

KS. MARIAN BALWIERZ

## PRZYJMOWANIE OREDZIA WIARY NA PRZYKŁADZIE AFRYKAŃSKICH LUDÓW TANZANII

W okresie ostatnich kilkunastu lat z zadziwiającą łatwością można obserwować ciągle potęgujące się zainteresowanie narodów Starego Świata, czyli Europy i Ameryki Północnej, afrykańskim podejściem do zagadnień religijnych. Zjawisko to zdaje się być bezpośrednią konsekwencją rozbudzenia się społeczeństw Czarnego Kontynentu do intensywnego życia religijnego pod wpływem coraz obficiej docierających tam nowych nurtów i prądów współczesnej cywilizacji<sup>1</sup>. To trochę dziwne dla silnie zlaicyzowanego kręgu kultury europejsko-amerykańskiej zogniskowanie się procesu wszechstronnych przemian życia afrykańskiego w czynniku religijnym ma dosyć naturalne wytłumaczenie. W mentalności afrykańskiej życie i religia są dwoma identycznymi pojęciami. Jak słusznie zauważa wielu znawców problemów afrykańskich, na tym kontynencie wyłącznie pierwiastek religijny zespala w jedną całość wymiary indywidualne, rodzinne, szczepowe, narodowe, społeczne i etniczne ludzkiej egzystencji<sup>2</sup>. Nie istnieje zatem żadna pełnia autentyzmu afrykańskiego, która byłaby pozbawiona religii, albowiem czynnik religijny jest jednym z najbardziej istotnych elementów konkretnego życia afrykańskiego. Właśnie to bardzo oryginalne zespolenie afrykańskiej egzystencji z wymiarem religijnym ludzkiego życia nie uszło uwadze społeczeństw pozaafrykańskich, budząc zarazem ich zainteresowanie się afrykańskim podejściem do zagadnień religijnych.

Autentycznie tubylcze zespolenie religii z życiem pozostaje trwałym elementem wszystkich najgłębszych przemian zachodzących we współczesnej Afryce. Po uzyskaniu niepodległości politycznej przemiany te zmierzają coraz bardziej w kierunku stworzenia nowej cywilizacji afrykańskiej, pochodzącej z autochtonicznych tradycji, a wzbogaconych nowymi wartościami. Najbardziej

<sup>1</sup> Por. F. Kapuściak, *Sytuacja religijna w Afryce Zachodniej. Zagadnienia wybrane*, w: *Kościół w Ameryce Łacińskiej i w Azji. Materiały sympozjum misjologicznego 1973* (Zeszyty Misjologiczne ATK, t. II, cz. 1), red. F. Zapłata, W. Kowalak, Warszawa 1979, 174—187, 174 i 187, nowsza bibliografia zob. F. Zapłata, *Rodzimy charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, *Pieniężno* 1980, 18—26; A. Scarin, *Chiesa locale, Incarnazione e Missione. Il principio di incarnazione nella evangelizzazione secondo il pensiero dell'Episcopato africano*, Bologna 1981, 173—177.

<sup>2</sup> Por. A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970, 25n.; W. Kowalak, *Współczesny ruch liturgiczny a misje*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła. Materiały sympozjum misyjnego 1971* (Zeszyty Misjologiczne ATK, t. I, cz. 1), red. F. Zapłata, Warszawa 1974, 152—165, 155; F. Kapuściak, *Problemy młodzieżowe w Afryce Czarnej*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła. Materiały sympozjum misyjnego 1972* (Zeszyty Misjologiczne ATK, t. I, cz. 2), red. F. Zapłata, Warszawa 1974, 122—144, 124n.; J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, 324.

ewidentnym znakiem dążenia do tej nowej cywilizacji są ogólnoafrykańskie wysiłki zmierzające do wytworzenia jedności kulturowej na całym kontynencie. Stałe wzmaganie się tego procesu pozostaje najpoważniejszym nurtem dzisiejszego życia wewnętrznego czarnej Afryki<sup>3</sup>. Jednakże żadna cywilizacja czy kultura nie powstaje sama z siebie. Zarówno cywilizacja, jak i tworzące ją poszczególne kultury partykularne są bowiem wytworem ludzkiej aktywności. W tym oczywistym kontekście staje się całkowicie zrozumiałe to, iż głównym fundamentem dla zbudowania nowej cywilizacji afrykańskiej, a także nowej Afryki w ogóle, pozostaje ukształtowanie nowego człowieka afrykańskiego<sup>4</sup>. W poszukiwaniach tego ideału, a są to poszukiwania nie tyle teoretyczne, ile raczej oparte na różnych pionierskich inicjatywach, spragnieni własnej tożsamości Afrykanie nie dają nakłonić się do przyjęcia postaw areligijnych. Świadczy o tym zarówno zadziwiający postęp islamu w emancypującej się Afryce, jak i wielkie powodzenie katolickich inicjatyw zmierzających nie tyle do nawracania pogan, co raczej do uczynienia ich życia bardziej ludzkim<sup>5</sup>. Trwałe zajmowanie tej samej pozycji przez wartości religijne w życiu afrykańskim, mimo maksymalnego poddania go gruntownym przemianom, pociąga za sobą wiele różnych konsekwencji. Dla ciągle zmagającego się z ewangelizacją tego kontynentu chrześcijaństwa jedna z nich wydaje się być dosyć frapująca.

Zrozumiałe, że przy poszukiwaniu nowych ideałów antropologicznych, kulturowych i cywilizacyjnych, które w rzeczywistości afrykańskiej muszą być oparte na wartościach religijnych, metodologicznie zostaje postawione pytanie o przydatność poszczególnych religii dla zrealizowania tego zadania. Pytanie takie zostało także postawione odnośnie do chrześcijaństwa. Frapująca jest ta część udzielanych na nie odpowiedzi, która odmawia chrześcijaństwu owej przydatności z równoczesnym oskarżeniem Kościoła o uprawianie kolonializmu duchowego<sup>6</sup>. Już samo pojawienie się choćby bardzo sporadycznych twierdzeń tego rodzaju zdaje się poddawać w wątpliwość sens dalszego prowadzenia działalności misyjnej w Afryce. W refleksji zmierzającej do usunięcia tych wątpliwości wydaje się konieczne zwrócenie uwagi na dwa problemy. Najpierw należy zastanowić się nad wewnętrznymi możliwościami adaptacji kulturalnej religii chrześcijańskiej, potem należy stwierdzić, czy proces wcielania się chrześcijaństwa zachodzi w konkretnej rzeczywistości afrykańskiej. W trosce o przejrzystość całego studium wskazane jest uwzględnienie najbardziej rozpowszechnionej w Afryce wersji chrześcijaństwa, mianowicie katolicyzmu.

<sup>3</sup> Por. A. Gasparini, *Storia del Cristianesimo in Africa*, w: *Dizionario storico religioso*, red. P. Chiocchetta, Roma 1966, 5—13, 10n.; F. Zapłata, *Kościół w Afryce w rozwoju historycznym oraz jego współczesne problemy*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła. Materiały sympozjum misyjnego 1972*, 73—96, 89n.

<sup>4</sup> Por. T. Filesi, *Profilo storico-politico dell'Africa*, Roma 1977<sup>3</sup>, 187; J. S. Mbiti, dz. cyt., 338; A. Scarin, dz. cyt., 77n.

<sup>5</sup> O kilku takich inicjatywach wspomina F. Kapuściak (*Problemy młodzieżowe*, 130—132). Z własnego doświadczenia misjonarskiego wspominam wielką popularność wśród tubylców Makoko Trening Centre w tanzańskiej diecezji Musoma, które organizowało kursy podnoszące życie rodzinne, oparte na wprowadzaniu mężczyzn w tajniki bardziej ekonomicznej hodowli, a kobiety w bardziej efektywne prowadzenie gospodarstwa domowego. Odnośnie do islamu wykorzystującego dla własnej ekspansji afrykańskie poszukiwanie ideału nowego człowieka por.: F. Kapuściak, *Islam i chrześcijaństwo w czarnej Afryce*, art. cyt., 167—189, 169—172. Moje własne doświadczenia w tym względzie pokrywają się ze spostrzeżeniami tego autora.

<sup>6</sup> Por. M. C. Reilly, *Spirituality for Mission*, New York 1978, 14n., 17n.; *Final Statement of Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, Tanzania, August 5—12, 1976*, w: *Theology from the Underside of History*, red. S. Torres, V. Fabella, New York 1978, 259—271, 265n.

## I. KATOLICYZM WSPÓŁCZESNY A NOWE KULTURY

Prowadząc nieprzerwanie ewangelizację skierowaną do ludzi nie znających Jezusa Chrystusa, katolicyzm po dwóch blisko tysiącach lat swojego istnienia jest wyznaniem obecnym pośród wszystkich ras i narodów świata. Fakt ten jest jedynym swojego rodzaju wydarzeniem w dziejach ludzkości, albowiem żadna inna z wielkich religii świata ani nie zyskała tak ogólnoswiatowego zasięgu, ani nie prowadzi tak intensywnej działalności misyjnej na całym globie ziemskim<sup>7</sup>. Ta ogólnoswiatowa obecność chrześcijaństwa najlepiej świadczy o tym, że religia ta ma niebywałe zdolności asymilacyjno-adaptacyjne w zetknięciu się z nowymi kulturami i cywilizacjami. Na czym zasadza się istota tej zdolności? Szukając odpowiedzi na to pytanie, niewątpliwie należy rozważyć misjonarskie podjęcie katolicyzmu do ogólnoludzkiego zjawiska kultury.

Historycznie zagadnienie stosunku katolicyzmu do kultur i cywilizacji już istniejących zostało rozwiązane w misjologii oraz praktyce ewangelizacyjnej przez zasadę adaptacji misyjnej. Najogólniej mówiąc, taka adaptacja, zwana także niekiedy akomodacją misyjną, polega na wprowadzeniu w doktrynalny system chrześcijański walorów naturalnych kultur niechrześcijańskich<sup>8</sup>. Od samych początków Kościoła jego misjonarze starali się zrealizować to wymaganie. Jego istotę tworzą dwa zasadnicze postulaty. Po pierwsze, należy zachować z ewangelizowanych kultur to wszystko, co daje się przyjąć w katolicyzmie. Po wtóre, ewangelizowanym ludziom nie należy narzucać niczego, poza samą wiarą<sup>9</sup>. Takie określenie wspomnianej metody misyjnej bardzo wyraźnie różni ją pomiędzy procesem asymilacyjnym a procesem akomodacyjnym w realizacji dzieła ewangelizacji narodów. Wydaje się, iż dopiero po przeanalizowaniu istoty zdolności asymilacyjnych katolicyzmu oraz natury akomodacyjnych wartości samej wiary można bliżej określić, na czym polega wyrosła z teorii adaptacji nowa metoda ewangelizacji misyjnej. Ta nowa metoda, polegająca na wcielaniu istoty katolicyzmu w kultury, obecnie coraz częściej przyjmuje nazwę metody inkulturacji wcielającej.

### 1. Asymilacja będąca rozwojem

Swoisty uniformizm charakteryzujący katolicyzm do czasów Soboru Watykańskiego II nie pozostawiał misjonarzom Kościoła dużych możliwości na włączenie do propagowanej religii zbyt wielu tubylczych elementów kulturowych. W praktyce ewangelizacyjnej pociągnięto to za sobą stosowanie wadliwej metody misyjnej, która zaniedbywała bogate dziedzictwo rodzimych kultur ewangelizowanych ludów<sup>10</sup>. Pośrednio wpłynęła na zaistnienie takiej sytuacji eklezjologia potrydencka, która zbyt jednostronnie zaakcentowała jedność Kościoła Powszechnego. Nowe możliwości asymilacyjne dla misjonarzy otworzyła dopiero eklezjologia Soboru Watykańskiego II. Powracając do biblijnego opisu Kościoła jako pielgrzymującego ludu Bożego, owa eklezjologia zwróciła uwagę na to, iż taki lud Boży zawsze powstaje i egzystuje w konkretnych warunkach

<sup>7</sup> Por. J. Metzler, *Missioni cattoliche*, w: *Dizionario...*, 593—597, 593n.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Adattamento missionario*, 3.

