

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi



**KOŚCIÓŁ KATOLICKI W DIALOGU
Z TRADYCYJNYMI
RELIGIAMI AFRYKAŃSKIMI**

Religie Świata

pod redakcją ks. Waldemara Cisło i Jarosława Różańskiego OMI

1. Waldemar Cisko, Jarosław Różański (red.), *Kapłaństwo w religiach świata*, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW 2013.
2. Waldemar Cisko, Jarosław Różański (red.), *Miejsca modlitwy i miejsca święte religiach świata*, Pelplin: Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW, Bernardinum 2014.
3. Waldemar Cisko, Jarosław Różański (red.), *Modlitwa w religiach świata*, Pelplin: Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW, Bernardinum 2015.
4. Waldemar Cisko, Jarosław Różański (red.), *Ofiara w religiach świata*, Pelplin: Bernardinum 2019.
7. Mariusz Boguszewski, Rafał Pokrywiński (eds.), *Catholic Church in selected African countries. Historical-pastoral perspective*, Pelplin: Bernardinum 2021.
9. Jarosław Różański OMI, *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin: Bernardinum 2020.
10. Paweł Sordyl, *Religijna i kulturowa tożsamość Europy w perspektywie społeczeństwa ponowoczesnego*, Pelplin: Bernardinum 2018.
11. Norbert Mojżyn, *Świat ikony – ikona świata. Od teologii ikony do teologii ikonizacji. Archetyp soteriologiczny*, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2016.
12. Joanna Murkocińska, *Kościół Bejrutu*, Pelplin: Bernardinum 2017.
13. Marek Tatar, *Elementy duchowości ekumenicznej*, Pelplin: Bernardinum 2017.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

**KOŚCIÓŁ KATOLICKI W DIALOGU
Z TRADYCYJNYMI
RELIGIAMI AFRYKAŃSKIMI**

bernardinum

2020

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Leonard Fic
Dr hab. Jacek Łapott, prof. US

Korekta

Kinga Baszczuk
Stanisław Powąła-Niedźwiecki

© Copyright by **Jarosław Różański**, 2020

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin
tel. +48 58 536 17 57, fax +48 58 536 17 26
bernardinum@bernardinum.com.pl, www.bernardinum.com.pl

Skład, druk i oprawa
Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

ISBN 978-83-8127-598-9

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	11
Wstęp	15
Rozdział 1	
Tradycyjne religie afrykańskie w dziejach refleksji teologicznej i w nauczaniu Magisterium Kościoła ...	
1.1. Poszanowanie człowieka poszanowaniem jego kultury i religii – wezwanie do otwarcia się.....	21
1.1.1. Pierwsze dylematy	22
1.1.2. Pierwsze usystematyzowane refleksje teologiczne.....	24
1.1.3. Tylko dawna kultura <i>versus</i> otwarcie na różnorodność	26
1.1.4. Wielkie wyzwanie Nowego Świata.....	28
1.1.5. Urok cywilizacyjny Europy i odkrywanie kultur afrykańskich.....	33
1.2. Możliwość zbawienia w innych religiach.....	36
1.2.1. <i>Extra Ecclesiam nulla salus</i>	36
1.2.2. <i>Sine Ecclesiam nulla salus</i>	38
1.3. Przegląd najważniejszych dokumentów Kościoła dotyczących tradycyjnych religii afrykańskich.....	42
1.3.1. Dokumenty II Soboru Watykańskiego o religiach niechrześcijańskich	42
1.3.2. Dokumenty mówiące <i>explicite</i> o tradycyjnych religiach afrykańskich.....	51

Rozdział 2

Cechy charakterystyczne tradycyjnych religii afrykańskich 63

2.1. Problemy z nazewnictwem	63
2.1.1. Źródła problemów terminologicznych.....	64
2.1.2. Fetysyzm i totemizm.....	65
2.1.3. „Animizm” i terminy pochodne.....	67
2.1.4. Religie pierwotne, poganizm, kult przodków	70
2.2. Ku „tradycyjnym religiom afrykańskim”	73
2.2.1. Między etnicznością a panafrykańskością	73
2.2.3. „Tradycyjne religie afrykańskie” w dokumentach Kościoła.....	75
2.2.3. Antropocentryzm i harmonia świata	80
2.2.4. Obrzędowość i spontaniczność	84

Rozdział 3

Struktury lokalnych wspólnot i etos 89

3.1. Rodzina i struktury władzy	89
3.1.1. Struktury rodzinne	90
3.1.2. Różnorodne struktury władzy	94
3.1.3. Tradycyjni specjaliści religijni	96
3.1.4. Etos.....	104

Rozdział 4

Obrzędy związane z ludzką pracą i obrzędy kryzysowe 111

4.1. Magia i religia.....	113
4.2. Obrzędy łowieckie i pasterskie	115
4.3. Obrzędy agrarne.....	117
4.4. Obrzędy puryfikacyjne.....	120
4.5. Obrzędy terapeutyczne.....	126
4.6. Fenomen czarownictwa	129

Rozdział 5

Obrzędy przejścia jako konsolidowanie więzi

rodowej i plemiennej	135
5.1. Obrzędy narodzinowe.....	136
5.1.1. Schemat obrzędów narodzinowych u Gidarów.....	136
5.1.2. Wartość rodziny i solidarności rodowej.....	138
5.1.3. Wartość dziecka i płodności.....	141
5.1.4. Solidarność ze wspólnotą terytorialną	144
5.1.5. Szacunek dla życia	145
5.1.6. Duchowa wizja życia	148
5.1.7. Perspektywa inkulturacyjna.....	149
5.2. Obrzędy inicjacyjne	152
5.2.1. Inicjacja tradycyjna	152
5.2.2. Próby inkulturacji	155
5.3. Obrzędy małżeńskie	160
5.3.1. Tradycyjne obrzędy małżeńskie	160
5.3.2. Małżeństwo chrześcijańskie wobec miejscowej tradycji	163
5.3.3. Jedność i nierozzerwalność małżeństwa jako granice dla inkulturacji	166
5.3.4. Poszukiwanie inkulturowanych rozwiązań w miejscowych Kościołach.....	168
5.4. Obrzędy pogrzebowe	169
5.4.1. Dobra i zła śmierć	170
5.4.2. Przygotowanie do pochówku	172
5.4.3. Pierwszy pochówek.....	174
5.4.4. Tak zwany wtórny pochówek	175
5.4.5. Miejscowy pogrzeb kościelny	177

Rozdział 6

Świat nadnaturalny	179
6.1. Duchy przodków	180
6.1.1. Duchowa wizja życia człowieka	180
6.1.2. Kraina przodków	183
6.1.3. Natura i działanie duchów przodków.....	186
6.1.4. Kult przodków.....	189
6.2. Bogaty świat pozostałych duchów	193
6.2.1. Duchy pochodzenia ludzkiego	194
6.2.2. Duchy pochodzenia zwierzęcego.....	195
6.2.3. Duchy pochodzenia boskiego i nieznanego.....	196
6.2.4. Tak zwany kult duchów.....	198
6.2.5. Zjawisko nawiedzenia przez duchy	202
6.2.6. Dokumenty Kościoła wobec świata duchów w tradycyjnych religiach afrykańskich.....	205
6.3. Świat bóstw i herosów	207
6.3.1. Bóstwa	207
6.3.2. Herosi i bohaterowie plemienni.....	212
6.3.3. Tak zwany kult bóstw i herosów	214
6.3.4. Dokumenty Kościoła o bóstwach w tradycyjnych religiach afrykańskich.....	216
6.4. Istota Najwyższa	216
6.4.1. Spór o monoteizm tradycyjnych religii afrykańskich	217
6.4.2. Transcendencja i immanencja Boga	221
6.4.3. Bóg Stwórca i Dawca Życia.....	227
6.4.4. Opatrzność i Ojcostwo Boga.....	232
6.4.5. Kult Boga	235

Rozdział 7

Uwarunkowania dialogu	245
7.1. Możliwości i cechy dialogu.....	246
7.1.1. Teologiczne fundamenty prowadzenia dialogu.....	246

7.1.2. Cechy charakterystyczne dialogu	249
7.2. Uczestnicy dialogu.....	251
7.2.1. Wymagania	251
7.2.2. W Kościele katolickim i ze strony tradycyjnych religii afrykańskich	254
7.3. Trudności w dialogu	258
7.3.1. Zmiany kulturowe, gospodarcze i religijne	258
7.3.2. Zróżnicowane środowiska dialogu.....	261
7.3.3. Trudności natury społecznej i kulturowej.....	265

Rozdział 8

Formy dialogu	269
8.1. Dialog życia	270
8.2. Dialog dzieł (współpraca w pomocy w rozwoju)	273
8.3. Dialog zaangażowania społecznego	275
8.4. Dialog wymiany teologicznej	279
8.5. Dialog doświadczenia religijnego.....	284

Bibliografia	289
---------------------------	-----

Aneksy bibliograficzne dotyczące

tradycyjnych religii afrykańskich	319
1. Wybrana literatura polskojęzyczna dotycząca tradycyjnych religii afrykańskich w układzie alfabetycznym.....	319
2. Bibliografia tradycyjnych religii afrykańskich w perspektywie regionalnej	337

Abstract	355
-----------------------	-----

Table of Contents	357
--------------------------------	-----

WYKAZ SKRÓTÓW

- AM – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Africae munus” papieża Benedykta XVI do biskupów, duchowieństwa, osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju: „Wy jesteście solą dla ziemi. [...] Wy jesteście światłem świata” (Mt 5, 13–14)*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Katolicka Agencja Informacyjna Sp. z o.o. 2011.
- DA – Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam Actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 379–408.
- DFK – Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatum totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła], Poznań: Pallottinum 1986, s. 286–300.
- DM – Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła Ad gentes divinitus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 436–474.
- DRN – Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red.

- nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 334–338.
- DWCH – Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 313–324.
- DWR – Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 414–425.
- EAfr – Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Africa*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Adhortacje*, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 423–490.
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 575–620.
- KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 105–170.
- KL – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 40–70.
- KO – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Gro-

blicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 350–362.

- RHm – Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.), w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 5–76.
- RMis – Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio* (7 grudnia 1990 r.), nr 17, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 509–616.

WSTĘP

Kościół przez dwa tysiące lat na dobre zadomowił się w Afryce. To prawda, iż doświadczenia z przeszłości kontynentu – jak choćby doświadczenie afrykańskie Kościoła pierwszych wieków, niegdyś kwitnącego, a po inwazji arabskiej (643) i zajęciu Kartaginy (698) oraz Ceuty (709) podupadającego i zanikającego – skłaniają ku refleksji. Jednak i ten Kościół trwał jako kwitnący kilka wieków, nim do jego upadku przyczyniła się wspomniana inwazja arabska, herezja donatyzmu oraz brak dostatecznej troski o przeniknięcie do kultury berberyjskiej czy fenickiej. Upadł także Kościół w Nubii. Jednak z pierwszych wieków chrześcijaństwa zachował się Kościół w Egipcie, Etiopii i Erytrei, gdzie chrześcijaństwo pojawiło się mocno zakorzenione w językach koptyjskim i gyyz, wraz z tłumaczeniami Biblii i własną liturgią.

Pierwsze spotkania z mieszkańcami Nubii czy Etiopii nie są zbyt dobrze udokumentowane. W relacjach europejskich z XVI–XVIII w. wyraźnie przebija się brak wiedzy o nich i ich deprecjonowanie. Nieco lepiej prezentuje się wiek XIX i pierwsza połowa XX w. Ale i w tym czasie – pomimo pierwszych, szerszych relacji i badań – widać fragmentaryczną i raczej negatywną perspektywę, co wyraża się w używanej wówczas terminologii na określenie tradycyjnych religii afrykańskich: „animizm”, „fetysyzm”, „totemizm”, „poganizm”, „kult przodków” itp. Odnotować tutaj trzeba, iż pierwsze opracowania – i zarazem pierwsze próby dowartościowania religii i kultur afrykańskich – wyszły spod piór misjonarzy. Wyraźny przełom w spojrzeniu na tradycyjne religie afrykańskie w Kościele katolickim zaznaczył się podczas Soboru Watykańskiego II. Nastę-

pujący po nim szereg dokumentów Kościoła katolickiego wyraźnie dowartościował nie tylko same tradycyjne religie afrykańskie jako takie, ale szereg wartości, które one prezentują.

Zapowiadając swoją pierwszą podróż do Afryki, Jan Paweł II podkreślał, że Kościół pragnie, by Afrykańczycy czuli się w nim szczęśliwi, nieskrępowani, jak u siebie, „w tym domu, który pragnie być otwarty dla całego świata, otwarty jak serce Chrystusa”. Życzył ludom całego kontynentu, by dokonujące się w szybkim tempie przemiany przyjmowały „z jak największą dozą mądrości i humanitaryzmu, zachowując, rozwijając, a nawet – jeśli to konieczne – oczyszczając autentyczne wartości afrykańskiej duszy”. Papież zauważył też, że współczesny Kościół winien być gotów do braterskiego dzielenia się¹. Widział, że „istnieje wielkie niebezpieczeństwo naśladownictwa czy importowania tego wszystkiego, co pochodzi z krajów zwanych «przodującymi». Ale w czym one «przodują»? – pytał – I z jakiego tytułu? Czyż Afryka sama nie posiada, może nawet więcej niż dawne kontynenty kolonizujące, zrozumienia wartości wewnętrznych, zdolnych kształtować życie człowieka? Bardzo chciałbym się przyczynić do obrony własnej drogi Afryki ku prawdziwie ludzkiemu rozwojowi i ostrzec przed niebezpieczeństwami inwazji poglądów częściowych czy materialistycznych na człowieka i na społeczeństwo ludzkie”².

Liczne podróże apostolskie Jana Pawła II i jego następców, Benedykta XVI i Franciszka, były umocnieniem chrześcijan w wierze, ale także świadectwem docenienia i szacunku dla wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich. Spojrzenie to było wyrazem swoistej

¹ Jan Paweł II, *Do Afrykańczyków mieszkających w Rzymie, sobota 2 lutego 1980 r.*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1985, s. 109–112.

² Jan Paweł II, *Trzeba odpowiadać na prawdziwe potrzeby ludzkie. Do prezydenta Wybrzeża Kości Słoniowej i narodu, sobota 10 maja 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1985, s. 570.

pedagogii Bożej ofiarowanej każdemu człowiekowi, który poszukuje i dąży do Boga. Służy temu dialog międzyreligijny prowadzony z wyznawcami rodzimych religii. Jest on wyrazem prawdziwego i szczerego zainteresowania tradycyjnymi religiami oraz zawartymi w nich wartościami, zwłaszcza tymi, w których przejawia się troska o człowieka. „Jedną z oryginalnych cech tego kontynentu jest jego kulturalna różnorodność, która jest jednak przesycona pewnymi ważnymi wspólnymi wartościami: wizją świata, w której centralne miejsce zajmuje poczucie *sacrum*; głęboką świadomością więzi łączących naturę z jej Stwórcą; wielkim szacunkiem dla życia jako takiego; silnym poczuciem więzi rodzinnych i wspólnotowych, które owocuje w otwartej i radosnej gościnności; szacunkiem dla dialogu jako środka we wzajemnym uzgadnianiu różnych poglądów i intuicji; spontanicznością i radością życia, wyrażającą się w poetyckim języku, pieśni i tańcu. Wszystkie te aspekty są przejawem kultury, w której wartości duchowe są uważane za najważniejsze i najwyższe. Oto, co czyni kulturę afrykańską zjawiskiem unikalnym. Oto, co wiąże tyle różnych ludów Afryki, w żadnej mierze nie krępując wielkiego bogactwa lokalnych środków ekspresji tej kultury i nie zubożając spuścizny poszczególnych grup i regionów” – mówił Jan Paweł II Ghanie³.

W pierwszej części niniejszego opracowania zarysowano najpierw długą historię spotkania chrześcijaństwa z nowymi kulturami i religiami oraz zarys refleksji nad możliwością zbawienia – w sensie chrześcijańskim i z chrześcijańskiego punktu widzenia – w tych religiach. Sięganie do samych korzeni chrześcijaństwa w kontekście tradycyjnych religii afrykańskich wydaje się uzasadnione, gdyż przez wieki mówiąc o religiach „pogańskich” bądź „niechrześcijańskich” w ogólności Kościoł – czy Ojcowie Kościoła – mówił tym samym o religiach jako takich, a zatem także o tradycyjnych religiach afrykań-

³ Jan Paweł II, *Afryka ma coś własnego do ofiarowania światu. Przemówienie do prezydenta Republiki Ghany w Akrze, czwartek 8 maja 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1985, s. 535.

skich. W drugiej części wskazano na ogromne zróżnicowanie kulturowe Afryki, które wpływa także na jej zróżnicowanie w organizacji życia społecznego, politycznego i religijnego, najczęściej bardzo ze sobą powiązanego. Podkreślono, iż tym, co z pewnością łączy kultury Afryki Subsaharyjskiej, jest tradycyjna struktura wspólnotowa, która przenika wszystkie dziedziny życia. Jest ona organicznie powiązana z miejscowym systemem religijnym. Następnie – wychodząc od antropocentryzmu, właściwego tradycyjnym religiom afrykańskim – przedstawiono różnego rodzaju obrzędy religijne, które stanowiły jeden z podstawowych czynników integrujących wspólnotę i przenikających całe jej życie. Z punktu widzenia badaczy europejskich można w nich wyróżnić elementy magii i religii, ale w tradycyjnych religiach afrykańskich te dwie rzeczywistości często są wprost nierozdzielne. W następnych rozdziałach ukazano bogaty świat duchowy tradycyjnych religii afrykańskich, poczynając od najbliższych ludzi duchów przodków, czyli zmarłych, którzy osiągnęli ten status. Następnie zaprezentowano bogaty świat pozostałych duchów oraz świat bóstw i herosów.

Duchami zaś nazywamy byty stojące poniżej bóstw. Duchy te są bardzo liczne, z reguły ani dobre, ani złe. Ich działanie w dużej mierze zależy od człowieka. Na końcu przedstawiono koncepcję Istoty Najwyższej i formy jej kultu. W trzeciej części zaprezentowano możliwości i uwarunkowania (w tym trudności) dialogu oraz konkretne jego formy: dialog życia, współpraca w pomocy w rozwoju, dialog zaangażowania społecznego, dialog wymiany teologicznej oraz dialog doświadczenia religijnego.

Jak wynika z powyższego schematu, niniejsza książka stara się ukazać zarys bogatego i różnorodnego dialogu Kościoła z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. W literaturze obcej i polskojęzycznej znaleźć można wiele opracowań poświęconych tradycyjnym religiom afrykańskim oraz dialogowi Kościoła katolickiego z tymi religiami. Najważniejsze opracowania polskojęzyczne dotyczące tradycyjnych religii afrykańskich w ogólności, jak również studia

bardziej szczegółowe, ukazane zostały w dwóch aneksach bibliograficznych: alfabetycznym oraz regionalnym. Wśród monografii polskich badaczy wymienić można chociażby te o charakterze bardziej ponadregionalnym, autorstwa m.in. Andrzeja Zajączkowskiego⁴, Zygmunta Komorowskiego⁵, Stanisława Piłaszewicza⁶, Andrzeja Szyjewskiego⁷, Henryka Zimonia⁸, a także te o charakterze regionalnym lub tematycznym, m.in. autorstwa Franciszka Z. Kapuścika⁹, Zofii Sokolewicz¹⁰, Józefa Urbana¹¹, Antoniego Kurka¹², Jacka Pawlika¹³ czy Andrzeja Zwolińskiego¹⁴. Do wymienionych opracowań dodać trzeba – z klasyki obcojęzycznej wydanej w języku polskim – przynajmniej bardzo obszerną monografię ponadregionalną Johna Mbitiego pt. *Afrykańskie religie i filozofia*¹⁵. Problematyka dialogu Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi nie doczekała się

⁴ M.in. *Pierwotne religie czarnej Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1965.

⁵ M.in. *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1994.

⁶ M.in. *Religie Afryki*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2000; *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2002.

⁷ M.in. *Religie Czarnej Afryki*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.

⁸ M.in. *African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialogue*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010. Bardziej szczegółowe to m.in. *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 1992; *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1998.

⁹ M.in. *Religia Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979.

¹⁰ *Mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe 1986.

¹¹ M.in. *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa: ATK 1987.

¹² M.in. *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej] 1988.

¹³ *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2006.

¹⁴ *Duchy Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo WAM 2008.

¹⁵ Przeł. K. Wiercińska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980.

odrębnej monografii w języku polskim. Wiele miejsca temu dialogowi poświęcali w artykułach naukowych Henryk Zimoń i Eugeniusz Sakowicz. Licznych monografií doczekała się natomiast problematyka inkulturacji chrześcijaństwa w Afryce, m.in. autorstwa Janusza Gajdy¹⁶, Jarosława Różańskiego¹⁷, Ryszarda Dziury¹⁸, Grzegorza Krzyżostaniaka¹⁹ oraz Bogusława Dąbrowskiego²⁰. W literaturze polskojęzycznej znaleźć możemy także monografie poświęcone religiom synkretycznym w Afryce (m.in. Grzegorza J. Kaczyńskiego²¹), jak również chrześcijańskim teologiom afrykańskim (m.in. Zbigniewa Majchera²² i Stanisława Grodzia²³). Wśród tej bogatej lektury wyraźnie jednak odczuwa się brak syntetycznego opracowania, które ukazałoby szeroki, teologiczny kontekst dialogu Kościoła z tradycyjnymi religiami afrykańskimi i zarazem odnosiło się do szczegółowych komponentów rodzimej religii. Całość niniejszej pracy ma zatem charakter wprowadzający w problematykę dialogu Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, starając się być czymś w rodzaju „podręcznika”. Dlatego też na końcu zamieszczono wybraną literaturę polskojęzyczną dotyczącą poruszanych kwestii.

¹⁶ *Inkultuacja chrześcijaństwa w Zambii*, Warszawa: Wydawnictwo Papieskich Dzieł Misyjnych „Missio-Polonia” 2000.

