

Ks. JAN GÓRSKI

ZNACZENIE KONTEKSTU W MISJI *AD GENTES*

W głoszeniu Ewangelii i zakładaniu Kościoła (DM 6), a więc w całej działalności misyjnej *ad gentes*, ważne jest znaczenie tła tego zadania. Działanie Kościoła nie jest abstrakcyjne. Kościół nawiązuje do konkretnych warunków, które różnią się w zależności od kontynentu, regionu, a nawet kraju. Ich wpływ na pracę misyjną jest ogromny. Pod wpływem tych warunków kształtowały się różne prądy teologiczne. Dlatego nie sposób sobie wyobrazić owocną pracę misyjną bez poznania jej kontekstu, na co mocno zwraca uwagę encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*.

I. WYJAŚNIENIE POJĘCIA „KONTEKST”

Jednocześnie z wprowadzeniem do terminologii teologicznej pojęcia „inkulturacja” pojawia się określenie „kontekst”. Terminu tego zaczęto używać na określenie teologii lokalnych, zwłaszcza tych nurtów, które nawiązywały wprost do warunków zewnętrznych. Stąd określenie „teologia kontekstualna” lub „teologia w kontekście”

Termin „kontekst” (z łac. *contextus* = zostający w związku, spojony) etymologicznie wskazuje na całościową interpretację danego zagadnienia (łac. *concre-scere* – rozumienie całościowe)¹. Oprócz teologii stosowany bywa w literaturze, a także w innych dziedzinach. Jako pojęcie socjologiczne rysuje tło całego zagadnienia. Skoro jednak termin „kontekst” użyty został na określenie inkarnacyjnej metody refleksji nad Objawieniem Bożym, należy szukać jego wyjaśnienia teologicznego.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz w *Evangelii nuntiandi* określenie to nie występuje. Na podstawie znaczenia etymologicznego można jednak odczytać treść teologiczną tego słowa zawartą w tychże dokumentach, zawartą *implicite*. Również inne dokumenty, zwłaszcza *Redemptoris missio* papieża Jana Pawła II, będą w tym poszukiwaniu wielką pomocą.

„Kontekst” nie należy do konstytutywnych cech dzieła misyjnego. Jest tym miejscem, w którym dokonuje się głoszenie Ewangelii (*praedicare*) i zakładanie Kościoła (*plantatio*). Warunki wykonania nakazu misyjnego są jednak różne, na co zwraca uwagę Sobór. „Zadanie to (...), któremu przewodzi Następca Piotra, jest wszędzie i w każdej sytuacji jedno i to samo, chociaż zależy od okoliczności, jest w różny sposób wykonywane. Różnice więc, które należy uznać w tej działalności Kościoła, nie pochodzą z wewnętrznej natury samego posłannictwa, lecz z warunków, w jakich ono dochodzi do skutku” (DM 6). Również soborowa nauka o „znakach czasów” (KDK 4) stanowi ważny element w poznaniu znaczenia „kontekstu” Encyklika *Redemptoris missio* wyraźnie mówi o „krę-

¹ Por. H. Waldenfels, *Kontextualität*, w: *Lexikon der Religionen* [= LR], s. 353; H. Bürkle, *Missionstheologie*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, s. 107-127.

gach terytorialnych” (RMs 37), gdzie wymienione są kontynenty.

Począwszy od Soboru Watykańskiego II, we wszystkich dokumentach poruszających zagadnienie misyjnego dzieła Kościoła pojawiają się pewne stałe, istotne problemy. Uważna analiza pozwala je zgrupować w trzy zagadnienia kluczowe: religie pozachrześcijańskie, kultury i problemy społeczno-gospodarcze.

Kościół misyjny ze swej natury jest posłany do wszystkich narodów z Radoną Nowiną. „Albowiem dwa miliardy ludzi – a liczba ich z dnia na dzień rośnie – którzy tworzą wielkie i określone społeczności, zespolone trwałymi więzami życia kulturalnego, starymi religijnymi tradycjami, silnymi węzłami społecznymi, nie słyszało wcale, albo prawie wcale radosnej nowiny ewangelicznej. Jedni z nich wyznają którąś z wielkich religii, dla innych zaś obca jest znajomość Boga, jeszcze inni wyraźnie przeczą Jego istnieniu, a nawet niekiedy zwalczają prawdę o istnieniu Boga” (DM 10). Pierwsza ewangelizacja ma miejsce wśród ludzi, którzy jeszcze nie słyszeli o Chrystusie (EN 52), w zasadzie wśród wierzących wyznawców religii pozachrześcijańskich (EN 54). Wśród religii pozachrześcijańskich Sobór wymienia: hinduizm (DRN 2), buddyzm (DRN 2), islam (KK 16; DRN 3) i judaizm (DRN 4). Adhortacja *Evangelii nuntiandi* mówi ponadto o religiach naturalnych (EN 53) oraz o ateizmie i sekularyzacji (EN 54; 55). Pierwszy element kontekstu stanowi niewątpliwie fakt istnienia religii pozachrześcijańskich (RMs 55)².

Element drugi kontekstu misyjnego oddziaływania Kościoła to kultury. Między ewangelizacją misyjną, sposobem jej prowadzenia, czyli inkulturacją, a kulturami zachodzi ścisła relacja (CL 44). „Tę nowość życia powinni wyrażać w obrębie społeczności i kultury ojczyzny, zgodnie z tradycjami swego narodu. Sami powinni znać tę kulturę, uszlachetniać ją i zachowywać, rozwijać ją stosownie do nowych warunków i wreszcie udoskonalać ją w Chrystusie...” (DM 21). Kultury są szczególnym bogactwem Kościołów partykularnych (DM 19; RMs 52)³.

Trzeci element kontekstu to sytuacja społeczno-gospodarcza. „Pomiędzy ewangelizacją a promocją ludzką, czyli rozwojem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze...” (EN 31). Praca misyjna Kościoła jest prowadzona na szerokim tle zagadnień społecznych, politycznych, gospodarczych. Często problemy te występują razem, a stosunek do nich jest sprawdzianem tożsamości Kościoła i prawdy, którą głosi. Misje nie tracą z pola widzenia działania horyzontalnego – pracy na rzecz rozwoju (RMs 58)⁴.

Trzy wymienione elementy stanowią tło misyjnej działalności Kościoła, a więc kontekst. We współczesnej literaturze niejednokrotnie działalność misyjna określana jest precyzyjnie jako praca misyjna w kontekście np. religii pozachrześcijańskich, podobnie w określeniu inkulturacji czy teologii. Nie należy tego traktować jedynie jako nowe sformułowanie, gdyż precyzuje ono od razu

² H. Waldenfels, *Kontextuelle Theologie*, w: *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe* [= LMG], Berlin 1987, s. 224.

³ Por. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1985, s. 50.

⁴ J. Ozdowski, *Rozwój integralny w świetle „Ad gentes” i „Evangelii nuntiandi”*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” [= ZMis ATK] 4 (1982) s. 198.

problem, który na danym terenie lub w odniesieniu do zagadnienia stanowi jego punkt ciężkości. W pracy misyjnej najczęściej trzy elementy występują razem, chociaż dokonując analizy danego regionu, można wykazać dominację jednego elementu nad pozostałymi.

Ten fakt znalazł szczególne odzwierciedlenie w literaturze teologicznej danego regionu. Do takiego modelu zmierza również list apostołski Jan Pawła II *Tertio Millennio Adveniente*. W teologii należy widzieć próbę odpowiedzi na złożone zagadnienia i problemy, jakie stoją przed Kościołem. Ewangelizacja misyjna musi uwzględniać ten kontekst, a także poszczególne elementy dominujące. Konieczne staje się prowadzenie obserwacji zmian kontekstu, gdyż jako wymiar zewnętrzny ulega zmianom (np. Ameryka Łacińska: kontekst tradycyjnych religii przedchrześcijańskich ustąpił miejsca kontekstowi społeczno-gospodarczemu). W ramach prowadzenia badań kompleksowych, interdyscyplinarnych, kontekst działalności misyjnej Kościoła będzie coraz lepiej znany, odkryte mogą być nowe jego elementy, a w konsekwencji owocne stanie się głoszenie słowa Bożego i ułatwiony zostanie proces identyfikacji poszczególnych ludów z Ewangelią⁵.