<sup>9</sup> Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1961, 239—246.

<sup>10</sup> Por. F. Zapłata, *Problem dialogu z kulturami krajów misyjnych, czyli ogólne zasady powstawania i dojrzewania młodych Kościołów*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła*, cz. 1, 49—73, 55.

kach historycznych. Pomimo eschatologicznego ukierunkowania życia ludu Bożego na zbawienie nie można w tym życiu żadnym sposobem abstrahować od owych konkretów historycznych<sup>11</sup>. Taka historiozbawcza wizja Kościoła Chrystusowego pociągnęła za sobą wielkie konsekwencje misjologiczne.

W praktycznym zastosowaniu eklezjologia historiozbawcza przede wszystkim pozwoliła ewangelizującemu Kościołowi bardziej uwzględnić konkretne problemy nurtujące na co dzień ewangelizowanych ludzi. Konsekwencją takiego otwarcia się Kościoła było powstanie nowych problemów związanych z jego działalnością misyjną. Pośród tych problemów na czoło wysunęło się zadanie ewangelizacyjnego wspierania wszelkiego rodzaju poszukiwań ideatywności osób ewangelizowanych, żyjących w odmiennych kręgach kulturowych<sup>12</sup>. W rezultacie tego procesu w centrum zainteresowań katolicyzmu misyjnego znalazł się konkretny człowiek i jego ideały.

Eklezjologia historiozbawcza wywołała zmiany w całym życiu misyjnym Kościoła Chrystusowego. Najlepszym potwierdzeniem tego spostrzeżenia jest zaobserwowanie zajścia procesu analogicznego do powyżej opisanego, ale mającego swój początek u samego szczytu hierarchicznie ukonstytuowanego ludu Bożego Nowego Przymierza. Już ojcowie Soboru Watykańskiego II nieśmiało próbują wyjścia poza ciasne ramy terytorialnego opisu działalności misyjnej Kościoła. Trwałym śladem tych prób jest mowa w nrze 6 soborowego dekretu misyjnego o ewangelizowaniu ludzi, którzy są oddaleni od Królestwa. To odwrócenie uwagi misjonarskiej od „terenów” w kierunku człowieka z całą konsekwencją zrealizowali papieże posoborowi. W adhortacji *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI nie dokonuje, jak jego poprzednicy, podziału terytoriów kościelnych, lecz dzieli raczej ludzi na różne grupy. W ten sposób koncentruje on uwagę całego ewangelizującego Kościoła nie tyle na odległościach geograficznych, co jedynie na „odległości” ludzi od Jezusa Chrystusa<sup>13</sup>. Dla ojca świętego, Jana Pawła II człowiek nie tylko staje w centrum jego aktywności o wybitnie misjonarskim charakterze. Ów człowiek stanowi po prostu centrum całej jego działalności i nauczania. Poza pielgrzymkami papieskimi fakt ten w najbardziej oczywisty sposób jawi się we wszystkich encyklikach tego papieża<sup>14</sup>. A zatem aktualnie również w centrum odgórnego katolicyzmu misyjnego znajdują się: człowiek i jego ideały.

Pierwszoplanowe zainteresowanie się konkretnym człowiekiem w ewangelizującym Kościele nie ma na celu zdobycia go dla chrześcijaństwa, Kościoła czy nawet Chrystusa. Ten konkretny człowiek jest przecież już Chrystusową własnością, albowiem i za niego Zbawiciel przelał swoją Przenajświętszą Krew na Golgocie. Dlatego ze względu na wydarzenia paschalne postannictwem Kościoła nie jest jakiegokolwiek zdobywanie ludzi, ale zhumanizowanie ich życia na ziemi przez doprowadzenie do integralnego rozwoju tak każdego człowieka, jak i całej ludzkości. A takie postannictwo Kościoła spełnia jedynie wtedy, gdy w służebnym dialogu wszystkim ludziom bez wyjątku ofiaruje najbardziej

<sup>11</sup> Por. C. Bonivento, *Sacramento di unita. La dimensione missionaria fondamento della nuova ecclesiologia*, Bologna 1976, 118—120.

<sup>12</sup> Por. T. Mannucci, *Le strutture giuridiche nella linea della ecclesiologia*, w: *Missione nuova in un mondo nuovo. Un ordine missionario si interroga sul suo avvenire*, red. W. Bühlmann, Bologna 1979, 141—149, 143n.

<sup>13</sup> Por. W. Bühlmann, *La teologia delle missioni dal Vaticano II alla „Evangelii nuntiandi”*, w: *Missione nuova in un mondo nuovo*, 53—69, 66n.

<sup>14</sup> Por. J. Saraiva Martins, *Introduzione*, w: *Dives in misericordia. Commento all'Enciclica di Giovanni Paolo II*, red. J. Saraiva Martins, Roma—Brescia 1981, 11—16, 11n.

istotne wartości chrześcijańskie<sup>15</sup>. Niewątpliwie te wartości są rzeczywistością na wskroś dynamiczną. Z tej racji realizujący reformę posoborową Kościół Chrystusowy zaczyna preferować w swojej działalności wartości dynamiczno-rozwojowe przed wartościami statyczno-konserwatywnymi. Oczywiście w katolicyzmie najbardziej fundamentalną z tych wartości dynamicznych pozostaje sam Jezus Chrystus i Jego ewangelia. W konsekwencji jednym z pierwszych skutków takiej preferencji jest silny chrystocentryzm posoborowego życia kościelnego. Innym z tych rezultatów jest zaobserwowane już powyżej silne scentralizowanie zainteresowań ewangelizującego Kościoła na konkretnym człowieku i jego ideałach<sup>16</sup>. Należy jednak zauważyć jeszcze jeden skutek opisanej sytuacji. Ofiarując jedynie istotne wartości dynamiczne katolicyzmu, ewangelizujący Kościół nie pragnie wcale zdobywać dla siebie czy dla Chrystusa rozwijającej się rzeczywistości. On raczej stara się wprowadzić do niej to, co najbardziej tworzy chrześcijaństwo, zwłaszcza w jego katolickiej formie. Ta autentycznie ewangelijna postawa nie zdobywającego, ale ofiarującego się dla innych „na spójnicie” katolicyzmu stanowi całą istotę jego wprost nieograniczonych zdolności asymilacyjnych.

Przed ostatecznym udzieleniem odpowiedzi na pytanie o właściwy sens asymilacji katolickiej należy uczynić jeszcze jedno ważne spostrzeżenie. Dzisiaj nie ulega wątpliwości, iż integralny rozwój znajduje się pośród zasadniczych celów realizowanego posłannictwa Kościoła. Taki rozwój jest zaś przede wszystkim kompleksowym faktem kulturowym, daleko wykraczającym poza rzeczywistość socjalno-ekonomiczną. O tych faktach wyraźnie poucza ojciec święty Jan Paweł II<sup>17</sup>. A zatem kultura jest tą rzeczywistością, której rozwój pozostaje pierwszym skutkiem realizowanej misji Kościoła. Po tym wyjaśnieniu można już powiedzieć, że asymilacja katolicka polega nie tyle na wprowadzaniu elementów rozwijającej się kultury do katolicyzmu, ile raczej na wprowadzaniu Jezusa Chrystusa i Jego ewangelii w rozwijającą się kulturę. Czy to jednak nie oznacza, iż kulturze tej należy narzucić wiarę katolicką? Co właściwie w tym kontekście znaczy twierdzenie o tym, że wiara ma się zaakomodować w ewangelizowanej kulturze? Postawione pytania determinują treść następnej części niniejszej refleksji.

## 2. Dialog akomodacyjny

Poprawne zrozumienie procesu zaakomodowania się wiary katolickiej w ewangelizowanej kulturze wymaga przede wszystkim dokładnego określenia samej wiary. W kontekście misjologiczno-eklezjologicznym wiara zawsze jest rzeczywistością religijną. W najnowszych opisach teologicznych tej rzeczywistości zwraca się przede wszystkim uwagę na jej kompleksową integralność. Najbardziej istotną cechą tej całości okazuje się być charakter dialogowy. W dialogowym zaś ujęciu wiara katolicka nie tyle jest wiedzą o Bogu, ile raczej istotnym elementem wzajemnego kontaktowania się Boga i człowieka w co-

<sup>15</sup> Por. F. Zapłata, *Nowa rzeczywistość Kościoła i nowe wymagania w odniesieniu do jego działalności misyjnej*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła*, cz. 2, 7—18, 9—12; A. Scarin, dz. cyt., 58n. Soborową ideę humanizacji świata bardzo dokładnie analizuje papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu; por. A. Grumelli, *Misericordia e culture emergenti*, w: *Dives in misericordia*, red. S. Martins, 415—426, 425.

<sup>16</sup> Por. W. Bühlmann, art. cyt., 67; F. Zapłata, *Nowa rzeczywistość*, 10.

<sup>17</sup> Por. A. Grumelli, art. cyt., 416—422.

dziennym życiu. Właśnie taką wizję wiary przyjmują ojcowie Soboru Watykańskiego II<sup>18</sup>. Nietrudno dostrzec, że dialogowy charakter wiary doskonale wskazuje na jej centralną pozycję w tym samym kontekście historiozbawczym, który pozwolił Kościołowi lepiej zrozumieć istotę asymilacji misyjnej.

W perspektywie historiozbawczej równocześnie z dialogowym charakterem wiary pierwszoplanowego znaczenia zaczyna nabierać jej wymiar eklezjalny. Właśnie na ten wymiar struktury wiary coraz intensywniej wskazywał rozwój nauki teologicznej o tej podstawowej rzeczywistości religijnej pomiędzy soborami Watykańskim I a Watykańskim II<sup>19</sup>. Dokładniejsza analiza teologiczna owego wymiaru eklezjalnego wiary katolickiej jednoznacznie wiedzie do zaakcentowania ważnego faktu. Do istotnych elementów konstytuujących rzeczywistość wiary należy dialektyczny proces otrzymywania-przekazywania. W eklezjalno-dialogowym ujęciu wiara po prostu oznacza zarówno dar Boży, jak i przyjmowanie tego, co Bóg nam ofiaruje<sup>20</sup>. A zatem wiara katolicka nie jest jakąś abstrakcyjną rzeczywistością, którą ludzie wierzący jedynie muszą przyjąć w sposób bierny. Autentyczna wiara jest przede wszystkim nową rzeczywistością wytworzoną w misteryjnym procesie współpracy ludzi wierzących z darem Bożym, czyli łaską najpełniej istniejącą w osobie Jezusa Chrystusa.

Analogicznie dla całej ewangelizowanej rzeczywistości wiara katolicka nie tyle jest rzeczywistością gotową, którą należałoby jedynie przyjąć w bierny sposób. Jest ona raczej zadaniem udzielania nowej odpowiedzi na odwieczne wezwanie Boże (najbardziej doskonale i wyczerpująco), skierowane do całej ludzkości w osobie Jezusa Chrystusa. Dokładnie tak zdają się właśnie rozumieć wiarę ojcowie Soboru Watykańskiego II, kiedy nauczają: „Posłannictwo więc Kościoła skutecznia się działalnością, przez którą Kościół posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszony łaską i miłością Ducha Świętego, staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi czy narodów, aby ich doprowadzić do wiary, wolności i pokoju Chrystusowego...”<sup>21</sup> To naczelne zadanie doprowadzenia ludzi i narodów do wiary Kościół realizuje przez swoją działalność ewangelizacyjną. Celem tej działalności, stanowiącej istotę życia Kościoła, jest albo spowodowanie wzbudzenia wiary u ludzi niewierzących, albo spowodowanie jej rozwoju i wzmocnienia u ludzi wierzących<sup>22</sup>. Dla zrealizowania takich celów nie wystarczy samo głoszenie i przekazywanie orędzia ewangelijnego. Konieczny jest jeszcze równoczesny proces przyjęcia przekazu, wyróżniany w kompleksowej całości zwanej ewangelizacją jako „przyłgnięcie duchowe” i „przyjęcie znaków” przez ewangelizowanych ludzi i kultury. Prawdę o tym drugim, obok głoszenia, istotnym elemencie ewangelizacji współcześnie akcentuje w znaczący sposób

<sup>18</sup> Por. B. Pylak, *Dogmat w dialogu Boga z ludźmi*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. IV, red. B. Bejze, Warszawa 1970, 81—103, 86—88; K. Wojtyła, *Źródła odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, 182.