¹⁷ *Inkultuacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny 2004.

¹⁸ *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii w świetle posoborowej nauki Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.

¹⁹ *Inkultuacja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, Warszawa: Missio-Polonia 2011.

²⁰ *Specyfika ewangelizacji inkulturacyjnej grupy etnicznej Baganda na przykładzie diecezji Kasana-Luweero*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Dialogu Kultury i Religii UKSW 2014.

²¹ *Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Wrocław: Ossolineum 1979; *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.

²² *Chrystologia afrykańska*, Kraków: Poligrafia Salezjańska 1998.

²³ *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2005.

Rozdział 1

TRADYCYJNE RELIGIE AFRYKAŃSKIE W DZIEJACH REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ I W NAUCZANIU MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

W niniejszym rozdziale zostanie zarysowana długa historia spotkania chrześcijaństwa z nowymi kulturami i religiami oraz zarys refleksji nad możliwością zbawienia – w sensie chrześcijańskim i z punktu widzenia chrześcijańskiego – w tych religiach. Sięganie do samych korzeni chrześcijaństwa w kontekście tradycyjnych religii afrykańskich wydaje się uzasadnione, gdyż przez wieki mówiąc o religiach „pogańskich” lub „niechrześcijańskich” w ogólności, Kościół – czy Ojcowie Kościoła – mówił tym samym o religiach jako takich, a zatem także o tradycyjnych religiach afrykańskich.

1.1. Poszanowanie człowieka poszanowaniem jego kultury i religii – wezwanie do otwarcia się

„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” – pisał autor *Listu do Hebrajczyków*, wskazując na historię Izraela. „Wielokrotnie” – *polumeros* – nawiązywało do kilkuniekowej tradycji prorockiej. Każdy z proroków podkreślał jakiś inny, szczególnie aspekt Bożego przesłania. Prorocy stosowali też wiele metod (*polutropos*): posługiwali się słowem, dramatycznym

działaniem, symbolem. Wszystko po to, by „w ostatnich dniach” Bóg mógł przemówić przez Syna¹.

Autor *Listu do Hebrajczyków* w pierwszych słowach wprowadzenia odnosi się do specyficznej, nieredukowalnej do innych – jak podkreślano przez stulecia – historii narodu wybranego. Jednak te spostrzeżenia *per analogiam* odnoszono często przez wieki do innych kultur i narodów. Wychodzono przy tym z prostego założenia, iż człowiek nie może wyrażać się inaczej jak przez kulturę, w którą wchodzi od dnia swoich narodzin. Stając się człowiekiem w konkretnej ludzkiej kulturze, również Bóg wyraził wobec niej najgłębszy szacunek. Kultura, którą tworzy człowiek, jest wyrazem jego wnętrza, a zatem także wyrazem jego bogactwa, które pochodzi od Boga, gdyż to On, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, jako ukoronowanie wszelkiego bytu, umieścił go pośrodku różnorodnego świata i „widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”². Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że od pierwszych wieków praktyka misji zdecydowanie wyprzedzała jej teorię, która po wiekach dopiero – wraz z odkryciem przez nauki humanistyczne świata kultury – zaczęła tworzyć koncepcje adaptacji, akomodacji czy inkulturacji. Przez te wieki zwiastunom Ewangelii – w teorii i praktyce – towarzyszyły dwie, przeciwstawne tendencje: zamykania chrześcijaństwa w obrębie którejś z kultur oraz otwierania go na nowe kultury. *Nolens volens* misjonarze stawali się w ten sposób antropologami.

1.1.1. Pierwsze dylematy

Chociaż uczniowie Jezusa otrzymali od swego Mistrza wyraźny nakaz rozprzestrzeniania Ewangelii na cały świat, pierwsza gmina jerozolimska zamknęła się szczelnie w obrębie własnej kultury żydowskiej – do tego stopnia, że początkowo można ją było traktować

¹ Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań: Pallottinum 2000. Por. Hbr 1,1.

² Rdz 1,31.

jako jedną z licznych wówczas sekt istniejących w łonie judaizmu. Chrześcijanie z pierwszej gminy w Jerozolimie wiernie zachowywali wszystkie praktyki żydowskie oraz gorliwie uczęszczali do synagogi i świątyni jerozolimskiej, gdzie modlili się i nauczali. Nieporozumienia w gminie nastąpiły z powodu „hellenistów” – Żydów z diaspory, mieszkających poza Palestyną. Byli oni bardziej liberalni w poglądach religijnych i przychylniej odnosili się do pogan. Jednak prawdziwy wyłom w łonie młodego Kościoła spowodowało dopiero przyjęcie do wspólnoty setnika Korneliusza i jego domowników. Chrzest ten wywołał duże poruszenie wśród współwyznawców w Jerozolimie. Dlatego też, kiedy Piotr przybył do Jerozolimy, ci, którzy byli pochodzenia żydowskiego, robili mu wymówki: „Wszedłeś do ludzi nieobrzezanych – mówili – i jadłeś z nimi”³. Te słowa dobitnie świadczyły o tym, iż poczucie więzi kulturowej i narodowej było wtedy o wiele silniejsze niż więzy wiary w Zmartwychwstałego Jezusa. Piotr musiał się tłumaczyć i wyjaśniać swe postępowanie. W ten sposób powoli następował proces zrywania więzów Kościoła z synagogą. Proces ten znacznie przyspieszyła misyjna wspólnota w Antiochii, gdzie nastąpiło faktyczne otwarcie się chrześcijaństwa na narody świata. W jej łonie też pojawiły się pierwsze pytania o wzajemny stosunek wiary i kultury, gdyż Grecy nie chcieli akceptować niektórych zwyczajów żydowskich, jak choćby obrzezania. Kłopotliwe kwestie rozstrzygnął tzw. Sobór Jerozolimski (ok. 50 r.), który miał zasadnicze znaczenie z punktu widzenia doktrynalnego, gdyż usankcjonował misję wśród pogan bez konieczności nakładania na nich Prawa Mojżeszowego. „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne” – głosi zasadnicza teza Soboru⁴. W ten sposób nastąpił prawdziwy zwrot w historii Kościoła: wiara przestała być odtąd związana z jednym ludem, z jedną kulturą, a stawała się uniwersalna, powszechna. Ale droga do urzeczywist-

³ Dz 11,1–3.

⁴ Dz 15,28.

niania tego była wciąż zawila, gdyż zawile były – i są nadal – relacje między kulturami jako takimi i religiami. Te dwa obszary refleksji były tak mocno ze sobą związane, iż przez długi czas nie oddzielano ich w sposób precyzyjny.

1.1.2. Pierwsze usystematyzowane refleksje teologiczne

Pod koniec I w. Ewangelia była głoszona we wszystkich większych miastach śródziemnomorskiego Wschodu, wchodząc coraz mocniej w kulturę hellenistyczną. Stykała się również z innymi kulturami, a zatem także z religiami niechrześcijańskimi, zwanymi powszechnie „pogańskimi”⁵. W pismach Ojców Kościoła łatwo można znaleźć negatywne sądy o innych religiach i religijności ich epoki. Wielu z nich wyrażało te osądy z perspektywy wcześniejszego, własnego życia pogańskiego. Jednak wśród nich można znaleźć też wyraźne nurty otwarcia na kultury i religie pogańskie⁶. Tę godną uwagi otwartość patrystyki dotyczącą dialogu z kulturami i religiami pogańskimi można podzielić na grupy tematyczne: teorię „zarodków słowa” (λόγος σπερματικός – *lógos spermatikós*), teorię Logosu, teologię historii oraz *praeparatio Evangélica*⁷.

Przedstawicielem nurtu otwarcia na świat grecki – w tym także pogański – był św. Justyn, filozof i męczennik z II w. Urodził się w rodzinie pogańskiej i przeszedł przez główne szkoły filozofii greckiej. On dał podstawy pod teorię „zarodków Słowa” oraz teorię Logosu.

⁵ Trudność ze zdefiniowaniem terminu „religia” wypływa m.in. z kulturowego bogactwa zjawisk religijnych i ich wieloznaczności. Istniało i istnieje wiele typów religii, zróżnicowanych w zależności od kultury, z którą z reguły były silnie związane.

⁶ Obszerny wybór tekstów (omówienia i cytaty) znaleźć można w: L. Nieścior, *Kościół otwarty na ludy. Misyjna myśl Ojców Kościoła. Wybrane zagadnienia*, Warszawa: Missio-Polonia 2011, „Studia i Materiały Misjologiczne”, t. 31.

⁷ Propozycja podziału por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1999, s. 61–62.

Wskazywał, iż Chrystus to Słowo (*Lógos*), „w którym uczestniczy cały rodzaj ludzki”. Wszyscy „ci, co wiedli życie zgodne ze Słowem, chociażby uchodzili za ateuszów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklit i do nich podobni, a wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Mizael, Eliasz i tylu innych”⁸. Nawiązuje on często do idei Logosu, wskazując, iż „Słowo zasiew swój zaszczepiło w całej ludzkości”. W tekstach występuje „Słowo” – *Lógos* w znaczeniu: *Logos*-Chrystus, pierworodny Syn Boży, oraz *lógos*, w którym uczestniczy rodzaj ludzki, a wedle którego ci, którzy prowadzą życie zgodne z logosem, są chrześcijanami. „W ten sposób Justyn sformułował jedną z najbardziej misyjnych idei swego systemu” – napisał o tym o. Leon Nieścior⁹. Drugim współautorem teologii „zarodków Słowa” jest św. Klemens Aleksandryjski, żyjący także w II w.

Obok św. Justyna i św. Klemensa Aleksandryjskiego trzecim ważnym autorem teologii Logosu jest św. Ireneusz z Lyonu, który w *Adversus haereses* pisał: „Słowo, które jest osobiście manifestacją Ojca (*visibile Patris Filius*) już objawiło się ludziom i istniało w nich przed Wcieleniem”¹⁰. Z pewnością jego zasługą było podkreślenie, iż w odwiecznym Logosie uczestniczy cały rodzaj ludzki, czyli również wyznawcy wszystkich religii. Także wszelkie części dobra i prawdy obecne w religiach pozachrześcijańskich są częstkami jednego, odwiecznego Logosu. Zawsze więc byli ludzie, którzy żyli w zgodności z Logosem, i w tym sensie byli „chrześcijanami”, chociaż mieli jedynie częściową świadomość Logosu, „wrodzoną umysłem” (*mentibus infixus*). „Analiza dzieł Justyna, Ireneusza i Klemensa pozwala nam wysunąć śmiało wnioski, że religie niechrześcijańskie stanowią dla narodów autentyczne drogi zbawienia, niedoskonałe, lecz realne”¹¹.

Święty Ireneusz jest także jednym z twórców teologii historii. W *Adversus haereses* nawiązuje do historii przymierzy Boga z ludźmi,

⁸ Cyt. za. L. Nieścior, dz. cyt., s. 70–71.

⁹ Tamże, s. 71–72.

¹⁰ Cyt. za. J. Urban, *Dialog międzyreligijny...*, dz. cyt., s. 66.

¹¹ Tamże.

znanych z kart Starego Testamentu. Pierwsze zawarte było przed potopem, w czasach Adama, drugie – za czasów Noego, trzecie – za czasów Mojżesza (Prawo), czwarte wreszcie – ostateczne – zawarte jest w Ewangelii. Dwa pierwsze mają wymiar uniwersalny i są wciąż ważne¹².

Na czwartą drogę umożliwiającą dialog z kulturami i religiami pogańskimi wskazuje Euzebiusz z Cezarei, żyjący i tworzący nieco później (lata 264–340) od wspominanych wyżej trzech świętych Ojców Kościoła. Jest nią tzw. *praeparatio Evangélica* („przygotowanie ewangeliczne”). Chrześcijaństwo jest postrzegane przez niego jako *vera religio* („prawdziwa religia”), a judaizm oraz – jak można *suponować* – inne kultury i religie jako *praeparatio Evangelii* („przygotowanie ewangeliczne”) ¹³.

1.1.3. Tylko dawna kultura versus otwarcie na różnorodność

Trzecim centrum chrześcijaństwa – po Jerozolimie i Antiochii – stał się zdecydowanie Rzym. Szybko – po tzw. Edykcie Mediolańskim (313 r.), który w praktyce dawał chrześcijaństwu wolność – chrześcijaństwo związało się mocno z kulturą grecką, ulegając znacznemu procesowi hellenizacji – zwłaszcza na Wschodzie. Przejęło także w dużej mierze prawo i sposób organizacji Cesarstwa Rzymskiego.

Misjonarze, ewangelizując Europę, nieśli jej ludom nie tylko Ewangelię, ale także zdobycze kultury grecko-rzymskiej, tworząc jedyną w swoim rodzaju symbiozę, która wraz ze strukturami organizacyjnymi Kościoła oraz z jego instytucjami społecznymi i naukowo-religijnymi dała podstawy tego, co dzisiaj dumnie nazywamy kulturą europejską. Jest to z pewnością wielka zasługa misjonarzy wczesnego średniowiecza, głównie mnichów i mniszek.

¹² Por. tamże, s. 67–69.

¹³ Por. tamże, s. 71–72.

W ewangelizacji Europy w różnych miejscach pojawiał się dylemat gminy jerozolimskiej: na ile chrześcijaństwo jest greckie (język Ewangelii i teologii) i rzymskie (prawo i struktura Kościoła), a na ile może stać się „barbarzyńskie”. Pomimo praktyki i teorii często przeciwnej, tendencja otwierania chrześcijaństwa na nowe kultury była wciąż żywa. Papież Grzegorz Wielki (540–604), który posłał dwie wielkie wyprawy misyjne na Wyspy Brytyjskie i troszczył się o nie, nie miał wysokiego mniemania o współczesnej sobie kulturze rzymskiej, uważając ją za dekadencją. Nakazywał natomiast zdecydowanie szacunek dla kultury ludów barbarzyńskich, gdyż dostrzegał pewne wartości w religiach plemiennych. Znamienna jest zwłaszcza jego rada dana Mellitusowi, misjonarzowi Wysp Brytyjskich, by „burzyć jak najmniej świątyń pogańskich, ale niszczyć w nich tylko bożki, świątynie poświęcać wodą święconą, zbudować ołtarze i umieścić relikwie w budynkach, a jeśli świątynie są solidnie wybudowane, zmienić tylko ich przeznaczenie, którym był kult demonów, aby tam czczono odtąd prawdziwego Boga. W ten sposób lud, widząc, iż jego miejsca kultu nie są zniszczone, zapomni o swoich błędach i mając przystęp do poznania prawdziwego Boga, przybędzie czcić go w tych samych miejscach, w których gromadzili się jego przodkowie. [...] To nie skacząc wspina się na górę, ale idąc powolnym krokiem”¹⁴.

W słowach wielkiego papieża można doszukać się dwóch wyraźnych postulatów misyjnych: 1) nie burzyć świątyń, tylko bożki; 2) włączać dawne ofiary do nowej liturgii.

W tym samym duchu nauczali Cyryl i Metody, święci apostołowie Słowian rodem ze starożytnych Tesalonik. Ci współpatronowie Europy zanieśli Słowianom nie tylko Ewangelię, ale także ich alfabet i fundamenty dziedzictwa europejskiego. Stworzyli liturgię w języku

¹⁴ Grzegorz I Wielki (590–604), *Epistola XI*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 77, 1215A–1217A. Tłumaczenie własne. Por. J. Rózański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2008, s. 121–122.

słowiańskim. Byli za to wielokrotnie atakowani przez „przedstawicieli kultury kościelnej, przeciwnych tej otwartej wizji”. W Wenecji św. Cyryl bronił odważnie liturgii słowiańskiej, wskazując, że „liczne ludy wprowadziły w przeszłości i były w posiadaniu liturgii napisanej i sprawowanej we własnym języku, jak Ormianie, Persowie, Abazgowie, Iberowie, Sugdowie, Gotowie, Awarzy, Tursowie, Chazarowie, Arabowie, Egipcjanie, Syryjczycy i wiele innych”¹⁵. Stworzona przez nich liturgia słowiańska oficjalnie została uznana przez Rzym w 885 r. Jednak po śmierci Metodego niemiecki biskup Wiching wpłynął na papieża, a ten cofnął zezwolenie na odprawianie liturgii w języku słowiańskim.

1.1.4. Wielkie wyzwanie Nowego Świata

W średniowieczu dzieło misyjne od początków miało wielkiego przeciwnika w islamie, który zmiotł Kościół na Wschodzie i w Afryce oraz głęboko wdarł się do Europy, opanowując Hiszpanię, Sycylię, a nawet częściowo Włochy. W ten sposób muzułmanie oddzielili świat chrześcijański od „świata pogańskiego”. Dlatego też 12 października 1492 r. można traktować bez wątpienia jako jedną z najbardziej symbolicznych i zarazem przełomowych dat w historii świata i historii misji. Odkrycie Ameryki dla Europy przez Krzysztofa Kolumba oznaczało początek ewangelizacji na niezmiernych i niezbadanych wówczas „krańcach świata”. Ewangelizacji, która towarzyszyła podbijaniu tych ziem przez Europejczyków. W świat odkrywany i podbijany przez Portugalczyków i Hiszpanów wyruszyli misjonarze, posyłani przez królów Portugalii i Hiszpanii na mocy bulli papieża Aleksandra VI *Inter caetera* (1493 r.), w której nakazywał wspomnianym władcom, by „ludom, które zamieszkują te wyspy i lądy, dać przystęp do religii chrześcijańskiej [...] oraz do wyżej wymienionych lądów i wysp dalekich i nieznanych przegna-

¹⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli* (2 czerwca 1985 r.), nr 17, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 236.

czyć mężów uczciwych i bogobojnych, uczonych i doświadczonych i pełnych umiejętności celem nauczania wspomnianej wyżej ludności i mieszkańców wiary katolickiej i wdrażania ich w dobre obyczaje, dokładając wszelkich należytych w tym zakresie starań”¹⁶. W ten sposób rozpoczął się długi okres tzw. misji patronackiej, której relikty przetrwały do XX w.

Misjonarze głoszący Ewangelię w ramach tejsze „misji patronackiej” byli stereotypowo postrzegani jako zadufani w wyższość kultury europejskiej, aroganccy, pewni siebie, dogmatyczni. Ale to z ich szeregów rekrutują się znani obrońcy Indian i rodzimej kultury¹⁷. Już w 1510 r. dominikanie wystąpili przeciw krzywdzie Indian¹⁸. Ich kaznodzieja, Antonio de Montesino, z apostolską odwagą mówił o takich nadużyciach w kazaniach głoszonych przed gubernatorem i urzędnikami. Jako największy obrońca Indian zasłynął Bartłomiej de las Casas¹⁹, który do dziś ma swoich wielbicieli i wrogów. W Brazylii wielkim otwarciem na miejscową kulturę zasłynął Manuel da Nóbrega.

¹⁶ Aleksander VI, *Bulla Inter caetera* (4 maja 1493 r.), w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. 1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 25.

¹⁷ Por. T. Szyszka, *Na styku Ewangelii z kulturami indiańskimi*, „Veritati et Caritati” 2014, nr 2, s. 319–321.

¹⁸ Por. T. Szyszka, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, w: M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 124; T. Szyszka, *Spółeczności indiańskie na Kubie okresu kolonialnego*, w: Z. Struzik, T. Szyszka (red.), *Jan Paweł II na Kubie*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II 2020, s. 90.

¹⁹ Por. T. Szyszka, *Nowatorski projekt ewangelizacyjny w XVI-wiecznej Gwatemali*, w: Z. Struzik, T. Szyszka (red.), *Jan Paweł II w Ameryce Środkowej*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II 2017, s. 145–157; T. Szyszka, *Papież chce być waszym głosem. Spotkania Jana Pawła II z ludnością autochtoniczną Meksyku w latach 1979–1993*, w: Z. Struzik, T. Szyszka (red.), *Jan Paweł II w Meksyku*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II 2019, s. 81–82.

Chlubą misjonarzy w Ameryce Południowej jest także system „redukcji”²⁰, czyli osad zamieszkałych wyłącznie przez Indian i zarządzanych zazwyczaj przez samych Indian, oczywiście przy wsparciu misjonarzy. W ten sposób chciano ich uchronić od negatywnych wpływów, wyzysku i niewolnictwa grożącego ze strony kolonistów. W „redukcjach” pielęgnowano języki rodzime i rodzimą kulturę. Upadły one pod wpływem czynników politycznych, a „czarna legenda hiszpańska” przytłumiła osiągnięcia misjonarzy, ukazując tylko jedną stronę ich działalności – zamknięcie się na kulturę Indian.

Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, która została utworzona w 1622 r., miała na celu przywrócenie papieskiej zwierzchności nad misjami. Starła się o zakładanie seminariów duchownych dla tubylczego kleru, a w 1659 r. wydała instrukcję dla wikariuszy apostolskich udających się do prowincji chińskich, w której czytamy: „Ze zwyczajów krajowych nie należy niczego usuwać i niczym nie gardzić, chyba że chodzi o rzeczy niegodziwe. Nawet gdy chodzi o niegodziwe zwyczaje, należy się wystrzegać ataków wprost, a postępować drogą namowy, rady czy milczenia. Cóż bowiem bardziej absurdalnego niż przeszczipianie Francji, Hiszpanii, Włoch czy jakiegokolwiek części Europy do Chin? Nie to, lecz wiarę wnoście, która nie odnosi się z pogardą ani nie rani rytów czy zwyczajów żadnego ludu, jeśli nie są zdrożne, a nawet chce, by były nietknięte”²¹.

W Indiach doskonałym wyczuciem miejscowej kultury mógł się poszczycić Roberto de Nobili, z urodzenia rzymski arystokrata, z powołania jezuita. Wzbudził szacunek dla siebie i zainteresowanie dla chrześcijaństwa wśród braminów, studiując miejscowe języki i kul-

²⁰ Por. T. Szyszka, *Redukcje jezuickie. Modelowy projekt promocji ludzkiej z okresu kolonialnego*, w: J. Stala (red.), *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka eklezjalna*, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2011, s. 278–281, 283–285.