Soborowa koncepcja dzieła misyjnego nawiązuje do jego wymiaru społeczno-antropologicznego (DM 6; KPK kan. 786), gdzie jest mowa o ludach nie znających jeszcze Chrystusa. Nie pomija jednak konkretnego terenu pracy misyjnej „... prowadzi się je na pewnych terenach uznanych przez Stolicę Apostolską” (DM 6; KPK kan. 790, 792). Analiza poszczególnych elementów kontekstu będzie nawiązywała do ludu, grupy społecznej, ale na konkretnym terenie⁶.

II. AZJATYCKI KONTEKST – RELIGIE POZACHRZEŚCIJAŃSKIE

Azja, jak żaden inny kontynent, jest miejscem spotkania religii. Wystarczy wymienić tylko większe: islam, hinduizm, buddyzm, shintoizm, konfucjanizm, taoizm, judaizm, aby przekonać się o skomplikowanym kontekście pracy misyjnej Kościoła na tym kontynencie. W opinii wyznawców tych religii chrześcijaństwo jest młode i obce. Określenie to należy rozumieć nie tyle w sensie różnicowania, ale w sensie zakorzenienia, wpływu na kulturę, duchowość, całe życie. Nauka Jezusa Chrystusa, wzywająca do porzucenia tego, co stare, jest nieraz trudna do przyjęcia. Stąd pojawiające się często napięcie dotyczące konieczności misji lub dialogu⁷.

W kontekście religii pozachrześcijańskich pojawia się problem zbawienia „przyrzędowanych” oraz dialogu Kościoła z wszystkimi, którzy wierzą. Wiara łączy nas z wyznawcami religii, ale miłość Boża rozciąga się na każdego człowieka. U podstaw zrozumienia współistnienia różnych systemów religijnych jest tajemnica Bożego wybrania. Stary Testament ukazuje ten wybór: Bóg wybrał sobie jeden lud, wyodrębnił go spośród innych narodów, kształtował go przez wieki. Lud Wybrany nawet w niewoli żyje w odosobnieniu. Nie przyjmuje ani religii, ani obcych zwyczajów. Każda próba zejścia z tej drogi była piętno-

⁵ Badania nad kontekstem pracy misyjnej prowadził między innymi G. Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, s. 197-198.

⁶ Por. Y. Congar, *Zasady doktrynalne*, w: W. Kowalak (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 103; A. M. Henry, *Posłowie*, tamże, s. 244.

⁷ F. X. Clark, *An Introduction to the Catholic Church of Asia*, Manila 1987, s. 115.

wana przez proroków. Dla Narodu Wybranego wstrętne jest bałwochwalstwo i związana z nim niemoralność. Święty Paweł uznaje, że bałwochwalstwo i niemoralność są związane z religiami pogańskimi (Rz 1,18-23; 6,20-23; Ef 4,17-19; Kol 3,5-10)⁸. Biblia jednak ukazuje, że nie tyle lud został potępiony, ile pogańskie religie.

Zasada ta została później wykorzystana niejednokrotnie. Wśród wybitnych dzieł nawiązujących do powyższej idei należy wymienić *De Pace Fidei* (1453) Mikołaja z Kuzy, w którym dowodzi, że wolność religijna jest warunkiem pokoju⁹.

Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* podejmuje problem zbawienia ludzi – wyznawców religii pozachrześcijańskich. Określając ich status, stosuje termin „przyorządkowani”: „Ci wreszcie, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyorządkowani są do Ludu Bożego” (KK 16). Na określenie ludzi żyjących poza Kościołem, ale przez wiarę mających udział w dobrach wysłużonych przez Chrystusa, zastosowano termin „przyorządkowani”, pod którym kryje się wielka nadzieja. Bóg kocha każdego człowieka, jednak Boże wezwanie nie dotyka jeszcze zainteresowanego i stawia go na razie poza ludem Bożym. Kiedyś może przyłączy się do niego.

Różne drogi ludzkie, konkretne religie mogą się okazać różnymi drogami zbawienia, jakimi Bóg może objawiać swoją świętość i miłość. Jednak jedyną, pełną i autentyczną religią jest chrześcijaństwo (Ga 1,7). Doprowadzenie do Jezusa Chrystusa jest zadaniem misji¹⁰. Do zadań misjologii należy zaś ukazanie możliwości dialogu z religiami, metody pracy misyjnej. Soborowa koncepcja ukazuje Kościół nie jako monolit, ale żywy organizm, lud, który spotyka się z innymi ludami, wśród których też są powołani przez Boga: „Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyorządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia” (KK 13).

Oprócz chrześcijan (KK 15) w kręgach przyorządkowania znajdują się ci, którzy jeszcze Ewangelii nie przyjęli, a więc jeden z kontekstów pracy misyjnej Kościoła¹¹. W konstytucji dogmatycznej o Kościele znajdujemy sprecyzowanie tych religii, z którymi dialog jest konieczny: żydzi, muzułmanie, wierzący w Boga i ludzie dobrej woli (KK 16). W deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* jest ponadto mowa o hinduizmie i buddyzmie (DRN 2), a w *Evangelii nuntiandi* – o religiach naturalnych (EN 33)¹². Chociaż dokumenty soborowe nawiązują do koncepcji społeczno-antropologicznej i nie wskazują na miejsce występowania tych religii, to jednak danych dostarcza nam

⁸ A. Luneau, M. Bobichon, *Kościół Ludem Bożym*, Warszawa 1980, s. 190.

⁹ Nikolaus von Kues, *De Pace Fidei* (1453), w: *Phil.-theol. Schriften*, Wien 1964-1967, Bd. 3, s. 710 nn.

¹⁰ K. Müller, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, w: B. Gielata, F. Zapłata (red.), *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem*, Warszawa 1971, s. 221-222; J. Amstutz, *Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission*, Freiburg - Basel - Wien 1972, s. 112-113.

¹¹ Por. E. Bulanda, *Żywotne siły religii świata*, „Ateneum Kapłańskie” [= AK] 61 (1969) t. 73, z. 2, s. 260-275.

¹² Zagadnienie religii pozachrześcijańskich poruszane jest ponadto w dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* i deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

geografia religii, wskazując na Azję jako kolebkę wielkich religii¹³. Do tego nawiązuje także bogata dokumentacja Konferencji Biskupów Azjatyckich FABC (Federation of Asian Bishops Conferences)¹⁴. Dokumentacja ta stanowi świadectwo inkulturacji teologii w kontekście religii pozachrześcijańskich i może być modelowym przykładem dla tego problemu Kościoła na innych kontynentach. Równocześnie bardzo zróżnicowaną problematykę próbuje ująć za pomocą wspólnego mianownika. Dokonana próba syntezy jest wynikiem głębokiej autorefleksji Kościoła azjatyckiego. Istotne będzie tutaj oświadczenie FABC z 1970 r., w którym biskupi azjatyccy stwierdzają, że obecnie Azja w całej swej rozciągłości rodzi się jako prawdziwa wspólnota ludzi, że z powodu przeszkód, które tak długo izolowały narody azjatyckie od siebie, upadały one jeden po drugim, ale teraz pragną wzrastać wspólnie, aby się wzajemnie poznać i odnaleźć jako Azja, jako narody braterskie, zdolne wypracować w sposób trwały i mocny wzajemną przyjaźń, zaufanie, współpracę, a także wzajemne określenie się i szczerą solidarność¹⁵.

Kontekst wielkich religii pozachrześcijańskich ma wpływ na kształtowanie się teologii dialogu i teologii religii w wielu ośrodkach, mogących się poszczycić własnymi ciekawymi rozwiązaniami. Do najważniejszych przedstawicieli teologii azjatyckiej należą: Rajmundo Panikkar, Duraisamy Simon Amalorpavadass, Jules Monchanin¹⁶.

W dialogu czołowe miejsce zajmuje Jan Paweł II. Poglębiamąc naukę soborową, widzi konieczność dialogu z wyznawcami innych religii, dostrzegając go również po ich stronie. W swoich encyklikach oraz licznych podróżach dał temu wyraz. Papież stanowi łącznik między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi w procesie dialogu, nadając mu właściwy kierunek¹⁷.

Zasadniczy zwrot nastąpił w ocenie tych religii pod wpływem nauk religioznawczych, a szczególnie historii religii. Religioznawstwo, chociaż w początkowym okresie rozwoju skierowane przeciw Kościołowi, przeszło ewolucję, by w naszych czasach stać się sposobem lepszego poznania religii pozachrześcijańskich i dialogu. Podobny zwrot, chociaż powolny, obserwuje się w tych religiach w kierunku zainteresowania chrześcijaństwem¹⁸. Nieznajomość chrześci-

¹³ Por. G. J. Bellinger, *Der große Religionsführer*, München 1986.