<sup>19</sup> Por. R. Łukaszyk, *Osobowy charakter wiary. Ewolucja interpretacji od Vaticanum I do Vaticanum II*, w: *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971, 187—202, 191n., 194—197, 199—202.

<sup>20</sup> Por. H. Fries, *Wiara zakwestionowana. Wydanie skrócone*. Warszawa 1975, 26n.; tenże, *Kościół jest wspólnotą wierzących*, w: *Dlaczego wierzymy? 41 tez teologii fundamentalnej*, Warszawa 1969, 271—278; Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, 81.

<sup>21</sup> DM, 5 cytowany według: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, 436—474, 440.

<sup>22</sup> Por. A. Scarin, dz. cyt., 60; F. Zapłata, *Wiara a misje*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. IV, red. B. Bejze, 129—147, 133—137.

Kościół Nauczający<sup>23</sup>. Konieczna obecność elementu przyjmowania orędzia i wyznawania wiary przez ewangelizowanych ludzi w całościowo rozumianej ewangelizacji totalnie determinuje charakter procesu akomodacji wiary katolickiej w ewangelizowanej kulturze. Taka akomodacja nie jest monologiem ewangelizatora skierowanym do ewangelizowanych ludzi, a tym bardziej kultur. Taka ewangelizacyjna akomodacja jest dialogiem, w efekcie którego ma zrodzić się wiara i jej wyznanie.

Pozostaje oczywistym faktem to, iż ze strony ewangelizatorów ich osobista wiara jest jednym z najbardziej zasadniczych elementów powodujących podjęcie przez nich wysiłków ewangelizacyjnych. Jednakże w ewangelizowanej kulturze musi się uobecnąć nie ta osobista wiara ewangelizatorów, lecz jej fundament, którym jest Objawienie Boże, definitywnie zakończone w czasach apostołskich i na wieki powierzone Kościołowi<sup>24</sup>. Jak uczą ojcowie soborowi, Kościół w swoim życiu przekazuje wszystkim pokoleniom cały depozyt Objawienia. Taki przekaz dokonuje się przez szczyry i cierpliwy dialog. W kontekście ściśle misyjnym jest to dialog prowadzony z kulturami i religiami niechrześcijańskimi. Prowadzenie tego dialogu pozostaje szczególnym zadaniem każdego ewangelizatora, albowiem dzięki niemu Kościół Chrystusowy obdarza wszystkich ludzi wszelką Prawdą<sup>25</sup>. Prowadząc dialog z kulturami, ewangelizatorzy muszą szczególnie pamiętać o tym, że Prawda w katolicyzmie nie jest istotowo żadną doktryną czy ideologią. Prawdą katolicką jest Słowo, które stało się Ciałem, czyli sam Jezus Chrystus<sup>26</sup>. Dlatego w dialogu kulturowym, będącym akomodacją wiary, ewangelizujący Kościół nie propaguje żadnej doktryny czy ideologii, ale stara się jedynie doprowadzić do spotkania ewangelizowanych ludzi z Jezusem Chrystusem żyjącym i działającym w tymże Kościele do końca ludzkiej historii. Dopiero w tym spotkaniu rodzi się wiara ewangelizowanych ludzi i kultur. Jest ona owocem dialogu historiozbowczego, prowadzonego przez nich samych w środowisku kościelnym.

W świetle przeprowadzonych analiz staje się oczywiste to, że właściwa akomodacja wiary katolickiej w ewangelizowanej kulturze nie może być próbą narzucenia tej kulturze jakiś zewnętrznych doktryn, ideologii czy światopoglądów. To wszystko ewangelizowana kultura w kontekście życia kościelnego musi raczej wytworzyć sama jako efekt jej spotkania się z Jezusem Chrystusem. Całym zaś zadaniem ewangelizującego Kościoła jest jedynie stałe uobecnianie tego Chrystusa w ewangelizowanej kulturze. Realizacja owego uobecniania jest właściwą akomodacją wiary katolickiej. Tak rozumiana akomodacja prawie utożsamia się z asymilacją katolicką. Dostrzegając ową jed-

<sup>23</sup> Por. Papież Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 18, 23 i 24. Tekst polski w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, 11—72, cytowane numery na str. 23n. oraz 26n. Streszczenie bardzo dokładnego nauczania episkopatu afrykańskiego na ten sam temat podaje A. Scarin (dz., cyt., 64n.). Względnie całościowe ujęcie ewangelizacji jako procesu realizowanego przez ewangelizowanych ewangelizatorów jest podstawą przeprowadzonych analiz. Ponieważ nawet pobieżne zasygnalizowanie tego problemu znacznie wykracza poza ramy niniejszej refleksji, więc jedynie należy odnotować, iż takie ujęcie ewangelizacji przedstawiają: P. Chiocchetta (*Chiesa evangelizzata evangelizzatrice*, w: *L'Annuncio del Vangelo oggi*, Roma 1977, 123—168) oraz K. Wojtyła, (*Ewangelizacja w świecie współczesnym*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, 77—81, 80n).

<sup>24</sup> Por. G. Cristaldi, *Il discorso teologico oggi*, w: *La ricerca di Dio nelle religioni. Dialogo interreligioso sul tema teologico universale del „Quaerere Deum”*, Bologna 1980, 352—383, 361n.

<sup>25</sup> Por. KO, 8; DM, 11n. i 34. F. Zapłata nie tylko szerzej omawia zasygnalizowaną tutaj doktrynę soborową (por.: tenże, *Problem dialogu*, 57—60) i wiodące elementy takiego dialogu (tamże, 60—67), ale także zwięźle opisuje jego misyjny charakter (tenże, *Nowa rzeczywistość*, 11n).

<sup>26</sup> Por.: M. Ajassa, *L'Uomo, la parola e la misericordia nella civiltà della comunicazione*, w: *Dives in misericordia*, 407-413, 411.

ność, współczesna misjologia proponuje nową nazwę dla całego procesu tutaj przeanalizowanego jedynie pod dwoma odmiennymi aspektami. Tą nową nazwą jest słowo „inkulturacja”, oznaczające wcielanie się Jezusa Chrystusa i Jego ewangelii w różne kultury.

### 3. Kulturotwórcze wcielanie ewangelii

Historiozbawczy dialog Boga z człowiekiem ma powszechny wymiar obowiązujący. Jednakże jego ciągła realizacja historyczna zawsze przebiega w konkretnych warunkach środowiskowych<sup>27</sup>. Najbardziej ogólny kompleks tych warunków dialogu historiozbawczego tworzy cała rzeczywistość ludzkiej kultury. Dlatego ojcowie Soboru Watykańskiego II, świadomi tej prawdy, wielokrotnie wspominają kulturę w swoich wypowiedziach o poszczególnych wymiarach życia kościelnego. Doskonałą syntezą ich myśli pozostaje pośrednie stwierdzenie tego, że cała ludzka kultura powinna być porządkowana zgodnie z ewangelią<sup>28</sup>. Zgłębiając myśli soborowe, papież Paweł VI już wprost poucza: „Otóż Kościół nie tylko ma głosić Ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma osiągnąć i jakby przewracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym. To wszystko można tak wyrazić: należy ewangelizować — i to nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia — czyli należy przepajać Ewangelią kultury (...). Jest rzeczą konieczną, żeby się one odrodziły na skutek swego zespolenia z Dobrą Nowiną”<sup>29</sup>. Opisany w tych słowach proces misjologowie nazywają „wcielaniem ewangelii w kultury” albo po prostu „inkulturacją”. Jest to jeden proces zarówno asymilacji będącej rozwojem, jak i akomodacji będącej dialogiem.

W świetle dotychczasowej refleksji zacytowanej wypowiedzi papieskiej jednoznacznie wynika to, że proces inkulturacyjnego wcielania jest procesem twórczym. Naturalnie nie jest to stwarzanie z niczego. Proces inkulturacyjnego wcielania jest tworzeniem nowej kultury z kultur ewangelizowanych w rezultacie przepojenia ich najistotniejszym elementem katolicyzmu, którym jest Jezus Chrystus i Jego ewangelia. Taki proces jest całkowicie naturalnym skutkiem historiozbawczego dialogu człowieka z Bogiem, albowiem sposób prowadzenia tego dialogu przez ludzi musi być taki sam jak ten, w jaki Bóg prowadzi ze swej strony ów dialog z ludzkością. Dlatego także ze strony ludzi istotnymi elementami tego dialogu są słowa i wydarzenia. Po prostu ludzkość prowadzi historiozbawczy dialog z Bogiem przez wypowiedzi i dokonywane w historii dzieła<sup>30</sup>. Współczesny Kościół doskonale rozumie, iż najistotniejsze z tych ogólnoludzkich dzieł jest kształtowanie nowej kultury przepojonej ewangelią. Fundamentalnymi wartościami dla takiej światowej kultury religijnej pozostają:

<sup>27</sup> Por. H. Muszyński, *Niewiara w perspektywie historiozbawczej*, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 1 (1981) nr 4, 58—78, 58.

<sup>28</sup> Por. DWCH 8. Ze szczegółami zob.: B. Ramazzotti, *Comunità e missione. L'Impegno missionario oggi alla luce di Atti degli Apostoli*, Bologna 1978, 179—183.

<sup>29</sup> Papież Paweł VI, *Ewangelii nuntiandi*, 19n.

<sup>30</sup> Por. G. Cristaldi, art. cyt., 379n.

religia, osoba, rozumność, prawda, wolność, cnota i sprawiedliwość<sup>31</sup>. Te same wartości dynamizują apostołskie wysiłki Kościoła Chrystusowego, zmierzające do ewangelizowania całych kultur.

Powstanie nowej rzeczywistości kulturowej z ewangelizowanych kultur na skutek ich zespolenia z Dobrą Nowiną jest jedynym w swoim rodzaju procesem kulturotwórczym. W żadnym wypadku to nie jest dosyć dobrze już znany naukom społecznym proces akulturacji. W tym ostatnim bowiem typie procesu kulturotwórczego nowe kultury powstają w efekcie wzajemnej wymiany wartości przez dwie lub więcej odmiennych kultur<sup>32</sup>. A więc cały proces kulturotwórczy w akulturacji przebiega jedynie na płaszczyźnie samej kultury jako takiej. W procesie inkulturacji wcielającej nowa kultura powstaje z zetknięcia się ewangelizowanej kultury lub kultur z ewangelią. Tym samym proces inkulturacji istotnie wykracza poza płaszczyznę bytu kulturowego, ponieważ, jak słusznie podkreśla to Kościół Nauczający, „Ewangelia... i ewangelizacja nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur”<sup>33</sup>. Na tle przeprowadzonych powyżej analiz staje się oczywisty jeden fakt. Cała zasadnicza swoistość kulturotwórczego procesu inkulturacyjnego wynika z tego, że nowa kultura powstaje nie w wyniku zetknięcia się dwóch czy więcej kultur, ale w wyniku zetknięcia się ewangelizowanej kultury z osobą Jezusa Chrystusa aktualnie żyjącego w swoim Kościele.