²¹ Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Instrukcja dla wikariuszy apostolskich, udających się do prowincji chińskich: Tonkinu i Kochinchiny z 1659 r.*, w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. 1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 52 i n.

ture oraz dostosowując je do chrześcijaństwa. Wielkim pionierem misji chińskiej był niewątpliwie o. Matteo Ricci SJ, który zasłynął jako naukowiec i twórca akomodacji misyjnej: idei przepowiadania doktryny wiary i życia chrześcijańskiego w sposób dostosowany do miejscowej kultury. Słusznie chciał on dać Chińczykom chrześcijaństwo w chińskiej formie²². Po jego śmierci rozgorzały ostre kłótnie o tzw. rytę chińską oraz spory akomodacyjne. Ostatecznie doszło do potępienia rytów chińskich i akomodacji misyjnej²³.

Afryka miała o wiele mniej szczęścia do misjonarzy odkrywających i doceniających jej kulturę. Już w pierwszych wiekach w Afryce Północnej (dzisiejsza Tunezja i Algieria) wspólnoty chrześcijańskie posługiwały się łaciną. Po inwazji arabskiej (643) i zajęciu Kartaginy (698) oraz Ceuty (709) Kościół zaczął podupadać i zanikać, tak że za czasów papieża Grzegorza VII (1073–1085) w Afryce istniały tylko trzy biskupstwa, które ostatecznie zniknęły ok. XIII w. Do upadku chrześcijaństwa przyczynił się niewątpliwie donatyzm, który rozbił jedność Kościoła. Wpłynął na to także najazd Wandalów. Trzeba przyznać jednak, iż Kościół w Afryce Północnej nie zatroszczył się o przetłumaczenie Biblii na języki berberyjskie czy język fenicki ani nie zaadaptował elementów miejscowej kultury do swej liturgii, by w ten sposób stworzyć miejscowy Kościół północnoafrykański, który byłby w stanie oprzeć się dominacji muzułmańskiej. U szczytu rozwoju Kościół ten położył silniejszy akcent na kulturę łacińską niż na chrześcijaństwo²⁴. W tych właśnie dziedzinach, które wchodzą m.in.

²² Pochwałę działalności o. Matteo Ricciego SJ i ukazanie go jako wzoru działalności misjonarskiej znaleźć można m.in. w: Jan Paweł II, *Do uczestników sesji naukowej z okazji czterechsetlecia misji Matteo Ricci w Chinach* (25 X 1982), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie V, 2, 1982 (czerwiec–grudzień)*. Przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 599–603.

²³ Por. obszernie omówienie: A. Mulders, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Aus dem Niederländischen von Johannes Madey*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1960, s. 288–296.

²⁴ Polski dorobek badań nad dziejami rzymskiej Afryki jest cenny i obfity głównie dzięki pracom Tadeusza Kotuli i ks. Jana Śrutwy. Por. T. Kotula, *Afryka Północna*

w skład procesu określanego dzisiaj mianem inkulturacji, widać podstawową różnicę między Kościołem północnoafrykańskim a Kościołem egipskim. W Egipcie i Etiopii wiara chrześcijańska pojawiła się wcześniej wśród ludów posługujących się językami koptyjskim i gyyz, wraz z tłumaczeniami Biblii i własną liturgią. Kościół egipski w większości przychylnie patrzył na ruchy rodzime, sprzeciwiające się dominacji kultury greckiej i Konstantynopola. Spory polityczne wkrótce przybrały religijny kształt monofizytyzmu i doprowadziły do schizmy. Monofizycki Kościół koptyjski nie zatracił jednak ducha misyjnego i ewangelizował Etiopię oraz Nubię²⁵.

Wielkich zaniedbań w inkulturacji Ewangelii dopuścili się Portugalczycy, prowadzący misje w Afryce subsaharyjskiej w XV i XVI w. Władze portugalskie, odpowiedzialne za nie na mocy prawa patronackiego, bardziej troszczyły się o rozwój własnych interesów ekonomicznych niż o rozkrzewianie wiary. Afryka była też przez cały czas traktowana jako przystanek w drodze do Indii. Nie podejmowano specjalnych wysiłków, by przeniknąć w głąb kontynentu. Z wyjątkiem kapucynów włoskich, prowadzących działalność misyjną w Kongo i Angoli, nie przykładano wagi do nauki miejscowych języków oraz poznania miejscowych zwyczajów i mentalności²⁶.

w starożytności, Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1972; J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1983. Obszerny poradnik bibliograficzny w: J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1992, s. 361–371.

²⁵ Por. A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, przekł. zbiorowy [S. Jakobielski i in.], Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1978, s. 13–124; D. Arnauld, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris: Karthala 2001, s. 25–184; rozdz. tejsze książki nt. chrystianizacji Nubii w tłum. pol. L. Nieściora: P. Zajac (red.), *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2009, s. 81–102.

²⁶ Obszerniej: J. Cuvelier, *L'ancien royaume du Kongo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo, règne du grand roi Afonso Mvemba Nzinga (+ 1541)*, Bruges–Bruxelles–Paris: Desclée de Brouwer 1946; G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume du Kongo, du XVIème au XVIIIème siècles*, Paris: Hachette

1.1.5. Urok cywilizacyjny Europy i odkrywanie kultur afrykańskich

Ewangelizacja na przełomie wieków XIX i XX nie była w Afryce postrzegana jako głoszenie Dobrej Nowiny rozumiane we współczesny sposób: jako wyzwolenie, rozwój, upodmiotowienie osoby itp. Brakowało poznania miejscowej kultury, zwyczajów, wartości. Wpływ na to miała z pewnością mentalność tamtego czasu, która nie pozwalała misjonarzom na owocne spotkanie i poznanie mieszkańców Afryki. Dziewiętnastowiecznemu odrodzeniu misji towarzyszyła ekspansja kolonialna mocarstw zachodnich. Kanada, Afryka, Azja stały się terenami walk, kolonizacji i przetargów potęg europejskich. Europa, zapatrzona w siebie, uważała się za pionierkę jedynej dobrej cywilizacji w świecie. Deklaracji Josepha Chamberlaina: „wierzę w tę rasę” towarzyszyły analizy ludzi nauki, usprawiedliwiające europejską ekspansję właśnie ze względu na wyższość cywilizacji tego kontynentu. Ekspedycji Bonapartego do Egiptu towarzyszyło kilkudziesięciu naukowców, pokazując, iż w tym przedsięwzięciu nie chodzi o korzyści finansowe czy religijne, lecz o cywilizację. Urokowi temu uległa także antropologia²⁷.

1965 [tłum. pol.: *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI–XVIII w.)*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970]; R. Piętek, *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2009; A. Kurek, *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnafrykańskiej*, w: H. Zimoń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995, s. 189–222.

²⁷ Problemy „cywilizowania” jako celu kolonizacji zostały szeroko omówione na międzynarodowej konferencji w Brukseli w 1890 r., gdzie 89 na 100 przyjętych artykułów mówiło o problemach cywilizacji: postanowiono wówczas wyrugować handel niewolnikami oraz omawiano zasady solidnej organizacji administracyjnej, sądowej, religijnej, wojskowej, rozwoju sieci komunikacyjnej (drogi, koleje, żegluga, telegrafy), dzięki której ludy „prymitywne” mogłyby korzystać z dobrodziejstw cywilizacji. Por. E. Kange, *La politique dans le système catholique romain en Afrique*, Paris: Diffusion H. Champion 1976, s. 399. Por. także negatywne spojrzenie antropologii na wartości kultur Czarnej Afryki: G. Leclerc, *Athropologie et colonialisme*, Paris: Fayard 1972.

Misjonarze najczęściej dzielali panujące wówczas przekonania i oprócz Ewangelii „nieśli światło cywilizacji”. Mimo to nie zabrakło wśród nich odważnych i rzeczywistych obrońców ludu. Można to zauważyć choćby przy wciąż niedocenianych, a przecież niemałych zasługach misjonarzy, zwłaszcza kard. Charlesa Lavigerie, dla zniesienia niewolnictwa. Jego uczniowie, wchodząc coraz dalej w głąb Afryki, mieli obowiązek nauki miejscowych języków i poznawania kultury. Pozostawione przez nich gramatyki, sprawozdania i notatki są niewykorzystanym do dzisiaj zbiorem bezcennych wiadomości o kulturze Afryki²⁸.

Z szeregu osiągnięć misjonarzy w badaniu kultur korzystają antropologowie, podobnie zresztą jak i z koncepcji wielu filozofów. U progu XX w. kilku misjonarzy opublikowało dzieła niezwykle istotne dla antropologii kulturowej w Afryce, byli to m.in. spirytyn Charles Sacleux²⁹, jezuita François Callet³⁰ oraz Henri-Alexandre Junod³¹. W 1905 r. Wilhelm Schmidt SVD założył zasłużone dla antropologii czasopismo „Anthropos”.

Jednak sposób przygotowania misjonarzy do pracy i rozpowszechnione w ich rodzimych społeczeństwach przekonania znacznie zdominowały praktykę misyjną przełomu stuleci. Znalazły one odzwierciedlenie w koncepcji kulturalnej *tabula rasa*, której założeniem było zniszczenie lokalnego pogaństwa – a wraz z nim i miejscowej kultury – w imię niesienia cywilizacji zachodniej i nowości Ewangelii, ale w wydaniu zachodnim. Pisał o tym z bólem na początku stulecia Alexandre Le Roy, przełożony generalny Zgroma-

²⁸ Por. obszerna monografia polskojęzyczna: A. Miotk, *Program chrystianizacji Afryki w XIX wieku (na przykładzie misji ojców białych)*, Olsztyn: Wyd. Studio Poligrafii Komputerowej SQL 2009.

²⁹ *Dictionnaire français-swahili*, Zanzibar: Mission des P.P. du St. Esprit 1891.

³⁰ *Tantara ny andriana eto Madagascar; documents historiques d'après les manuscrits malgaches*, [Antananarivo]: Imprimerie officielle 1908.

³¹ Dwutomowa monografia grupy etnicznej Tsonga: H.A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, vol. 1, 2, London: Macmillan and Co., Limited 1927.

dzenia Ducha Świętego, autor pierwszej gramatyki ki-swahili oraz *La religion des Primitifs*³²: „Každy lud posiada swą cywilizację, [...] swój sposób rozumienia życia [...]. To dlatego nie ma na ziemi, ściśle mówiąc, Dzikich, grup ludzi, którzy nie znają żadnego prawa, żadnej rodziny, żadnych więzi społecznych: dzikich spotkać można tylko w społecznościach cywilizowanych, i to cywilizacja ich takimi czyni”³³. O pracy misjonarzy zaś: „Misjonarzom brakuje często formacji naukowej, ducha krytycznego, zwyczaju poszukiwań i pracy intelektualnej, czasu, pieniędzy, koniecznej zachęty”³⁴.

Ojciec Placide Tempels, belgijski franciszkanin, w swoim przełomowym dla odkrywania kultur Afryki dziele *La philosophie Bantou* jeszcze w 1949 r. wspomina metodę *tabula rasa*, mówiąc o tym, iż misjonarze podchodzą do tubylców jakby mieli do czynienia z nicością. Myślą, iż wszystko należy oczyścić, by na gołej ziemi położyć zdrowe fundamenty. Są przekonani, że trzeba uporać się z niedorzecznymi zwyczajami, śmiesznymi wierzeniami – z gruntu złymi i pozbawionymi wszelkiego sensu. Wydaje im się, iż trzeba wychowywać dzieci, „dorosłe dzieci”³⁵.

³² A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris: P. Beauchesne 1909. Przekład polski: *Religia ludów pierwotnych*, przeł. z j. fr. Walenty Kott i Antoni Szymański, Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich 1912.

³³ Cyt. za: Ph. Laburthe-Tolra, *Pourquoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne*, w: O. Servais, G. Van't Spijker (red.), *Anthropologie et missiologie XIX^e–XX^e siècles. Entre connivance et rivalité*, Paris: Karthala 2004, s. 21.

³⁴ Tamże, s. 22.

³⁵ Por. P. Tempels, *La philosophie Bantou. Traduit du néerlandais par A. Rubbens*, Paris: Présence Africaines 1949, s. 111–113.

1.2. Możliwość zbawienia w innych religiach

Zbawienie jest jednym z kluczowych pojęć w chrześcijaństwie. Traktowane jest jako dar Boży (łaska) oferowany przez Chrystusa (lub ze względu na Chrystusa) każdemu człowiekowi, również niechrześcijaninowi, a zmierza do oczekiwanego życia człowieka pod opieką Boga. Refleksją teologiczną nad zbawieniem zajmuje się soteriologia. W dziejach tej refleksji ważne były kwestie związane ze źródłem zbawienia, jego zasięgiem, naturą i drogą. Zwłaszcza dwie pierwsze kwestie mają odniesienie do możliwości zbawienia (w sensie chrześcijańskim) dla wyznawców innych religii – w tym także *implicite* dla wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich. W soteriologii katolickiej podstawową afirmacją pozostaje zasada, że jedynym Zbawicielem świata jest Chrystus. Bóg zbawia przez niego. Dlatego też przez wieki w ortodoksyjnym nauczaniu – uznającym możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich – podkreślano, iż jest to możliwe dzięki Chrystusowi, dzięki jego mocy i Bożej łasce, a nie dlatego, że inne religie mają same w sobie zdolność zbawiania.

1.2.1. *Extra Ecclesiam nulla salus*

Omawiane w pierwszej części tego rozdziału kwestie związane z poszanowaniem kultur i religii związane były także ściśle z dziełem zbawienia przyniesionego przez Chrystusa. Pytanie o możliwość zbawienia niechrześcijan wiązało się z pytaniem o rolę Kościoła i religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia. W odpowiedzi pojawiły się znowu dwa nurty, powiązane z poprzednimi refleksjami na temat relacji chrześcijaństwa z religiami (kulturami) pogańskimi.

Pierwszy z nich, wpisując się w tradycję apostołską zawartą w pismach Nowego Testamentu, jednoznacznie opowiadał się za tym, że Jezus Chrystus jest powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi.

Podkreślał to św. Paweł Apostoł w często przytaczanym przy okazji tej dyskusji fragmencie z *Pierwszego listu do Tymoteusza*: „Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie”³⁶. Wacław Hryniewicz OMI mówiąc o możliwości zbawienia również dla wyznawców religii pogańskich (tzw. nurt uniwersalistyczny), wskazuje m.in. na pisma takich autorów jak św. Klemens Aleksandryjski (160–215), Orygenes (185–251), św. Grzegorz z Nyssy (331–395) oraz św. Izaak Syryjczyk (VII w.)³⁷. Orygenes wyrażał nawet nadzieję części chrześcijan, że przy końcu czasów nastąpi całkowite przywrócenie ładu świata i powszechny powrót do Boga (*apokatastaza*). Z pewnością na jego stanowisko miały wpływ poglądy gnostyczne i neoplatonskie, spekulujące o powrocie wszystkich bytów duchowych do Boga.

W teologii patrystycznej był jednak obecny także drugi nurt, o wiele potężniejszy, którego myśl streszczało adagium przypisywane powszechnie św. Cyprianowi z Kartaginy: *Extra Ecclesiam nulla salus* – „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Historycznie rzecz biorąc, to adagium początkowo odnosiło się jedynie do chrześcijańskich schizmatyków i heretyków, którzy w zawiniony sposób odcinali się od Kościoła. Z czasem jednak, m.in. pod wpływem św. Augustyna

³⁶ 1 Tm 2,3–6.

³⁷ W. Hryniewicz, *Świadkowie wielkiej nadziei: zbawienie powszechne w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2009, s. 20–22. Seria książek tegoż teologa o nadziei zbawienia dla wszystkich (m.in. *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: od eschatologii strachu do eschatologii nadziei*, Warszawa: Verbinum 1989; *Dramat nadziei zbawienia: medytacje eschatologiczne*, Warszawa: Verbinum 1996; *Bóg wszystkim we wszystkich: ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2005; *Teraz trwa nadzieja: u podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2006) wzbudziła wśród polskich teologów jedną z ciekawszych, długoletnich dyskusji.

i Fulgencjusza z Ruspe, została ona rozszerzona na Żydów i pogan, a nawet na dzieci umierające bez chrztu.

W obszernym studium dotyczącym m.in. formuły *Extra Ecclesiam nulla salus*, Zbigniew Kubacki SJ podsumowuje długie wieki tej dyskusji, podkreślając, iż „św. Augustyn i św. Tomasz oraz większość pozostałych teologów epoki patrystycznej i średniowiecza uważali, że przed wcieleniem wśród Żydów i pogan znajdowali się ludzie święci, którzy mieli wiarę (*explicite* lub *implicite*) w Chrystusa i zostali zbawieni, choć wstąpienie do nieba dokonało się dla nich dopiero w momencie zstąpienia Chrystusa do miejsca, w którym przebywali, zwanego *limbus patrum*. Wszyscy oni byli zatem członkami Kościoła jako *Ecclesia ab Abel*. W pismach obu wielkich teologów znajdujemy teksty mówiące o tym, że święci poganie epoki Starego Testamentu tworzyli «Kościół pogan», a święci Żydzi – «Kościół Żydów»”³⁸.

Jeśli chodzi o religie pozachrześcijańskie – z wyłączeniem judaizmu – zyskały one status „religii naturalnych”. „Nie były ustanowione przez Boga jako «środki» zbawienia dla ich wyznawców. Uważano jednak, że religia nadprzyrodzona nie wyklucza religii naturalnej, lecz ją potwierdza, udoskonala i wypełnia. Chrześcijaństwo – twierdzono – jest religią wypełnienia, i to wypełnienia totalitarnego. Wszystko to, co w innych religiach było dobre i prawdziwe, zostało przez chrześcijaństwo potwierdzone, udoskonalone i wypełnione”³⁹.

1.2.2. *Sine Ecclesiam nulla salus*

Z pewnością przełomem w refleksji teologicznej nad możliwością zbawienia i rolą w historii zbawienia religii pozachrześcijańskich był II Sobór Watykański. Z analizy jego dokumentów, takich jak choć-

³⁸ Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa: Wydawnictwo RHETOS 2018, s. 92–93.

³⁹ Tamże, s. 93. Por. J. Kracik, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ewolucja doktryny*, w: S. Budzik, Z. Kijas (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum. Tarnów–Kraków, 14–15 kwietnia 1999 r.*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos” 2000, s. 107–119.

by Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* czy Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, jednoznacznie wynika, że centrum zbawienia każdego człowieka znajduje się w misterium paschalnym śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, z którym każdy w sposób tajemniczy jest związany dzięki działaniu Ducha Świętego. Najczęściej przytaczany jest przy tej dyskusji nr 22 konstytucji *Gaudium et spes*, w którym czytamy: „Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w paschalnej tajemnicy”⁴⁰.

W wielkiej dyskusji teologicznej już przed II Soborem Watykańskim, a zwłaszcza po nim, wciąż powracało pytanie o związek między zbawczą łaską Chrystusową a wyznawaną przez danego człowieka religią. Pozytywna odpowiedź na to pytanie prowadzi do zagrożenia sensu przepowiadania misyjnego Kościoła. To zagrożenie widoczne jest zwłaszcza w tzw. pluralistycznych teologiach religii, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę). W konsekwencji „uznaje się za przestarzałe takie na przykład prawdy, jak prawda o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa [...], o jedności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła”⁴¹.

⁴⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucje duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallotinum 1986, nr 22.

⁴¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Wrocław: TUM 2000, nr 4. Główni przedstawiciele pluralistycznej teologii religii to m.in. John Hick, Raimon Panikkar, Paul

W bardziej ortodoksyjnych poszukiwaniach teologicznych pewną zmianę przyniosła francuska teologia wypełnienia, której przedstawiciele uznawali zbawcze znaczenie religii niechrześcijańskich, ale w zasadzie tylko do momentu Wcielenia Chrystusa⁴². Przy czym ta „przedchrześcijańskość” rozumiana jest teologicznie, a nie historycznie czy chronologicznie. A zatem można ją także odnosić do tradycyjnych religii afrykańskich.

Jeszcze inne opinie wyrażała teoria tzw. ogólnej i specjalnej historii zbawienia. Według niej religie mieszczą się w Bożej ekonomii zbawienia jako zwyczajne drogi zbawienia dla swoich wyznawców. Bóg jest bowiem Panem całej historii zbawienia, obejmującej całą ludzkość, która w ramach tejże historii zbawienia ma możliwość osiągnięcia swego ostatecznego celu. „Jezus Chrystus, który stanowi kryterium rozróżniające te dwa typy historii zbawienia, jest równocześnie gwarantem ich zbawczej skuteczności. Nie ma tu mowy o dwóch historiach zbawienia, ale o jednej, o dwóch nurtach lub sposobach realizacji. Religie są więc zwyczajnymi drogami zbawienia dla niechrześcijan” – podsumowuje ten nurt Ireneusz S. Ledwoń OFM⁴³.

Wśród katolickich teologów posoborowych refleksje na temat relacji zbawienia do religii niechrześcijańskich podejmowane były zwłaszcza w tzw. opcji inkluzywistycznej, która uwzględniała pluralizm religijny *de facto*⁴⁴ oraz *de iure*⁴⁵. W cytowanym wyżej *Wprowadzeniu do teologii religii* Zbigniew Kubacki SJ przyjmuje za własną

F. Knitter, Schubert M. Ogden, Roger Haight. Por. J. Perszon, *Zbawienie poza Kościołem?: kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii*, „Studia Włocławskie” 2012, t. 14, s. 228–247.

⁴² Tutaj m.in. Jean Daniélou (zm. w 1974 r.), Henri de Lubac (zm. w 1991 r.), Yves Congar (zm. w 1994 r.) czy „teoria anonimowych chrześcijan” Karla Rahnera (zm. w 1984 r.).

⁴³ I.S. Ledwoń, *Zbawienie w religiach świata*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2015, t. 10, s. 124.

⁴⁴ Tutaj m.in. Karl Josef Becker, Joseph Ratzinger, środowisko teologów tomistycznych.