¹⁴ Po wizycie Pawła VI w Pld.-Wsch. Azji (1970) w Manili poczyniono pierwsze kroki do zwołania Konferencji Biskupów Azjatyckich. Spotkanie w Hongkongu (24-28.08.1972) było pierwszym spotkaniem zatwierdzającym statut, a następne spotkania FABC miały miejsce w roku 1974 (Taipeh): „Zadania Kościoła w Azji”, w roku 1978 (Kalkuta): „Modlitwa i medytacja”, w roku 1982 (Bangkok): „Wiara. Powołanie i posłannictwo świeckich w Kościele i w świecie azjatyckim” *Słowo końcowe IV zebrania Konferencji Biskupów Azjatyckich, Tokio, 16-25.06.1986, tekst źródłowy*, „Weltkirche” 10 (1986) s. 323.

¹⁵ „We see the face an Asia at long is coming to birth as a true community of peoples. For barriers which have so long isolated our nations from one another are falling one by one, and the desire grows among to know each other and find each other as Asian, sister-nations among whom relationships of friendship and trust, of collaboration sharing and genuine solidarity may be firmly lastingly wrought”, w: *The Church in Asia. Asian Bishops' Statements on Mission, Community and Ministry, 1970-1983*, Manila 1984, s. 13.

¹⁶ A. Mookenthottam, *Towards a Theology in the Indian Context*, Bangalore 1980, s. 12-14.

¹⁷ Por. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei” 57 (1988) nr 1, s. 38-42.

¹⁸ Por. J. Masson, *Teologia ogólna działalności misyjnej*, ZMis ATK 2 (1979) cz. 3, s. 159; B. Gielata, *Wartość zbawcza religii niechrześcijańskich*, AK 61 (1969) t. 72, z. 1, s. 69; R. Malek, *Zarys dziejów dialogu*, „Collectanea Theologica” [= CT] 50 (1980) fasc. 1, s. 149-153; G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 93-96; T. Dajczer,

jaństwa jest nie tylko czynnikiem złej woli (KK 16), a religie pozachrześcijańskie – polem działania szatana. Przecież istnieją jeszcze całe rzesze ludzi, którzy nie zostali objęci działalnością misyjną Kościoła (DM 10). Nie ma więc elementu negacji, ale raczej ubolewania z powodu zbyt małej aktywności chrześcijan¹⁹. Należy również zauważyć pewną zmianę w określeniu: jeszcze Sobór używa terminu „religie niechrześcijańskie”. Obecnie w literaturze teologicznej spotyka się określenie „pozachrześcijańskie” lub „inne religie”. Określenie to nie zawiera już elementu negatywnego oraz bardziej oddaje soborową koncepcję Kościoła. Jest nawiązaniem do idei przyporządkowania.

Uniwersalizm chrześcijaństwa i jego niepowtarzalna rola w świecie zobowiązują nas do szerszego spojrzenia na problem zbawienia w innych religiach. Cyprjanowe twierdzenie, podjęte później przez sobory: „Extra Ecclesiam nulla salus” było początkowo pomyślane jako ostrzeżenie dla tych, którzy tracą jedność z Kościołem. Później często było nadużywane²⁰. Sobór przypomina naukę Kościoła, że ci, którzy bez własnej winy nie poznali jeszcze Boga i nie należą do Kościoła, ale poszukują Go szczerym sercem, mogą dojść do zbawienia (KK 16). Bóg nie wyklucza nikogo (Dz 10,35; KK 9). Dlatego Sobór przypomina o możliwości zbawienia, jednak pod warunkami określonymi wyżej. Pozytywne spojrzenie na tych, którzy wierzą, ale w inny sposób, otwiera możliwość nowego rodzaju pracy misyjnej. Podstawą takiego szerokiego ujęcia w Deklaracji była idea Kościoła–Ludu Bożego oraz zrozumienie na nowo jego zadania, jakim jest dzieło misyjne (DM 2). Religie pozachrześcijańskie zawierają również elementy „dobre i prawdziwe” (DFK 16), „cenne elementy religijne i ludzkie” (KDK 92), „nasiona kontemplacji” (DM 18), elementy „prawdy i łaski” (DM 9), „zarodki słowa” (DM 11;15) oraz „odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2)²¹.

Nowość deklaracji polega na wyjściu naprzeciw religiom pozachrześcijańskim, których wyznawców nazywa wierzącymi, a ich wspólnoty uznaje za drogę do łaski, nie wykluczając możliwości zbawienia dla wielu²². Na podstawie tej nauki Kościół określił zasady dialogu: „Dialog jest przede wszystkim stylem działania, postawą i duchem, który przyświeca postępowaniu. Zakłada uwagę, szacunek i przychylność wobec drugiego człowieka, a także uznanie jego oso-

Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo, CT 53 (1983) fasc. 4, s. 148; tenże, *W poszukiwaniu elementów prawdy i dobra*, „Papieskie Intencje Misyjne” 12 (1985) s. 4-5; H. Zimoń, *Historyczny zarys religioznawstwa*, CT 47 (1977) fasc. 1, s. 193-198.

¹⁹ Por. F. Zapłata, *Konieczność działalności misyjnej wobec istniejących możliwości zbawienia*, AK 61 (1969) t. 72, z. 1, s. 55.

²⁰ Por. J. Beumer, *Extra Ecclesiam nulla salus*, w: *Lexikon für theologie und Kirche*, t. 3. Freiburg 1959, s. 1320; W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze*, w: M. Dhavamonny (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1987, s. 187; Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 394.

²¹ Por. *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan poświęcony zagadnieniom dialogu i misji*, CT 55 (1985) fasc. 4, s. 142; H. Waldenfels, *Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nichtchristliche Religionen*, „Stimmen der Zeit” 7 (1987) s. 469.

²² Por. R. Łukaszyk, *Religie niechrześcijańskie w ocenie teologii współczesnej*, AK 61 (1969) t. 73, z. 2, s. 257-258; Gielata, *Wartość zbawcza religii niechrześcijańskich*, s. 71; Zapłata, *Konieczność działalności misyjnej*, s. 56-61; R. M. Rogowski, *Fascynacja religijnością Wschodu*, AK 79 (1987) t. 108, z. 3, s. 381.

bowej tożsamości, jego sposobów wyrażania siebie, jego wartość²³. W celu poznania kontekstu religii pozachrześcijańskich dla teologii katolickiej konieczne jest chociaż w zarysie zapoznanie się z nauką o Bogu i o zbawieniu w tych religiach. Idea Boga i koncepcja zbawienia w religiach jest tym najbardziej różniącym elementem; wpływa natomiast bardzo na rozwój pewnych ujęć i związanej z tym praktyki w chrześcijaństwie. Równocześnie może być pomostem w dialogu. Zbawienie jest tym, co religia ofiaruje człowiekowi – najważniejszy temat Biblii.

Wielkim bogactwem Azji jest modlitwa, umiłowanie kontemplacji, życie we wspólnotach modlitewnych. Elementy te tworzą wielką tradycję religijną. Poznanie duchowości Wschodu, form modlitewnych, będzie z pewnością cenne dla Kościoła. Istniejące już w Indiach „Aśramy chrześcijańskie” mogą być potwierdzeniem kierunku poszukiwania. Papież Jan Paweł II, zapraszając na spotkanie modlitewne do Asyżu, akcentował modlitwę jako sposób dialogu²⁴. Istnieje potrzeba opracowania elementów modlitwy Wschodu, które mogłyby być zastosowane w chrześcijańskich formach. Dotychczasowe próby są często przenoszeniem treści niechrześcijańskich do chrześcijaństwa. Należy pamiętać, że formy niechrześcijańskie oparte są często na przekonaniach autosoteriologii i sama treść nie jest ważna – najważniejsza jest forma. Zresztą i treść też często, poza fragmentami, jest obca duchowości chrześcijaństwa. U podstaw modlitwy chrześcijańskiej stoi prawda o Bogu zbawiającym człowieka.