Osoba Jezusa Chrystusa nie tylko pozostaje najistotniejszym elementem treściowym ewangelizacyjnego procesu inkulturacji wcielającej. Ta sama Osoba pozostaje także jedynym prawdziwym fundamentem tego procesu. W związku z tym Jezus Chrystus pozostaje również jedynym wzorcem i jedyną normą zasadniczą dla całej inkulturacji wcielającej<sup>34</sup>. W nawiązaniu do tych zasad biskupi afrykańscy sformułowali określenie inkulturacji akceptowane przez niektórych teologów. Według tej definicji inkulturacja wcielająca jest to „nowe zrodzenie orędzia nie w jego fundamencie, którym jest Chrystus, ale w jego ekspresyjnej manifestacji”<sup>35</sup>. Tak rozumiana inkulturacja jest postulatem wynikającym z samej istoty Kościoła będącego misyjnym ludem Bożym. Wynika ona z jego katolickiego charakteru, dzięki któremu lud ten dąży do ponownego zespolenia całej ludzkości z Chrystusem-Głową w jedności Ducha Świętego. Inkulturacja nie jest więc tylko praktyczną metodą zewnętrznej ewangelizacji ani środkiem taktycznym pozwalającym lepiej i pewniej pozyskać niechrześcijan dla Kościoła<sup>36</sup>. Tym bardziej zaś taka inkulturacja nie może być poważnie oskarżana o stanowienie jakiegokolwiek nowej formy kolonializmu. Na faktyczną bezpodstawność takiego oskarżenia wskazuje również nieustanny wzrost autentycznego przyjmowania orędzia wiary przez ciągle jeszcze zwalczające skutki kolonializmu ludy afrykańskie Tanzanii.

<sup>31</sup> Por. B. Mondin, *Valori essenziali per il rinnovamento della cultura*, Euntes Docete 35 (1982) 291—318, 292, 318.

<sup>32</sup> Por. S. Pawlaczek, *Akulturacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1973, k. 283n.

<sup>33</sup> Papież Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 20. Z tej też racji na określanie procesu wcielania ewangelii w kulturę nie należy używać słowa „akulturacja” Zdecydowana większość misjologów używa tutaj słowa „inkulturacja”, które także w polskim języku misjologicznym zaczyna być coraz to bardziej powszechne.

<sup>34</sup> Por. J. Lopez-Guy, *Reflexion teologica sobre la mision de Jesus*, w: *La formazione del missionario oggi*, Roma—Brescia 1978, 115—129, 122n.; V Mulago, *Le language de l'Eglise missionnaire*, w: *tamże*, 51—76, 53—56.

<sup>35</sup> A. Scarin, dz. cyt., 39n.

<sup>36</sup> Por. F. Zapłata, *Akomodacja Misyjna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, 249n.

## II. DZIEŁO INKULTURACJI KOŚCIOŁA TANZAŃSKIEGO

Przeprowadzona refleksja nad istotą aktualnej metody misyjnej katolicyzmu ukazała element kulturotwórczy ewangelizacji jako całkowicie pozytywną wartość. Ze względu na ten element bezpodstawne wydają się być głosy negatywnie oceniające katolickie dzieło misyjne. Równocześnie jednak ta sama refleksja dostatecznie jasno ukazała inny fakt. Istotnym elementem realizacji zadań apostołskich przez Kościół Chrystusowy jest proces przyjmowania ewangelijnego orędzia wiary przez ewangelizowaną rzeczywistość. Jest to element tak zasadniczy, iż bez niego nie zaistnieje autentyczny proces ewangelizacji będącej dialogiem służącym rozwojowi rzeczywistości ewangelizowanej. Dlatego stwierdzenie istnienia procesu przyjmowania ewangelijnego orędzia wiary w konkretnej społeczności poddanej kościelnej ewangelizacji misyjnej wydaje się być dosyć mocnym potwierdzeniem praktycznym wszystkich wniosków wy-snutych z rozważań o bardziej teologicznym charakterze.

Zwrócenie uwagi na rzeczywistość afrykańską dało początek niniejszej refleksji. Dlatego w rozważaniach dotyczących bardziej praktyki misjonarskiej niż teorii misji wypada powrócić właśnie do tej rzeczywistości. Bogactwo różnorodności etnicznych, społecznych i kulturowych Czarnego Kontynentu nakazuje roztropnie ograniczyć badania do jakiejś mniejszej całości. Jako taka całość została wybrana rzeczywistość historiozbawczego dialogu prowadzonego z Bogiem przez ludy Tanzanii, albowiem jest ona znana autorowi także z własnego doświadczenia misjonarskiego. Brak tego doświadczenia do pewnego stopnia może być zniwelowany przez poznanie zewnętrznych uwarunkowań tego dialogu życiowego. Uwarunkowania te są kształtowane przez sytuację ogólną Tanzanii.

Na liczącym 945 087 km<sup>2</sup> obszarze Zjednoczonej Republiki Tanzanii żyje około 17,9 miliona ludzi. Afrykańczycy, stanowiący przeszło 98% ludności tego kraju, grupują się w około 130 szczepach i plemionach, które w przeważającej mierze należą do afrykańskiej grupy ludnościowej Bantu. Tylko nieliczne z plemion Tanzanii należą do grup ludów nilotyckich lub kosjańskich<sup>37</sup>. Mieszkańcy tego afrykańskiego kraju zajmują się głównie rolnictwem. W tym resorcie Tanzańczycy wytwarzają 40% swojego dochodu narodowego i blisko 80% eksportu. Tanzania jest jednak krajem o dynamicznie rozpoczynającym rozwijać się przemyśle<sup>38</sup>. W przeciwieństwie do większości społeczeństw młodych państw afrykańskich, używających jako języka oficjalnego jednego z języków europejskich, Tanzańczycy korzystają przede wszystkim z rdzennie tubylczego języka swahili. Ten fakt stanowi jeden z najważniejszych czynników kulturotwórczych procesu integracji narodowej. Postępowi tej integracji sprzyjają także różne inne elementy autentycznie rdzennej kultury tanzańskiej, które coraz odważniej jawią się na forum publicznym życia społecznego. Równocześnie jednak wielka różnorodność tych autochtonicznych form kulturowych ukazuje spore zróżnicowanie społeczeństwa tanzańskiego w jego tradycjach. Dosyć znaczne zróżnicowanie tego społeczeństwa występuje także pod wzglę-

<sup>37</sup> Por. W. R. Duggan, J. R. Civile, *Tanzania and Nyerere*, New York 1976, 9—13. Dane statystyczne poprawiono zgodnie z: T. Łętocha, *Tanzania*, w: *Encyklopedia „Świat w przekroju 1981”*, Warszawa 1983, 318—320, 318.

<sup>38</sup> Por. Z. Pióro, *Elementy gospodarki przestrzennej w Afryce tropikalnej (na przykładzie Tanzanii)*, w: *Afryka. Gospodarka, społeczeństwo*, red. A. Kukliński, Warszawa 1979, 266—291; 270—276.

dem religijnym. Aktualnie 30% ludności Tanzanii wyznaje chrześcijaństwo, drugie 30% wyznaje islam, a pozostali Tanzańczycy (40%) wyznają jedną z tradycyjnych religii afrykańskich<sup>39</sup>. Owocem prowadzonej na terenach dzisiejszej Tanzanii od przeszło stu lat katolickiej ewangelizacji misyjnej jest powstanie młodego Kościoła lokalnego. Strukturalnie Kościół ten tworzą dwie metropolie, mianowicie Dar-es-Salaam i Tabora, obejmujące ogółem 24 diecezje. Życie całego Kościoła tanzańskiego najbardziej charakteryzuje wszechstronny, bardzo dynamiczny rozwój oraz nieustrudzenie podejmowane wysiłki zmierzające do coraz bardziej świadomego samookreślenia swego afrykańskiego oblicza<sup>40</sup>. Wypada zauważyć, iż już samo istnienie tego dynamicznie żyjącego Kościoła jest wstępnym potwierdzeniem empirycznym zaistnienia faktu przyjęcia orędzia wiary przez pewną grupę Afrykanów żyjących w konkretnych, dopiero co scharakteryzowanych warunkach tanzańskich.

Przyjmowanie ewangelijnego orędzia wiary jako fakt kulturotwórczy nie jest elementem wyizolowanym od reszty życia społeczeństwa tanzańskiego. Dlatego celem uzyskania pełniejszego obrazu tego dynamicznego składnika procesu ewangelizacji należy bliżej poznać także te elementy statyczne, które najbardziej oryginalnie wpływają na przyjmowanie orędzia wiary przez afrykańskie plemiona Tanzanii. Najbardziej źródłowe z tych czynników niewątpliwie jest dziedzictwo tradycyjnych religii afrykańskich. Ta rzeczywistość stanowi naturalny fundament rozwoju łaski żywej wiary pośród ludów Tanzanii. Zasadniczym przejawem nieustannego rozwijania się autentycznego przyjmowania orędzia wiary są wszelkie postępy afrykanizacji życia katolickiego w społeczeństwie tanzańskim. Najbardziej specyficznie tanzańskim elementem owej afrykanizacji pozostają wzajemne stosunki pomiędzy państwem a Kościołem w warunkach ukształtowanych przez tanzańską odmianę socjalizmu afrykańskiego. W końcu pomiędzy drugorzędnymi, często nie zamierzonymi skutkami ewangelizacji znajdują się błędne przyjęcie orędzia, które w warunkach tanzańskich najpełniej ujawnia się w egzystencji pochrześcijańskich form religijnych. Dopiero po przynajmniej bardzo krótkiej refleksji nad tymi problemami będzie można całość niniejszego studium podsumować wnioskami o bardziej ogólnym charakterze.

## 1. Religie tradycyjne jako naturalny fundament wiary

Żadna z wielkich religii świata nie powstała w Afryce. Dlatego na południe od Sahary jako czysto autochtoniczne przejawy religijnej aktywności mieszkańców Czarnego Łądu spotyka się jedynie tradycyjne religie afrykańskie, zwane także religiami naturalistycznymi. Zdecydowana większość specjalistów twierdzi, iż te formy religijności nie stanowią jakiegoś monolitu. Z tej racji w badaniach nad wierzeniami afrykańskimi powszechnie zastosowano metodę studiów porównawczych. Przyniosło to pozytywne rezultaty w postaci sklasyfikowania elementów powszechnie występujących w partykularnych religiach ludów Czarnego Kontynentu<sup>41</sup>. Pośród ludów tanzańskich jako wspólne ele-

<sup>39</sup> Por. W. R. Duggan, J. R. Cville, dz. cyt., 119—121; T. Łętocha, art. cyt., 318.

<sup>40</sup> Por. F. Zapłata, *Rodzimy charakter*, 168—175.

<sup>41</sup> Por. A. Shorter, *African Christian Theology*, London 1877, 38—60; E. B. Indowu, *African Traditional Religion. A Definition*, London 1978, 103—134; T. Chodźdło, *Charakterystyka religii ludów pierwotnych Afryki*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła*, cz. 2, 145—166.

menty ich przekonań religijnych najczęściej rozpoznaje się kult natury, ideę żywych i fizycznie zmarłych ludzi, realność duszy i innych duchów, kult przodków, praktykowanie magii i czarów oraz wiarę w życiowy wpływ dobra i zła<sup>42</sup>. W środowisku tym jest powszechnie również znaną idea Najwyższej Istoty. Bardziej generalnie wyróżnia się trzy grupy komponentów, które tworzą bardzo złożoną i wielowarstwową całość, zwaną tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Elementy te powszechnie występują w wierzeniach pochodzących zarówno z terenów tanzańskich, jak i z obszaru całej czarnej Afryki.

Do pierwszej grupy wspomnianych elementów zalicza się twierdzenia doktrynalne powszechnie będące przedmiotem tradycyjnej wiary rdzennych mieszkańców Czarnego Łądu. Mozaikę tych idei tworzą między innymi myśli o jednej podstawowej sile w różnym natężeniu działającej przez poszczególne byty jednostkowe, przekonania o istnieniu jednej wspólnoty duchów, zmarłych przodków i żyjących ludzi oraz różne rozbudowane panteony bożków z mniej lub bardziej wyraźnie występującą myślą o jednej Istocie Najwyższej<sup>43</sup>. Jako zasadnicza idea wierzeń afrykańskich poprzez wszystkie te elementy przebija się przekonanie o jedności ludzkiej osobowości z tym wszystkim, co otacza człowieka. Jest to jedność kosmiczno-sakralna, powodująca istnienie podstawowej harmonii pomiędzy wszystkimi elementami przyrody, nie wyłączając z tego człowieka. Istotą tej jedności jest hierarchia siły, a nie natury<sup>44</sup>. Ta idea jedności wynikającej z hierarchii siły nie tylko jest myślą przewodnią doktryny wierzeń afrykańskich. Ta sama idea także całkowicie determinuje praktyki religijne ludów tego kontynentu.

