — Kościoły niezależne mogą nabrać cech kontestacji w odniesieniu do Kościołów historycznych, aczkolwiek w ścisłym pojmowaniu nie należą do zjawiska kontestacji, właściwie nie wykazując chęci naprawy czy przeobrażenia Kościoła „wyjściowego” (68:58).

Nielatwą łączność między Kościołem afrykańskim a Kurią Rzymską krytycznie rozpatruje Jan Heijke, misjolog z Nijmegen. Biskupi afrykańscy wielokrotnie podkreślali, że nie zamierzają traktować swych Kościołów jak filii „białych Kościołów misjonarskich”. W Afryce nuncjatura jest zjawiskiem posoborowym wyposażonym w uprawnienia przedsoborowe; odgórnie zabiegano, by nuncjusze nie mogli identyfikować się z lokalnymi wspólnotami: „bez najmniejszych doświadczeń duszpasterskich, bez żadnej znajomości kraju, ci dyplomaci ustawiają się w roli pasterzy — nawet najwyższych — dla rejonów tak zasadniczo obcych ich własnej kulturze”. Zgłaszane postulaty lepszego rozpoznania cech Kościoła afrykańskiego wynikają nie z uprzedzeń do Stolicy Apostolskiej, ale z rozczarowań i upokarzających doświadczeń w kontaktach z centralną organizacją eklezjalną (147:103). Przy uzyskiwaniu dotacji rzadko będzie rozczarowany biskup afrykański antyszambrujący w Rzymie dłużej niż przebywający we własnej diecezji; podobnie taki, który nie wygłasza drażniących poglądów — utrzymuje abp Joachim N'Dayen z Bangui, Republika Środkowoafrykańska. „Dawni rzymianie”, którzy spijali soki doktrynalne w akademiach Wiecznego Miasta, ko-rzystają z różnych przychylności — „a czyż inni, muzycy episkopalni, nie zostali mianowani przez Ojca Świętego?” Pełen uznania dla finansowej organizacji Kościoła, hierarcha życzy jej jednak „nieco więcej sprawiedliwości” (126:79).

W 1969 r. — data jest tu istotna — Zairczyk Daniel Pasu-Pasu SI, profesor w jezuickim scholastykacie Kimuenze, utrzymywał w odniesieniu do kwestii celibatu: „afrykańscy księża uznają za wyjątkowo przykre wykonywanie ich sytuacji, często niedostatecznie pojmowanej, przez pewnych teologów zachodnich w celu uzasadnienia własnych teorii czy trosk” — i wskazywał, że niektóre tradycyjne sytuacje religijne w Afryce nakładają wymóg czasowego wstrzymania się od spełniania powinności małżeńskich (43:153). Najwyraźniej jednak nie był świadom znacznie odleglejszego kwestionowania celibatu właśnie w odniesieniu do Afryki — i oczywiście nie przewidywał, że w niedalekiej przyszłości bynajmniej nie teologowie zachodni będą się tym przejmować. Celowość bezwolenia księdom kongijskim na zawieranie małżeństw zgłaszał Stolicy Apostolskiej nuncjusz apostolski w Lizbonie już w 1534 r. (Heijke 147:109); analogiczną sugestię w ogólniejszym odniesieniu do kleru afrykańskiego wyraził w liście do Leona XIII kard. Lavigerie 1 VII 1890 — odrzuciło to Św. Oficjum. Brytyjski misjolog Adrian Hastings przypomina, że „osoba nie pozostająca w związku małżeńskim nie mał nie ma jakiegokolwiek miejsca w społeczeństwie afrykańskim”; że Kościół zachodni nałożył własną dyscyplinę celibatową, ale rozważając ewentualnej przydatności wzorca wschodniokościelnego; że oblig celibatu jest otwarcie i coraz mocniej kontestowany (78:147). M. in. episkopalna komisja

zairska w małżeństwie księży dostrzegła spełnianie kapłaństwa ancestralnego w lonie kapłaństwa chrześcijańskiego. N'Dayen uważa, iż różne czynności prezbiteratu mogą przejmować ludzie żonaci — urzeczywistnianie afrykanizacji przebiega wówczas, gdy parafie żyją środkami i możliwościami swych obszarów: „za niedopuszczalne uznają wymaganie celibatu od wszystkich kandydatów do kapłaństwa — to nie jest zgodne z Ewangelią” (cyt. 231:127). Wiele cierpkich uwag formułuje — przykładowo — Kameruńczyk ks. Nazaire Bitoto Abeng, misjolog aktualnie w Akwizgranie (231:126).