Azjatycka Konferencja Biskupów (FABC) problem dialogu z religiami w swoich dokumentach łączy z ubóstwem. Praca misyjna zakłada: dialog plus ubóstwo. Zagadnieniu temu poświęcono dokument *Azjatyckie dziedzictwo religijne i rozwój ludzkości*, opracowany przez BISA 7 (Bishops Institut for Social Action) działający przy FABC, oraz *Krzyk ludu - krzykiem Boga* - Deklaracja końcowa drugiego forum zakonnego o pokój i sprawiedliwość²⁵. Temat ten podejmowany jest często również przez poszczególnych biskupów. Kościół azjatycki to Kościół ubogich. Kontynent ten zamieszkuje 2/3 ludzkości żyjącej często w nędzy. To rejon wielkich religii, ale i niesprawiedliwości. Kościół ten nie tylko dla ubogich pracuje, ale tworzy go wraz z ubogimi. Chrześcijaństwo stanowiące mniejszość jest często prześladowane. Brak tolerancji wobec chrześcijan jest wyzwaniem dla wierzących do życia zgodnego z Ewangelią, do radykalizmu chrześcijańskiego²⁶. 60% mieszkańców kontynentu stanowi młodzież (15-24 lat). Środki społecznego przekazu i rozwój turystyki stały się, zdaniem FABC V, przyczyną różnych zagrożeń dla młodzieży zwłaszcza w miastach: alkoholizm, narkomania, wzrost przestępczości²⁷.

W trosce o rozwój ewangelizacji tego kontynentu biskupi podkreślają to, co łączy chrześcijaństwo z wyznawcami religii pozachrześcijańskich. Tym skarbem jest wiara, która niesie sprawiedliwość, pokój, prawdę i miłość. To Jezus Chrystus wyzwala. Aby to przyjąć i przygotować się do dialogu w imię miłości, potrzeba głębokiej duchowości chrześcijańskiej. Na temat roli kontemplacji w ży-

²³ *Postawa Kościoła wobec innych religii*, CT 55 (1985) fasc. 4, s. 143; J. M. Bocheński, *Logik der Religionen*, Paderborn 1981.

²⁴ FABC II: *Prayer - The life of the Church in Asia* (1978), s. 277, 231.

²⁵ *Azjatyckie dziedzictwo religijno-kulturalne i rozwój ludzkości*, BISA 7 (15-23.01 1986 *Hua Hin, Tajlandia*), „Weltkirche” 2 (1986) s. 49-52.

²⁶ BISA 7, 49; FABC V, s. 325.

²⁷ FABC V, s. 326.

ciu chrześcijan i duchowości mówią prawie wszystkie dokumenty FABC²⁸. Język Azji to język modlitwy, kontemplacji.

Świętość staje się zadaniem dla wszystkich: kapłanów, zakonów, świeckich. Chrześcijańska duchowość ma charakter wcielający w budowę lepszego świata i wielkanocny, bo prowadzi przez śmierć i zmartwychwstanie do nowego życia (BISA II). Przygotowanie do zadań dialogu i przemiany niesprawiedliwych struktur dokonuje się w obrębie wspólnot. Zakony powinny szukać nowego charyzmatu do pracy misyjnej na tym kontynencie²⁹. Wielką nadzieję pokłada Kościół azjatycki w świeckich. Apostolstwo jest prawem i obowiązkiem (DA 6). Szczególne zjednoczenie z Chrystusem przez sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii (DA 3) staje się podstawą do przyjęcia przez świeckich obowiązków, w tym i misyjnych. Obowiązki te będą koncentrowały się na głoszeniu Ewangelii w środowisku pozachrześcijańskim (BISA III 194)³⁰. W pracy tej coraz większa staje się rola kobiety. Chrześcijaństwo przyniosło kobiecie azjatyckiej wolność dziecka Bożego, odkrycie godności osoby ludzkiej na wzór Maryi (FABC V 327). Kobiety podejmują coraz więcej obowiązków w duszpasterstwie, w katechizacji, w prowadzeniu pomocy. Wielką nadzieją kontynentu jest młodzież, jej zapał może stać się wielką przysługą w ewangelizacji misyjnej.

Azja jest kontynentem misyjnym. Istniejące już małe wspólnoty chrześcijańskie podejmują coraz częściej obowiązki misyjne. Konferencja FABC wysuwa problem ewangelizacji misyjnej na czoło zadań. Dialog jest elementem misji azjatyckiej. Metodyka tej pracy nie jest jeszcze dostatecznie rozpoznana. Jedno jest pewne: w dialogu konieczna jest wymiana – nie tylko chrześcijaństwo przyjmuje, ale i religie pozachrześcijańskie oraz kultury muszą zmienić to, co nie jest do pogodzenia z nauką Chrystusa. Uniwersalizm Kościoła wymaga też wyrzeczeń. Skoro ludzie Azji zdolni są do wyrzeczeń, to dlaczego nie można tego wymagać głosząc Chrystusa?

III. KONTEKST AFRYKAŃSKI – SPOTKANIE Z KULTURAMI

Najogólniejszy podział pozwala wyróżnić w Afryce trzy główne strefy, uwarunkowane etnologicznie i historycznie: północną, wschodnią i zachodnią. Strefy te różnicują również Afrykę pod względem kulturowym. Strefa północna zamieszkała jest głównie przez ludność niemurzyńską (arabską, hetycką i chamiczną), w tym przez koczownicze plemiona Tuaregów. Pod względem religijnym strefa ta została zdominowana przez islam, który wyparł religie tradycyjne, plemienne oraz utrudnił z powodzeniem wpływy chrześcijaństwa. Strefa wschodnia wyznaczana jest głównie przez obszar wpływów kolonialnych brytyjskich, natomiast zachodnia – francuskich. Kolonizacja Afryki dokonała pewnych zmian kulturowych, jednak w dalszym ciągu kontynent ten pozostaje bezcennym rezerwuarem autentycznej kultury tradycyjnej, która jest chlubą i skarbem Afrykanów.

²⁸ Por. FABC Conference - *Evangelisation in Asia today*. „Ishvani Documentation and Mission digest”, Vol. 6, No 3 (1988) s. 48-51.

²⁹ „Kryk ludu - krzykiem Boga”, „Weltkirche” 2 (1987) s. 45.

³⁰ Por. J. Górski, *Teologiczne podstawy zaangażowania świeckich w misyjne dzieło Kościoła (I)*, „Idąc na cały świat” 4 (1988) s. 2.

Analiza kontekstu i religii afrykańskiej koncentruje się na „Afryce Czarnej” anglo- i frankofońskiej. Założyciele Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Afrykańskich (Association Oecuménique des Theologiens Africains: AOTA) w deklaracji z Accra powoływali się na jedność: „Wiemy, że afrykańska jedność jest jednością ducha i dusz. To jest historyczna rzeczywistość nierozdzielnej jedności. Przekracza bowiem geograficzne bariery międzyludzkiej komunikacji”³¹. Rolę jednoczącą pełni również Kontynentalna Afrykańska Konferencja Biskupów Afryki i Madagaskaru SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar), a także Konferencja Biskupów Afryki Wschodniej AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa), jak i działające przy nich instytuty, podejmujące problematykę Czarnego Kontynentu³². Podróże misyjne papieża Jana Pawła II dostarczają także wielu bogatych inspiracji do poszukiwań charakterystyki tego kontynentu. Sprawy afrykańskie stały się bardzo aktualne w związku z „Synodem afrykańskim”. Wśród tematów Synodu znalazły się zagadnienia ewangelizacji, inkulturacji, pomocy w rozwoju, dialogu z religiami tradycyjnymi oraz z islamem³³.

Działalność misyjna dokonuje się w określonym kontekście kulturowym, który Sobór i Synod Afrykański nazywa bogactwem narodów (DM 22). Problem kultur należy uznać za punkt ciężkości kontekstu Kościoła w Afryce, w kontekście ewangelizacji misyjnej.

Termin „kultura” pochodzi od łacińskiego słowa „colere, colui, cultum” = troska o jakąś dziedzinę³⁴. Po raz pierwszy terminu tego w 1782 roku użył J. C. Adelung (1732-1806) na oznaczenie historii ludzkości w swojej pracy *Kulturgeschichte*³⁵. W dokumentach Soboru Watykańskiego II termin „kultura” występuje 87 razy. Najwięcej jednak miejsca poświęca mu konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK 53-55; 58-59). Termin ten jest wieloznaczny. Dlatego najpierw należy dokonać rozróżnienia na „kultura” i „kultury”. Pierwsze określenie będzie się odnosiło do wszelkich przejawów troski człowieka o wartości duchowe i materialne. H. Sherer mówi o obiektywnym i subiektywnym aspekcie kultury. Człowiek jest fundamentem kultury; od niego wypływa i jemu służy kultura.