Drugą grupę elementów składowych tradycyjnych religii afrykańskich stanowią te wszystkie fakty religijne, które tworzą w poszczególnych przypadkach praktyczną część życia religijnego Afrykanów. Jest to bardzo bogata rzeczywistość, do której w pierwszej kolejności należy między innymi magia, medycyna oraz śpiew i taniec, które w Afryce zawsze mają charakter religijny. Oddzielną podgrupę w tej kategorii faktów religijnych tworzą osoby specjalistów religijnych, czyli lekarze, znachorzy, czarownicy, zaklinacze deszczu, kapłani, wodzowie, itd. Również do tej kategorii praktycznej zalicza się całe zjawiska animizmu, totemizmu, fetyszyzmu i rzeczy drugorzędnie związane z ceremoniami, jak na przykład maski, bębny itp.<sup>45</sup> Oryginalna całość tych różnorodności przede wszystkim kształtuje specyficzny klimat religijny kontynentu afrykańskiego, w tym także i Tanzanii.

W końcu trzecim, chyba najbardziej zasadniczym składnikiem tradycyjnej religijności afrykańskiej jest powszechnie występująca idea Istoty Najwyższej. Najczęściej Afrykanie tego najwyższego Boga ujmują jako Superosobę lub suwerenne Jestestwo zwierzchnie, pozostające w pewnych związkach z niebem. Charakter osobowy takiego Bytu wyraża nierozzerwalnie związana z Nim

<sup>42</sup> Por. W. R. Duggan, J. R. Civile, dz. cyt., 120.

<sup>43</sup> Por. E. Leuzinger, *Africa Nera*, Mediolan 1966, 13—15; E. Dammann, *Religioni africane*, Mediolan 1968, 17—43; E. B. Indowu, dz. cyt., 137—189.

<sup>44</sup> Por. T. Dajczer, *Przeżycie religijne kosmosu w religiach niechrześcijańskich*, w: *Kościół w Ameryce Łacińskiej i w Azji*, 188—206, 188n., 195n.; T. Chodźdło, art. cyt., 147; A. Zajaczkowski, dz. cyt., 16—19.

<sup>45</sup> Por. J. S. Mbiti, dz. cyt., 16, 93, 209—253; A. Shorter, *African Culture and the Christian Church*, London 1973, 61—63; E. B. Indowu, dz. cyt., 125—134, 175—177, 189—202; E. Leuzinger, dz. cyt., 15—21; E. Dammann, dz. cyt., 44—57; W. Kowalak, *Współczesny ruch*, 157; T. Chodźdło, art. cyt., 153; J. S. Pasierb, *Funkcjonowanie sztuki afrykańskiej w życiu religijnym*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła*, cz. 2, 190—207, 192—194.

idea stworzenia wszechświata. W skład tej idei wchodzi myśl o wywodzeniu się z Istoty Najwyższej wszelkiej siły ożywiającej stworzenia. Także powszechne przekonanie afrykańskie o aktualnym posiadaniu i kontroli wszechświata przez to Jestestwo podkreśla jego osobowy charakter. Istota Najwyższa jest Bytem dynamicznym, chociaż działającym prawie wyłącznie przez całą drabinę hierarchicznie uporządkowanych pośredników. W linii zstępującej są to: bożkowie, duchy, przodkowie, specjaliści religijni, starsi, inni ludzie, zwierzęta, rośliny i przedmioty martwe<sup>46</sup>. Tak rozumiana Istota Najwyższa staje się jednym z podstawowych czynników spajających w całość to wszystko, co istnieje w religijnej wizji wszechrzeczy, powszechnej dla wierzeń Czarnego Łądu.

W konsekwencji zasygnalizowanych faktów religijnych dla Afrykanina świat niewidzialny znacznie wpływa na świat widzialny i odwrotnie. Jeden z tych światów mówi o drugim, a ludy tanzańskie żyją w tym niewidzialnym wszechświecie wtedy, kiedy oglądają, słyszą i czują widzialny świat dotykalny. Dlatego dla ludów afrykańskich w ogóle, a dla ludów tanzańskich w szczególności religijny charakter wszechświata nie jest żadną tezą akademicką. Jest on raczej empirycznym doświadczeniem, które osiąga swój szczyt we wszystkich praktycznych aktach kultu i w sztuce<sup>47</sup>. Ta praktyczna egzystencja owego podstawowego doświadczenia religijności jest najbardziej zasadniczym elementem tradycyjnego dziedzictwa religijnego wszystkich mieszkańców Tanzanii.

Podstawowe dziedzictwo tradycji religijnej znacznie wpływa na historyczbawczy dialog pomiędzy Bogiem a ludami afrykańskimi tak samej Tanzanii, jak i całego Czarnego Łądu. W decydującym stopniu wpływ ten odnosi się do podjęcia owego dialogu, jego przebiegu oraz jego skutków. Wpływu tego jednak nie wolno w praktyce ewangelizacyjnej ani przeceniać, ani ująć w taki sposób, iż wskazywałoby to na samoczynny i naturalny rozwój tych tradycji w nową religię, którą byłby katolicyzm afrykański. Tego rodzaju ewolucja naturalna religii tradycyjnych jest niemożliwa, albowiem najistotniejszy element katolicyzmu, czyli sam Jezus Chrystus, jest czymś absolutnie nowym w całej dotychczasowej historii zbawienia. Dlatego w swoje tradycyjne doświadczenie religijne ludy Tanzanii muszą niezmiernie wcielać głoszonego im Jezusa Chrystusa i Jego ewangelię jako absolutną nowość<sup>48</sup>. Ten podstawowy postulat inkulturacyjny wyraźnie zakłada to, że zarówno dla Boga, jak i dla ewangelizującego Jego mocą Kościoła elementy tradycyjnych religii afrykańskich nie są rzeczywistością ani do odrzucenia, ani do zdobycia. Są to raczej te wartości, którymi współromówca ubogaca autentyczny dialog. Wartości te są otwarte na przyjęcie nowej rzeczywistości, albowiem wyrażają fundamentalne pragnienie Afrykanów do wejścia we wspólnotę z Bogiem, który jest źródłem całej istniejącej we wszechświecie siły życiowej. Jedynie ewangelizacyjnie propagowany i przyjmowany przez ewangelizowanych Jezus Chrystus jest zdolny naprawdę zaspokoić to podstawowe pragnienie tak każdego Tanzańczyka, jak i każdego Afrykanina<sup>49</sup>. Właśnie owo wewnętrzne ukierunkowanie dążności tradycyjnych religii Afryki na osobę Zbawiciela pozwoliło ewangelizującemu Kościo-

<sup>46</sup> Por. J. S. Mbiti, dz. cyt., 48—82; E. B. Indowu, dz. cyt., 140—165; A. Shorter, *African Culture*, 53—58; tenże, *African Christian Theology*, 61—78; T. Chodźdło, art. cyt., 145—147; F. Kapuścik, *Sytuacja religijna*, 175n.; A. Zajaczkowski, dz. cyt., 10—13, 16.

<sup>47</sup> Por. J. S. Mbiti, dz. cyt., 81; T. Dajczer, art. cyt., 196—206; J. S. Pasierb, art. cyt., 190—192; W. Kowalak, *Współczesny ruch*, 156, 162—164.

<sup>48</sup> Por. B. Gielata, *Wartość zbawcza religii niechrześcijańskich, w: Współczesne dzieło misyjne Kościoła*, cz. I, 98—110, 107n.

<sup>49</sup> Por. A. Scarin, dz. cyt., 21n., 82, 86.

łowi na dostrzeżenie w nich autentycznych „nasion Słowa”. Nasiona te nie tylko mają być wykorzystane w ewangelizowaniu, lecz muszą rozwinąć się w autentycznie katolicką wiarę ewangelizowanych Tanzańców<sup>50</sup>. Najbardziej wyraźnym znakiem takiego rozwoju jest bez wątpienia postępująca afrykanizacja życia kościelnego w Tanzanii.

## 2. Postępująca afrykanizacja katolicyzmu tanzańskiego

Najważniejsze etapy oraz podstawowe cechy charakterystyczne procesu budzenia wiary u ewangelizowanych ludzi przedstawił ks. Feliks Zapłata. Większość wypowiedzi misjologa warszawskiego dotyczyła zagadnienia wzbudzania Bosko-ludzkiego dialogu na sposób rodzimy<sup>51</sup>. Z dotychczas przeprowadzonej refleksji wynika, iż zwrot „na sposób rodzimy” nie może tylko oznaczać zewnętrznej adaptacji doktryny i kultu do uwarunkowań lokalnych. Zgodnie z doktryną Kościoła Nauczającego zwrot ten musi oznaczać takie inkulturacyjne wcielanie ewangelii w życie tanzańskie, „żeby zewangelizować troskliwie... same kultury”<sup>52</sup>. W praktyce misjonarskiej, a ostatnio także i w misjologii, takie ewangelizowanie kultur Czarnego Łądu nazywa się coraz częściej po prostu afrykanizacją. Nie trzeba chyba dodawać, że proces afrykanizacji obejmuje całokształt życia kościelnego w każdym konkretnym środowisku afrykańskim.

Podjęcie wysiłków ewangelicznych w zakresie afrykanizacji przez Kościół w Tanzanii napotyka pewną zasadniczą trudność już u samych podstaw tego procesu. Jak słusznie zauważył ks. Zapłata w czasie swojej podróży afrykańskiej, w Tanzanii spotyka się „znaczłą różnorodność sfer kulturowych”<sup>53</sup>. W takiej sytuacji Kościołowi tego kraju przychodzi dosyć trudno wybrać tę kulturę, którą należy ewangelizować. Niemniej trudność ta jedynie opóźnia w stosunku do niektórych innych Kościołów afrykańskich główne decyzje centralne, dotyczące afrykanizacji katolicyzmu tanzańskiego. A nawet w tym wymiarze sprawa wcale nie wygląda tak minorowo, jak by to wynikało z pionierskich badań ks. Zapłaty<sup>54</sup>, albowiem bardzo roztropnie wstrzymujący się jeszcze od podjęcia ostatecznych decyzji episkopat tanzański, nie tylko dostrzega, ale także nieustannie zgłębia problemy afrykanizacyjne. Świadczą o tym liczne wypowiedzi poszczególnych członków tanzańskiej konferencji episkopatu<sup>55</sup>. A zatem obiektywnie spowodowany brak generalnych decyzji tego organu kościelnego nie może dowodzić istnienia jakiegoś konserwatyizmu kościelnego, opóźniającego postępy afrykanizacji życia katolickiego w Tanzanii.

Dobrze przeżywane chrześcijaństwo jest zdolne uszlachetnić prawdziwe walory każdej kultury. Z zasady tej jednak nie wynika, iż celem budzenia Bosko-ludzkiego dialogu w konkretnych warunkach socjalnokulturowych byłoby ratowanie tej czy tamtej kultury lub cywilizacji od całkowitego unicestwienia.

<sup>50</sup> Por. A. Shorter, *Priest in the Village*, London 1979, 197.

<sup>51</sup> Por. F. Zapłata, *Wiara a misje*, 135—137.

<sup>52</sup> Papież Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 20.

<sup>53</sup> F. Zapłata, *Rodzimy charakter*, 170.

<sup>54</sup> Mam tutaj na myśli konkluzję tego autora o opóźnieniu i konserwatyzmie, odnoszącymi się do zróżnicowanego oblicza afrykańskiego Kościoła w Tanzanii (por. Tenże, *Rodzimy charakter*, 175).

<sup>55</sup> Studyjący nauczanie episkopatu afrykańskiego o problemach inkulturacji A. Scarin, (por. dz. cyt., 183) najwięcej, bo aż 21 razy odwołał się do różnych wypowiedzi tanzańskiego biskupa J. Sangu.