Kontrowersje występują wobec formy związku małżeńskiego. Przez jedenaście stuleci w Europie Kościół uznawał ważność małżeństwa zwyczajowego, co odmienił właściwie dopiero Sobór Trydencki — przypomina Hejke. W Afryce wielu księży z pewnością nie zna genezy małżeństwa religijnego; „dziś przychodzi im stwierdzić, że ogromna większość Afrykanów ochrzczonych w Kościele Katolickim znajduje się — wobec zastosowania matrymonialnych zasad kanonicznych bardzo mało wrażliwych na kulturę — w stanie chrześcijaństwa oficjalnie «niepełnego», bez dostępu do sakramentów, z tytułu publicznego grzesznictwa” (147:103). Biskupi afrykańscy na próżno starali się przekonać instytucje rzymskie, że kanoniczny punkt widzenia jest nie do obrony (wystąpienia kongijskie i środkowoafrykańskie przedstawia N'Dayen 126:81). „W świecie europejskim Kościół rzymski przystosował się do matrymonialnych praw i zwyczajów ludów, mądrze wprowadzając w ciągu stuleci zasadę tolerancji i gradualizmu; w Afryce Czarnej okazuje się nietolerancyjny, twardy i nieustępliwy, odmawiając rozwiązania instytucji ukształtowanych przez naszych przodków” — pisze Hebga (191:89). Bitoto Abeng przypomina, że liczba małżeństw chrześcijańskich jest w Afryce „niezwykle niska” (w Ugandzie zaledwie 15 proc.); że instancje episkopalne na różny sposób rozważają problem poligamii — wspomniane Sympozjum w 1981 r. uznało, iż poligamia nie stwarza przeszkody dla przyjęcia chrztu (231:127). Hebga pisze cokolwiek uszczypliwie: gdyby w nuklearnej zagładzie drastycznie zmalał element męski na Zachodzie — czyż nie znalazłby się teologowie wspierający się na Biblii dla uwierzytelnienia poligamii? Jednakże Odi Assamoi, przytaczając zresztą „propoligamiczną” wypowiedź pewnego biskupa, zarliwie piętnuje głęboką niesprawiedliwość tej instytucji; dostrzega kryzys małżeństwa zarówno kościelnego, jak cywilnego — bardzo często poprzestaje się na małżeństwie zwyczajowym: „Kościół afrykański chrzczy wielu, ale tylko bardzo nielicznym udzielał sakramentu małżeństwa” (170:78).

W przyrodzonych wartościach religij tradycyjnych teologowie afrykańscy upatrują „przygotowanie ewangeliczne”, przede wszystkim jednak pozostają przeświadczeni, że wierzenia i praktyki owych religij w Afryce mogą wzbogacać chrześcijańską teologię, także duchowość. Niezależne Kościoły afrochrześcijańskie poważnie podeszły do kultury afrykańskiej: ich adaptacja wiary chrześcijańskiej jest o wiele istotniejsza niż Kościołów misyjnych — nie tylko więc ich praktyka, ale ich refleksja stanowią źródło bardzo znaczące dla teologii afrykańskiej (McVeigh 156:95, także Metzler 190:138). Narastające pojmowanie własnej spuścizny kulturowej może pogłębiać linie kontrowersyjne między Kościołami afrykańskimi a wciąż nazbyt uzałochnionymi metodami i inspiracjami kurialnych urzędów.

#### **Inkulturacyja i tożsamość**

„O lingwiście Romanie Jakobsonie twierdzono, że mówił biegle po rosyjsku w sześciu językach. Zmuszony do odcisnięcia wszelkich przejawów swej liturgicznej żywotności w matrycy łacińskiej, nasz Kościół afrykański wysiła się, ażeby mówić po łacinie w setkach języków” — komentuje Semporé (126:21).