Antropocentryczna misja kultury ukazuje jej wartość ponadprzestrzenną i ponadczasową. Jej wartość stanowi człowiek³⁶. Natomiast pojęcie „kultury” najbardziej odpowiada duchowi, w jakim zostało zastosowane w dekreście o działalności misyjnej i *Evangelii nuntiandi*, oznaczając przejawy troski człowieka w sensie duchowym i materialnym, ale przez daną grupę społeczną na określonym obszarze (DM 22). Takie rozumienie nawiązuje do powszechnie przyjętych obszarów społeczno-kulturowych³⁷. W rozumieniu dekretu misyjnego są to kultury

³¹ I. Wallerstein. *Africa. Social and Cultural Change*. Collier's Encyclopedia [Col. E] t. 1, s. 225.

³² Główne instytuty SECAM: Abijan (Wybrzeże Kości Słoniowej), Port Harcourt (Nigeria), Nairobi (Kenia), Kinshasa (Zair).

³³ *Ecclesia in Africa. Posynodalna Adhortacja Apostolska*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 16 (1995) nr 10, s. 4-40; por. *Specjalny Synod Biskupów*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10 (1989) nr 1-2, s. 1, 4; *African Synod*, w: V. Salvodi, R. K. Sesana, *Africa: The Gospel belongs to us*, Ndola 1986, s. 86.

³⁴ J. Saraiva Martinis, *Missione e cultura*, Roma 1986, s. 27.

³⁵ J. A. Stüttler, *Christentum und Kultur*, Aschaffenburg 1970, s. 49.

³⁶ Por. C. Kluckhohn, *Culture. Definitions*, Col. E, t. 7, s. 554.

³⁷ Por. A. F. Bednarski, *La cultura. Riflessione theologica*, Torino 1981, s. 21-32.

ludów, które jeszcze nie spotkały Ewangelii (DM 6; KPK kan. 787 §1)³⁸. Jan Paweł II łączy ściśle kulturę z procesem ewangelizacji, wskazując tym samym na istotny jej wymiar, jakim jest religia (SA 21; CL 44). Religia posiada dla kultury rolę inspirującą i motywacyjną. Historia kultury i religii wykazuje wzajemne powiązania, że „anima humana” jest równocześnie „anima religiosa”³⁹. Na tej podstawie Kościół rozróżnia kultury chrześcijańskie od niechrześcijańskich (KK 55; 61).

Ponieważ określenia kultury są niejednoznaczne, konieczne jest poznanie poszczególnych elementów, które równocześnie mogą stanowić zarówno przejawy, jak i jej owoce. Dekret misyjny wylicza następujące elementy: zwyczaje, tradycja, filozofia, mądrość, wiedza, sztuka, umiejętność poszczególnych ludów (DM 22)⁴⁰. Badanie tych elementów jest konieczne dla owocnej pracy misyjnej (DM 34). Ważne będzie także odróżnienie typowych przejawów folkloru, który stanowi część kultury symbolicznej, od rzeczywistych wartości kulturowych⁴¹.

W powyżej nakreślonej pracy misjologia napotyka jednak podstawową trudność. Bardzo bogata kultura afrykańska nie posiada tak ważnych źródeł, jakimi są dzieła pisane. Kultura ta wyraża się więc innym językiem – symbolicznym. Zrozumienie go dla Europejczyka nie jest jednak łatwe z powodu odmienności semantycznej, symbolicznej⁴². Całe życie afrykańskie jest związane z wierzeniami, które tworzą jedną przestrzeń sakralną. Wszelkie przejawy życia, zarówno społecznego, jak i poszczególnych jednostek, mają wymiar religijny. Kultura afrykańska zachowała więc do naszych czasów niepowtarzalny, żywy wymiar religijny. Posługując się językiem symbolu, który pozbawiony jest konstrukcji abstrakcyjnych, daje odpowiedź na najbardziej palące problemy życia ludzkiego, jak narodziny, śmierć, praca.

Na tym tle pojawia się problem tzw. „teologii afrykańskiej”. Teologia ta jest związana z poszukiwaniem tożsamości afrykańskiej, a jej okres powstawania przypada na czas wyzwolenia kolonialnego. Czas kolonialny zostawił jednak ślad innej kultury, nowy język, powielone europejskie struktury. Dlatego w pierwszym okresie teologia ta, jeszcze uboga, nie wyróżniła się nowymi cechami. Okres drugi, od końca lat sześćdziesiątych naszego stulecia, cechuje się próbami „afrykanizacji”⁴³. Sytuacja ta na tyle jest skomplikowana, że te dwa nurty istnieją nadal. Stąd rodzi się pytanie, czy można rzeczywiście mówić o teologii afrykańskiej?⁴⁴ Pytanie takie jest uzasadnione, ponieważ teologowie

³⁸ Kan. 787 § 1: „Misjonarze przez świadectwo życia i słowa powinni nawiązać dialog z niewierzącymi w Chrystusa, ażeby w sposób przystosowany do ich mentalności i kultury, otworzyć im drogi, na których mogliby poznać orędzie ewangeliczne”

³⁹ Temu tematowi poświęcone jest całe monumentalne dzieło W. Schmidta, *Ursprung der Gottesidee. Eine historischkritische und positive Studie*, Bd. 1-12, Münster 1926-1955.

⁴⁰ „Vielmehr waren diese Differenzierungen mit dem grundsätzlichen Verlust der ursprünglichen Einheit von Sein (Ergebnis) und Werden (Vollzug) belastet”. Stüttler, dz. cyt., s. 50; H. Dapper, *Mission - Glaubensinterpretation - Glaubensrealisation. Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie*, Frankfurt am M., Bern, Las Vegas 1979, s. 113.

⁴¹ Por. J. Burszta, *Folklor*, w: Z. Staszczak, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa - Poznań 1987, s. 124-128.

⁴² Por. A. Bronk, *Misjonarz wobec obcych sobie światów mówienia*, ZMis ATK 3 (1978) s. 219-238.

⁴³ Por. S. Turbański, *Afryka. Obecna sytuacja Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka* [= EK], t. 1, Lublin 1973, kol. 149.

⁴⁴ Por. Ch. Nyamiti, *African Theology which Directions? Which Methodologies?*, „African Christian Studies” (Occasional Paper) 3, 4 (1985) s. 3.

afrykańscy często posługują się innymi zasadami metodologicznymi. Wielki wpływ na koncepcje teologiczne ma etnologia i etnofilozofia.

W afrykańskiej literaturze teologicznej można zauważyć brak syntezy. Literatura ta ma charakter fragmentaryczny i przyczynkowy. Niemniej można wykazać pewne główne tendencje, zwłaszcza w świetle prób jej ukierunkowania w dokumentach kontynentalnej Konferencji Episkopatów. Kontekst działalności Kościoła afrykańskiego stanowią kultury, a wysiłki związane z próbami nawiązania z nimi kontaktu wyznaczają główne cele. Różnorodność tych kultur, ich dynamizm uzewnętrznia się także w życiu wspólnot kościelnych. Dynamizm ten wpływa na całą twórczość teologiczną.

Proces przemian uwidacznia się również w całej twórczości literackiej. Bardzo często problematyka podejmowana przez teologów katolickich jest równocześnie podejmowana przez pisarzy afrykańskich. Dialog interkulturowy przedstawiony jest jako przeciwieństwo kolonizacji. Krytykowana jest metoda konfrontacyjna, ujmująca misję i kolonizację na równym poziomie⁴⁵. Zdaniem E. Mvenga, na podstawie analizy dokumentów z Accra można wyróżnić pięć źródeł teologii afrykańskiej: Biblia, religie tradycyjne, afrykańska antropologia, Kościoły niezależne i kulturowe dziedzictwo afrykańskie⁴⁶. Teologia ta, zdaniem wielu autorów afrykańskich, rozwija się dwoma nurtami. Pierwszy model – to niesystematyczne ujęcie, modlitewne, wyrażane przez przeżycia, liturgię. Ten model spontanicznej teologii jest najczęściej spotykany w Afryce, bardziej odpowiada jej mentalności. Taki rodzaj twórczości teologicznej nosi umownie nazwę „Oral Theology” – Teologia modlitewna. Według opinii teologów afrykańskich obejmuje ona cały zakres modlitwy, katechezy, homiletyki, w sensie spontanicznego, charyzmatycznego i duszpasterskiego ujęcia.