⁴⁵ Tutaj m.in. Jacques Dupuis, Claude Geffré, Michael Bernes, Ireneusz S. Ledwoń.

argumentację na rzecz pluralizmu *de iure* wewnątrz opcji inkluzywistycznej. „Nie znaczy to jednak, że uważam – podobnie zresztą jak oni – iż wszystkie religie mają taki sam status. Gdyby uznanie religii niechrześcijańskiej za chciany przez Boga środek zbawienia oznaczało zakwestionowanie jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz przyjęcie tezy o paralelnych drogach zbawienia, przeciwny byłbym mówieniu o pluralizmie religijnym *de iure*. Ale tak nie musi być. Uważam – podobnie zresztą jak Rahner, Ledwoń i inni – że uznanie religii niechrześcijańskich za chciane przez Boga środki zbawienia dla ich wyznawców wcale nie musi podważać nauczania o wyjątkowości chrześcijaństwa”⁴⁶.

Powracając do refleksji nad formułą *Extra Ecclesiam nulla salus*, papież Jan Paweł II w wielkiej encyklice misyjnej *Redemptoris missio* na hasło „eklezjologicznej” części pierwszego rozdziału wybrał określenie: „Kościół znakiem i narzędziem zbawienia”. W rozdziale podkreśla on, iż „trzeba koniecznie łączyć wzajemnie te dwie prawdy, mianowicie rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi i konieczność Kościoła w porządku zbawienia”⁴⁷. Odkupienie wysłużone przez Chrystusa jest ofiarowane również tym, którzy nie należą do widzialnego Ciała Kościoła (przez chrzest). Chrystus umarł i zmartwychwstał „dla” i „za” wszystkich: „Powszechność zbawienia nie oznacza, że otrzymują je tylko ci, którzy w wyrażony sposób wierzą w Chrystusa i weszli do Kościoła. Jeśli zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich, musi ono być konkretnie do dyspozycji wszystkich”⁴⁸. Nie wyklucza to zaangażowania w działalność misyjną. Wszystkie te elementy łączy bowiem koncepcja Kościoła – sakramentu zbawienia. W tym duchu, by uniknąć odwiecznych nieporozumień związanych z formułą *extra Ecclesiam nulla salus*, Jan Paweł II zaproponował jej reinterpretację – *sine Ecclesia nulla salus* –

⁴⁶ Z. Kubacki, dz. cyt., s. 268.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio* (7 grudnia 1990 r.), nr 17, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, nr 9.

⁴⁸ Tamże, nr 10.

„bez Kościoła nie ma zbawienia”, nawiązując do tej właśnie encykliki misyjnej. Podkreślał, iż człowiek dostępuje zbawienia jedynie dzięki Chrystusowi, za pośrednictwem Ducha Świętego, a Kościół „nie jest celem samym w sobie, ale gorliwie zabiega, by być cały Chrystusa, w Chrystusie i dla Chrystusa oraz cały ludzi, wśród ludzi i dla ludzi. A więc nie rola „eklezyjocentryczna”, jak nieraz mówiono: Kościół nie istnieje bowiem i nie pracuje dla samego siebie, lecz pozostaje w służbie ludzkości powołanej do Boskiego synostwa w Chrystusie. Spełnia on więc w sposób domyślny rolę pośrednika również wobec tych, którzy nie znają Ewangelii”⁴⁹.

1.3. Przegląd najważniejszych dokumentów Kościoła dotyczących tradycyjnych religii afrykańskich

W przeglądzie najważniejszych dokumentów Kościoła katolickiego dotyczących dialogu międzyreligijnego uwaga skupia się przede wszystkim na II Soborze Watykańskim i jego dokumentach, które tylko *implicite* mówią o tradycyjnych religiach afrykańskich. Pozostałe dokumenty Kościoła – począwszy od encykliki papieża Pawła VI *Ecclesiam suam* – zostaną omówione w kluczu odnoszącym się tylko do tradycyjnych religii afrykańskich.

1.3.1. Dokumenty II Soboru Watykańskiego o religiach niechrześcijańskich

25 czerwca 1951 r. papież Pius XII wydał encyklikę *Evangelii Praecones*, w której stwierdza, iż „Kościół od samego początku

⁴⁹ Jan Paweł II, *Chrystus drogą zbawienia dla wszystkich. Katecheza podczas audiencji generalnej 31 V 1995*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan: Liberia Editrice Vaticana, Edizioni Aquila Bianca 1996, s. 592.

aż do naszych czasów kierował się zawsze ową zasadą, że mianowicie Ewangelia, którą przyjęły różne ludy, nie powinna niszczyć ani tłumić tego, co każdy z nich, stosownie do swoich wrodzonych przymiotów i zdolności, ma dobrego, szlachetnego i pięknego. Kościół, wzywając ludy, pod przewodem religii chrześcijańskiej, do wyższej cywilizacji i kultury, nie zachowuje się jak ten, kto bez żadnego rozumnego powodu rąbie, tnie, niszczy bujnie rosnący las, lecz raczej jak ten, kto na dziczkach zaszczepia szlachetną gałązkę, aby kiedyś rodziły się na nich i dojrzewały milsze i słodsze owoce”⁵⁰. Język i sposób myślenia encykliki nawiązuje jeszcze do wieków poprzednich, lecz – jak podkreśla – Kościół nigdy nie lekceważył ani nie odrzucał poglądów pogan, ale oczyściwszy je z błędów, udoskonalał i dopełniał chrześcijańską mądrością. Podobnie też postępował ze sztuką i umiejętnościami, które troskliwie pielęgnował. „Kościół doprowadził je do takiego stopnia piękna, do jakiego może nigdy przedtem nie doszły”⁵¹. W pracy organicznej, podkreślającej cierpliwość i dojrzewanie samego Kościoła, widać także zmianę jego nastawienia do religii niechrześcijańskich.

II Sobór Watykański odegrał istotną rolę w kształtowaniu dialogicznej postawy Kościoła, w tym także wobec religii niechrześcijańskich. Wśród nich nie wymienia co prawda tradycyjnych religii afrykańskich, ale mieszczą się one w sformułowaniach dotyczących religii niechrześcijańskich.

Konstytucje

Wśród dekretów soborowych najwyższą rangę posiadają konstytucje. Sobór uchwalił ich cztery. Wszystkie pośrednio lub bezpośrednio poruszają zagadnienie dialogu międzyreligijnego, a więc także dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Konstytucja o liturgii

⁵⁰ Pius XII, Encyklika „*Evangeliæ Præcones*”, w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. 1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 311.

⁵¹ Tamże, s. 312.

świętej *Sacrosanctum Concilium* została ogłoszona 4 grudnia 1963 r. Wprost lub pośrednio do religii niechrześcijańskich nawiązują w niej następujące numery: 2, 7, 9, 37–38 i 40. W 37. numerze konstytucji czytamy, iż: „W sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucać sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii. Przeciwnie, otacza opieką i rozwija duchowe zalety i dary różnych plemion i narodów; życzliwie ocenia wszystko to, co w obyczajach narodowych nie wiąże się w nierozzerwalny sposób z zabobonami i błędami, i jeśli może, zachowuje to nienaruszone, a nawet niekiedy przyjmuje do samej liturgii, o ile to odpowiada zasadom prawdziwego i autentycznego ducha liturgii”⁵². A zatem Kościół dopuszcza przyjęcie do liturgii pewnych elementów z obrządków innych religii, zapowiadając w ten sposób dialog religijnego doświadczenia, którego przedmiotem jest *sacrum* i kult.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* jest uważana za podstawowy dokument soboru przedstawiający skondensowaną i bogatą w treść syntezę nauki o Kościele⁵³. W konstytucji wprost lub pośrednio do religii niechrześcijańskich nawiązują następujące numery: 1–2, 13, 16–17. Dokument mówi m.in. o różnych stopniach przyporządkowania wszystkich ludzi do Ludu Bożego (Kościoła). W trzecim kręgu tego przyporządkowania wymienieni są wyznawcy religii pozachrześcijańskich, w tym naród żydowski, muzułmanie i wszyscy ci, którzy „po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń” szukają Boga. Do tej grupy należą także wyznawcy tradycyjnych religii afrykańskich, „którzy bez własnej winy nie doszli jeszcze do wyraźne-

⁵² Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, nr 37.

⁵³ Ogłoszona 21 listopada 1964 r. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 105–170.

go poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie”⁵⁴. W tym samym numerze konstytucja uznaje możliwość ich zbawienia, gdyż „ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie”⁵⁵.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*⁵⁶ jest drugą, obok *Lumen Gentium*, konstytucją o charakterze dogmatycznym. Do religii niechrześcijańskich nawiązują w niej numery 3, 6 i 7. W numerze trzecim dokument mówi o tym, że „Bóg, przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1,3), daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1,19-20); a chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego, objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku”⁵⁷. To objawienie Boga przez stworzenie zwane jest przez niektórych teologów objawieniem naturalnym lub też kosmicznym, natomiast objawienie Boga pierwszym ludziom zwane jest niekiedy objawieniem pierwotnym lub praobjawieniem⁵⁸. W obydwu przypadkach *implicite* partycypują wyznawcy tradycyjnych religii afrykańskich.

⁵⁴ Tamże, nr 16.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Ogłoszona 18 listopada 1965 r. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 350–362.

⁵⁷ Tamże, nr 3.

⁵⁸ Twórcą teorii monoteizmu był Joseph F. Lafitau, francuski misjonarz Irokezów, który mówił o religii przekazanej przez Boga Adamowi, a za jego pośrednictwem wszystkim ludom świata. Ten pierwotny kult uległ z czasem degeneracji. Kazimierz Moszyński nazwał pracę Lafitau *Moeurs des sauvages Américaine comparée aux mœurs des premiers temps* (Paris: Chez Saugrain l’aîné..., Charles-Estienne Hochereau

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* ma charakter pastoralny⁵⁹. W omawianej konstytucji wprost lub pośrednio do religii niechrześcijańskich nawiązują następujące numery: 10–11, 22, 26, 37–38, 41, 57, 78, 36, 92. Mówi ona o konieczności dialogu Kościoła z religiami niechrześcijańskimi, zawsze nierozdzielnie związanego z misją głoszenia orędzia ewangelicznego. Konstytucja ta zwraca uwagę na wszystkich, „którzy uznają Boga i przechowują w swych tradycjach cenne elementy religijne i ludzkie, ponieważ pragniemy, by otwarta wymiana poglądów skłoniła wszystkich nas do przyjęcia i ochoczego wykonania natchnień Ducha Świętego”⁶⁰. Słowa te są także skierowane do wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich.

Dekrety

II Sobór Watykański uchwalił w sumie dziewięć dekretów. Trzy z nich odnoszą się także do dialogu międzyreligijnego. Pierwszym z nich jest dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totus*⁶¹, który w numerze 16. wskazuje na potrzebę zapoznania alumnów seminariów duchownych z innymi religiami, „bardziej rozpowszechnionymi

1724) „pierwszą kapitalną pracą etnograficzno-etnologiczną”. K. Moszyński, *Człowiek: wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1958, s. 149. Wybitnym przedstawicielem tej teorii był Wilhelm Schmidt SVD (1868–1954), jeden z głównych przedstawicieli szkoły kulturowo-historycznej, której przedmiotem badań były religie ludów pierwotnych i ich geneza. Por. H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny: teoria Wilhelma Shmidta i jej krytyka w Wiedeńskiej Szkole Etnologicznej*, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1989.

⁵⁹ Ogłoszona 7 grudnia 1965 r. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 575–620.

⁶⁰ Tamże, nr 92.

⁶¹ Ogłoszony 28 października 1965 r. Por. Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatam totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 286–300.

w poszczególnych krajach, aby tym lepiej poznali to, co one mają dobrego i prawdziwego dzięki Bożemu zrządzeniu, i aby uczyli się odierać błędy i używać pełnego światła prawdy tym, którzy go nie posiadają”⁶². W numerze 19. tegoż dekretu natomiast postuluje się, by u alumnów kształtowano umiejętności prowadzenia dialogu.

O dialogu zarówno na szczepku wewnątrzchrześcijańskim, jak i pozachrześcijańskim mówi Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*⁶³ w numerze 27⁶⁴.

Szerzej o wezwaniu do dialogu mówi Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*⁶⁵ (numery 3–4, 7, 9, 11, 15–16, 18, 22). Dekret ten powstał w oparciu o Konstytucję dogmatyczną o Kościele. W numerze trzecim dekretu mówi się, iż religie pozachrześcijańskie są częścią „powszechnego Bożego planu zbawienia rodzaju ludzkiego”, w nich „ludzie na różny sposób szukają Boga” jako „drogi” ku prawdziwemu Bogu. Można je potraktować jako „przygotowanie ewangeliczne”⁶⁶. Powyższe myśli odnoszą się także pośrednio do wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich. Ponadto Dekret o działalności misyjnej Kościoła nawiązuje do wypowiedzi Ojców Kościoła o „nasionach prawdy”, „zarodkach Słowa”, „dobrym posiewie”, który znajduje się w religiach pozachrześcijańskich. Jest on tam „dzięki ukrytej obecności Boga”⁶⁷. Obecność „dobrego posiewu” w religiach niechrześcijańskich jest wezwaniem do dialogu

⁶² Tamże, nr 16.

⁶³ Ogłoszony 18 listopada 1965 r. Por. Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 379–408.

⁶⁴ Tamże, nr 27.

⁶⁵ Ogłoszony 7 grudnia 1965 r. Por. Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła Ad gentes divinitus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 436–474.

⁶⁶ Tamże, nr 3.

⁶⁷ Tamże, nr 7, 9.

międzyreligijnego⁶⁸. Dekret ten, zachęcając do dialogu Kościoła z kulturami i religiami niechrześcijańskimi, wskazuje także na wielorakie płaszczyzny dialogu. Mogą nimi być, oprócz płaszczyzny religijnej, współpraca „na polu społecznym i technicznym, jak też kulturalnym”⁶⁹.

Deklaracje

Uchwalona 28 października 1965 r. soborowa Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* jest jednym z najważniejszych dokumentów dotyczących dialogu międzyreligijnego⁷⁰. Na jej powstanie wpłynęła bardzo mocno ogłoszona w 1964 r. przez Pawła VI encyklika *Ecclesiam suam*⁷¹. Papież Paweł VI utworzył Sekretariat ds. Niechrześcijan oraz odbył pielgrzymki do Indii i do Ziemi Świętej, w czasie których spotkał się z przedstawicielami tamtejszych religii. Deklaracja ta ma charakter przede wszystkim pastoralny i jest dokumentem poświęconym w całości religiom niechrześcijańskim. Mówi ona o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich oraz do narodu wybranego. We wstępie i pierwszym numerze podkreśla między innymi postawę dialogu, która jest zadaniem Kościoła i nowym nastawieniem do innych religii. Następnie wymienia teologiczne i antropologiczne fundamenty łączności z innymi religiami. Pierwszym z nich jest prawda o wspólnym Bogu – Ojcu, który jest początkiem, przyczyną sprawczą istnienia świata i człowieka, oraz jest jego celem. Następnym jest natura człowieka, który zadaje sobie szereg pytań o sens istnienia, dobro, grzech, cier-

⁶⁸ Tamże, nr 11.

⁶⁹ Tamże, nr 15, 18, 22.

⁷⁰ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 334–338.

⁷¹ Por. Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki: tekst łacińsko-polski*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1981, s. 81–114.

pienie, prawdziwą szczęśliwość itp. Religie są próbą odpowiedzi na te właśnie pytania. Następnie dokument mówi o religiach, w których zagadnienie jedyne Boga nie jest ukształtowane jasno i wyraźnie, co obejmuje także religie pierwotne (a więc i tradycyjne religie afrykańskie). Deklaracja potwierdza, iż Kościół dostrzega w religiach pozachrześcijańskich elementy prawdy i świętości zawarte w „nakazach” moralnych i „doktrynach” tych religii niechrześcijańskich. Są one odbiciem jednej wspólnej Prawdy, „która oświeca wszystkich ludzi”. Kościół odnosi się do tych elementów z ogromnym szacunkiem⁷².

Piąty numer deklaracji przypomina jeszcze raz prawdę o wspólnym Bogu – Ojcu. Szacunek do Boga wymaga traktowania wszystkich ludzi po bratersku i wyklucza „wszelką dyskryminację czy prześladowanie stosowane ze względu na rasę czy kolor skóry, na pochodzenie społeczne czy religię”⁷³.

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*⁷⁴ poświęcona jest sprawie wychowania chrześcijańskiego. Deklaracja podkreśla m.in. w numerze 11., iż wydziały kościelne powinny wychowywać do dialogu z niechrześcijanami⁷⁵.

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*⁷⁶ najpierw rozpatruje problem wolności religijnej od strony rozumowej, a następnie w kontekście Objawienia. Zwraca ona uwagę na fakt, że poszanowanie prawa do wolności religijnej każdego człowieka jest

⁷² Por. DRN, nr 1, 2.

⁷³ Tamże, nr 5.

⁷⁴ Uchwalona także 28 października 1965 r. Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 313–324.

⁷⁵ Tamże, nr 11.

⁷⁶ Uchwalona 7 grudnia 1965 r. Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski; wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 414–425.

warunkiem niezbędnym do prowadzenia dialogu. Podkreśla, iż prawo do wolności religijnej „jest zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej”⁷⁷. Deklaracja ta odegrała wyjątkową rolę w procesie kształtowania i rozwoju pojęcia dialogu.

Główne nurty refleksji soborowej

Chociaż dokumenty II Soboru Watykańskiego nie mówią nigdzie wprost o tradycyjnych religiach afrykańskich, to jednak wiele z powyższych refleksji odnosi się także do ich wyznawców. Można wyróżnić główne nurty refleksji soborowej związane z podejściem do religii pozachrześcijańskich jako takich, w tym także do tradycyjnych religii afrykańskich.

Pierwszy nurt wiąże się z teologicznym dowartościowaniem wszystkich religii pozachrześcijańskich. Religie te są postrzegane jako: „szukanie nieznanego Boga po omacku” (KK 16), „przedsięwzięcia natury religijnej, w których ludzie na różny sposób szukają Boga”, „drogi wychowawcze ku prawdziwemu Bogu”, „przygotowanie ewangeliczne” (DM 3), wyraz „odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji”, „rozpoznanie tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia” (DRN 1, 2). W religiach niechrześcijańskich są elementy dobre, prawdziwe, święte, które są dane przez Boga (KK 16; DRN 2). Elementy te są „dobrym posiewem” (KK 17; DM nr 9), „zarodkami Słowa” (DM 11), znajdują się „sercach i umysłach”, „obrzędach i kulturach” (KK 17; DM 9), „sposobach działania i życia”, „nakazach i doktrynach” danej religii (DRN 2).

Drugi nurt wiąże się z podkreśleniem konieczności dialogu z religiami pozachrześcijańskimi, a także odpowiedniego wychowania i przygotowania do dialogu (DFK 16, 19; DM 16, 34; DWCH 11) oraz zadań praktycznych wspierania i chronienia „dóbr duchowych i mo-

⁷⁷ Tamże, nr 2.

ralnych, a także wartości społeczno-kulturalnych” wyznawców religii niechrześcijańskich (DRN 2; KL 37).

Trzeci nurt podkreśla, iż wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą dostąpić zbawienia we własnych religiach (KK 16). „Sobór eksponuje prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga, a wszystkich ludzi postrzega jako pozostających w orbicie oddziaływania skutków Paschalnego Misterium Chrystusa (por. KL 5; DM 7; DWR 11; KK 16). Wyrazem tej zbawczej woli («zbawiennych zamysłów» – DRN 1) jest obejmująca ludzi Opatrzność i dobroć Boga, który nigdy nie pozostawił ich samym sobie, będąc zawsze niedaleko od nich (KK 16; por. Dz 17, 27), nieustannie udzielał im pomocy do zbawienia (KK 2), tak że byli oni i są nadal «w rozmaity sposób przyporządkowani do Ludu Bożego», czyli do Kościoła (KK 16). [...] Według konstytucji *Gaudium et spes* Duch Święty był obecny i aktywny także w «religijnych przedsięwzięciach» i w kulturach ludzkości od początku dziejów ludzkości, a więc także w religiach przedchrześcijańskich. Ta Jego aktywność nie może mieć innego charakteru jak tylko zbawczy. [...] Sobór zdaje się też akceptować, przynajmniej *implicite*, istnienie zbawczej wiary w religiach, stwierdzając, że «wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi nieznających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu» (DM 7; por. KDK 22)” – podsumowuje ten nurt Ireneusz S. Ledwoń OFM⁷⁸.

1.3.2. Dokumenty mówiące *explicite* o tradycyjnych religiach afrykańskich

Wśród wybranych dokumentów mówiących *explicite* o tradycyjnych religiach afrykańskich zostaną przedstawione najpierw dokumenty papieskie, a następnie dokumenty dykasterii Kurii Rzymskiej. Ich omówienie będzie miało charakter schematyczny, nawiązujący do okoliczności powstania i głównych treści. Szczegółowe uwagi, które

⁷⁸ I.S. Ledwoń, *Zbawienie w religiach...*, dz. cyt., s. 127–128.

zawierają, zostaną przytoczone w następnych rozdziałach niniejszej książki, ułożonych tematycznie.

Dokumenty Pawła VI

Wśród wszystkich dokumentów papieskich wyjątkowe miejsce zajmuje encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam* z 1964 r. Jest ona pierwszym dokumentem Kościoła, który mówi o dialogu międzyreligijnym. Paweł VI nie mówi już w nim o „pogaństwie” czy „bożkach”, lecz o „religiach”. Papież zachęca do dialogu międzyreligijnego, motywując jego zrodzenie się z miłości i dobroci Bożej i gorącą, szczerą miłością. Kościół powinien prowadzić ten dialog z wszystkimi ludźmi dobrej woli oraz z wyznawcami różnych religii, unikając jakiegokolwiek indyferentyzmu oraz nie zapominając o wyjątkowości chrześcijaństwa. Dokument ma też bardzo ważne znaczenie dla dialogu z wyznawcami tradycyjnych religii Czarnego Kontynentu, gdyż po raz pierwszy mówi o dialogu z wyznawcami „wielkich religii afrykańskich”⁷⁹.