Jedni pomniejszają sens inkulturacyji, dla innych stanowi ona kościelną „rewolucję kopernikańską” — twierdzi Metena M'teba: SI z Jezuitckiego

Instytutu Filozoficznego w Kinszasie; jego zdaniem, to złożony proces na antypodach zarówno łatwej indygenizacji, jak też mimetycznej recepcji chrześcijaństwa. Pod znamienym tytułem *Inkulturacja w „Trzecim Kościele” — Boże Zesłanie Ducha Św. czy odwet kultur?*<sup>8</sup> jezuita rozważa dialektykę zakorzeniania chrześcijaństwa w różnych kulturach ludzkości oraz ich subtelnego przeobrażania przez włączanie do chrześcijaństwa. Wśród cech teologii afrykańskiej w służbie inkulturacji dostrzega przede wszystkim pojęcie zawłaszczania, co wyraża świadomy wysiłek — ze strony teologa i każdego chrześcijanina — przyjęcia słowa Bożego oraz Tradycji Kościoła w określonych dla nich uwarunkowaniach egzystencjalnych; dogmat nigdy nie oznacza niezmienności — nie rezygnując z czci dla Ojców i Doktorów Kościoła, afrykańska teologia inkulturacyjna winna wypracować słownictwo zdolne przekazać, w pełni zrozumienia, sposób odnoszenia się Afrykanów do Boga i całej Historii Odkupienia. M'nteba rozważa też chrześcijaństwo „wyprzedzające dogmaty i doktryny”: chrześcijaństwo — wedle Hebgi — jako religia orientalna zostało zagarnięte przez Zachód, który niesłusznie nakłada na ludy późno przyjmujące wiarę w Chrystusa kulturowo-historyczny bagaż chrześcijaństwa zachodniego jako składową część jądra chrześcijańskiego. Otóż Afryka winna wyzwolić się z tego kulturowego upodobania Zachodu do chrześcijaństwa i powrócić ku pierwotnemu jądro wschodniemu. Oznacza to „oczyszczenie” wiary w Jezusa Chrystusa z wszelkich obyczajowości od grecko-rzymskiej, galijskiej, luzytańskiej... aż po niemiecką, uświęconych przez Europę — zatem odłączenie tej wiary od jej zachodniego wyrazu (239:171).

Sanon zastanawia się nad problemem kultu i kultury: czy zakorzenienie się kultowości w kulturze obejmuje wykorzystywanie owoców ziemi i człowieczej pracy? — „czy zastosowanie produktów zboża i winorośli przez Jezusa Chrystusa ma być powszechnie normatywne po kres czasu?” (155:110). Semporé uznaje, że skoro Kościół nie jest związany z jakąkolwiek kulturą, jak twierdzi się od czasów Piusa XII i Jana XXIII, to również „z kulturą zboża i winorośli”. Chleb i wino dla mas afrykańskich „pozostają «pokarmem Białych» i zasymilowanych”. Dostrzega w tym afrykańską aliancję „ze strony świata nakładającego swą kulturę i również swe produkty”; widzi dwuznaczność postępowania chrześcijaństwa, mieniającego się otwar-

<sup>8</sup> Nazwę „Trzeci Świat” wprowadził 14 VIII 1952 francuski politolog Alfred Sauvy w nawiązaniu do przedrewolucyjnego „Tiers État”: to ignorowane, wyzyskiwane, pogardzane kraje spoza „Drugiego Świata” (ówczesnej strefy socjalistycznej), leżące na peryferii kapitalistyczno-demokratycznego „Pierwszego Świata” — z późniejszym dołączeniem mniejszości etniczno-religijnych w USA. Francuski znawca „teologii kolorowych”, Bruno Chenu AA z Lyonu i Paryża (*Théologies chrétiennes des Tiers Mondes*, Paris 1987, s. 13) widzi sześć zróżnicowanych Trzecich Światów. W latach siedemdziesiątych pojawiło się określenie „Trzeci Kościół”; kapucyn-misjolog Walbert Bühlmann uznaje Kościół Wschodu za „Pierwszy”, Zachodu — za „Drugi”, Południa zaś — za „Trzeci” (*Gdzie żyją wiara — Kościół u progu XXI wieku*, 1974, tłum. polskie Warszawa 1985, s. 5). Rzeczywistym autorem tej sugestywnej nazwy jest niewątpliwie Sanon w rozprawie doktorskiej *Tierce Eglise, ma Mère* w paryskim Instytucie Katolickim już w 1970 r. (edycja książkowa pod tymże tytułem: Paris 1972 — zatem i ona na dwa lata przed Bühlmannem; reedycja 1977). Skądinąd w innym pojmowaniu „Trzeci Kościół” pojawił się znacznie wcześniej: już w tytule wydanej w 1934 r. książki prohitlerowskiego pastora Georga Schneidera ze Stuttgartu *Deutsches Christentum. Der Weg zur Dritten Kirche* — jako zamierzona instytucja „nowej wiary, wkomponowanej w ideologiczny i państwowy system Trzeciej Rzeszy” (o tym Tomasz Szarota, *Niemiecki Michel. Dzieje narodowego symbolu i autostereotypu*, Warszawa 1988, s. 393).



tym na każdego człowieka i każdą kulturę — ale odmawiającego wcielenia się w konkretność tego człowieka i tej kultury, jeśli odchylają się od pewnego wzorca egzystencji (126:21).