Zawsze i wszędzie głównym celem takiej działalności pozostaje bowiem doprowadzenie do pojednania człowieka z Bogiem<sup>56</sup>. Pozostaje oczywistym faktem to, że pierwszoplanowo zdążający do takiego celu zwyczajni misjonarze i duszpasterze znacznie wyprzedzają swoją działalnością ewangelizacyjną wtórne względem niej centralne decyzje kościelne. Spostrzeżenie to jest prawdziwe również odnośnie do wejścia orędzia wiary katolickiej w konkretne kultury ludów tanzańskich. Nic więc dziwnego, iż ewangelizacja prowadzona na szarym froncie parafialno-misyjnym jest przede wszystkim pierwszą i podstawową działalnością afrykanizacyjną Kościoła tanzańskiego. To ona praktycznie przekształca i uszlachetnia codzienną kulturę ewangelizowanych Tanzańców.

W ujęciu ewangelizacji jako pobudzanej religijnie działalności kulturotwórczej podkreśla się przede wszystkim wiodące znaczenie dla tego procesu inicjatyw podejmowanych w liturgii, katechizacji i praktycznych stosunkach międzyludzkich<sup>57</sup>. Te same dziedziny życia kościelnego stanowią główne obszary, w których dokonuje się afrykanizacja tego życia w Tanzanii. Co więcej, na podstawie nie tylko własnych obserwacji z okresu mojej przeszło trzyletniej działalności misjonarskiej w tanzańskiej diecezji Musoma ośmielam się twierdzić, że afrykanizacja każdego z wyżej wspomnianych wymiarów życia kościelnego na poziomie parafialnym jest daleko bardziej posunięta w Tanzanii, niż wynikałoby to jedynie z dosyć pobieżnej obserwacji centralnych posunięć Kościoła w tym kraju.

W tanzańskim życiu liturgicznym afrykanizacja nie tylko polega na powszechnym wprowadzaniu do świątyń bębnow, grzechotek i oryginalnie autochtonicznych co do języka, muzyki i treści śpiewów ceremonialnych. W całej Afryce liturgiczne przyjęcie słowa Bożego nie tyle dokonuje się przez słuchanie, ile przez aktywny udział wszystkich zgromadzonych ludzi<sup>58</sup>. Dlatego ważniejszymi znakami postępującej afrykanizacji liturgii w Tanzanii są takie momenty, jak wykorzystanie mszalnej Modlitwy wiernych dla wprowadzenia w modlitwę wspólnoty codziennych spraw wieśniaków (pola, stada, urodzaje, czary, itd.), rozbudowanie różnych procesji — zwłaszcza tych z okazji Dni krzyżowych i Bożego Ciała — celem rzeczywistego zanieśienia błogosławieństwa Bożego w tanzańską codzienność, czy wreszcie kształtowanie homilii na wzór i z wykorzystaniem symboliki lokalnych podań i opowiadań plemiennych. Podobnie przebiega głęboki proces afrykanizacji w katechizacji. W działalności tej coraz śmielej wprowadza się na poziomie parafialnym rdzenne podania plemienne jako kontekst przekazywanych prawd objawionych. Zwyczajnie i inne elementy lokalnej kultury plemiennej duszpasterze obficie także wykorzystują w prowadzeniu katechizacji specjalistycznej. Szczególnie wspomnieć należy tutaj katechezę przedchrzcielną, katechezę przedmażeńską oraz młodzieżową katechezę mistagogiczną, która jest związana z wtórnymi etapami inicjacji chrześcijańskiej (I Komunia święta i bierzmowanie). Wszystkie te i inne rodzaje katechezy mają silną orientację biblijną oraz bardzo ściśle wiążą się z przebiegiem roku liturgicznego, ponieważ w Tanzanii Pismo Święte i litur-

<sup>56</sup> Por. F. Kapuścik, *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1979, 173.

<sup>57</sup> Por. S. Świeżawski, *Czy ewangelizacja jest kulturotwórcza?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968, 269—278, 272n.; W. Kowalak, *Współczesny ruch*, 155.

<sup>58</sup> Por. A. Scarin, dz. cyt., 48. Osobiste obserwacje co do wskazanych szczegółów uzupełniam tutaj opublikowanymi uwagami Shortera (Priest, 165—167, 171—177).

gia stanowią jedyne szerzej dostępne pomoce katechetyczne<sup>59</sup>. W końcu kształtowanie praktycznych stosunków międzyludzkich w parafiach tanzańskich obficie wykorzystuje takie elementy tradycyjnych zachowań, jak składanie kurtuazyjnych wizyt z okazji nieszczęścia. Służy to doskonale rozwojowi duszpasterstwa ludzi chorych, starszych i opuszczonych. Nie mniejsze znaczenie w kształtowaniu nowych zachowań mają również szkolnictwo oraz wszelkie inne parafialne akcje o charakterze socjalno-rozwojowym. Zrozumiałe, że w tego rodzaju działalności kościelnej najbardziej wykorzystuje się rodzime warunki tanzańskie<sup>60</sup>. Wszystkie te fakty, wspomniane tutaj raczej przykładowo, niedwuznacznie świadczą o znacznym dynamizmie rozwijającej się afrykanizacji Kościoła w Tanzanii przede wszystkim w jego życiu parafialnym.

Parafialny poziom życia kościelnego nawet w warunkach tanzańskich pozostaje strukturalnie poziomem najbardziej złączonym z problemami codziennego życia tubylców. Afrykanizacja katolicyzmu, głównie rozwijająca się na tym poziomie, jest więc niewątpliwie także procesem przede wszystkim zakorzenionym w codziennym życiu społeczeństwa tanzańskiego. Fakt ten wskazuje na bardzo głęboki zasięg afrykanizujących przemian Kościoła w Tanzanii. Oprócz tego sugeruje on, że tanzańskie przemiany życia kościelnego nie tyle zmierzają do wypełnienia jakichkolwiek postulatów, ile raczej do ukształtowania nowej kultury konkretnie istniejącej przeciw jedynie na poziomie codziennego życia danej społeczności. W Tanzanii do tego samego celu, czyli do wytworzenia nowej kultury, która pozostałaby istotnie afrykańską rzeczywistością, zmierza również rządowa próba realizacji całkowicie autochtonicznej idei *ujamaa*<sup>61</sup>. Dlatego w wymiarze ogólnopaństwowym tanzańska afrykanizacja życia kościelnego nie tyle objawia się w jednostronnych zarządzeniach episkopatu, ile raczej we wzajemnych stosunkach między państwem a Kościołem. Fakt ten nie tylko jest elementem afrykanizacji o najbardziej tanzańskim kolorycie. Jest to także tak wyjątkowe wydarzenie na całym kontynencie afrykańskim, iż wymaga choćby bardzo krótkiego, ale odrębnego potraktowania.

### 3. Kulturotwórcze współistnienie Kościoła i państwa w Tanzanii

Dosyć powszechnie ustrój państwowy Tanzanii określa się jako socjalizm afrykański, bazujący na rodzimej idei *ujamaa*. Taki socjalizm nie jest jednak żadną modyfikacją form tego ustroju znanych w kulturach zachodnich. Według twórcy tego systemu, pierwszego prezydenta Tanzanii Juliusza Nyerere, waru-

<sup>59</sup> Analogicznie jak poprzednio uwagi A. Shortera (*African Culture*, 99—119, 182—194) wsparty tutaj moje własne doświadczenie. Por. także tanzański katechizm *Watoto wa Mungu*, 5 t., Ndanda 1967—1971 oraz postulaty R. Murawskiego (*Odnowa katechezy w Afryce*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła*, cz. 2, 97—113, 105—107; 110n.).

<sup>60</sup> Te moje osobiste obserwacje potwierdzają uwagi J. Bednarza, *Misja w Tanzanii*, w: *Salwatorianie w Polsce 1900—1975*, red. A. Kiełbasa, Rzym—Kraków, 1975, 414—422, 415n., oraz Z. Komorowskiego, *Szkolnictwo w przemianach kulturowych Afryki. Konspekt wykładu*, w: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła*, cz. 2, 114—121, 119n.

<sup>61</sup> Por. G. Bonzanino, *Missionari nella rivoluzione. Etiopia, Mozambico, Tanzania e altri paesi a regime socialista. Note pastorali*, Bologna 1978, 177. Zgodnie z regułami gramatycznymi języka swahili słowo „ujamaa” oznacza byt abstrakcyjny i w tłumaczeniu najbardziej odpowiada mu polski wyraz „braterstwo”. *A Standard Swahili — English Dictionary*, red. F. Johnson, Nairobi 1973, 148 podaje trzy odpowiedniki słowa „ujamaa”: relationship, kin, brotherhood. To braterstwo obywateli Tanzanii ma być fundamentem wspólnych wysiłków podejmowanych przez nich dla budowania jednolitego państwa narodowego.

nki afrykańskie, a szczególnie warunki tanzańskie, są całkowicie odmienne od okoliczności panujących w jakimkolwiek państwie euroamerykańskim. Dlatego też całkowicie nową rzeczywistością musi być wypracowany w tych warunkach ustrój państwowy<sup>62</sup>. Konsekwentnie pionierskim, swoiście afrykańskim rozwiązaniem muszą być także wzajemne relacje pomiędzy Kościołem a państwem posiadającym taki całkowicie nowy ustrój. To oryginalne rozwiązanie tanzańskie jest równocześnie istotnym przejawem afrykanizacji życia kościelnego w wymiarze ogólnopaństwowym.

Cała nowość tanzańskiego rozwiązania problemu ustroju państwa wywodzi się z sięgnięcia do wzorów nie wypracowanych w innych częściach świata, ale we własnej kulturze. Tym wzorcem jest idea *ujamaa*, którą próbuje zrealizować się w wymiarze ogólnopaństwowym. Taka zmiana źródeł powoduje, że istotną i najważniejszą wartością dla całego nowego systemu staje się człowiek i jego autentyczny rozwój osobowy<sup>63</sup>. Równocześnie próbując rozwiązać problemy społeczno-ekonomiczne nie tylko dla konkretnych Afrykanów, ale i przez tych samych ludzi, ustrój ten stał się najbardziej zaawansowanym rozwiązaniem pośród wszystkich wypracowanych przez młode państwa afrykańskie. Co więcej, takie rozwiązanie, wymagające samorealizacji, nie obiecuje ludziom mglistych cudów gospodarczych, ale zachęca i pobudza ich do ofiarności<sup>64</sup>. Owo wskazanie samoofiary jako właściwej drogi rozwoju człowieka znacznie zbliża ten system państwowy do pozycji katolickich.

Najbardziej istotna zbieżność państwowego ustroju Tanzanii z pozycją katolicką zachodzi w tożsamości naczelnej wartości, jednakowo afirmowanej przez obie rzeczywistości. Wartością tą jest człowiek stojący nie tylko w centrum zainteresowań ustrojowych Tanzanii, ale także w centrum zainteresowań Kościoła tego kraju. Fundamentalnych praw człowieka Kościół tanzański bronił od samych początków swojej samodzielnej egzystencji<sup>65</sup>. Dlatego po uważnym przestudiowaniu ogłoszonych w Deklaracji z Arushi zasad ustroju państwowego Tanzanii, Kościół lokalny generalnie poparł realizację owego projektu. Było to jednak poparcie roztropne, nie szczędzące konstruktywnych uwag krytycznych. O roztropności episkopatu tanzańskiego świadczy także to, że oficjalne poparcie projektu *ujamaa* nastąpiło dopiero w rok po ogłoszeniu Deklaracji z Arushi<sup>66</sup>. Owocem zaistniałej sytuacji jest swoiste rozwiązanie problemów związanych z wzajemnymi stosunkami między państwem a Kościołem w warunkach tanzańskich.