Papież Paweł VI poruszał problematykę dialogu międzyreligijnego także w adhortacji apostolskiej o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* ogłoszonej 8 grudnia 1975 r.⁸⁰ Nie wymienia w niej jednak *explicite* tradycyjnych religii afrykańskich.

Zdecydowanie przełomowym dokumentem, mówiącym wprost o dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, jest orędzie papieża Pawła VI *Africae terrarum*, ogłoszone 29 października 1967 r.⁸¹ Spojrzenie papieża na afrykańskie tradycje jest w tym dokumencie

⁷⁹ Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam...*, dz. cyt., nr 107.

⁸⁰ Paweł VI, *O ewangelizacji w świecie współczesnym. Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi*, Warszawa: Ogólnopolski Ośrodek Papieskich Dzieł Misyjnych, Biuro Misyjne, Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary 1986, m.in. numery 53 i 75.

⁸¹ Paweł VI, *Orędzie Africae terrarum z dnia 29 października 1967 r.*, w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. 2, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 72–99.

bardzo pozytywne. Zwłaszcza w rozdziale drugim orędzia wymienia on wartości duchowe i moralne ludów afrykańskich, wskazując na fakt, iż religijny i duchowy pogląd na życie jest stałym i powszechnym fundamentem afrykańskiej tradycji. Papież nie godzi się tam z dawnym, antropologicznym spojrzeniem „animistycznym” na te religie, podkreślając m.in. istniejący w nich kult Najwyższego Boga. Inną cechą wyznawców tych religii jest wielkie poszanowanie dla rodziny i wspólnoty. Papież podkreśla przy tym, że Afrykanin, stawszy się chrześcijaninem, nie powinien wyrzekać się samego siebie. Wielkie znaczenie powyższego dokumentu papieskiego polega na tym, że papież w imieniu Kościoła oficjalnie i bardzo szeroko odniósł się z uznaniem do afrykańskiej tradycji religijnej. Jeszcze innym wyrazem pozytywnej postawy Pawła VI wobec afrykańskiej kultury i religii była pielgrzymka papieska do Ugandy, podczas której wezwał wszystkich chrześcijan Afryki do tworzenia chrześcijaństwa opartego na afrykańskiej kulturze oraz wartościach charakterystycznych dla tego kontynentu.

Dokumenty Jana Pawła II

Niezwykle bogactwo zachęt do dialogu i konkretnych wskazówek do jego prowadzenia pojawia się w nauczaniu Jana Pawła II. W pierwszej, programowej encyklice *Redemptor hominis*⁸² Jan Paweł II nawiązuje m.in. do deklaracji Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate*, podkreślając, iż dokument ten „jest przede wszystkim pełen głębokiego poszanowania dla wielkich wartości duchowych, owszem – dla pierwszeństwa tego, co duchowe, a co w życiu ludzkim wyraża się poprzez religię, a z kolei przez moralność, promieniując na całą kulturę”⁸³. Do dialogu międzyreligijnego z religiami niechrześcijańskimi (w tym z tradycyjnymi religiami afrykańskimi) nawiązu-

⁸² Ogłoszona 4 marca 1979 r. Por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.), w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 5–76.

⁸³ RHm, nr 11.

je jeszcze w czterech innych encyklikach: *Dominum et vivificantem* (18.05.1986 r.)⁸⁴, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987 r.)⁸⁵, *Redemptoris missio* (7.12.1990 r.)⁸⁶ oraz *Veritatis splendor* (6.08.1993 r.)⁸⁷. Wśród nich to właśnie encyklika *Redemptoris missio* stanowi jeden z najważniejszych dokumentów Kościoła dotyczących dialogu międzyreligijnego, chociaż nie wymienia ona wprost tradycyjnych religii afrykańskich.

Natomiast bardzo liczne i bogate są odniesienia Jana Pawła II do dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi w tzw. *magisterium ordinarium*, czyli zwykłym (nie uroczystym). Do tego magisterium należą m.in. adhortacje, homilie i przemówienia. Z pewnością najważniejszym dokumentem w tym korpusie nauczania jest posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*⁸⁸. Adhortacja ta jest owocem kolegialnej pracy Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, które odbyło się w Rzymie od 10 kwietnia do 8 maja 1994 r.

Prace przygotowawcze do synodu afrykańskiego rozpoczęły się 6 stycznia 1989 r. Był to pierwszy synod z cyklu synodów kontynentalnych i regionalnych. W synodzie uczestniczyło 242 członków, 46 obserwatorów, 20 ekspertów i 7 delegatów. Jego otwarciu przewodniczył papież Jan Paweł II, koncelebrując mszę św. w Bazylice św. Piotra. Temat synodu brzmiał: „O Kościele w Afryce i jego misji

⁸⁴ Por. tenże, *Encyklika Dominum et vivificantem* (18 maja 1986 r.), w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 253–351.

⁸⁵ Por. tenże, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987 r.), w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 433–508.

⁸⁶ Por. tenże, *Encyklika Redemptoris missio* (7 grudnia 1990 r.), nr 17, w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 509–616.

⁸⁷ Por. tenże, *Encyklika Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993 r.), w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 703–838.

⁸⁸ Ogłoszona 14 września 1995 r. w Jaunde w Kamerunie. Papież po raz pierwszy w historii Kościoła podpisał dokument poza Rzymem. Por. tenże, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Africa*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Adhortacje*, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 423–490.

ewangelizacyjnej u progu roku 2000”. Synod poprzedziło wydanie i opracowanie kilku dokumentów. Pierwszym z nich był roboczy dokument *Lineamenta*⁸⁹, czyli krótki tekst wstępny, uzupełniony kwestionariuszem zawierającym 81 pytań. Na podstawie odpowiedzi na pytania zawarte w kwestionariuszu został przygotowany kolejny dokument: *Instrumentum laboris*⁹⁰. Wypowiedzi przesłane przez konferencje episkopatów oraz inne gremia zajmujące się studiowaniem tego dokumentu zostały zebrane w *Relatio ante disceptationem*⁹¹ i były czytane w auli synodalnej przez głównego sprawozdawcę synodu, kardynała Hyacinthe’a Thiandouma z Burkina Faso, po czym następowała dyskusja nad przedstawionymi wypowiedziami. Wypracowany na podstawie dyskusji i komentarzy tekst nosił tytuł *Relatio post disceptationem*. Po nim nastąpiła praca w jedenastu grupach dyskusyjnych. Jej owocem był dokument *Elenchus finalis propositionum* zawierający 64 propozycje przedstawione papieżowi⁹². Na ich podstawie Jan Paweł II przygotował tekst adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*.

Adresatami adhortacji są wszyscy mieszkańcy Afryki oraz wszyscy ludzie dobrej woli, którzy mają jakiś wpływ na ten kontynent.

⁸⁹ Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000 'You shall be my witnesses' (Acts 1:8)*. *Lineamenta*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1989.

⁹⁰ Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris: The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000 'You shall be my witnesses' (Acts 1:8)*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1993.

⁹¹ H. Thiandoum, *The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000 'You shall be my witnesses' (Acts 1:8) = A Igreja em Africa e sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000 'Vós sereis minhas testemunhas' (Act 1,8)*. *Relatio ante disceptationem / L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 'Vous serez mes témoins' (Ac 1,8)*, Civitate Vaticana: Secretaria generalis Synodi episcoporum, Libreria Editrice Vaticana 1994.

⁹² Por. Por. *Message final du Synode des évêques d'Afrique*, w: Cheza M. (red.), *Le Synode africain. Histoire et textes*. Préface de J.M. Ela, Paris: Édition Karthala 1996, s. 218–238 ; *Les 64 propositions*, w: Cheza M. (red.), *Le Synode africain. Histoire et textes*. Préface de J.M. Ela, Paris: Édition Karthala 1996, s. 239–268.

Jan Paweł II kieruje ją także „do braci innych wyznań chrześcijańskich, do wszystkich wyznawców wielkich religii monoteistycznych, zwłaszcza tradycyjnej religii afrykańskiej”⁹³. W rozdziale drugim papież wymienia między innymi wartości religijne i kulturowe Afrykanów, jak. np. głęboki zmysł religijny, poczucie *sacrum*, wiara w istnienie Boga Stwórcy, wiara w istnienie świata duchowego, świadomość grzechu w wymiarze indywidualnym i społecznym, potrzeba aktów oczyszczenia i zadośćuczynienia, fundamentalna rola rodziny, miłość życia, kult przodków, szacunek dla życia od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci, wyostrzony zmysł solidarności i życia wspólnotowego. Wartości te są skarbem Afrykańczyków i tym, co mogą „ofiarować całej ludzkości”. Wartości te – zdaniem papieża – czekają na Ewangelię⁹⁴. Wiele miejsca poświęca on także dialogowi z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, które mają wiele pozytywnych wartości, takich jak „wiara w Istotę Najwyższą i Wieczną, Stwórcę, Dawcę i Sprawiedliwego Sędziego, które dobrze współbrzmia z prawdami wiary”⁹⁵. W przemówieniach i dokumentach Jana Pawła II pojawia się po raz pierwszy termin „dialog z religią tradycyjną Afryki”. W tym dialogu wysuwa szereg postulatów praktycznych, m.in. stwierdzenie, iż należy traktować z wielkim szacunkiem wyznawców religii tradycyjnej i unikać w wypowiedziach wszelkich nie stosownych czy lekceważących wyrażen oraz postulat, by w domach formacji kapłańskiej i zakonnej „przekazywać właściwą wiedzę” na temat religii tradycyjnej Afryki⁹⁶.

Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* nie była pierwszym dokumentem w magisterium ordinarium św. Jana Pawła II. Zapoczątkowane przez niego w 1980 r. podróże apostolskie do Afryki były okazją do wielokrotnego wypowiadania się w sprawach afrykańskiego dziedzictwa kulturowego i religijnego. Papież przed afrykań-

⁹³ EAfr., nr 7.

⁹⁴ Tamże, nr 42, 43.

⁹⁵ Tamże, nr 67.

⁹⁶ Tamże, nr 67.

skimi słuchaczami i wobec całego świata wyrażał głęboki szacunek i uznanie całego Kościoła dla tradycyjnego dziedzictwa kulturowego. Swoje pielgrzymowanie do Afryki zakończył w 2000 r. Przez 20 lat odbył 14 podróży apostolskich na ten kontynent oraz odwiedził pobliskie wyspy – Seszele i Mauritius – podczas podróży azjatyckich. W sumie Jan Paweł II odwiedził 42 kraje afrykańskie, w tym niektóre dwukrotnie czy nawet trzykrotnie. Podczas tych podróży dochodziło także do spotkań z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich. Znamiennym gestem szacunku i docenienia owych religii było m.in. zaproszenie przedstawicieli tradycyjnych religii afrykańskich na Światowy Dzień Modlitwy o Pokój zorganizowany 27 października 1986 r. w Asyżu. Tradycyjne religie afrykańskie reprezentowali Togbui Assenou i Amegawi Attiwoto Klousse z Togo oraz Okomfo Kodwo Akom z Ghany.

Widząc różnorakie, pilne potrzeby kontynentu, Jan Paweł II zainicjował 13 listopada 2004 r. II Specjalny Synod Biskupów Afryki, potwierdzony 22 czerwca 2005 r. – już po jego śmierci – przez Benedykta XVI.

Dokumenty Benedykta XVI

W relacji Benedykta XVI do dialogu międzyreligijnego – w tym do dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi – widoczna jest wyraźna kontynuacja inicjatyw i nauczania Jana Pawła II. Benedykt XVI spełnił życzenie polskiego papieża, by zwołać II Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce, pod hasłem „Kościoł w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju: «Wy jesteście solą ziemi... Wy jesteście światłem świata» (Mt 5, 13.14)”. Drugi synod afrykański miał przyrzeć się temu, co uczyniono w poszczególnych Kościołach Afryki z dziedzictwem pozostawionym przez adhortację apostolską *Ecclesia in Africa*. Wybrany temat drugiego synodu skoncentrował się na jednym z pięciu głównych tematów poprzedniego synodu: sprawiedliwość i pokój. W przygotowaniach do synodu, jak również podczas jego trwania nie zabrakło głosów

o potrzebie dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Synod przebiegał według poprzedniego schematu, któremu towarzyszyły następujące dokumenty: *Lineamenta*⁹⁷, *Instrumentum laboris*⁹⁸, *Relatio ante disceptationem*⁹⁹, *Relatio post disceptationem*¹⁰⁰ oraz *Elenchus finalis propositionum*¹⁰¹. Owocem synodu była adhortacja apostolska Benedykta XVI *Africae munus*¹⁰², ogłoszona przez papieża 19 listopada 2011 r. w Ouidah w Beninie. Papież odnosi się w niej do relacji Kościoła z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, zachęcając do szacunku dla obecnych w nich wartości oraz do podejmowania współ-

⁹⁷ Synode des Évêques. IIème Assemblée spéciale pour l'Afrique, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* «Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14). *Lineamenta*, Cité du Vatican 2006, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20060627_ii-assembly-africa_fr.html (dostęp: 20.10.2020).

⁹⁸ Synode des Évêques. IIème Assemblée spéciale pour l'Afrique, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* «Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14). *Instrumentum laboris*, Cité du Vatican 2009, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20090319_instrlabor-africa_fr.html (dostęp: 20.10.2020).

⁹⁹ Turkson Peter, *Rapport avant le débat général du rapporteur général*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091005_rel-ante-disceptationem_fr.html (dostęp: 20.10.2020).

¹⁰⁰ Synodus episcoporum. II Coetus specialis pro Africa, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. «Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14). *Relatio post disceptationem*, 13 Octobre 2009, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091013_rel-post-disceptationem_fr.html (dostęp: 20.10.2020).

¹⁰¹ Synodus episcoporum. II Coetus specialis pro Africa, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. «Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14). *Elenchus finalis propositionum*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_elenco-prop-finali_fr.html (dostęp: 20.10.2020).

¹⁰² Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Africae munus” papieża Benedykta XVI do biskupów, duchowieństwa, osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju: „Wy jesteście solą dla ziemi. [...], Wy jesteście światłem świata” (Mt 5, 13-14)*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Katolicka Agencja Informacyjna Sp. z o.o. 2011.

nych działań na rzecz sprawiedliwości, pokoju i tolerancji. Kościół w Afryce nieustannie „spotyka się”, czy raczej przenika, z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Papież docenia ich wartości i zachęca do pogłębionego studium tych tradycji.

Benedykt XVI kontynuował także wizyty apostolskie w Afryce. W dniach 17–23 marca 2007 r. przebywał w Kamerunie i Angoli, a w dniach 18–20 listopada 2011 r. w Beninie.

Dokumenty papieża Franciszka

O dialogu międzyreligijnym (*implicite* dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi) papież Franciszek mówi już w pierwszej encyklice *Lumen fidei* ogłoszonej 5 lipca 2013 r. w Watykanie. Jednak zdecydowanie więcej miejsca poświęca mu w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* ogłoszonej 24 listopada 2013 r. Nie wyszczególnia w niej jednak dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Dialog ten omawiany jest zwłaszcza w numerach 250–254, podkreślających, iż stanowi on konieczny warunek zaistnienia pokoju w świecie i dlatego jest obowiązkiem chrześcijan, podobnie jak i innych wspólnot religijnych¹⁰³.

Papież Franciszek kontynuował także podróże apostolskie do Afryki. W dniach 25–30 listopada 2015 r. odwiedził Kenię, Ugandę i Republikę Środkowoafrykańską, 28–29 kwietnia 2017 r. Egipt, 4–10 września 2019 r. – Mozambik, Madagaskar i Mauritius, 30–31 marca 2019 r. – Maroko.

Sekretariat dla niechrześcijan – Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego

Niezwykłe ważnym wydarzeniem dla dialogu Kościoła katolickiego z religiami pozachrześcijańskimi było utworzenie 19 maja 1964 r. Sekretariatu dla Niechrześcijan, wyłonionego z Kongregacji

¹⁰³ Por. S. Górzna, *Dialog międzykulturowy w ujęciu papieża Franciszka*, „Ars inter Culturas” 2017, nr 6, s. 113–130.

Rozkrzewiania Wiary. Sekretariat ten był przede wszystkim dziełem i koncepcją Pawła VI. 28 czerwca 1988 r. Jan Paweł II przekształcił go w Papieską Radę do Spraw Dialogu Międzyreligijnego. W latach 1966–1994 sekretariat ten wydawał biuletyn pt. *Bulletin. Secretariatus pro non Christianis*. W 1994 r. biuletyn zmienił nazwę na *Pro Dialogo*.

Dla dialogu międzyreligijnego w ogólności – w tym dla dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi – szczególne znaczenie miał dokument *Vers la rencontre des Religions. Suggestions pour le Dialogue* (*Na spotkanie religii. Sugestie do dialogu*), wydany przez Sekretariat dla Niechrześcijan w 1967 r.¹⁰⁴ Dokument ten mówi m.in. o odpowiedzialności wszystkich, a nie tylko duchownych, za dzieło dialogu. Ludźmi dialogu mogą być nawet wczorajsi konwertyci czy katechumeni, którzy mogą tworzyć swoisty pomost między środowiskiem religijnym, do którego należeli, a tym, do którego wchodzi. Wśród uwarunkowań sprzyjających dialogowi wymienia on dwie najważniejsze zasady, to jest miłość i wiarę. Konsekwencją pogłębiania się samoświadomości Kościoła po Soborze Watykańskim II jest m.in. dostrzeganie pozytywnych wartości w religiach niechrześcijańskich. Omawiany dokument zawiera kilka takich pozytywnych opinii, m.in. dotyczących moralności i prawa naturalnego, modlitwy, ascezy, kontemplacji i mistyki.

Dokument był inspiracją dla innego, bardzo obszernego dokumentu, poświęconego już tylko tradycyjnym religiom afrykańskim pt. *À la rencontre des Religions Africaines – Meeting the African religions* (*Spotkanie z religiami afrykańskimi*) z 1969 r.¹⁰⁵ Dokument ten będzie

¹⁰⁴ Secrétariat pour le non-chrétiens, *Vers la rencontre des Religions. Suggestions pour le Dialogue. Partie Générale*, Rome: Éd. Vatican 1967. Tłum. polskie: Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1970, s. 159–198.

¹⁰⁵ Secretariatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines*, Roma: Ancora 1969. Wersja angielska: Secretariatus pro non christianis, *Meeting the African religions*, Roma: Ancora 1969. W niniejszej pracy będę korzystał z drugiego wydania:

wielokrotnie przywoływany w niniejszej pracy. Składa się z dwóch części, z których pierwsza przedstawia doktrynę religii afrykańskich, a druga zajmuje się dialogiem z tymi religiami. Mówiąc o religiach afrykańskich, podkreśla się, iż ich wyznawcy kierują się własną wizją wszechświata, rozumieniem zagadnienia życia i śmierci człowieka, płodności i życia w rodzinie, stosunków społecznych i pracy ludzkiej. Jej głównym przedmiotem jest więc przede wszystkim człowiek oraz jego sprawy duchowe i społeczne. Uwypukla także społeczny wymiar tych religii, a także mocny związek społeczności żyjących ze wspólnotą zmarłych przodków. Docenia także ukierunkowanie Afrykanów na transcendencję. Dokument ten pozwala na dosyć dogłębne poznanie tradycyjnych religii afrykańskich. Zachęca też do podjęcia dialogu z tymi religiami, wskazując na właściwego ducha dialogu, jego partnerów, płaszczyzny dialogu i współpracy, jak również na trudności w prowadzeniu tegoż dialogu.

Kolejnym ważnym dokumentem dotyczącym dialogu Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi był list kard. Francisca Arinze, przewodniczącego Sekretariatu dla Niechrześcijan, z 25 marca 1988 r. do przewodniczącego Episkopatów Afryki i Madagaskaru pt. *Pastoralna troska o tradycyjną religię afrykańską*¹⁰⁶. Kardynał wskazuje w nim, iż należy zwrócić większą uwagę duszpasterską na tradycyjne religie w Afryce i na Madagaskarze. Zaleca zainteresowanie się nimi oraz zachowanie z ich tradycji wszystkiego, co jest w nich szlachetne, prawdziwe i dobre. Ukazuje on pożyteczny i owocny dialog między chrześcijaństwem a religiami afrykańskimi, obiecujący wzajemne ubogacenie się obu stron. Szczegółowe wskazania tego listu zostaną przytoczone w dalszej części niniejszej pracy.

Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines*, 2^{ième} édition, Milano, Roma: Ancora [s. a.].

¹⁰⁶ Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine. Lettre aux Présidents de Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar. Rome 25 mars 1988*, „Bulletin” 1988, nr 23, s. 102–112.

Innym ważnym dokumentem Sekretariatu dla Niechrześcijan był wydany 10 czerwca 1984 r. *Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission* (Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji)¹⁰⁷. Stanowi on esencję posoborowego nauczania Kościoła dotyczącego dialogu międzyreligijnego, ale nie mówi o dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Podobnie też w sposób pośredni o dialogu z tymi religiami mówi dokument opracowany wspólnie przez Papieską Radę do Spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregację do Spraw Ewangelizacji Narodów pt. *Dialogue et Annonce: réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile* (Dialog i przepowiadanie. Refleksje i orientacje dotyczące dialogu międzyreligijnego i przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa)¹⁰⁸. Waga tego dokumentu wypływa z faktu, iż po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie Kościoła problematyka dialogu została potraktowana całościowo i wszechstronnie, chociaż nie wskazuje on konkretnej religii.

¹⁰⁷ Niekiedy podawana jest też inna data ogłoszenia dokumentu: 4 września 1984 r. Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, „Bulletin” 1984, t. 19, nr 2, s. 146–161. Tłum. polskie: Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji*, w: Chrostowski W., Rubinkiewicz R. (oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1990, s. 44–59.