Wiejski proboszcz zairski Kabasele-Lumbala, używający niekiedy imienia „François” doktor paryskiego Instytutu Katolickiego oraz Sorbony, podejmuje kwestie wierzeń i pojednania w optyce inkulturacyjnej: wcielenia chrześcijańskich doświadczeń Zachodu w żywotne tradycje Afryki Czarnej. Chrześcijaństwo winno znaleźć miejsce dla afrykańskich obrzędów pojednania, które należy ukierunkować ku Chrystusowi i Ewangelii. Dawniejsze odrzucanie przez misjonarzy czarownictwa jako „pustych wierzeń i zabobonów” uważa za błędne: „nasze katechizmy winny uznać, że czary istnieją — są przejawem zła” (210:95).

Inkulturation w Afryce nie przekracza stadium łatwej akomodacji, nie dostrzega się zaś, że afrykańskie chrześcijaństwo już po części zrealizowano: to autentycznie afrykańska odpowiedź Ewangelii rozumianej i przeżywanej. Semporé bada ludowe chrześcijaństwo w Beninie: złączenie chrześcijaństwa „otrzymanego” i wspieranego przez hierarchię — oraz chrześcijaństwa przyswojonego wedle tradycyjnych schematów mentalnych. Trójcę Św. interpretuje się jako zwielokrotnione bóstwo; Bóg jawi się jako Starzec bez określonego wieku; Jezus — ofiara ludzkiej złości i sił tajemnych — skupia powszechną pobożność i fascynuje ludzi. Jego męka wywołuje oburzenie „na postawę Tego, który — głuchy na łzy i błagania — pozostawił sprawę jej biegowi”. Człowiek, uwarunkowany systemem wpływów pozaludzkich, stara się wpłynąć na wolę Władcy Przeznaczenia; chrześcijaństwo ludowe wprowadza praktykę „przesłon” — uświęconych środków ochrony przed urokami i wrogim oddziaływaniem (206:63).

Kościoły afrykańskie zrodziły się z misjonarskiej aktywności XIX—XX w., prężnej w szerzeniu wiary, oświaty i szpitalnictwa; wymóg jedności i posłuszeństwa, nawet uległości — zdaniem van Pinxterena (68:55), o tym także Sanon 155:100) — eliminował refleksję krytyczną: jeśli ze strony misjonarzy występował nurt kontestacyjny, to z uwagi na ich obce pochodzenie był co najwyżej słabo akceptowany jako „element z importu”. Padaly głosy za usunięciem misjonarzy (pewni politycy wręcz uznawali, że wraz z kolonializmem winno zniknąć również chrześcijaństwo jako ciało obce w społeczeństwie — Obdeijn 220:163), ale Semporé sądzi inaczej: należy wytwarzać warunki, w których misjonarze europejscy staną się po prostu zbędni, to zaś wymaga przekształcenia duszpasterstwa i głębokiego przeobrażenia struktur (126:18). Wprawdzie od dawna zaprzestano oficjalnie informować o stopniu afrykanizacji duchowieństwa, ale liczby cząstkowe pozwalają uznać, że w każdym razie w 1977 r. co najmniej połowę stanowili Europejczycy — dominująco afrykańskie były oczywiście episkopaty; katechiści natomiast — grupa decydująca o zakorzenianiu i ekspansywności Kościoła — byli wyłącznie Afrykanami (Laurentin 126:129). Pogłębianie trudności kapłańskich Ela upatruje w systematycznej reprodukcji modelu księdza trydenckiego, przystosowanego do innej tradycji religijnej i teologicznej — wszakże to same Kościoły afrykańskie muszą obmyślić nowe formy życia kościelnego bez niezdrowego zapotrzebowania na personel ekspatriowany i wysunąć rozwiązania nie będące kopią wzorców oznaczonych relatywizmem historycznym (126:61).