Drugi natomiast model to próby systematycznego ujęcia, które można sprowadzić do dwóch zasadniczych tematów: inkulturacja oraz wyzwolenie⁴⁷. Wyzwolenie w kontekście afrykańskim ma inne znaczenie niż w Ameryce Łacińskiej. Afrykańską teologię wyzwolenia należy rozumieć w sensie powrotu do rodzimych form kultury, do afrykańskich tradycji, do zrzucenia europejskich form. Praktyczny wymiar tej teologii charakteryzuje się odmienną formą nie tyle w sensie systematycznego ujęcia, ile żywą formą (przez liturgię, modlitwę, przeżycie), stanowiącą jej afrykański model. Do zdefiniowania tej teologii należy zastosować inne kryteria metodologiczne. Rozwija się żywiłowo, tworzona jest spontanicznie, często trudna do ujęcia, związana z konkretnymi warunkami wspólnoty. Nie można jej opisywać oddzielając od zagadnień inkulturacji. Tak więc pierwszy model, niesystematyczny, stanowi punkt wyjścia dla rozważań teologów afrykańskich. Poszczególni teologowie, jak E. Mveng, A. Sanon, O. Bimwenyi, łączą tę teologię z antropologią. Są to oczywiście dopiero próby.

Jak już wyżej wspomniano, Afryka nie ma jeszcze systematycznego ujęcia teologii⁴⁸. Wśród licznych problemów poruszanych przez biskupów, których

⁴⁵ Por. U. Berner, *Christentum und Mission aus der Sicht afrikanischer Schriftsteller*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 1 (1989) s. 1-11.

⁴⁶ E. Mveng, *Die Afrikanische Befreiungstheologie*, „Concilium” 5 (1988) s. 359.

⁴⁷ Nyamiti, *African Theology*, s. 3-4; F. E. Udo, *Theology. An essay on Methodology*, „The Nigerian Journal of Theology”. Vol. 1, No 2 (1986) s. 2; B. Bujo, *African Theology which direction to take and what methodology to use?*, „African Christian Studies” (Occasional Paper) 3,4 (1985) s. 8; V. Salvodi, R. K. Sesana, *Africa: The Gospel belongs to us*, Ndola 1986, s. 114: „oral tradition”

⁴⁸ Bujo, *African Theology*, s. 9; Salvodi, Sesana, *Africa: The Gospel belongs to us*, s. 116.

zadaniem jest ukierunkować różne nurty teologii, znajdują się problemy liturgii oraz wspólnot podstawowych. W tych dwóch dziedzinach najbardziej przejawia się afrykanizacja teologii – bogactwo tego Kościoła. Zagadnienia te mają wpływ na ewangelizację, którą biskupi afrykańscy uważają za owoc inkarnacji Ewangelii oraz zadanie z niej wypływające. Wyrazili to podczas Synodu w 1974 r. w następujący sposób: „Theology must be open to the aspiration of the people of Africa, if it is to help Christianity to become incarnate in the life of the peoples of the African Continent. To achieve this, the young Churches of Africa and Madagascar must take over more and more responsibility for their own evangelization and total development”⁴⁹.

Małe wspólnoty chrześcijańskie spotykamy na kartach Nowego Testamentu od pierwszych dni (Dz 4,32; 2,45). Były one stylem życia Kościoła. Wspólna wiara w Jezusa zmartwychwstałego łączyła we wspólnym podejmowaniu wszelkich problemów życiowych. Przyjmując w 1973 r. program wspólnot, AMECEA definiowała je następująco: „Primary social groups whole members should, as far as humanity possible, experience real interpersonal relationships and feel that they belong together both in life and in work”⁵⁰. Zdaniem przewodniczącego AMECEA Małe Wspólnoty Chrześcijańskie są najlepszą szkołą życia chrześcijańskiego, pomagają odkryć talenty dla dobra wspólnoty, są najlepszą drogą odnowy Kościoła i uaktywnienia w kierunku ewangelizacji. Można tutaj wyraźnie zauważyć inkulturację, która bazuje na tradycji afrykańskiej, wprowadzając w życie koncepcję soborową. Ludzie afrykańscy należą do wspólnot: trybów, rodów i rodzin. Do koncepcji wspólnoty nawiązuje w wielu krajach afrykańskich, w wiosce, chata bez murów: „insaka” = plac zebrania bez barier⁵¹.

Równocześnie w dokumentach soborowych Kościół powszechny nie jest jakąś abstrakcją, ale żyje w sytuacji lokalnej, jest miejscem, gdzie można spotkać bliźniego: „Ponieważ Kościół partykularny powinien jak najdoskonalej odzwierciedlać Kościół powszechny, ma on sobie dobrze uświadomić fakt, że jest posłany również do tych, którzy w Chrystusa nie wierzą, a żyją razem z Nim na tym samym terytorium, aby przez świadectwo życia poszczególnych wiernych i całej wspólnoty stać się znakiem ukazującym im Chrystusa” (DM 20). Jeżeli dzisiaj rozważa się problem afrykanizacji Kościoła, należy przytoczyć słowa papieża Jana Pawła II na zakończenie trzeciej podróży na ten kontynent (1985): „Prawdziwy Afrykanin i prawdziwy chrześcijanin”⁵². Wykorzystanie elementów bliskich mieszkańcom tego kontynentu, szczególnie bogactwo życia wspólnotowego, zaowocuje w życiu Kościoła. Można obserwować już stały, powolny wzrost powołań do życia zakonnego. Widoczny jest również rozwój grup apostoelskich ludzi świeckich.

⁴⁹ A. Shorter, *African Christian Theology*, London 1975, s. 150.

⁵⁰ AFER XVI (1974) 9-10; por. *Basisgemeinden als pastorale Priorität AMECEA. Interview mit Dennis De Jong, Bischof von Ndola (Sambia)*, „Weltkirche” 9 (1984) s. 270-272; tenże, *Christliche Gemeinschaften in Ostafrika*, „Weltkirche” 1 (1989) s. 3-7.

⁵¹ Por. *Basisgemeinden*, s. 271; J. Górski, *Kościół nadziei badania terenowe w Zambii* [maszynopis], s. 3. Podczas pobytu w Zambii (III-IV 1989) autor brał udział w spotkaniach na takich miejscach; tenże, *Liturgia afrykańska*, CT 61 (1991) fasc. 4, s. 180-186.

⁵² F. Köster, *Aspekte der „Afrikanisierung“ des Christentums*, „Lebendiges Zeugnis” 2 (1986) s. 48.

IV KONTEKST LATYNOAMERYKAŃSKI – POMOC W ROZWOJU

Kontynent latynoamerykański uległ głębokim przeobrażeniom od czasu odkrycia Ameryki (1492) i kolonizacji hiszpańsko-portugalskiej po tworzeniu się nowych społeczeństw oraz państw. Tradycyjna ludność indiańska: Mayowie, Aztekowie, Inkowie, została zredukowana, a ich kultura niejednokrotnie w bolesny sposób zniszczona. Działalność misyjna Kościoła, prowadzona w pierwszej fazie przez władzę świecką, nosiła charakter kolonizacyjny. Przetransponowano katolicyzm w szacie kultury iberyjskiej, a do kultury rodzimej odnoszono się często z pogardą. Taki stan rzeczy przekazał słynny raport biskupa Bartolomeo de Las Casas⁵³. Kultura rodzima okazała łatwość asymilacji treści chrześcijańskich. Stało się tak niewątpliwie w wyniku działalności misji patronackich, cechujących się symbiozą misji i konkwisty. Na tym tle należy zauważyć powstanie w późniejszym czasie różnorodnych ruchów religijnych – synkretycznych. Tworzeniu się nowoczesnych społeczeństw towarzyszą powstania ruchów religijnych, które skupiają elementy rodzime ludności rodzimej, amerykańskiej i białej⁵⁴.

Spośród krajów Trzeciego Świata, objętych działalnością misyjną, kwestia społeczna występuje z największą ostrością w Ameryce Łacińskiej. Zagadnienia pomocy w rozwoju stanowią więc kontekst działalności misyjnej dla Kościoła na tym kontynencie. Chociaż Kościół ten jest wielki liczbowo (41,4% katolików zamieszkuje Amerykę Łacińską), to jednak teren ten jest zaliczany do misyjnych (DM 19)⁵⁵. Ewangelizacja misyjna jest jeszcze konieczna. Taką potrzebę widzi nadal Kontynentalna Konferencja Biskupów CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano)⁵⁶.