¹⁰⁸ Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux et la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples, *Dialogue et Annonce: réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*, 1991, „Documentation Catholique” 1991, nr 2036, s. 874–890. Tłum. polskie: *Dialog i przepowiadanie*, „Nurt SVD” 1993, t. 27, nr 3, s. 75–106. Por. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z Islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa: Wydawnictwo Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2000, s. 162–166.

Rozdział 2

CECHY CHARAKTERYSTYCZNE TRADYCYJNYCH RELIGII AFRYKAŃSKICH

Tradycyjne religie afrykańskie są zjawiskiem złożonym i wieloaspektowym. Wielu badaczy przez długi czas dociekało, co jest istotą religii Afrykanów, jak ją pojmują, przeżywają, jakie miejsce zajmuje ona w ich życiu.

2.1. Problemy z nazewnictwem

Wydaje się, iż najczęściej spotykanymi terminami w języku polskim, odnoszonymi do tradycyjnych religii afrykańskich, są „animizm”, „kult przodków”, „politeizm” czy „fetyshyzm”. Ich stosowanie, podobnie jak pojęć „animatyzmu”, „totemizmu”, „dynamizmu”, „witalizmu” itp. jest najczęściej zabiegiem koncentrującym się na uwypukleniu jednego zjawiska występującego w tych religiach, a zatem też typowym zabiegiem *pars pro toto* – „część za całość”¹. Powyższe terminy określające tradycyjne religie afrykańskie zostały przejęte z literatury zachodnioeuropejskiej i są stosowane w polskojęzycznej literaturze przedmiotu.

¹ Łacińskie *pars pro toto* odzwierciedlało figurę retoryczną polegającą na zastąpieniu nazwy przedmiotu przez nazwę jego części. W klasycznej retoryce była to także technika świadomego wprowadzania słuchaczy w błąd, sugerując, iż ta właśnie część to cała prawda.

2.1.1. Źródła problemów terminologicznych

Dawniej i dziś sprawami religii afrykańskich zajmowali się podróżnicy, misjonarze, dziennikarze, socjologzy, antropologzy kulturowi, etnografowie, religioznawcy, językoznawcy, filozofowie, przy czym to najdawniejsze poznanie religii afrykańskich koncentrowało się na tym, by uwypuklić ich bałwochwalczy charakter lub też zmierzało ku temu, by odmawiać rodzimym mieszkańcom Czarnej Afryki posiadania religii. Bałwochwalczy charakter religii mieszkańców Senegalu podkreślał w jednej z najstarszych relacji Wenecjanin Alvise da Ca' da Mosto². Drugie podejście mimochodem wypowiedziane jest m.in. w pierwszej polskiej relacji z terenu Afryki Subsaharyjskiej autorstwa Michała Boyma, który w swojej *Cafrarii* stwierdził lakonicznie, iż Kafrowie żadnego boga nie wyznają i nie praktykują żadnej religii³. To drugie przekonanie było ugruntowane w świecie europejskim do tego stopnia, iż Georg Friedrich Hegel uważał Afrykę za kontynent bez religii i bez prawa, bez państwa i moralności, bez kultury i cywilizacji, bez jakichkolwiek walorów humanitarnych⁴.

Z czasem jednak coraz częściej dostrzegano różne aspekty tradycyjnych religii afrykańskich, opisując stosowane w nich rytuały, ale rzadziej dobrze określając to, co się za nimi kryje. W wieku XIX i XX zrodził się wielki chaos terminologiczny, związany z nazewnictwem rodzimych religii Afryki Subsaharyjskiej, wynikający głównie z niejednolitego podejścia do nich i ich wielkiej różnorodności zarazem. Religie te poznawano zwykle częściowo i interpretowa-

² Por. A. Da Mosto, *Podróże do Afryki*, przeł. J. Szymanowska, wstęp M. Tymowski, Gdańsk: Novus Orbis 1994, s. 68.

³ Por. M. Boym, *Opisanie świata*, wybór, przekład i opracowanie: Edward Kajdański, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2009, s. 295. Jest to relacja spisana zimą z 1643 na 1644 rok i wysłana do przyjaciela, ks. Ciślaka. Manuskrypt oryginalny znajduje się w Archivum Romanum Societatis Iesu w Rzymie pod numerem Goa 34-I, ff. 150–160.

⁴ Por. H. Memel Foté, *Raport sur la civilisation animiste*, w: *Colloque sur les religions: Abidjan, 5/12 avril 1961*, Paris: Présence africaine 1962, s. 31.

no w zależności od tego poznania, lub też – częściej – od koncepcji danej szkoły antropologicznej czy też religioznawczej. Wiele z tych terminów, roszcujących sobie pretensje do uchwycenia istoty religii afrykańskich, funkcjonuje do dzisiaj i to nie tylko w nazewnictwie popularnym, ale także w pracach naukowych autorów spoza Afryki, niekiedy także i samych Afrykanów, jak również pracujących tam misjonarzy.

2.1.2. Fetyszyzm i totemizm

Bardzo dawnym i zarazem pejoratywnym terminem, który przylgnął do tradycyjnych religii afrykańskich, był fetyszyzm⁵. Termin ten używany był od XV/XVI w. przez kupców i kolonistów portugalskich na określenie przedmiotów pochodzących z Afryki Zachodniej mających posiadać siłę magiczną. Duchową moc fetyszy można uaktywnić i wzmocnić poprzez modlitwy i ofiary. Termin „fetyszyzm” wprowadził do religioznawstwa Charles de Brosses w pracy pt. *O kulcie fetyszów*⁶. W XVIII–XIX w. terminem tym powszechnie określano zwłaszcza tradycyjne religie afrykańskie: za pierwotną fazę religii uważał go niemiecki filozof Fritz Schultze⁷. Termin został mocno skrytykowany przez XX-wiecznych religioznawców (m.in. Mircea Eliadego) i współcześnie prawie zniknął z literatury etnologicznej i religioznawczej⁸. Brak bowiem w tym określeniu rozróżnienia między znakiem a znaczeniem, gdyż w świetle badań z pewnością

⁵ „Fetysz” pochodzi od portugalskiego słowa *feitico* – „sztuczny przedmiot”, „amulet”, ale także „czary”.

⁶ Ch. de Brosses, *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, Paris 1760. Wyd. polskie: Ch. de Brosses, *O kulcie fetyszów*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Marian Skrzypek, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1992.

⁷ Por. F. Schultze, *Der Fetischismus: Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte*, Leipzig: Verlag von Carl Wilfferodt 1871.

⁸ Por. m.in. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997, s. 173–176.

cechą charakterystyczną tradycyjnych religii afrykańskich nie jest oddawanie boskiej czci amuletom czy figurkom, podobnie zresztą jak i „totemom”⁹, z reguły będącym określonym zwierzęciem (rzadziej przedmiotem lub rośliną). Zwierzę totemiczne jest uważane za przodka-opiekuna danej grupy społecznej, jest otoczone przez nią czcią i ochroną. Towarzyszy temu system zakazów zwanych tabu. Ze względu na obecność totemów w wielu zagrodach afrykańskich religie te określano niekiedy mianem „totemizmu”. Totem jednak ma przede wszystkim znaczenie socjologiczne, gdyż jest znakiem jedności rodowej, jak również jurydyczne, gdyż mówi o tym, z kim można, a z kim nie można zawierać małżeństwa. „Wyraz totemizm – pisze Bronisław Malinowski – oznacza więc zbiór wierzeń i urządzeń społecznych, których typowe rysy są następujące: plemię podzielone jest na szereg grup mniejszych, z których każda nosi nazwę jakiegoś zwierzęcia, rośliny lub innego przedmiotu. Członkowie takiej grupy uważają to zwierzę, roślinę czy przedmiot za rodzaj swego patrona, często za przodka lub za coś stojącego w specjalnie bliskim stosunku do przodka. Oddają mu oni część w rozmaitej formie, wstrzymują się od zabijania, jedzenia lub używania takiego patrona; czasem znów spożywają go w uroczysty sposób; tańczą i śpiewają na jego cześć, odprawiają rodzaj modlitw, przebierają się, malują i w uroczystych chwilach na wszelki sposób starają się upodobnić z totemem. Używają go też jako swój herb, malują, rzeźbią i rysują na swych domach, na przedmiotach służących do użytku i tatuują na osobach”¹⁰.

⁹ Z j. odżibwa *ot-otem*, *ot-otam* – mój znak rodzinny. Totemizm jako kategoria religioznawcza powstał w XIX w. Uważano, iż stanowi on wczesną fazę rozwoju religii.

¹⁰ B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego: pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu; O zasadzie ekonomii myślenia*. Teksty na nowo przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył A.K. Paluch, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984, s. 65.

2.1.3. „Animizm” i terminy pochodne

Bardzo rozpowszechnionym terminem na określenie tradycyjnych religii afrykańskich stał się z czasem „animizm”. Występuje on zresztą często i dzisiaj w różnych opracowaniach bądź w literaturze popularnej. Pochodzi od łacińskich słów *animus* – „duch”, *anima* – „dusza”. Termin ten w 1866 r. wprowadził do ewolucjonistycznej teorii religii Edward B. Tyrol, który zwalczał istniejące wówczas przekonania, że ludy pierwotne nie posiadają żadnych wierzeń religijnych. Podłożem metodologicznym teorii animizmu jest jego koncepcja „przeżytków” (*survivals*). Uważa on „wiarę w duchy” za minimum religii. Powstanie wierzeń animistycznych sytuuje w pierwszym okresie rozwoju ludzkości – fazie „dzikości”. „Dziki lub barbarzyńca nie umie nigdy znaleźć granicy między przedmiotowością a podmiotem, wyobraźnią a rzeczywistością. Stan umysłu mistyka nowożytnego, którego wyobraźnia przechodzi za lada pobudzeniem w halucynacje, jest raczej panującym niż wyjątkowym u plemion dzikich, karmiących się prawie samą wyobraźnią, których umysł traci równowagę z byle powodu”¹¹. Nic więc dziwnego, iż termin ten traktowany jest jako zawierający zbyt dużą dozę pejoratywności. Do tradycyjnych religii

¹¹ B. Tylor Edward, *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1, przekł. (z trzeciego wyd. ang. z 1891 r.) Z.A. Kowerska, ze wstępem i dodatkami, dotyczącymi rzeczy słowiańskich a zwłaszcza polskich, oraz życiorysem autora przez Jana Karłowicza, Warszawa: Wydawnictwo „Głosu” 1896, s. 321. „W klasycznym religioznawstwie ewolucjonistycznym – jak pisze Henryk Swienko – termin ten uzyskał dwojaki sens: 1. typ religii pierwotnej, 2. faza ogólnej historii religii. W sensie pierwszym animizm występuje jako kategoria filozoficzna i oznacza «minimum religii», które wyznacza istotę każdej religii historycznej. W sensie drugim występuje jako kategoria historyczna i mówi o tym, że animizm jest najpierwotniejszą historycznie formą religii, z której wynikały w procesie ewolucji pozostałe formy wierzeń”. H. Swienko, *Religia i religie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1981, s. 204.

afrykańskich termin „animizm” zaaplikował jako jeden z pierwszych Maurice Delafosse, francuski administrator i etnolog¹².

John Mbiti, afrykański religioznawca i zarazem duchowny anglikański, zdecydowanie krytykuje ten termin, podkreślając, że – owszem – dla Afrykanina cały wszechświat ma charakter religijny, a zatem i natura ma znaczenie religijne, zaś świat niewidzialny wywiera mocny wpływ na świat widzialny. „Niestety, autorom patrzącym z zewnątrz na interesujące nas ludy, z powodu ich ignorancji, nie udało się zrozumieć tej głęboko religijnej intuicji tamtych i albo ją wyśmiewali, albo też naiwnie przedstawiali jako «kult natury» czy «animizm». Tradycyjne ludy Afryki nie były ani głuche, ani ślepe na duchowy wymiar egzystencji, który jest tak głęboki, tak bogaty i tak piękny”¹³. Niektórzy badacze ukuli termin „kosmizm”, który w zasadzie treściowo pozostaje tożsamy z „animizmem”, ale uważany był za określenie bardziej nowoczesne¹⁴.

W krytykę terminu „animizm” w odniesieniu do tradycyjnych religii afrykańskich włączają się też dokumenty Kościoła katolickiego. W dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1967 r. podkreślono, iż „wyrażenie «religie animistyczne», używane często umownie nawet na stronach tego dokumentu (ale w cudzysłowie), jest coraz częściej odrzucane przez afrykańskich intelektualistów i badaczy historii religii. Nie daje ono bowiem dostatecznego wyobrażenia o duchowej stronie tych religii. Współcześnie animizm odnosi się do

¹² Por. M. Delafosse, *Le Pays, les Peuples, les Langue, l'Histoire, les Civilisations*, t. 1, *Le Pays, les Peuples, les Langue*, Paris: Émile Larose 1912, s. 165–177. On też eksponował ich fetyszyzm, totemizm i istniejący w nich kult przodków. Tamże, s. 160–165.

¹³ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980, s. 81. Krytyka koncepcji „animizmu” E.B. Tylora i ewolucjonistów zwłaszcza na s. 22–23. Także zdaniem Zofii Sokolewicz pojęcie „animizm” jest zbyt abstrakcyjne i dlatego nie można posługiwać się nim w stosunku do wszystkich społeczeństw plemiennych. Por. Z. Sokolewicz, *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974, s. 119–120.

¹⁴ L.V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris: Editions L'Harmattan 1980, s. 130.

pewnego typu dobrze zdefiniowanych wierzeń i praktyk religijnych. Jest to światopogląd, który zakłada wiarę w istnienie dynamicznych zasad we wszystkich istotach, a także w siłach natury oraz w obecność w nich wyposażonych w siłę duchów, zdolnych do ingerowania w życie ludzi. Dlatego kult animistyczny jest kultem oddawanym tym duchom. Animizm jest często składnikiem religii afrykańskich, ale nie można całego afrykańskiego doświadczenia religijnego sprowadzać do animizmu”¹⁵. W podobnym duchu wypowiada się papież Paweł VI w orędziu *Africae terrarum* z dnia 29 października 1967 r., mówiąc, iż: „U podstaw wszelkich tradycji afrykańskich znajduje się – niby stały fundament – spirytualistyczny pogląd na życie. Zmysłu tego nie należy jednak pojmować w sensie zwanym przez uczonych animistycznym, będącym w użyciu u schyłku ubiegłego wieku w dziedzinie historii religii, ale w sensie innym, głębszym, szerszym i powszechniejszym, na mocy którego dostrzega się ściśle powiązania wszystkiego co stworzone i samej widzialnej natury – z ogółem spraw niewidzialnych i duchowych”¹⁶. Późniejsze dokumenty Kościoła kontynuują tę samą linię.

To przenikanie się aspektu fizycznego i duchowego we wszechświecie w religiach afrykańskich prowadziło także do wprowadzania na ich określenie takich terminów, jak „animatyzm”, „witalizm” czy „dynamizm”. Przez termin „animatyzm”¹⁷ starano się podkreślać, że to nie dusze jednostkowe, ale jakaś nieosobowa siła witalna ożywia różne byty, w tym przedmioty, jako obdarzone uczuciami i wolą, wypełnione bezosobową siłą witalną (*mana*)¹⁸. Ta siła prowadziła też do nazywania tradycyjnych religii afrykańskich „witalizmem”. „Witalizm – pisze Andrzej Zajączkowski – pochodzi od łacińskiego słowa *vita* – życie i wskazuje na przypisywanie przez wierzenia afrykańskie

¹⁵ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines...*, dz. cyt., s. 32.

¹⁶ Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum”...*, dz. cyt., nr 8.

¹⁷ Od. łac. *animatus* – „ożywiony”.

¹⁸ Por. K. Moszyński, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 152.

życia przedmiotom natury martwej. Termin to mało użyteczny, bo problem istoty życia w myśli afrykańskiej nie jest jednoznaczny”¹⁹. Cytowany autor przychylił się bardziej ku „dynamizmowi”²⁰.

2.1.4. Religie pierwotne, poganizm, kult przodków

Sięgając do paradygmatu ewolucjonizmu, religioznawstwo XIX w. stawiało sobie pytanie o genezę, początek religii i jej najprimitwniejsze formy. Tych początków szukano w społeczeństwach uznanych za pierwotne, wówczas traktowanych terminologicznie jako „prymitywne”. Stąd też często w literaturze tradycyjne religie afrykańskie nazywano „religiami pierwotnymi” („prymitywnymi”), „archaicznymi” lub też „religią ludów dzikich” (*the savages, les sauvages, die Wileden*). Była to także spuścizna po nawykach badawczych XIX-wiecznego ewolucjonizmu. W ten sposób religie afrykańskie zostały usytuowane gdzieś u początków rozwoju idei religijnej. Dlatego też w religie te dobrze wpisywał się „animizm” jako najbardziej pierwotna forma religii, charakteryzująca się niezliczoną liczbą duchów, a następnie „politeizm”, w którym miejsce małych duchów zajęły „duchy większe” – bogowie. Według koncepcji ewolucjonistycznych

¹⁹ A. Zajączkowski, *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1980, s. 86.

²⁰ Według Andrzeja Zajączkowskiego termin „dynamizm”, pochodzący od greckiej *dyna* – siły, jest dość adekwatny, gdyż kategoria siły u przeważającej większości ludów afrykańskich występuje jako kategoria główna. Według niego to nie oznacza, że jest najważniejsza. Por. A. Zajączkowski, *Czarna Afryka wczoraj i dziś...*, dz. cyt. s. 87; tenże, *Pierwotne religie czarnej Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1965, s. 171, 174–179, 189–190. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., mówiąc o „dynamizmie” tradycyjnych religii afrykańskich, odwołuje się do opracowań lingwistycznych i religioznawczych mówiących m.in. o *ntu* – rdzeniu z języków bantu. Rdzeń *ntu* jest przypisany człowiekowi, ale także bytom bez inteligencji oraz rzeczom (zwierzęta, rośliny, minerały) tak w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej. Oznacza to, iż wszystkie istoty mają „żywy dynamizm”. Magia jest próbą uchwycenia tego „dynamizmu”. Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines...*, dz. cyt., s. 21–22.

judaizm, chrześcijaństwo i islam tworzą szczyty rozwoju religii, gdyż ich wyraźną cechą jest monoteizm. Jednak perspektywa badawcza ewolucjonizmu nie odpowiada dzisiejszemu stanowi badań nad tradycyjnymi religiami afrykańskimi.

Niektórzy zaliczali tradycyjne religie afrykańskie do „religii naturalnych”. Termin ten wydaje się jednak zbyt wieloznaczny. I tak np. Ernst K. Damman rozumie religię naturalną (*Naturreligion*) jako religię „ludów naturalnych” (*Naturvölker*), przeciwstawiając te ludy „ludom kulturalnym” (*Kulturmenschen*)²¹.

Inni badacze przeciwstawiają „religie naturalne” „religiom obywatelom”. Istniała także grupa badaczy, która opowiadała się za terminem „pogaństwo” czy też „poganizm”²². Do nich należy np. polski afrykanista Andrzej Zajączkowski. Religie poganistyczne oznaczają dla niego religie lokalne w sensie geograficznym i kulturowym, ograniczone do jednej zbiorowości etnicznej. Nie występuje w nich apostołstwo – akcja nawracania innowierców – oraz pozbawione są szansy na wystąpienie dążeń ekumenicznych – dążeń do porozumienia się lub połączenia z innymi religiami²³. Przytaczany wcześniej dokument watykańskiego Sekretariatu dla Niechrześcijan „Spotkanie z religiami afrykańskimi” stwierdza jednak, iż „termin «poganizm» lub «religie pogańskie» niewątpliwie implikuje religię typu wiejskiego, ale dziś jest on rozumiany w tak pejoratywnym sensie, że w konkretnym dialogu należy się go wystrzegać”²⁴.

Jeszcze inna nazwa wiązała się z podziałem religii świata na religie skryptyralne oraz religie nieposiadające żadnych źródeł pisanych. Do religii skryptyralnych, klasycznych, zaliczają te, które posiadają

²¹ Por. E.K. Damman, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963, s. 5 i 37.

²² Terminy te pochodzą od łacińskiego słowa *paganus* – „wieśniak”.

²³ Por. A. Zajączkowski, *Czarna Afryka...*, dz. cyt., s. 87. H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris: Presses universitaires de France 1960.

²⁴ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines...*, dz. cyt., s. 32.

księgi święte i spisana tradycję historyczną, jak np. chrześcijaństwo, islam, buddyzm, hinduizm czy judaizm. Do drugiej grupy zaliczają wiele religii Afryki, Ameryki, Azji i Oceanii, wskazując na brak w nich źródeł pisanych czy też wysoko rozwiniętych systemów filozoficznych i liturgicznych. Wierzenia i tradycje w tych religiach są przekazywane z reguły z pokolenia na pokolenie w mitach, zwyczajach i rytuałach.

Niektórzy religioznawcy usiłują dzielić tradycyjne religie afrykańskie według kryterium społeczno-gospodarczego – na religie ludów: zbieracko-łowieckich, pasterskich oraz rolniczych. Jednak wydaje się, iż dzisiaj w Afryce trudno mówić o czystych typach religii. Z pewnością ta typologia nie odpowiada do końca współczesnej rzeczywistości tradycyjnych religii afrykańskich.

Niekiedy też określa się tradycyjne religie afrykańskie jako „kult przodków” („manizm”²⁵), podkreślając w ten sposób, iż przodkowie odgrywają podstawową rolę w religijności Czarnej Afryki. Rytuały odprawiane ku ich czci mają zasadnicze znaczenie. Jednak i to określenie nie wyczerpuje bogactwa tradycyjnych religii afrykańskich²⁶.

²⁵ Od łac. *manes* – „duchy przodków”.