Sanon zauważa w Kościołach „prawdziwy głód liturgiczny”: odziedziczona liturgia jest bez rąk i nóg — chciała być zewsząd, a jest znikąd. Wspólnoty afrykańskie pragną wyrażać liturgię wedle swych tradycji, jeśli pozostawi się im obszar swobodnej twórczości. Organiczny rozwój liturgii prawdziwie chrześcijańskiej i afrykańskiej nigdzie nie wystąpił (182:99).

Taniec to specyficzny przejaw kontaktu ze strefą duchową — przywraca harmonię między duchem jednostki i jej ciałem, jednostką i wspóln-

notą; usuwanie go z liturgii byłoby wycinaniem z niej podstawowego środka wyrazu. Zairczyk Boka di Mpasi Londi, profesor w Mayidi i w Brukseli, dostrzega rozerwanie między liturgią, zastygłą, zakazową, przybyłą z własnym aparatem znakowym spod północnych horyzontów — i lokalną kulturą tradycyjną z jej witalnością i bujnością symboliczną (152:71).

Jak gdyby sumująco, Bitoto Abeng rozważa problem inkulturacyjnych niepowodzeń Kościoła, wychodząc z krytycznej oceny jego przedsoborowych aktywności. Od 1961 r. tworzone regionalne struktury episkopalne, stowarzyszenia teologów oraz egzegetów, „laboratoria” teologiczne; wiele dokonano w zakresie inkulturacji liturgicznej, roli laikatu, funkcji małych wspólnot, ekumenizmu i dialogu. Jednakże porażkę globalnych wysiłków inkulturacyjnych zaznaczają niezależne Kościoły afrykańskie, które w rosnącej liczbie wnoszą konkretne rozwiązania bytowych problemów ludności i wytworzą żarliwy klimat wspólnotowości — w nich dostrzega się afrykański „znak czasu”. Niepowodzenia dominują w stosunkach między Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym; bez należytego rozwiązania pozostają zwłaszcza kwestie statusu księży oraz małżeństwa. „Jeśli Kościół Zachodni wierzy, tak jak my, w Ducha Świętego — musi zaufać inicjatywom wspólnot chrześcijańskich w Afryce, owocnym i zainspirowanym przez Ducha Bożego. To w tych wspólnotach Afrykanin pragnie stać się i pozostać chrześcijaninem...” (231:117).

Nie ma miejsca dla „dyskryminatorskiej teologii przeciwstawiającej Kościoły zwykłym misjom”, twierdzi Hebga i deprecjonuje kryteria mające wyznaczać „Kościoły godne tej nazwy”: bardzo kruche są „podstawy teologii statystycznej”; wiara niekoniecznie zyskuje na starzeniu się — „niezręczne pobożności afrykańskich neofitów mogą być miłsze Bogu od wyrafinowanej religii tych, którzy demonstrują zakurzone archiwa chrześcijaństwa i świętości”. Widzi zafałszowaną u podstaw kryteriologię, utrwalającą u jednych postawę paternalistyczną, u innych zaś — udzielniającą podległość. Opowiada się za prawdziwą mentalnością uniwersalistyczną, w której „godność” czy „niegodność” będą zależały nie od zasobów ludzkich i majątkowych, lecz od wierności lub niewierności Chrystusowi oraz wspólnotocie kościelnej: „Dlaczego traci nadzieję, że kiedyś wszystkie Kościoły osiągną godność pokornych — jedyną liczącą się w oczach Boga?” (150:127).

Ks. John Mutiso-Mbinda, Kenijczyk, wykładowca pastoralnej antropologii afrykańskiej w Gaba, na poziomie wspólnot podstawowych dostrzega rysujący się „Kościół o ludzkim obliczu”; ich eklezjologię uznaje za wyraz „eklezjologii odnowy” w duchu Vaticanum II. Jedno z podstawowych jego zadań kapłańskich to okazanie się trwałą i żywotną więzią między kościelnymi wspólnotami podstawowymi a parafią, między wspólnotą parafialną a własnym biskupem i — przez niego — Kościołem powszechnym. Widzi konieczności: porzucenia dychotomii „życie-wiara” i „teoria-praktyka”; przywrócenia wolności uciemionemu, a głosu „pozbawionemu głosu”; wprowadzenia do centrum ludzi różnorodnie zepchniętych na marginesy. „Każda wspólnota podstawowa świadomie i na sposób skonkretyzowany jest włączona w programowanie nadejścia Królestwa (196:83).