Działalność misyjna, mając na celu głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła (DM 6), nie pomija charakteru horyzontalnego tej pracy, jaką jest pomoc w rozwoju. Związek między misjami a pracą na rzecz pomocy w rozwoju jest oczywisty. Świadczy o tym historia misji i stan aktualny (EN 31). Aktualnie w misjologii temat ten zdominował typowe dla tej dziedziny zagadnienia: teologii misji, historii misji, uzasadnienia dzieła misyjnego. Wśród palących problemów wymagających szybkiego i skutecznego rozwiązania Sobór wymienia: głód, analfabetyzm i choroby (DM 12). *Ewangelii nuntiandi* dodaje jeszcze niesprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych, stan neokolonializmu gospodarczego i doktrynalnego (EN 30). Trudne warunki życia mają niewątpliwie wpływ na przekaz oraz percepcję Radosnej Nowiny⁵⁷. Sobór przypomina, że „wciąż ogromna część mieszkańców świata cierpi głód” (KDK 4). Według FAO liczbę ludności głodującej ocenia się na co najmniej 450 milionów.

⁵³ Por. S. Turbański, *Ameryka Łacińska. Kościół Katolicki*, EK t. 1, kol. 425-426.

⁵⁴ Por. W. Kowalak, *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Warszawa 1988, s. 11; M. Wohlcke, *Grundzüge der politischen Kultur Brasiliens*, „Berichte zur Entwicklung in Spanien, Portugal und Lateinamerika”, H. 16 (1978) s. 5-7.

⁵⁵ Por. W. Piwowarski, *Ameryka Łacińska. Kościół a problemy społeczne*, EK t. 1, kol. 431; W. Buhlmann, *Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001*, Graz 1985, s. 22-23; *Guida della Missioni Cattoliche* 1989, Roma 1989.

⁵⁶ CELAM - zawiązano w Rio de Janeiro w 1955 roku aprobowane przez Piusa XII (1955), statut zatwierdzony przez Pawła VI (1974), *Anuario Pontificio*, Vaticano 1988, s. 1567; por. *Die Evangelisierung der Kultur. Botschaft der 21. Vollversammlung des CELAM*, „Weltkirche” 3 (1987) s. 85-87.

⁵⁷ Por. J. Górski, *Pomoc w rozwoju - formą działalności misyjnej Kościoła*, „Idąc” 2 (1989) cz. I, s. 2; 3 (1989) cz. II, s. 2-3.

Doświadczenie wykazuje, że klęsce głodu towarzyszy analfabetyzm. W deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* Sobór stwierdza: „wielka liczba dzieci i młodzieży pozbawiona jest jeszcze nawet podstawowego wykształcenia” (DWCH). Liczba analfabetów jest wielka (KDK 4), ocenia się ją na 800 milionów. Analfabetyzm to wielkie zadanie stojące przed Kościołem na misjach (DM 12). Wyzwolenie „od nieszczęsnej ciemnoty” (KDK 60) jest obowiązkiem wszystkich chrześcijan (EE 12). Jako trzeci element Sobór wymienia choroby (DM 12). Te trzy poważne zadania tworzą cały łańcuch problemów, które należy widzieć w tle ewangelizacji misyjnej. Kościół słusznie łączy działalność misyjną z promocją ludzką więzami natury antropologicznej, teologicznej i ewangelicznej (EN 31). To potrójne odniesienie stwarza podstawy teologicznego uzasadnienia wyzwolenia, jakie niesie Ewangelia (EN 32-39). Ponieważ problemy pomocy w rozwoju stały się palące w Ameryce Łacińskiej, znalazły swoje odbicie w powstałym tam nurcie „teologii wyzwolenia”⁵⁸. Wśród bezpośrednich przyczyn powstania tego kierunku wymienia się rasizm, istnienie klas uprzywilejowanych, pozbawienie kobiet praw, niesprawiedliwy system gospodarczy kierowany przez kapitał międzynarodowy, dyktatury wojskowe i nędzę⁵⁹.

Powstanie teologii wyzwolenia łączy się z osobą teologa peruwiańskiego Gustavo Gutiérreza, który w swoim dziele *Teologia de la liberacion* (Lima 1969) przedstawił założenia tego kierunku. Dzięki niemu teologia wyzwolenia rozprzeszczeniła się szybko, stając się lokalną teologią Ameryki Łacińskiej⁶⁰. Inni przedstawiciele tego kierunku to: Juan Z. Segundo, Leonardo Boff, Joge M. Bonino. Impuls do podjęcia problematyki wyzwolenia dała konferencja CELAM w Medellin w 1968 r., analizując sytuację Kościoła w kontekście nędzy i niesprawiedliwości. Sytuacja ta nie jest jednak bez wyjścia, jest sytuacją grzechu, przeciwną Jezusowi. Dlatego człowieka należy wyzwolić z wszelkich przemocy i grzechów, jakie go gnębią.

Dwie główne konferencje CELAM: Medellin (1968) i Puebla (1979) wyznaczają okres kształtowania się głównych myśli tej teologii. Twórca teologii wyzwolenia określa ją jako „krytyczną refleksję nad chrześcijańską praxis w świetle Słowa Bożego”⁶¹. Punktem centralnym staje się praxis: człowiek żyjący w niezastudzonej nędzy. Jest to stan, którego nie można pogodzić z Ewangelią, dlatego troska o ubogich należy do istotnych zadań Ludu Bożego (KDK 1; DM 12; DB 13, 30). „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego (...), który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego” (KDK 2).

Nieludzka sytuacja w Ameryce Łacińskiej, będąca wytworem grzechu, zmusiła – według J. Z. Segundo – do przepracowania form wyrażania Boga, który

⁵⁸ Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 28-29; J. B. Libiano, *Theologie der Befreiung*, LMG, s. 461.

⁵⁹ N. Greinacher, *Entstehung der Theologie der Befreiung*, w: tenże (Hrsg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussionen und Dokumentation*, Einsiedeln 1985, s. 15-19.

⁶⁰ Mondin, dz. cyt., s. 68-69.

⁶¹ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1974, s. 23; R. M. Alatorre, *Theology of Liberation. Global Vision of Theological Reflection*, OT 162 (1985) s. 369.

okazał swe oblicze w Jezusie Chrystusie. Obecny obraz Boga w teologii i nauczaniu Kościoła ma jego zdaniem jeszcze cechy dominacji społecznej z przeszłości⁶². Istnieje więc potrzeba powrotu do obrazu Boga i Ludu Bożego w Biblii. Odpowiedzią na dar wiary w Jezusa Chrystusa wyzwalamy, wzywającego do nawrócenia, jest wspólnota eklezjalna. Wspólnoty podstawowe powstałe na gruncie teologii latynoamerykańskiej są bodźcem mobilizującym „martwe punkty” Kościoła, są możliwością zaangażowania się bardziej na płaszczyźnie horyzontalnej⁶³.

Niestety, pozytywny kierunek kontekstualizacji teologii od początku został wypaczony przez zastosowanie analizy i metodologii marksistowskiej. Poszukiwanie związków między biblijnym wyzwoleniem, jakie niesie Jezus, a historycznymi procesami rewolucyjnymi jest nieporozumieniem. Stanowi wielkie zagrożenie dla teologii i wiary. Grozi bowiem niebezpieczeństwem powstania nowej humanistyczno-religijnej ideologii. Wprowadzenie nowych pojęć, interpretacji wydarzeń zbawczych w sposób obcy duchowi wiary oraz tradycji Kościoła budzi uzasadnione obawy, że zbawcza misja Kościoła zostanie sprowadzona jedynie do płaszczyzny doczesnej⁶⁴. Teologię wyzwolenia L. Boff określa jako „rewolucyjny wymiar chrześcijaństwa” i żąda historycznego zaangażowania się teologii we wszystkie problemy: polityczne, gospodarcze, społeczne. Wyzwolenie będzie się wiązało z wyzwoleniem ubogich z ucisku kapitalistycznego. Teologia zaś nabierze charakteru „ludowej”.

Wyzwolenie, jakie przyniósł Chrystus, ma wymiar bogatszy, a św. Jan łączy to pojęcie z wiarą: „Prawda was wyzwoli” (J 8,32). Unormowane stosunki społeczne są naturalną konsekwencją spotkania z Chrystusem przez chrzest⁶⁵. Idea walki o wyzwolenie obca jest duchowi Biblii. „Nie można zubożyć rzeczywistości sakramentów i Słowa Bożego, sprowadzając ją do schematu „produkcji i konsumpcji”, redukując w ten sposób wspólnotę wiary do czystego zjawiska socjologicznego”⁶⁶. Zaangażowanie na rzecz teologii wyzwolenia doprowadziło do podziału teologów latynoamerykańskich. Mowa jest nawet o teologii walczącej. Klasyfikacja na progresistów, pastoralistów, jurystów i integralistów obejmuje także w różnych dziełach biskupów tego kontynentu⁶⁷.