²⁶ Najczęściej stosowanym terminem w polskich czasopismach misyjnych – określającym tradycyjne religie afrykańskie – jest „animizm” („tradycyjne religie animistyczne”). Inne terminy to: „tradycyjne wierzenia” („zwyczaje plemienne”, „tradycje plemienne”), „pogaństwo” „religie” (religia) tradycyjne”, „kult przodków”, „tradycyjne religie afrykańskie”, „religie pierwotne”, „miejscowe wierzenia”, „religie naturalne”. Nie brakuje jednak także poprawnych rozróżnień, eksponowania mono-teizmu oraz szerszej prezentacji tych religii w oparciu o współcześnie przyjmowaną terminologię. Por. J. Różański, *Tradycyjne religie afrykańskie w listach misjonarzy*, w: E. Śliwka (red.), „Wypłyni na głębie”. *Materiały Pierwszego Ogólnopolskiego Kongresu Misyjnego Zakonów i Zgromadzeń Męskich i Żeńskich*, t. 2, *Refleksja (Sesja naukowa)*, Gdańsk–Pieniężno: Fundacja Misyjno-Charytatywna im. św. Józefa z Szantungu: Referat Misyjny Księży Werbistów 2004, s. 378–379.

2.2. Ku „tradycyjnym religiom afrykańskim”

Wraz z coraz większym poznaniem tradycyjnych religii afrykańskich w różnych częściach kontynentu, a także pod dużym wpływem badaczy afrykańskich, zaczęto szukać bardziej adekwatnej terminologii dla systemów wierzeń Czarnej Afryki. Łączyło się to także z poznawaniem i precyzowaniem zasadniczych cech tego systemu religijnego, uwzględniających elementy partykularne i uniwersalne, antropocentryzm, harmonię świata i transcendencję, znaczenie rytuałów, symboliki i brak zdogmatyzowania. Spośród wielu proponowanych terminów za najbardziej właściwą wydaje się nazwa „tradycyjne religie afrykańskie”, jako najbardziej bogata w treść i adekwatna do afrykańskiego systemu wierzeń.

2.2.1. Między etnicznością a panafrykańskością

Wśród nowych propozycji pojawiła się nazwa „religie plemienne” lub „etniczne”. Z jednej strony podkreślała ona pierwotność tych religii, będącą ich istotną cechą (tak jak terminy przytaczane wcześniej: „religie prymitywne”, „pierwotne”, „archaiczne”, „naturalne”), z drugiej zaś wskazywała na ich etnocentryczność. Jednak ta „plemienność” oddaje także tylko jedną z cech tych religii i nie koncentruje się wyłącznie na kontynencie afrykańskim, gdyż ten termin obejmuje także różnorodne systemy wierzeniowo-rytualne rdzennych mieszkańców Azji, obu Ameryk, Australii i Oceanii. Również takie nazwy jak „religie miejscowe”, „rodzime” czy „tradycyjne”, chociaż same w sobie pozbawione są pretensji wartościujących, wydawały się mieć jednak zbyt szeroki zakres pojęciowy.

Nowe poszukiwania nazwy i cech omawianych religii rozwinęły dyskusję nad ich partykularnością i uniwersalnością, zwłaszcza w odniesieniu do obszarów Afryki Subsaharyjskiej. W związku z tym wykształciły się dwie strategie opisu. Pierwsza polegała na wskazy-

waniu różnorodności kulturowej i religijnej Afryki, natomiast druga prowadziła do syntetyzowania najczęściej występujących wspólnych cech religii afrykańskich bądź uporządkowania wielości systemów wierzeniowych według wybranych kryteriów²⁷.

Zwolennicy partykularności tych religii wskazywali na specyfikę ich cech w obrębie tak dużego obszaru kulturowo-geograficznego. W opublikowanym w języku polskim opracowaniu Berty Szarewskiej podkreślane jest stanowisko, iż nie istniała i nie istnieje „religia afrykańska” – „istnieją natomiast poszczególne religie afrykańskie, a każda z nich ma cechy odrębne. Nie istnieje «czarna religia afrykańska», tak jak nigdy nie istniała odrębna «biała religia europejska» lub «żółta religia azjatycka»”²⁸. Autorka twierdzi dalej, iż „w wierzeniach dowolnego plemienia afrykańskiego występują cechy wspólne i odrębności zarówno w zestawieniu z dowolnym innym plemieniem afrykańskim, jak i w zestawieniu z religiami innych kontynentów. Jest to przejaw ogólnej prawidłowości. Religia dowolnego plemienia afrykańskiego, tak jak każda religia, jest kompleksem wierzeń i obrzędów, w którym jako obiekt transcendentny i nadprzyrodzony występują społeczne i przyrodnicze siły, które uzyskały władzę nad ludźmi w codziennym życiu danej zbiorowości. Podobieństwa i różnice między siłami natury i stosunkami społecznymi, które panują nad ludźmi w danym środowisku geograficznym, nieuchronnie wpływają na podobieństwa i różnice w zakresie fantastycznego odzwierciedlenia rzeczywistości, jakim jest każda religia na kuli ziemskiej”²⁹.

Zwolennikiem drugiej strategii opisu był np. Andrzej Zajączkowski, uzasadniając to w następujący sposób: „Z punktu widzenia religii Afryka czarna, Afryka na południe od Sahary, jest charakterystycznym, całościowym kompleksem, zdradzającym cechy wspólne, co

²⁷ Por. A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005, s. 9–11.

²⁸ B. Szarewska, *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, przekł. B. Skarga, Warszawa: Książka i Wiedza 1971, s. 330.

²⁹ Tamże, s. 267.

pozwała mówić o religiach pierwotnej Afryki w ogóle, a nie tylko o poszczególnych religiach afrykańskich”³⁰. Jego zdaniem tradycyjne wierzenia nie różnicują ogromnego obszaru Czarnej Afryki, a wręcz przeciwnie, ujednolicają kulturowy obraz tej części kontynentu³¹.

Obie strategie opisu nie są jednak ze sobą sprzeczne. Z jednej strony podkreślają bowiem mnogość i różnorodność afrykańskich religii rodzimych, które są efektem dużego zróżnicowania etnicznego (kulturowego) i językowego Afryki Subsaharyjskiej, oraz odmiennych, historycznych ścieżek rozwoju. Religie różnią się między sobą np. pod względem czynników uwarunkowanych położeniem geograficznym (np. brak drewna na maski rytualne), jak i sytuacją gospodarczą (np. sposób grzebania zmarłych). Ale też każdy z tych partykularnych systemów religijnych, tworząc spójną całość, wykazuje jednocześnie wiele cech wspólnych, które przejawiają się głównie w ideach religijnych, chociaż próby syntetycznych ujęć „tradycyjnej religii afrykańskiej” są dość ryzykowne, stanowią bardziej kompilację czy eklektyzm.

Podsumowując powyższe refleksje, można założyć, że najbardziej adekwatną nazwą rodzimych systemów religijnych z Afryki Subsaharyjskiej będzie wyrażenie „tradycyjne religie afrykańskie”.

2.2.3. „Tradycyjne religie afrykańskie” w dokumentach Kościoła

W dokumentach Kościoła katolickiego dość wcześnie i poprawnie oceniano najbardziej istotne cechy i najbardziej adekwatną nazwę tradycyjnych religii afrykańskich. Widać to w encyklice *Ecclesiam suam* papieża Pawła VI z 6 sierpnia 1964 r. Był to pierwszy dokument w historii papiestwa, który w dużej grupie religii pozachrześcijańskich dostrzegł także religie Afryki Subsaharyjskiej. Papież zwraca w nim uwagę na rozległy krąg, który obejmuje ludzi oddających

³⁰ A. Zajączkowski, *Pierwotne religie Czarnej Afryki...*, dz. cyt., s. 8.

³¹ Por. tenże, *Czarna Afryka wczoraj i dziś...*, dz. cyt., s. 86.

cześć Bogu jedynemu i najwyższemu, „temu samemu, którego i my czcimy”. Wspomina przy tym zasługujących na szacunek i miłość wyznawców judaizmu, muzułmanów a także wyznawców „wielkich religii afrykańskich i azjatyckich”. I chociaż wyraża przekonanie, iż „prawdziwą jest tylko jedna religia i to chrześcijańska”, to jednak stwierdza, że nie można zająć postawy obojętnej i niedbałej³².

Co prawda tenże papież w słynnym orędziu *Africae terrarum* z 29 października 1967 r. nie odnosi się jeszcze wprost do nazwy „tradycyjne religie afrykańskie”, ale omawia w nim szeroko tradycyjne wartości afrykańskie, stwierdzając m.in., iż „za naszych zaś dni dotarła do Afryki chłonność szybkiego postępu zachęcająca do przejmowania nowych form życia, wprowadzanych przez uczonych i techników. Lecz to pragnienie postępu żadną miarą nie stoi w sprzeczności ze wspomnianymi wyżej pokrótce zasadniczymi elementami tradycyjnych instytucji dotyczących obyczajów i religii. Kościół katolicki bardzo ceni moralne i religijne elementy właściwe starodawnym tradycjom Afryki, i to nie tylko z uwagi na ich znaczenie, lecz również z tego względu, że uważa je za opatrnościowy i nader pożądany podkład, na którym zasiane będą ziarna głoszonej Ewangelii św. i zbudowana zostanie nowa społeczność oparta na Chrystusie – jak to już sami wskazaliśmy – zaliczając w poczet świętych w niebie Męczenników Ugandy, owe pierwsze kwiaty świętości chrześcijańskiej w nowej Afryce, wyrosłe niejako na żywym pniu jej dziejów”³³.

Kilka lat przed publikacją obu dokumentów papieskich w Abidżanie, w dniach 5–12 kwietnia 1961 r., Afrykańskie Towarzystwo Kultury³⁴ – przy wsparciu rządu Wybrzeża Kości Słoniowej oraz

³² Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam*, dz. cyt., nr 107.

³³ Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum”*, dz. cyt., nr 13–14.

³⁴ We wrześniu 1956 r. na Sorbonie odbył się pierwszy międzynarodowy kongres czarnych pisarzy i artystów. W tym samym roku utworzono też bardzo ważne dla rozwoju kultury afrykańskiej Afrykańskie Towarzystwo Kultury (*Société africaine de culture* – S.A.C.).

UNESCO – zorganizowało międzynarodową konferencję poświęconą wkładowi religii w kulturowy wyraz osobowości afrykańskiej (*La contribution des religion à l'expresion culturelle de la personnalité africaine*). Na konferencji odrzucono zdecydowanie termin „animizm”, odnoszony do tradycyjnych religii afrykańskich, na rzecz „religii afrykańskiej”³⁵. Do tego wydarzenia nawiązuje dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. Czytamy w nim: „W 1961 r., na zakończenie abidżańskiej konferencji na temat religii w informacjach poproszono o używanie raczej terminów «tradycyjne religie» lub «tradycyjne religie afrykańskie». Propozycje te wydają się rozsądne i sugerowalibyśmy, by spełniać to życzenie”³⁶.

Odnosząc się niejako do dyskusji o partykularyzmie tych religii i ich panafrykańskości, ten sam dokument podkreśla, iż w istocie należą one do kategorii „religii etnicznych” i można tę nazwę uznać jako odnoszącą się do także innych kontynentów. Wskazuje też przy tym, że „w rzeczywistości religie te odnoszą się do podstawowych religii ludzkości, do religii jako takiej, do nienazwanej «religii». Jednak religie afrykańskie mają niezwykłą specyfikę, ponieważ Afrykanie szukają odpowiedzi na tajemnice życia w ich własnej specyfice”³⁷. Poza tymi specyficznymi formami i obrzędami religijnymi, poza ory-

³⁵ Por. Monteil V., *Religions et culture africaines (Colloque d'Abidjan, avril 1961)*, „Esprit” 1961, nr 9, s. 306. Materiały z konferencji: *Colloque sur les religions: Abidjan, 5/12 avril 1961*, Paris: Présence africaine 1962.

³⁶ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines*, dz. cyt., s. 32. Podobnie uczestnicy międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej religiom afrykańskim jako źródłu wartości cywilizacyjnych, odbytej w Kotonu w dniach 16–22 sierpnia 1970 r., odrzucali szereg dotychczasowych, deprecjonujących te religie terminów, określających je takimi uogólnieniami jak „fetyszyzm”, „poganizm” itp. Zalecano natomiast używanie terminów „religia afrykańska”, „tradycyjna religia afrykańska” lub też terminów pochodzących bezpośrednio z języków afrykańskich. Por. *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation: colloque de Cotonou, 16–22 août 1970: colloque organisé par la Société africaine de culture*, Paris: Présence africaine 1972, s. 401.

³⁷ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines...*, dz. cyt., s. 32.

ginalnym wyrazem zewnętrznym lokalnej religii można doszukiwać się wspólnych i trwałych cech człowieka, który nosi w sobie całą kondycję ludzką, ponieważ jest stworzony na obraz Boży.

Ten sam dokument na początku pierwszego rozdziału szeroko omawia więzy między społeczeństwem i religią, między społeczeństwami i religiami afrykańskimi oraz wypracowaną dzięki religiom mądrością afrykańską.

Mówiąc o więziach religii ze wspólnotą, w dokumencie podkreśla się, iż religie afrykańskie przenikają całe życie wspólnoty. Ona rodziła się w ich żywiole. Bez religii do dziś nie można zrozumieć cywilizacji afrykańskich, szczególnie afrykańskiej sztuki. Drugim faktem, o którym trzeba pamiętać, prowadząc dialog z tymi religiami, jest jedność geograficzno-lądowa świata afrykańskiego. Mówiąc o niej, dokument odwołuje się do klasycznych prac Josepha H. Greenberga³⁸ oraz do 26 „kręgów kulturowych” zidentyfikowanych w przeszłości przez Hermanna Baumanna³⁹. Następnie podaje przykład odwołujący się do takiej jedności: grupy etnicznej Mande. Obejmuje ona wszystkie ludy, które kiedyś były częścią Imperium Mali. Odwołując się do jedności religii, dokument wskazuje na koncepcję spirytystyczną w świecie afrykańskim, chociaż rytuały tradycyjnych religii są bardzo mocno zróżnicowane. Przyczyny różnic należy szukać w etnocentrycznym charakterze tych religii, gdzie wielką rolę odgrywa przodek plemienia. Stąd też wypływa mocne przywiązanie każdej grupy etnicznej do własnych obrzędów, z zupełnym zaniechaniem jakiegokolwiek prozelityzmu. Mimo różnic i zamknięcia u podstaw wszystkich tradycyjnych religii afrykańskich znajdujemy jednak wiele podobieństw, które mówią, iż pomimo różnorodności wierzeń i obrzędów możemy mówić i potwierdzić pewną afrykańską jedność

³⁸ Por. J.H. Greenberg, *The Languages of Africa* (2nd ed. with additions and corrections), Bloomington: Indiana University 1966.

³⁹ Por. H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*. Traduction française par H. Homburger, Paris: Payot 1948.

religijną⁴⁰. Podobnie dzieje się z mądrością afrykańską. „Czy można powiedzieć, że w społeczeństwach tradycyjnych istnieje filozofia w greckim znaczeniu tego słowa, czyli poszukiwanie Mądrości?” – pytają autorzy dokumentu. I odpowiadają: „Powiedzmy raczej, że ta Mądrość istnieje. Stary człowiek w samotności swojej chaty, Rada Starszych pod drzewem palabry, Mistrz Inicjacji w świętym lesie obrzezanych – oni nie szukają Mądrości. Mają ją i troszczą się o to, aby ją przekazać młodszemu pokoleniu, tak jak oni sami otrzymali od poprzednich pokoleń”⁴¹.

Jan Paweł II podziela to otwarcie na tradycyjne wartości kultury afrykańskiej, jak i używanie terminu „tradycyjne religie afrykańskie”. Ich wartość podkreślał w licznych dokumentach i wystąpieniach, zwłaszcza podczas trzynastu podróży apostolskich do Afryki. On też jako pierwszy wyszczególnia „tradycyjną religię afrykańską” w adhortacji *Ecclesia in Africa*, gdzie wspomina m.in. o wartościach „afrykańskiej religii tradycyjnej”, lub też w skrócie o „religii tradycyjnej”. W zakończeniu numeru 67 adhortacji Jan Paweł II podaje dwa postulaty natury praktycznej w stosunku do religii tradycyjnej Afryki: a) należy traktować z wielkim szacunkiem wyznawców religii tradycyjnej i unikać w wypowiedziach wszelkich niestosownych czy lekceważących wyrażań; b) w domach formacji kapłańskiej i zakonnej należy „przekazywać właściwą wiedzę” na temat religii tradycyjnej Afryki⁴².

⁴⁰ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines...*, dz. cyt., s. 17–20.

⁴¹ Tamże, s. 21.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Africa...*, dz. cyt., s. 427, 446, 450, 455.

2.2.3. Antropocentryzm i harmonia świata

Wielu badaczy podkreśla antropocentryzm kultury afrykańskiej opartej na tradycyjnym systemie wierzeń. Dla tej kultury i miejscowych religii człowiek jest największą wartością. To człowiek znajduje się w samym środku doświadczenia życiowego: nie kosmos, nie rzeczy otaczające człowieka, nie Byt czy przyszłość. Wszystko to istnieje realnie, ale istnieje dla człowieka, by mu służyć. Wszystko jest symbolem i znakiem dla człowieka. Nawet kosmos jest obrazem człowieka, nie odwrotnie. Wyraża się to także w tradycyjnych religiach afrykańskich, które nie są oparte na kontemplacji czy poszukiwaniu rzeczy boskich, ale dążą do tego, by zapewnić człowiekowi życie i pozwolić to życie zrozumieć. Można śmiało powiedzieć, że nawet w religii Bóg nie stanowi Centrum. Bóg Stwórca umieścił w centrum religii człowieka.

Jak jednak rozumieć ten „antropocentryzm” afrykański? Antropocentryzm w znaczeniu zachodnioeuropejskim kojarzy nam się z indywidualizmem. Antropocentryzm afrykański ma jednak zdecydowanie charakter „wspólnotowy”. Afrykanin nie tyle jest *individueum*, co częścią wspólnoty. Byt, człowiek wyizolowany, samotny umiera. „Być człowiekiem to znaczy należeć do wspólnoty, a przynależność ta wymaga uczestniczenia w wierzeniach, ceremoniach, rytuałach i uroczystościach tejże wspólnoty”⁴³. Człowiek jest pojmowany zawsze jako „człowiek-w-społeczności”. Nawet bycie człowiekiem jako takim uzależnione jest w dużej mierze od wspólnoty właśnie, od jej potwierdzenia tego faktu w taki czy inny sposób⁴⁴.

⁴³ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁴ W artykule Krzysztofa Trzcíńskiego omówiona jest ciekawa debata między dwoma współczesnymi afrykańskimi filozofami: Ifeanyim A. Menkitim z Nigerii oraz Kwame Gyekyem z Ghany. Debata ta dotyczy typowych dla niektórych afrykańskich kultur sposobów myślenia o istocie człowieczeństwa, tj. o byciu człowiekiem (osobą). Zdaniem Menkitiego jednostka stopniowo nabywa pełnię człowieczeństwa w oczach swojej wspólnoty i jest przy tym człowiekiem bardziej w przekonaniu i w odbiorze innych niż w swoim własnym. W przekonaniu Gyekyego w myśleniu afrykańskim

Antropocentryzm wspólnotowy mocno zaznacza swą obecność w tradycyjnych religiach. Mają one zdecydowanie charakter korporacyjny, nie obowiązuje w nich absolutna jednomyślność; nie są przeintelektualizowane czy przeideologizowane, jak choćby niektóre formy chrześcijaństwa w zachodnioeuropejskiej szacie kulturowej. Nie znają też na szerszą skalę ascezy czy kontemplacji: pobożność afrykańska nie jest sprawą osobistą, ale ma zawsze wymiar wspólnotowy. Ta wspólnotowość – ograniczona do związków krwi – sprawia, że nie mają one charakteru „misyjnego”, nie są nastawione na „nawrócenie”, gdyż zmiana religii byłaby równoznaczna ze zmianą przynależności plemiennej. Ten etnocentryzm afrykański nie jest jednak tak radykalny jak się z pozoru wydaje. Świadczy o tym chociażby fakt, iż Afryka nie zna „wojny religijnej” – w znaczeniu wojny między dwiema religiami tradycyjnymi. Ale też nie zna dążeń „zjednoczeniowych” – poza niektórymi inicjatywami o charakterze politycznym, jak np. mobutyzm, który próbował wypracować ideologię partyjną i państwową zarazem w oparciu o komponenty tradycyjnych religii afrykańskich⁴⁵.

Także myślenie afrykańskie jest nacechowane przez relacje osobowe (rodzinne, rodowe). Upraszczając, można powiedzieć, iż w filozofii europejskiej przez wieki dominowały dwa pytania: „Dlaczego?” Arystotelesa i „Jak?” Comte’a. W Afryce natomiast dominuje zupełnie inne pytanie: „Kto?”. Kiedy Afrykanina ugryzie wąż, nie pyta: „dlaczego?” ani „jak?”, lecz: „kto to sprawił?”. Ten sposób myślenia afrykańskiego podkreśla bardzo mocno „ja-wraz-z-innymi”,

człowieka czynią pewne symptomatyczne dlań z natury atrybuty fizyczne i umysłowe oraz towarzyszący im instynkt społeczny, który, jak mniema, jest również przyrodzony. Dla obydwu jednak znaczenie wspólnoty w tym procesie nie podlega dyskusji. Por. K. Trzciński, *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, R. 18, nr 3, s. 259–282.

⁴⁵ Por. W. Kowalak, „Autentyzm” prezydenta Mobutu a Kościół w Zairze, w: *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej*, t. 3, *Materiały sympozjum misjologicznego 1975–1976*, W. Kowalak (red.), Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1978, s. 272–297.

„ja-wśród-innych”. Osoba ludzka jest bytem pozostającym w ciągłej relacji z innymi. Jest ona stworzona „przez” i „dla” relacji. Bez tych relacji pogrąża się w nicości⁴⁶.