Eboussi Boulaga kreśli różne aspekty tożsamości chrześcijaństwa afrykańskiego. Obsesję ortodoksji uznaje za „sygnał duchowej nerwicy”. Odrzuca obawy przed papierowym tygrysem relatywizmu: chrześcijaństwo jest zawsze chrześcijaństwem kogoś i dla kogoś, chrześcijaństwem danej epoki i dla tej epoki; wpisuje się w trwanie i historię. Afrykanin podążałby w przeciwnym kierunku do swej tradycji i swego doświadczenia historyczności, gdyby starał się ustanowić chrześcijaństwo jako normę ogólną, gdyby uznawał je za jedyną drogę ku okazaniu się w pełni człowiekiem i ku odniesieniu się do Boga. „Chrześcijaństwo «na modłę afrykańską» nie uda się na poszukiwanie »istoty chrześcijaństwa«. Afrykanin rozważa, jak chrześcijaństwo

umożliwia wyrażenie ludzkiego losu w bytowych okolicznościach, by spowodować klęskę arbitralności i mocy egoistycznych; jakie otwiera dopuszczalne pole przeobrażeń egzystencji, które przyniesie radykalne oswobodzenie wszystkich ludzi (126:39).

Wolno sądzić, że przeobrażenia inkulturacyjne — choć rozpoczęte tak niedawno i nieśmiało — są już zaawansowane, przy tym w poczuciu intensyfikacji. Natomiast poszukiwania tożsamości afrykańskiego chrześcijanina i afrykańskich Kościołów to proces kształtowany raczej mozolnie, chyba wciąż o zbyt skromnych założeniach podstawowych.

### Odpowiedzialności

„Trwale dzieło muszą wykonać sami Afrykanie, stawszy się chrześcijanami i apostołami”. Takie wskazanie zarysował przełożonym seminarium kard. Lavigerie już 12 X 1874 (cyt. 126:74) — niemal sto lat przed pamiętną wypowiedzią Pawła VI w Kampali (31 VII 1969: „Wy, Afrykanie, jesteście odtąd swymi własnymi misjonarzami”). Hejke niewątpliwie przewidującą utrzymuje: „jedynie Kościół afrykański, któremu wolno będzie okazać się sobą, może dostarczyć wkładu znaczącego dla katolickości całego Kościoła” (147:109). Alberigo przestrzega więc przed przeobrażeniem synodu w „inicjatywę «rzymską»”, struktury centralne bowiem starają się okiełznać dynamikę synodalną, podobnie jak to występowało przed Vaticanum II — przecież zgromadzenie zdolne tylko do mówienia słów już wypowiedzianych przez innych stawałoby się jałową i efemeryczną realizacją biurokratyczną. Synod jednakże ujawni swój sens, jeśli wyrazi i wesprze „rosnące poczucie odpowiedzialności katolicyzmu afrykańskiego” — jeśli okaże się „symboliczną i znaczącą wizualizacją wspólnoty jako stylu i normy Kościoła Boga pielgrzymującego po ziemi afrykańskiej (239:195).

Nie tak rzadko teologowie starają się odczytywać nadchodzący czas Kościoła. W przypadku afrykańskim Ela widzi walor inspiracji: „nasze zadanie polega nie na administrowaniu instytucjami »christianitas«, ale na pobudzaniu przyszłości” (126:68); Mveng akcentuje celowość współprzybliżania: „Kościół afrykańskie nie mogą stanąć rozproszone w obliczu Afryki roku dwutysięcznego” (239:160 — będzie to przecież rok kościelnego jubileuszu); Luneau przedkłada porywające przeświadczenie: „uwzględniając zdumiewający przyrost demograficzny kontynentu afrykańskiego — będzie on liczył miliard mieszkańców w 2010 r. — pewne jest, że w wieku następnym przyszłość chrześcijaństwa, obejmującego wszystkie konfesje, w zasadniczej części zadecyduje się w Afryce Czarnej” (239:114); Alberigo pozostaje wstrzemięźliwszy: „w ciągu jednego pokolenia oblicze tego kontynentu zostanie dogłębnie zmodyfikowane — wszakże w ludzkiej optyce nie da się zagwarantować, że będzie ono ożywione duchem chrześcijańskim” (239:196).