Źródłem oryginalności tanzańskiego rozwiązania wspomnianego problemu jest to, iż ustrój tego państwa programowo i praktycznie jest ustrojem afirmującym całą rzeczywistość religijną<sup>67</sup>. Dlatego przy obustronnej dążności do autentycznego rozdziału między państwem a Kościołem nie powstają sytuacje konfliktowe, lecz istnieje szeroko rozwinięta współpraca obu partnerów. Z jednej strony rządowi realizatorzy projektu *ujamaa* nie tylko oczekują pozy-

<sup>62</sup> Por. T. Filesi, dz. cyt., 130n. Ogólne zasady socjalizmu afrykańskiego zostały ujęte w 9 punktów przez B. Onuoha (por. *tamże*, 128).

<sup>63</sup> Por. J. K. Nyerere, *On Socialism*, Dar es Salaam 1975, 15—17, 30.

<sup>64</sup> Por. T. Filesi, dz. cyt., 131.

<sup>65</sup> Działo się to w 1953 r., kiedy to w Tanzanii powstała niezależna hierarchia kościelna. Por. N. Contran, *Risveglio dei popoli di colore*, w: *Dizionario*, 888—890, 889. Jeszcze w tym samym roku ukazał się list pasterski biskupów tanzańskich oraz ich inne wypowiedzi traktujące między innymi o prawach człowieka; por. T. Filesi, dz. cyt., 108n.

<sup>66</sup> Por. R. Agneau, D. Pryn, *Una nova età della missione*, Bologna 1975, 69; G. Bonzanino, dz. cyt., 175n.

<sup>67</sup> Por. J. Nyerere, dz. cyt., 39—41; G. Bonzanino, dz. cyt., 173n.

tywnego współdziałania Kościoła tanzańskiego, ale również o taką współpracę proszą<sup>68</sup>. Z drugiej strony, w odpowiedzi na te apele, Kościół realizuje własne cele, które prawie zawsze pokrywają się z zamiarami projektu państwowego. Powoduje to wzbogacenie konkretnej egzystencji Kościoła tanzańskiego w wiele bezcennych wartości. Niewątpliwie najważniejszą z nich jest silne związanie całego życia kościelnego z codziennym życiem mieszkańców Tanzanii. W tym codziennym życiu stają się obecne nie tylko ewangelia Chrystusowa, ale i klerykałne struktury kościelne<sup>69</sup>. Taka obecność powoduje nie tylko afrykanizację owych struktur kościelnych i związany z tym rozwój życia katolickiego, lecz pozwala również na afrykanizowanie wielu tak wewnętrznych form życia kościelnego, jak na przykład życie zakonne<sup>70</sup>. Ukazana postawa Kościoła tanzańskiego na zasadzie reakcji przyczynia się do wzrostu zaufania, jakim państwo darzy Kościół tego kraju. Wyrazem tego jest chociażby prośba o ponowne podjęcie prowadzenia przez Kościół szkół i innych społecznych instytucji wychowawczych narodu, nacjonalizowanych w Tanzanii podobnie jak w innych państwach afrykańskich na skutek pierwszego zachłysnięcia się własną niepodległością polityczną<sup>71</sup>. Wydaje się, że taki rozwój współistnienia państwa i Kościoła jest nie tylko czymś absolutnie nowym w społeczeństwie tanzańskim czy ogólnoafrykańskim, ale także pośród wszystkich społeczeństw nowo powstałych państw świata XX wieku.

Tanzańskie rozwiązanie problemu stosunków między państwem a Kościołem stanowi kluczową wartość dla postępu afrykanizacji życia kościelnego w tym kraju. Angażowanie w afrykanizację życia kościelnego szerokich mas wspólnoty ludu Bożego<sup>72</sup> sprawia, że wejście Jezusa Chrystusa i Jego ewangelii w rzeczywistość tanzańską dokonuje się na tym najbardziej podstawowym poziomie rozwoju historiozbowczego dialogu Bosko-ludzkiego, jakim jest codzienne życie ludzi. To na tym fundamentalnym poziomie egzystencji kościelnej i społecznej powstaje nowa kultura przepojona ewangelią i pogłębiająca wzajemne związki między osobami oraz ich łączność z Bogiem<sup>73</sup>. A właśnie taki proces jest afrykanizacją życia kościelnego w sensie katolickim. Co więcej, taki proces nie tylko istnieje w dzisiejszym katolicyzmie tanzańskim, lecz ciągle się intensyfikuje, zmierzając w kierunku autentyczności oraz poprawnie rozumianej partykularności kościelnej.

Na podstawie wskazanych faktów należy nieco skorygować konkluzję ks. Zapłata dotyczącą rodzimego charakteru katolicyzmu tanzańskiego. Nieprawdą jest, iż lokalny Kościół tanzański nie wykazuje „zbyt afrykańskiego charakteru”<sup>74</sup>. To raczej istniejące w codziennym życiu i ciągle się potęgujące afrykańskie oblicze młodego Kościoła tanzańskiego w pełni nie ukazało się jeszcze na bardziej centralnym poziomie egzystencji kościelnej w tym kraju. Nie oznacza to jednak, że wcale nie ma w tym Kościele autentycznej afrykanizacji zmierzającej do wcielania ewangelii w nowo powstającą kulturę tanzańską.

<sup>68</sup> Świadczą o tym liczne wypowiedzi prezydenta Nyerere, na które powołuje się wielu autorów — por. F. Zapłata, *Nowa rzeczywistość*, 8n., przyp. 1; R. Agneau, D. Pryn, dz. cyt., 69n.; G. Bonzanino, dz. cyt., 176, 178.

<sup>69</sup> Por. R. Agneau, D. Pryn, dz. cyt., 70n.; G. Bonzanino, dz. cyt., 175. Jedną z prac A. Shortera (*Priest*) jest po prostu opisem doświadczeń misjonarzy kościelnych, wchodzącego w taki kontakt z codziennym życiem Tanzańczyków.

<sup>70</sup> Por. A. Scarin, dz. cyt., 52n.

<sup>71</sup> Por. G. Bonzanino, dz. cyt., 175.

<sup>72</sup> Por. A. Scarin, dz. cyt., 115—118.

<sup>73</sup> Por. Papież Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 20.

<sup>74</sup> F. Zapłata, *Rodzimy charakter*, 175.

Naturalnie nowe rozwiązanie tanzańskiego problemu współistnienia Kościoła i państwa nie jest rozwiązaniem absolutnie doskonałym. Oprócz innych niedoskonałości niesie ono także niebezpieczeństwa mogące spowodować stratę identyczności przez młody katolicyzm tanzański. Na czoło tych zagrożeń zdaje się wysuwać możliwość dokonania synkretyzmu wiary katolickiej z ideologią ustrojową<sup>75</sup>. Wygląda jednakże na to, że bogata rzeczywistość tanzańska sama znalazła swoje wyjście bezpieczeństwa dla tego rodzaju zagrożeń. Są nim pochrześcijańskie formy religijne, już istniejące w Tanzanii.

#### 4. Znaczenie tanzańskich wspólnot pochrześcijańskich

Dane biblijne dostarczają przykładów na to, iż apostołskie budzenie wiary może wywołać nieoczekiwane skutki, które nieraz są całkowicie sprzeczne z celami działalności misyjnej. Przykładowo wystarczy wspomnieć misjonarskie wystąpienie świętych Pawła i Barnaby w Lystrze<sup>76</sup>. Z podobnymi skutkami spotykamy się nieraz we współczesnej działalności misyjnej w Afryce. W Tanzanii i innych krajach tego kontynentu za taki nieoczekiwany efekt należy uważać powstanie afrykańskich niezależnych wspólnot pochrześcijańskich.

Na południe od Sahary istnieje przeszło 5 tysięcy różnorodnie uformowanych wspólnot kościelnych ze swoimi przywódcami, organizacją, bogatymi obrzędami i symboliką religijną. Skupiają one około 10 milionów wyznawców<sup>77</sup>. Wspólnoty te są rozsiane w 34 krajach, przy czym najbujniejszy ich rozwój można zaobserwować na południowym wschodzie Czarnego Łądu. Generalnie afrykańskie wspólnoty pochrześcijańskie dzielą się na dwie grupy: kościoły chrześcijańskie i wspólnoty niechrześcijańskie. Do pierwszych należą te wszystkie wspólnoty niezależne, które uznają Pana naszego Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela zgodnie z Pismem Świętym. Do grupy sekt niechrześcijańskich zaliczyć należy wszystkie nawiązujące do chrześcijaństwa grupy religijne o charakterze rewiwalistycznym, natywistycznym i witalistycznym<sup>78</sup>. Postronni obserwatorzy szacunkowo oceniają, iż w samej Tanzanii aktualnie istnieje kilkaset takich grup religijnych. Cyfry wahają się między 700 a 900<sup>79</sup>. Wspólnoty niezależne między sobą bardzo się różnią charakterami oraz procesami rozwojowymi w zależności od okoliczności, w jakich one powstały.

Geneza zjawiska afrykańskich wspólnot pochrześcijańskich różnie jest interpretowana w literaturze fachowej. Wielu autorów uwzględnia jedynie funkcję tego fenomenu w walce z kolonializmem. Jest to przyczyna ich powstania może najbardziej rzucająca się w oczy, ale nie jedyna i wcale nie najważniejsza. Przyczyną najbardziej podstawową zdaje się być proces akulturacji, który wystąpił zamiast procesu ewangelizacyjnej inkulturacji<sup>80</sup>. Jak pisze John Mbiti, idzie o to, że chrześcijaństwo misyjne nie przeniknęło dostatecznie do afrykańskiej religijności. Jest to chrześcijaństwo często zamknięte sześć dni w tygodniu, a wychodzące na spotkanie ze swoimi wyznawcami tylko na dwie godziny w niedzielę. Czasem może być jeszcze dodatkowe jednogodzinne spotkanie w

<sup>75</sup> Por. A. Scarin, dz. cyt., 118.

<sup>76</sup> Por. Dz. 14,8—20.

<sup>77</sup> Por. A. Scarin, dz. cyt., 63n., przyp. 17.

<sup>78</sup> Por. W. Kowalak, *Obraz religijności dzisiejszej Afryki*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 9, red. B. Bejze, 163—181, 164n.

<sup>79</sup> Por. W. R. Duggan, J. R. Civiile, dz. cyt., 120.

<sup>80</sup> Por. N. Contran, *Prefetismo africano*, w: *Dizionario*, 788—792, 791n.

tygodniu. Reszta całego tygodnia jest pusta. Afrykanom, którzy tradycyjnie nie znają religijnej pustki, ten typ chrześcijaństwa nie wystarcza, ponieważ nie wypełnia on całego ich życia i nie dostarcza rozumienia Kosmosu<sup>81</sup>. W tym kontekście wspólnoty niezależne jawią się jako próba znalezienia miejsca, gdzie można się czuć jak u siebie w domu nie tylko w zakresie kultu, ale także w zakresie pełnego wyznawania i wyrażania swojej nowej wiary religijnej. Naturalnie jest to ocena w czysto subiektywnym aspekcie tego zjawiska.

Ogólnie trudno ocenić bardziej obiektywnie skuteczność i poziom religijny tanzańskich wspólnot niezależnych. Niektóre z nich przyjęły praktyki tradycyjne, zagłuszające i redukujące ich chrześcijaństwo do bardzo niskiego poziomu. Inne wspólnoty poważnie i szczerze utrzymują wysoki poziom życia chrześcijańskiego. Świadczy o tym moralność ich wyznawców, liczebna ekspansja oraz podejmowane starania o właściwe rozwiązanie problemów ludzkich. Te afrykańskie wspólnoty niezależne są ważnym rysem współczesnego chrześcijaństwa Czarnego Łądu<sup>82</sup>. We wspólnotach tych coraz bardziej rozpracowuje się nowatorskie rozumienie trzech elementów: Pisma Świętego, wartości afrykańskich i miłości bliźniego. Podkreślanie w tym procesie idei wspólnoty, zwracanie uwagi na mniejsze organizmy Kościoła, jego apostołskość oraz na apostołstwo ludzi świeckich może stanowić oryginalny, rodzimie afrykański wkład do współczesnej odnowy chrześcijaństwa. Wydaje się bowiem, że afrykańskie wspólnoty pochrześcijańskie podjęły masową, być może nieświadomą próbę dokonania syntezy nauki chrześcijańskiej z religijną tradycją afrykańską.