W sytuacji niebezpiecznej dla wiary i jedności Kościoła skuteczne okazały się zwłaszcza dwa dokumenty Kongregacji Nauki Wiary: *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* (6.08.1984) oraz *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22.03.1986)⁶⁸. Zwłaszcza pierwszy z wymienio-

⁶² K. Keler, *Pojęcie Boga w świetle teologii wyzwolenia J. L. Segundo*, CT 53 (1983) fasc. 2, s. 32; por. L. Boff, *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, New York 1985.

⁶³ K. Keler, *Eklezjalny charakter wspólnot podstawowych według Leonarda Boffa*, CT 54 (1987) fasc. 3, s. 43.

⁶⁴ Por. skrajne określenie: „teologia jako produkcja”, C. Boff, *Theologie und Praxis. Der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München, Mainz 1983, s. 257; L. Boff, *Was für Theologien gibt es in der Dritten Welt*, „Concilium” 5 (1988) s. 350; Greinacher, art. cyt., s. 20; Mondin, dz. cyt., s. 75.

⁶⁵ Por. X. Leon - Dufour (red.), *Wyzwolenie - wolność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 1098-1103.

⁶⁶ *Oświadczenie w sprawie książki: „Kościół: charyzmat i władza, esej z eklezjologii walczącej” o. Leonarda Boffa*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 6 (1985) nr 3, s. 8.

⁶⁷ Por. F. Castillo (Hrsg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes*, München - Mainz 1978, s. 126-127, 136-137.

⁶⁸ Por. K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 150.

nych dokumentów odrzuca możliwość zastosowania w teologii „analizy marksistowskiej”. Cytując Pawła VI, pisze: „Byłoby rzeczą iluzoryczną i niebezpieczną zapominać o bardzo ścisłej więzi, jaka je z sobą łączy, czy też przyjmować poszczególne elementy analizy marksistowskiej z pominięciem ich związku z ideologią” (VII, 7)⁶⁹.

Podobne stanowisko zajęły Konferencje Episkopatów, Kontynentalna Konferencja CELAM, a także Jan Paweł II w związku z podróżami na kontynent latinoamerykański⁷⁰. Nauka ta nawiązuje do wcześniejszych dokumentów: *Gaudium et spes* (1965), *Populorum progressio* (1967), *Octogesima adveniens* (1971), *De Justitia in mundo* (1971), *De evangelizatione* (1974), *Evangelii nuntiandi* (1975). Trudna sytuacja zewnętrzna stanowi zagrożenie również dla wiary. Wyzwolenie nie może obejmować tylko zewnętrznego problemu, ale musi sięgać głębiej. Pełne wyzwolenie możliwe jest tylko w Chrystusie (Medellin 1968; RH 13), który na krzyżu wybawił człowieka od grzechu (Puebla 1979)⁷¹. Droga do rozwiązania problemów nękających człowieka prowadzi przez działalność misyjną Kościoła. Jedynie ewangelizacja misyjna niesie człowiekowi prawdziwą wolność: chrześcijanie „... niech biorą udział w wysiłkach tych narodów, które przez walkę z głodem, analfabetyzmem i chorobami dążą do stworzenia lepszych warunków życia i do umacniania pokoju w świecie” (DM 12).

Do tego nawiązuje też Jan Paweł II po powrocie z Meksyku (1979): „Ewangelizacja oznacza nie tylko mówienie o Chrystusie... Owocem przepowiadania Ewangelii jest rzeczywiste wyzwolenie człowieka”⁷². Tylko takie wyzwolenie jest wyzwoleniem prawdziwym (RH 12; KDK 17), pełnym (EN 30), autentycznym. W dokumencie końcowym trzeciego Synodu biskupów (1974) biskupi łączą zbawienie z wyzwoleniem: „salus seu liberatio”. Podobnie jak Ewangelii nuntiandi: „salus, quod habendum est ... liberatio” (EN 9).

Tak pojęte wyzwolenie jest owocem i jednym z celów działalności misyjnej Kościoła: „Jako szczyt i centrum swej Dobrej Nowiny, Chrystus zwiastuje zbawienie, wielki dar Boga, który należy uważać nie tylko za uwolnienie od wszystkiego, co człowieka uciska, ale przede wszystkim za wyzwolenie go od grzechu i od złego” (EN 9)⁷³.

Wielu teologów, rozważając problem celu działalności misyjnej w Trzecim Świecie, różnie akcentuje zadania Kościoła, stawiając pytanie o „Kerygmę” czy „Diakonię”. I jedno ujęcie i drugie zawiera konieczność głoszenia Ewangelii oraz związaną z tym pracę na rzecz rozwoju⁷⁴. Między ewangelizacją misyjną a działalnością społeczną Kościoła istnieją ścisłe związki. Kościół nie tylko ukazuje zbawienie, ale przez Ewangelię prześwieśla problemy społeczne i ukazuje nowe możliwości budowy wspólnoty opartej na braterstwie ludzkim (KDK 42).

⁶⁹ Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia”, „Wiadomości Diecezjalne”, Katowice 52 (1985) s. 286.

⁷⁰ CELAM XXI, *Mensaje de la XXI Asamblea del Celam a los Pueblos e Iglesias de America Latina*, Ypacarai 1987, tłum.: *Botschaft der 21. Vollversammlung des CELAM*, „Weltkirche” 3 (1987) s. 86.

⁷¹ „Toda liberación es ya un anticipo de la plena vedención de Cristo”, Medellin 1968, t. 4, s. 9; Puebla 1979, 485; Collet, *Das Missionsverständnis*, s. 161-171; por. *Document of the Peruvian Episcopal Conference on the Theology of Liberation*, OT 158 (1985) s. 230-245; Greinacher, art. cyt., s. 22.

⁷² Jan Paweł II, Audiencja generalna 14.02.1979 (Collet, *Das Missionsverständnis*, s. 168).

⁷³ Por. Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia”, s. 277.

⁷⁴ D. Klöse, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozess der Weltkirche*, Einsiedeln 1984, s. 96-97.

Kościół realizuje Boży plan zbawienia i w ten sposób działa nie tylko na płaszczyźnie odkupienia, ale i na płaszczyźnie tworzenia, aby dzięki działalności misyjnej ci, do których jest posłany, „pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego i powszechną więź wspólnoty ludzkiej” (DM 11). Dlatego pomoc Kościoła dla Trzeciego Świata jest służbą i obowiązkiem. Obejmując nie tylko aspekt gospodarczy, ale i moralny, oparty na Ewangelii, prowadzi do tzw. „rozwoju integralnego”⁷⁵. Właściwie pojęta teologia wyzwolenia rzuca właściwe światło na ten problem i pozwala zastosować metody pracy misyjnej odpowiadające Ewangelii.

MISSION IN THE CONTEXTUAL THEOLOGY

Summary

This article belongs to new mission theology. It is an attainments in Polish bibliography and makes possible to know method and problems of missions in contextualization theology.

The inculturation is as well an art as a method of mission in the all world. As a method it contains different mission fields. At first of all it contains liturgy, sacral music, art and canon law. But the inculturation contains all theology also. Above problems are dealt in this work. The result of the study is problem of contextualization. In the light of contextualization theology it is necessary to put question about the meaning of mission. The aim of this work is to answer the question, which is theology of mission in post - council theology.

Sources of studies are documentation of the regional bishops' conferences: of Asia (FABC), of Africa (SECAM) and Latin America (CELAM) and new missiological literature from non-european countries.

On the base of contextualization dimension of mission theology we can build three models - in Asiatic context - means the problem of non-christian religions. The second models is the meeting with different cultures. This is African context. The third - Latin American model - means the help in development and as result of theology of liberation. Above three missiological models, three examples of contextualization are very important in the preparation of mission work. The theoretical work, peculiarity farther development of missiology, is built on the base of missiology and ecclesiology. Now the next question appears: which is role of particular churches. In the mission activity a center point lies on particular - continental churches. Rome as a center of mission has the task to co-ordinate this work. For missiology as a part of theology, new dimension appears: to take into consideration the contextualization problem.

In the crisis of missiology this study is a proposition which contains idea of II Vatican Council and it may be a new point of start to farther theoretical studies and impulse for mission practice.

⁷⁵ Por. Górski, *Pomoc w rozwoju*, cz. II, s. 2.