Jeśli uwzględni się, że rzeczywiste dotarcie rzymskiego chrześcijaństwa do Afryki rozpoczęło się gdzieś między połową XIX w. a Konferencją Berlińską (1884—85) arbitralnie dzielącą kontynent; że jednocześnie dwóch pierwszych biskupów „rdzennych” — z Afryki Czarnej i Madagaskaru — mianowano dopiero 29 X 1939; że jeszcze w pół roku później Stolica Apostolska zawierała ostatni układ misjonarski w stylu wciąż kolonialnym; że afrykańska teologia, afrykanizacja sztuki sakralnej, propozycje inkulturacyjne... pojawiają się praktycznie dopiero od początku lat sześćdziesiątych — wówczas przyjdzie stwierdzić niezwykłą szybkość, rozległość i głębię przeobrażeń chrześcijaństwa już nie „w Afryce”, lecz „afrykańskiego”.

Piszący o Afryce teologowie środowiska „Concilium” to przede wszystkim Afrykanie, w coraz mniejszym stopniu „inni” (Francuzi, Włosi, Belgowie, Amerykanie), zresztą chyba głęboko z nią związani. Owi teologowie

afrykańscy<sup>9</sup> najwyraźniej są znakomicie przygotowani: wykształceni w uczelniach rodzimych, jak też rzymskich, francusko-belgijskich czy szwajcarskich, wykładają nie tylko w krajach ojczystych; poczucie więzi z tradycyjnymi kulturami Afryki przydaje im dumę z rdzennych wartości, nie wyłączając religijnych i moralno-religijnych; nie zapominają o bolesnych kartach przeszłości, już pracują jak gdyby w Kościele wielkiego jutra Afryki; dysponują rozległością horyzontów oraz dalekowzroczną wizją. Przejawiają wreszcie potrójne poczucie teologicznej odpowiedzialności ekumenicznie zorientowanej: afrykańskiej, pojmowanej solidarnie w skali kontynentalnej; trzecioświatowej, przez również solidarne opowiadanie się za strefą długo i nadal dyskryminowaną; prawdziwie eklezyjalnej, w głęboko — choć może swoiście — rozumianej łączności ze Stolicą Apostolską i z Kościołem Powszechnym.

#### Aneks: otwarcie afrorzyskie

Możliwe — a chyba celowe po dziewiętnastu miesiącach — okazało się niewielkie uzupełnienie powyższego tekstu ukończonego w maju 1992 r.

Po pierwsze: od 9 lutego 1993 r. wiadomo, że sesje robocze synodu z ustalonym tematem „Kościół w Afryce i jego misja ewangelizacji u progu roku 2000” rozpoczyna się 10 kwietnia 1994 r. w watykańskiej Auli Synodu; w Afryce natomiast odbędą się, z udziałem papieża, późniejsze uroczystości związane z celebracją synodu i promulgowaniem jego dorobku. Wedle dokumentu roboczego zadania ewangelizacyjne — jako konkretne dziedziny życia religijnego i społecznego — to: głoszenie Ewangelii, inkulturacja, dialog (w szerokim pojęciu), sprawiedliwość i pokój, środki społecznego przekazu.

Po drugie: w obszernej i dalekiej od optymizmu przedsynodalnej analizie afrykańskich głosów zbiorowych oraz indywidualnych, jaką sporządził wymieniany już Heijke z Nijmegen (*African Synod — Colonization of Africa?*, „Journal of Missiological and Ecumenical Research” 21 [1922] 3, s. 177—230), znalazły się opinie — skądinąd raczej nieufne — niektórych spośród teologów uwzględnionych powyżej, poprzez „Concilium”. I tak Uzukwu uskarża się na nadmierną uległość biskupów nigeryjskich wobec Rzymu i ubolewa, że synod dotyczący Kościoła afrykańskiego ma startować z zestawu papiesko-soborowych cytatów dla wyrażenia kontekstualnych problemów afrykańskich. Soborową inicjatywę afrykańską zastąpiwszy biskupim synodem, Rzym — twierdzi Ela — zdecydowanie przejął pełnię sterowania, jak gdyby uchylając się od uznania wiarygodności afrykańskich Kościołów lokalnych: wszak synod nie dysponuje żadną mocą decyzyjną. Sempore uważa, iż Afrykanie utracili kontrolę nad projektem zgrupowania swego Kościoła: oto Afryka nie zwołuje synodu, nie organizuje go i nie finansuje; przedłużający się uprzedni stan niedoinformowania wytwarzał zobojętnienie. Sam Heijke krytycznie ocenia określenie „Kościół w Afryce”, odgórnie wypierające nazwę „Kościół Afryki”; wskazuje, że różne episkopaty pragnęły „prawdziwego synodu organizowanego przez Afrykę, dla Afryki, w Afryce”; przywołuje przestrogi instytutów teologicznych w Jaunde, Kinszasie i Port Harcourt: oto Kościół koncentruje się na rozwoju poprzez święcenia kapłańskie, powołania zakonne, ustanawianie nowych diecezji — podczas gdy alarmująco ujawniają się ciągłe odejścia katolików, przylączających się do niezależnych