Otwarcie należy jednak przyznać, że ta próba nie jest ani autentycznie chrześcijańską, ani autentycznie afrykańską rzeczywistością. Z jednej bowiem strony wszystkie te wspólnoty osobę Jezusa Chrystusa pozbawiają więzi z Ojcem i Duchem Świętym. Więź ta jest istotną wartością dla identyczności osoby Zbawiciela. Tym samym wspólnoty pochrześcijańskie pozbawiają siebie samych jedynej, nienaruszalnej normy dla katolickiej i chrześcijańskiej inkulturacji. Z drugiej zaś strony wspólnoty te propagują bałwochwalstwo ubóstwiającej człowieka. Tym samym istotnie fałszują afrykańskie dziedzictwo religijne<sup>83</sup>. Po prostu, będąc produktem nie ewangelizacyjnej inkulturacji, ale społecznej akulturacji, wszystkie te wspólnoty i ruchy pochrześcijańskie są zwyczajnymi przejawami synkretyzmu religijnego<sup>84</sup>. Właśnie jako zjawisko religijne tej natury występowanie w Tanzanii wspólnot niezależnych ma podwójne znaczenie dla właściwej afrykanizacji życia kościelnego w tym kraju.

Ewangelizujący Kościół przede wszystkim wystrzega się synkretyzmu religijnego. Najskuteczniejszym środkiem obronnym przeciw temu negatywnemu zjawisku jest autentyzm żywej wiary katolickiej<sup>85</sup>. Wydaje się, iż twierdzenie to można odwrócić i powiedzieć, że istnienie religijnych form synkretycznych do pewnego stopnia zapewnia żywej wierze autentyczny rozwój. Po prostu idzie o to, iż płytkie tendencje synkretyczne nie będą zanieczyszczały rzeczywistości rozwijającej się wiary, ponieważ zostaną wchłonięte przez istniejące formy synkretyzmu religijnego. W ten sposób istnienie w Tanzanii niezależnych wspólnot pochrześcijańskich pośrednio gwarantuje autentyzm wiary procesowi afrykanizacji życia kościelnego w tym kraju. Równocześnie zjawisko istnie-

<sup>81</sup> Por. J. S. Mbiti, dz. cyt., 288—292; W. Kowalak, *Współczesny ruch*, 163n.

<sup>82</sup> Por. J. S. Mbiti, dz. cyt., 292.

<sup>83</sup> Por. A. Scarin, dz. cyt., 63, 80n., 87.

<sup>84</sup> Por. N. Contran, *Profetismo*, 788; A. Zajaczkowski, dz. cyt., 106—109; A. Scarin, dz. cyt., 63.

<sup>85</sup> Por. F. Zapłata, *Problem dialogu*, 68n.

nia tych wspólnot, podobnie jak nowogwinejski kargizm, jest przestrożą dla młodego Kościoła tanzańskiego, zmagającego się o autentyczne, coraz bardziej autochtoniczne przyjęcie orędzia wiary poprzez afrykanizację życia eklesjalnego. W przestrożce tej idzie o to, aby w procesie afrykanizacji wydarzenia nie wyprzedziły idei i pojęć. Właśnie wtedy bowiem dochodzi do płytkiego synkretyzmu religijnego<sup>86</sup>. Wydaje się, że młody Kościół tanzański doskonale rozumiał tę przestrożę. Dlatego zadbał o to, aby i wydarzenia, i pojęcia, i idee równocześnie znalazły się w samym centrum procesu afrykanizacji katolicyzmu, którym jest codzienne życie Tanzańczyków. Tym samym zaś refleksja nad znaczeniem istnienia w Tanzanii niezależnych wspólnot i ruchów pochrześcijańskich potwierdza słuszność obranej przez Kościół tanzański drogi prowadzącej do ożywienia Bosko-ludzkiego dialogu zbawczego w jego środowisku życiowym.

### III. PODSUMOWANIE

Nowa metoda ewangelizacyjna, zwana inkulturacją wcielającą, spowodowała, że w centrum misyjnego katolicyzmu znalazł się człowiek. Ukierunkowując całą swoją działalność na to centrum, ewangelizujący Kościół rozwija swoje życie lokalne przede wszystkim na poziomie codziennego życia społeczeństwa, w którym istnieje. Świadczą o tym chociażby wysiłki inkulturacyjne Kościoła tanzańskiego. Równocześnie to samo ukierunkowanie oczyszcza treść ewangelizacyjnego orędzia kościelnego z elementów ideologicznych, odsłaniając jego niezmienną istotę, którą jest osoba Jezusa Chrystusa żyjącego w Kościele. To spostrzeżenie potwierdza refleksja teologiczna nad stosunkiem Kościoła Chrystusowego do kultury. Oba spostrzeżenia nie tylko uwalniają ewangelizujący Kościół od bezpodstawnego zarzutu uprawiania jakiegoś kolonializmu duchowego, lecz także pozwalają twierdzić, iż katolicyzm, oferujący osobę Jezusa Chrystusa żyjącego w Kościele, zdaje się najbardziej odpowiadać na podstawowe pragnienia ewangelizowanych ludów afrykańskich, jakimi są tęsknoty za ukształtowaniem nowego człowieka i nowej kultury autochtonicznej.

W świetle takich konkluzji bliższe prawdy wydają się być opinie stwierdzające, że chrześcijaństwo należy do pierwszych czynników współpracujących w kształtowaniu nowego oblicza współczesnej Afryki<sup>87</sup>. Takie pierwszeństwo religii chrześcijańskiej jest bezpośrednią konsekwencją jednego faktu: chrześcijanie nikomu nie oferują ideologii, ale żywą osobę, którą jest Jezus Chrystus aktualnie żyjący w Kościele. W metodzie inkulturacji wcielającej właśnie Chrystus jest jedyną wartością zaoferowaną wszystkim ewangelizowanym rzeczywistościom. Albowiem tylko On, Słowo, które stało się Ciałem, wszystkim, którzy Go przyjęli, daje moc zostania dziećmi Bożymi<sup>88</sup>. Jako nowi ludzie, dopiero te dzieci Boże są w stanie kształtować nową kulturę. Właśnie tę prawdę zdaje się potwierdzać najnowsze doświadczenie życiowe, zaczerpnięte z zawsze w swojej istocie religijnej rzeczywistości afrykańskiej.

<sup>86</sup> Por. W. Kowalak, *Kulty Cargo na Nowej Gwinei*, Warszawa 1982, 313—315.

<sup>87</sup> Por. A. Gasparini, art. cyt., 10; J. S. Mbiti, dz. cyt., 342.

<sup>88</sup> Por. J 1,12.14.

## RECEPTION OF THE MESSAGE OF FAITH ACCORDING TO THE AFRICAN PEOPLE OF TANZANIA

### Summary

The indigenous connection between the religion and the life remains a stable element of all the changes, which occur in the modern Africa. Therefore, the religious values occupy permanently the same position in the African life in spite of its all modern transformations. This fact have to be taken into account during the process of looking for the new African models of the man, culture and civilization. In these circumstances, the African and some other people ask about the usefulness of the different religions for the creation of the new African style of life. Such a question regarding the Christianity was also put by some writers. An affirmative answer on it is grounded on two facts. The great internal capability of the Christianity for the cultural adaptation is one of them. The very existence of the incarnation of the Christianity into the real life of some modern African societies is the other one. The Catholicism and the life of the Tanzanian society are exemplary taken here as a ground for the fundamental reflexion regarding those two facts.

The permanent missionary activity of the Christians and the world-wide range of this religion are some exceptional events in the general phenomenon of the religious life of man. Likewise these two exceptional events testify that this religion possesses an unusual capability as well of an accommodation as of an absorption during its contact with the different cultures and civilizations of the world. Both elements, namely the accommodation and the absorption, are the essential components of a new missionary method, which is called "an inculturation".

The Ecclesiology, which is grounded on the History of Salvation, forms the proper meaning of the Catholic absorption. In this framework, the missionary absorption is only a part of the Church's evangelization. This part of the evangelization realizes a process of an introduction of Jesus Christ and His Gospel into the new culture. Such an introduction of the first, essential Christian value serves above all for the true development of the evangelized reality.

The dialogical and ecclesiastical nature of the comprehensive Catholic faith shapes its proper accommodation in the evangelized culture. The evangelizing Church have to enter upon a dialogue with the non Christian cultures and religions in this process. This Church cannot try to force some doctrines, ideologies or outlooks on life upon those cultures, because the real Catholic Truth is the Word of God which became a human being, i.e. Jesus Christ living in His Church now. Therefore, the evangelizers who work for the proper accommodation of the Catholic faith in some new culture, have to make only Jesus Christ to be a present reality in it. This is their care for the proper accommodation of the faith, which is a process almost identical with the missionary absorption in this background.

The missionary absorption and the missionary accommodation are only two different aspects of the one, evangelizing process. It is called "an inculturation" today. The most essential part of this inculturation is a meeting of Jesus Christ living in the Church with the evangelized culture. Some new culture is created during such a meeting. This process differs totally from an aculturation, be-

cause the new culture does not come into being here in a result of the contact of two or more cultures but in a result of the contrast of the evangelized culture with the person of Jesus Christ living in His Church. This person gives the whole newness to the inculturation, which belongs to the very nature of the present life of the missionary People of God.

Apart from the theological reflection, some facts from the life of the evangelizing Church testify in favour of the presented truth. The reception of the evangelical message of the faith by the real society exposed to the missionary evangelization of the Church is one of them. Today this reception occurs for example in the life of the Tanzanian society. It involves four facts: the traditional religious experience of Tanzanians, the africanization of the Church's life, the co-existence of the Church with the State and the advantages granted by the existence of the post-Christian communities. These facts seen together suggest that the Tanzanian Christians are really working for the full, proper reception of the Catholic faith by the new culture which comes into being in this African country now.

The traditional African religious values are the natural foundations for the development of the grace of the living faith among the people of Tanzania. However, these values are not a reality either for a conquest or for a rejection by the evangelizing Church, because they are offered to God by those people, who enter into the salvific dialogue with Him. Therefore, the Tanzanians have to incarnate permanently Jesus Christ who is evangelized to them, into their own traditional religious experience. The Catholic faith of them comes into existence only on this way.

The africanization of the Church's life in Tanzania is the most explicit sign of the development of this Catholic faith of the Tanzanian Christians. The evangelization realized on the level of the parish life works first of all for this africanization in the local Church of that African country. The liturgy, the catechesis and the mutual relations between the people become more indigenous in a result of this process. At the same time, the new, more Christian culture grows in the real life of the Tanzanian society. What is more, this effort of the evangelizing Church meets congenial efforts of the Government of that society. Therefore, the mutual relations between the Church and the State are the first sign of the true africanization of the church's life in Tanzania.

The Tanzanian form of government is based on the local tradition of the common life in this part of Africa and therefore, the care for the full development of the local man is the first aim for the activity of the civil authorities of this country. However, the activity of the evangelizing Church aims also to the full development of man. This identity of tasks gives grounds for the wide mutual co-operation of the Church and the State in Tanzania. Such a co-working is very important for the proper inculturation, because it does not involve only the leaders but also the wide masses of the People of God in the africanization of the Church's life. Such an involvement determines the reality of the true inculturation.

The religious syncretism is the worst danger for the evangelization. It is a matter of fact, that some syncretical post-Christian religious movements exist as well in Tanzania as in the whole of Africa. They are not of course, the true Catholic or African attempts of forming a very African Christianity, because they result from the sociological aculturation. However, the existence of those movements helps the inculturation as they can absorb the local syncretical indications of some Tanzanians. These movements help also the evangelizing

Church to know and to avoid some mistakes in her evangelization.

An observation about the very important role of the Christianity in the process of forming the new African reality concludes this reflection as well in its more theological as in its more missiographical part. This importance flows from the one fact. The Christians do not offer some ideology but the living person during the evangelization performed by them. It is the person of Jesus Christ living in the Church now. A good realization of such an offer by all modern evangelizers depends on the usage of the method of inculturation by them today.