<sup>9</sup> W 1955 r. ks. Gabel, redaktor paryskiego dziennika katolickiego „La Croix”, wskazywał afrykańskiemu misjonarstwu, wciąż kolonialnemu: „Trzeba umieć odejść, aby jeszcze pozostać”. Po 22 latach słowa te modyfikował Eboussi Boulaga (126:48), ale na użytek rodzimych teologów Afryki: „Winniśmy przystać na to, by umrzeć — w celu odrodzenia się gdzie indziej i później”.

Kościółów afrykańskich i nowych sekt religijnych, do islamu i religii tradycyjnych; w finalnej konkluzji przytacza ciepłą refleksję pewnego kapłana nigeryjskiego, której puentę odtwarza w dwumiennym tytule swej analizy: jeśli obcokrajowcy, odwołując się do powszechności Kościoła interpretowanej na sposób specyficzny, będą nadal ferowali wyroki adresowane do Kościoła afrykańskiego — „jakaż miałyby okazać się różnica między tym synodem a Konferencją Berlińską z roku 1885?”

Po trzecie wreszcie: w wydawanych począwszy od maja 1992 r. numerach 241—249 „Concilium” zamieściło łącznie pięć studiów odnoszących się do Afryki — z tych zwłaszcza dwa zasługują na odnotowanie tu właśnie w perspektywie nadchodzącego synodu.

Tylekroć przywoływany Semporé (247:13) rozważa rozmiary głodu w Afryce oraz jego przyczyny klimatyczne i przede wszystkim człowiecze jak: ingerencje mocarstw zachodnich, tworzenie sztucznych granic państwowych, wyzyski gospodarczo-finansowe, niekontrolowany wzrost demograficzny wzmacniający nierównowagę między produkcją a spożyciem. „Słowo Boże nie może wyżywić istot wyzuty z ich człowieczeństwa, pomniejszonych do szczebla anonimowych biorców miłosierności, za jedyny horyzont mających hipotetyczne utrzymanie podstawowych funkcji życiowych”. Spory obrzędowe i kontrowersje w kwestiach eucharystycznych winny w Afryce przeobrazić się we włączanie się Kościołów — jak dotąd, marginalne — w walkę z głodem i jego przyczynami. „W Afryce dla wygłodniałych Miłość ma oblicze «chleba» dzielonego. Czy Ewangelia może wcielać orędzie bardziej podstawowe?”

Z kolei Michel Legrain CSSp, wykładowca paryskiego Instytutu Katolickiego, rozpatruje niezależne Kościoły afrykańskie — czy afrochrześcijańskie (243:151). Indygennych profetów, uważających się za wysłanników Boga do własnego ludu, władze kolonialne i kościelne traktowały bardzo surowo zapominając, że „krew męczenników jest nadzwyczajnym zaczynem”. Jeśli synod afrykański pragnie okazać się skuteczny, winien mniej zajmować się wewnętrznymi problemami funkcjonowania Kościoła, a więcej — przyczynami zahamowań, które przeszkadzają katolicyzmowi w dokonaniu inkulturacji „w głąb” wśród rozległych społeczności ochrzczonych Afrykanów. Legrain nie jest przekonany: czy wybór religijnych zwierzchników przez akłamację jest mniej demokratyczny od wyznaczenia przez odległą hierarchię? — dlaczego w inkulturacyjnym wysiłku Kościołów niezależnych dostrzega się synkretyzmy negatywnie pojmowane? „Doświadczenia indygennych Kościołów afrykańskich mogą ułatwiać proces zakładania mostów do innych kultur, innych religii, innych mądrości”.

MICHAŁ HOROSZEWICZ