Dlatego też – według dokumentu Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. – możemy powiedzieć, że tematem przewodnim tradycyjnych religii afrykańskich jest kondycja człowieka. „Religie te mają w istocie charakter ściśle społeczny, ponieważ ich rzeczywiste cele koncentrują się na ciągłości rodzaju ludzkiego, spójności rodów, dobrobycie ludzi, a przede wszystkim honoru rodziny, będącej źródłem godności”⁴⁷.

Ten „człowiek-we-wspólnocie” tkwi jednak w środowisku naturalnym, w kosmosie, nie jest z niego wyizolowany, nie jest odseparowany od innych bytów żyjących czy też rzeczy. Afrykanin żyje w komunitaryzmie nie tylko ze swoją wspólnotą, ale z całą przyrodą, z całym kosmosem. Religie afrykańskie mają też zatem charakter kosmocentryczny – zacieśniają więź człowieka z kosmosem. Religia jest gwarantem harmonii, zjednoczenia człowieka i kosmosu. Podstawą tej jedności jest wspomniana wcześniej „siła witalna”.

Cytowany dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż jednym z fundamentów afrykańskiej sztuki życia jest „uczestnictwo”, czyli głęboka wspólnota ze wszechświatem. Dla Zachodu głównym założeniem jest opanowywanie i transformacja świata. Dla Afrykanina głównym założeniem jest życie w harmonii z ludźmi i naturą, nawet jeśli jest zaangażowany we współczesne dzieło przemiany. Zachowując pewien indywidualizm, może ode-rwać się od człowieka i środowiska naturalnego, w które się wpisuje. Dla niego dezintegracja jest złem. Dobrem jest integracja, uczestnictwo. Afrykanin postrzega siebie, swoje życie w harmonii:

⁴⁶ Por. H. Maurier, *Philosophie de l'Afrique noire. Deuxième édition revue et corrigée*, S. Augustin: Anthropos-Institut 1985, s. 40–44.

⁴⁷ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines...*, dz. cyt., s. 31.

- z innymi ludźmi, zarówno z tymi, którzy żyją, jak i z tymi, którzy odeszli (celem tradycyjnych religii jest często utrzymywanie tej relacji z przodkami);
- ze światem zwierząt (niektóre zwierzęta pozostają nawet w konkretnej więzi z określoną rodziną);
- z Matką Ziemią, traktowaną jako istota żywa, powiązana zwłaszcza z drzewami, które można znaleźć w kosmogoniach: drzewami życia, płodności i ochrony;
- z Matką Ziemią, traktowaną na podobieństwo bóstwa płodności i macierzyństwa;
- z różnymi innymi elementami, np. ogniem (kowale), deszczem (zaklinacze deszczu) itp.⁴⁸

Bardzo ściśle powiązana z tym kosmicznym wymiarem tradycyjnych religii afrykańskich jest inna cecha charakterystyczna – ich totalność. Religia przenika wszystkie dziedziny życia afrykańskiego, jest zatem elementarną cechą kultury afrykańskiej. Można w uproszczeniu powiedzieć, iż Afrykanin nie zna podziału na życie świeckie i religijne, istnieje dla niego tylko jedno życie: religijne.

W przytaczanym wyżej dokumencie podkreśla się, iż są one globalne. Ich wizja świata prowadzi do jedności, ponieważ nie zaznacza wyraźnej różnicy między *profanum* a *sacrum*, materią i duchem. W tej wizji świata żyjący i umarli, widzialny kosmos i niewidzialny świat stanowią jeden i ten sam wszechświat, a antynomie dobra i zła, życia i śmierci, które mają źródło w antagonizmach tkwiących w istniejących bytach, nie burzą jedności wizji świata. Ta ostatnia wydaje się nie opierać się na badaniu praw rządzących wszechświatem w sposób naukowy, ale zgodnie z logicznym rozwojem myśli, odmiennej od logiki kartezjańskiej. Jej składniki są spójne: dynamizm bytu, uczestnictwo i „współczucie”, siła obrazu i słowa, symbolika.

⁴⁸ Por. tamże, s. 23–24.

Ostatecznie ta wizja świata jest duchowa, ponieważ stawia człowieka przed transcendencją⁴⁹.

Dokument podkreśla, iż tradycyjne religie ukształtowały afrykańskiego człowieka, były jednym ze źródeł cywilizacji u zarania dziejów, humanizmu i godności ludzkiej, rozwoju politycznego i prawnego, społecznego i rodzinnego, technicznego i medycznego, wreszcie źródłem bogatej tradycji ustnej i wszelkiego rodzaju sztuki. Były one także źródłem jedności świata afrykańskiego⁵⁰.

Podsumowując, można powiedzieć, że tradycyjne religie afrykańskie są ukierunkowane ku transcendencji, ku Absolutowi, ku kosmicznej wizji ludzkiej egzystencji. Jest to wizja duchowa, stawiająca człowieka przed transcendencją, pod której znakiem znajduje się cała organizacja społeczna, polityczna i gospodarcza oraz codzienna ludzka praca – powiązane z wierzeniami i praktykami religijnymi. „Religie te są jednocześnie ścieżkami duchowymi, które stawiają człowieka przed boskością. W wielu plemionach termin «droga» lub «ścieżka» wyraża pojęcie religii. Religie te charakteryzują się duchowym światopoglądem i nie można przecenić tej idei, która może służyć za podstawę naszej analizy. Afrykanin stoi przed wszechświatem, jakby widział niewidzialne. Sądzi, że taki jest punkt wyjścia dociekań: spirytualizm afrykański, spirytualizm, z którym już się spotkaliśmy, studiując mądrość afrykańską, tak wrażliwą na harmonię świata i na swoje symbole”⁵¹.

2.2.4. Obrzędowość i spontaniczność

Cechami wyróżniającymi rozwinięte religie są z reguły cztery fundamentalne komponenty: doktrynalny, etyczny, kultowy i organizacyjny, przy czym współistnieją one ze sobą w różnych proporcjach. To, co stanowi o rzeczywistej żywotności jakiejś religii,

⁴⁹ Por. tamże, s. 16.

⁵⁰ Por. tamże, s. 17.

⁵¹ Por. tamże, s. 16–17.

zawiera się w jej aspekcie kultowym, gdyż poprzez rytuały (obrzędy)⁵² w konkretnym miejscu i czasie wyznawcy uaktualniają wierzenia religijne. Jest to szczególnie wyraźne w tradycyjnych religiach afrykańskich, gdzie obrzędowość odgrywa podstawową rolę. Pozostałe komponenty religii (organizacyjny, etyczny i doktrynalny) pozostają w cieniu obrzędowości. Najmniej oczywisty jest aspekt doktrynalny, gdyż religie te są bardziej wierzeniami niż doktrynami. Obcy jest im wszelki dogmatyzm.

Religie te nie mają także swojego założyciela, a – jak wspomniano wyżej – ich krąg wyznawców ogranicza się do członków jednego plemienia (grupy rodowej). Jest ona spoiwem społeczności tradycyjnych, które podręcznikowo cechuje prosta i przejrzysta organizacja, pełnia wiedzy o własnej kulturze, jedność obrazu idealnego i rzeczywistego (jedność między wzorami kulturowymi a ich jednostkowymi odzwierciedleniami w życiu społecznym), anonimowość, aliterackość, ahistoryczność, mała dynamika rozwoju oraz wielofunkcyjność działań ludzkich⁵³.

W tradycyjnych religiach afrykańskich nie ma wyznań wiary, Świętych Ksiąg, lecz jedynie ustne przekazy, które są podstawowym źródłem wiedzy o Bogu i świecie. Dlatego też w kulturze afrykańskiej tak ważne jest „słowo”, zatem to, co nazwano „magią słowa”, jest weryfikowane w przypadku „nosicieli słowa”, którymi w Afryce Zachodniej są grioci. W Afryce Wschodniej wśród Bantu zaszczytem jest nazywać kogoś „mugambi”, co oznacza „mówca”, a dokładniej „ten, kto posiada słowo” i wie, jak za jego pomocą przekazać swoje myśli z precyzją i elegancją. „Siła obrazu i siła słowa owocują symboliką, której znaczenie jest nadrzędne dla zrozumienia sposobów

⁵² Początkowo „rytuał” był traktowany jako synonim „obrzędu” i wyrażał czynności o charakterze symbolicznym, realizowane według określonych, sformalizowanych reguł. Później zaczęto go odnosić zwłaszcza do praktyk religijnych i zabiegów magicznych.

⁵³ Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2016, s. 47–53.

myślenia «mens africana». Wszechświat jest postrzegany jako las symboli. Rzeczy widzialne oznaczają to, co niewidzialne, ponieważ maski przywołują i uobecniają duchy przodków lub lustra przywołują dary jasnowidzenia. Pasterz Peul może poznać to, co nadejdzie, przyglądając się swemu stadu. Stado jest dla niego symbolem świata. Patrząc na rozmieszczenie swojego bydła, a zwłaszcza kolorów, może zrozumieć sytuację i udzielić mężczyznom przydatnych porad. Konkretny układ kolorów sygnalizuje zbliżające się wydarzenie. Kiedy starsi mieli trudności z podjęciem decyzji, obserwowali, jak bawią się małe dzieci, uważane za «anioły», interpretatorów duchowych mocy. Te dwa przykłady ilustrują, jak widzialne istoty mogą symbolizować to, co niewidzialne⁵⁴.

Miejscowe rytuały są z reguły bogate w formie. Poza słowem i gestem posługują się także śpiewem i wszechobecnym tańcem. To wszystko stanowi z reguły przekaz uduchowiony. Jest wyrazem „bycia razem”, przekazem informacji dla wszystkich uczestniczących, pozwala odnaleźć ład poznawczy, emocjonalny i etyczny w chaosie życia.

Dlatego też doceniał je papież Paweł VI w przełomowym orędziu *Africae terrarum*, podkreślając, iż „najnowsze badania starożytnych ludów Afryki, chociaż nie są poparte dokumentami pisanymi, ukazują jednak jej wieloraką zależność i bogactwo ich cech z całą pewnością własnych zwyczajów z dziedziny spraw czy to religijnych, czy społecznych. Wszystko to stopniowo z wielkim pożytkiem badają i dokładnie analizują wybitni specjaliści. Dzięki temu sporą ilość zwyczajów lub obrzędów, które niegdyś wydawały się tylko czymś dziwnym i prymitywnym, w naszych czasach, gdy dokładniej zbadano obyczaje ludów, uważa się za istotne, im-

⁵⁴ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines...*, dz. cyt., s. 25.

manentne składniki osobliwych systemów społecznych, które warto znać i szanować”⁵⁵.

Wspomniane wyżej cechy tradycyjnych religii afrykańskich sprzyjają także spontaniczności w ich obrzędach. Brakuje w nich bowiem skostnienia i nadmiernego rytualizmu. Bardzo wiele elementów obrzędowych stanowi improwizacja.

⁵⁵ Paweł VI, *Africae terrarum...*, dz. cyt., nr 7.

Rozdział 3

STRUKTURY

LOKALNYCH WSPÓLNOT I ETOS

Ogromne zróżnicowanie kulturowe Afryki: etniczne, językowe i gospodarcze (różne typy gospodarki) wpływa także na jej zróżnicowanie w organizacji życia społecznego, politycznego i religijnego. Najczęściej te obszary są silnie ze sobą powiązane. Dlatego też z zasady nie można odnosić do Afryki jednego systemu społeczno-politycznego ani też dostrzegać w nim jednego typu organizacji kultu religijnego. W związku z tym mówiąc o życiu wspólnoty przenikniętym kultem, trzeba zaznaczyć tę wszechobecną różnorodność.

Tym, co z pewnością łączy kultury Afryki Subsaharyjskiej, jest tradycyjna struktura wspólnotowa, która przenika wszystkie dziedziny życia. Jest ona organicznie powiązana z miejscowym systemem religijnym. Tradycyjne religie afrykańskie pełniły w miejscowych społecznościach ważne funkcje scalające i sankcjonujące organizację tak wspólnoty opartej na więzach krwi, jak i wspólnoty terytorialnej. Ich znaczenie wpływało także ze specyficznej roli, jaką religia w ogóle pełni w kulturze, przenikając do różnych jej segmentów.

3.1. Rodzina i struktury władzy

W bardzo wielu kulturach świata – a zwłaszcza w kulturach afrykańskich – zasady pokrewieństwa i powinowactwa regulują przede wszystkim postępowanie ludzi w ich wzajemnych stosunkach i leżą u podstaw norm życia społecznego. Przy spotkaniu kogoś nie kla-

syfikuje się go z reguły przez zawód czy pochodzenie, ale właśnie przez pokrewieństwo. Świadczy to o znaczeniu rodziny w miejscowej tradycji. Mówił o tym wielokrotnie m.in. Jan Paweł II, podkreślając, iż „w afrykańskiej kulturze i tradycji powszechnie uznaje się fundamentalną rolę rodziny. Afrykanin, otwarty na wartość rodziny, miłości i życia, kocha dzieci, które przyjmuje z radością jako dar Boży. Synowie i córki Afryki miłują życie. [...] Kultury afrykańskie mają wyostrzony zmysł solidarności i życia wspólnotowego. W Afryce nie do pomyślenia jest święto, w którym nie uczestniczy cała wioska. Życie wspólnotowe w Afryce jest bowiem przejawem istnienia wielkiej rodziny. Modłę się gorąco i proszę innych o modlitwę, aby Afryka na zawsze zachowała to cenne dziedzictwo kulturowe i aby nigdy nie uległa pokusom indywidualizmu, tak bardzo obcego jej najlepszym tradycjom”¹.

3.1.1. Struktury rodzinne

Najmniejszą jednostkę systemu pokrewieństwa stanowi rodzina podstawowa, którą tworzy mężczyzna, kobieta (lub też kobiety) i dzieci urodzone w ich związku lub adoptowane. Pokrewieństwo natomiast nie jest liczone tak jak w systemie rzymskim, ale w tzw. kategoriach pokrewieństwa. W jednej kategorii umieszcza się krewnych w linii prostej oraz w linii bocznej. Kategoria „ojciec” obejmuje często stryjów, dziadków, a nawet stryjenki, kategoria „matka” wujenki, a także wujów. W linii bocznej ich dzieci nawet do kilku pokoleń nazywane są „braćmi” i „siostrami”. Niekiedy nazewnictwo to wykracza poza ramy faktycznego pokrewieństwa i przechodzi na całe pokolenia².

¹ EAfr, nr 43. Por. Jan Paweł II, *Chrystus jest królem pokoju*, 16 IX – Suazi, Msza św. na „Somhlolo Stadium”, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1988, nr 9, s. 17.

² Por. F.Z. Kapuścik, *Grupa rodzinna w Afryce Zachodniej*, w: *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej*, t. 5, *Rodzina – katecheza – dialog. Materiały sympozjum misjologicznego 1979–1980*, (red.) Władysław Kowalak SVD, Warszawa Akademia Teologii Katolickiej 1983, s. 142.

Wartość tej wielkiej rodziny doceniał Jan Paweł II, podkreślając m.in. podczas swojej podróży apostolskiej do Nigerii: „W Nigerii posiadacie ową piękną kulturową wartość szerokiego pojęcia rodziny. Chorzy i starzy nie są opuszczeni przez swoje dzieci, wnuki i krewnych. Otwarty parasol miłości jest dachem dla wszystkich. To jest cenne dziedzictwo, które musi być zachowane. Ten ideał jest zagrożony, zwłaszcza w miastach i na przedmieściach, gdzie osoby starsze są czasem odcięte od rodziny patriarchalnej. Porzucenie i osamotnienie osób starszych powstaje wtedy, gdy wielka kulturowa wartość zostaje odebrana i zastępuje się ją czymś zupełnie nieafrykańskim”³.

Charakterystyczne dla całej Afryki jest także nastawienie rodziny na prokreację. Śmiało można tu powiedzieć, iż rodzina w tym pojęciu jest bardziej wspólnotą matki i ojca niż męża i żony. Niekwestionowanym autorytetem i głową tradycyjnej rodziny pozostawał ojciec. Do niego należał decydujący głos i wszyscy byli mu winni bezwzględne posłuszeństwo. Kobieta wyraźnie odczuwała swą niższość, aprobowaną przez wszystkich i potwierdzoną dziesiątkami codziennych, tradycyjnych reguł życia.

Struktury rodzinne łączyły się w większe wciąż zgodnie z zasadą pokrewieństwa. Na potrzebę badania systemów pokrewieństwa w Afryce zwraca bardzo mocno uwagę dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. Wskazuje on na ważną sprawę ojcostwa, która łączy się bezpośrednio z określeniem pochodzenia, następstwa, dziedziczenia i zamieszkania jednostki. Jest to szczególnie ważne, gdy wkracza się w stosunki poza oczywistymi ramami. Wtedy to zasady pochodzenia reguluje przynależność do grupy zgodnie z kryterium związku jednostki z przodkami. Ze względu na to pochodzenie wyróżniamy wspólnoty rodzinne patrylinearne, matrylinearne i bilinearne. Wspólnota patrylinearna obejmuje wszystkich

³ Jan Paweł II, *Chrześcijański sens cierpienia i starości. W szpitalu św. Karola Boromeusza w Ontisha, sobota, 13 lutego 1882*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie V, 1, 1982 (styczeń–maj)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 187.

potomków w linii męskiej, począwszy od znanego lub mitycznego przodka. Obowiązują w niej określone normy i przepisy, dotyczące między innymi nadawania odpowiednich imion potomkom męskim, powiązań i relacji społecznych oraz rodzinnych, różnych zakazów totemicznych, wychowania rodzinnego, dziedziczenia majątku. Jeśli chodzi o małżeństwa w tym systemie, to są one najczęściej patrylokalne, czyli zamieszkujące w siedzibie rodowej męża.

Wspólnota matrylinearna obejmuje potomków w linii żeńskiej, pochodzących tak samo od historycznego lub mitycznego przodka. W rodzinie matrylinearnej największy autorytet ma najstarszy wuj ze strony matki, a po jego śmierci dziedzicami są jego bracia. Dzieci w rodzinie matrylinearnej należą do matki, a nie do ojca, ale ojciec ma władzę nad dziećmi swojej siostry.

W rodzinie bilateralnej (bilinearnej) potomstwo może należeć zarówno do rodziny ojca, jak i matki, a więc przynależność jest podwójna, ale w praktyce najczęściej jedna z nich jest silniejsza⁴.

Na tych podstawach są oparte kolejne, bardziej złożone jednostki w systemie pokrewieństwa. Po rodzinie podstawowej i złożonej jest rodzina rozrodzona, którą w wypadku, gdy jej członkowie zamieszkują w pewnym oddaleniu, określa się mianem rozrodzonej rodziny rozproszonej.

Kolejną jednostką jest lineaż, składający się ze wszystkich potomków pewnego rzeczywistego przodka w linii prostej (patrylinearny lub matrylinearny), przy czym lineaż istnieje tylko wtedy, gdy tworzą grupę uznawaną przez społeczeństwo. Mogą się one dzielić na segmenty lub podlineaże (lineaże mniejsze). W niektórych społecznościach trudno odróżnić lineaż od rodu (klanu), definiowanego jako pochodzenie od wspólnego, najczęściej fikcyjnego (w odróżnieniu od lineażowego) przodka. Ród jest z zasady egzogamiczny. Wreszcie wyróżnić trzeba także plemię, które jest bardziej jednostką

⁴ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., 70–71.

organizacji politycznej, opierającą się nie tyle na wspólnocie krwi, ile na wspólnocie terytorium. Z reguły pochodzi także od fikcyjnego przodka (legendarnego bohatera) i jest zasadniczo endogamiczne⁵.

Przytaczany wyżej dokument zaznacza, iż ten zróżnicowany system społeczny opiera się na podstawach religijnych i psychologicznych. Podstawy religijne wynikają z więzów świata żywych ze światem zmarłych przodków, między innymi z przodkami-założycielami danego plemienia, rodu (klanu) czy lineażu. Zmarli przodkowie są wciąż zaangażowani w codzienne wydarzenia z życia rodzinnego, zwłaszcza w czasie siewu i zbioru plonów, inicjacji i zawierania małżeństw. Jeśli rodzina jest traktowana jako duży łańcuch, którego żyjący członkowie stanowią jedną grupę, prawo rodzinne ma korzenie w religijnym i zarazem niewidzialnym świecie. Działania psychologiczne mają na celu usuwanie konfliktów wewnątrzrodzinnych i wskazują na właściwy model zachowania się w danej sytuacji. Wszystkie relacje między członkami tak rozbudowanej rodziny oparte są na tradycyjnych normach i zwyczajach pozwalających na zgodną w niej egzystencję⁶.

O silnych związkach rodzinnych w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich mówi także papież Paweł VI: „Co zaś dotyczy życia we wspólnocie, odzwierciedla ono i poszerza życie rodziny – jak to wnosimy z historii Afryki. W tym punkcie łatwo dostrzec, że udział w życiu wspólnoty zarówno pomiędzy krewnymi, jak i w publicznym życiu społecznym, jest uważany za obowiązek i prawo każdego człowieka. Lecz nikt nie może dostąpić korzystania z tego prawa, jak tylko przygotowany do niego przez pewne czynności inicjacyjne,

⁵ Por. Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1968, s. 55–61; A. Zajączkowski, *Religia a struktura społeczna w Afryce*, Warszawa: Studium Afrykanistyczne Uniwersytetu Warszawskiego 1974.

⁶ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., 71–72.

mające na celu wyrobienie charakteru u młodzieży i zaprawienie jej do tradycyjnych zwyczajów i obyczajów ich wspólnoty”⁷.

Wielokrotnie na wartość rodziny w tradycji afrykańskiej zwracał uwagę Jan Paweł II, podkreślając m.in., iż „tradycyjna afrykańska kultura koncentruje się na rodzinie. Afryka nie może się rozwijać, dopóki jej rodziny nie przetrwają obecnych wstrząsów społecznych. Afrykańska rodzina musi znaleźć nową siłę, potwierdzić pozytywne wartości zawarte w tradycji i przyswoić bardziej osobisty wymiar zrozumienia, zaangażowania i miłości”⁸.

3.1.2. Różnorodne struktury władzy

Tradycyjne religie afrykańskie wskazują na ścisłe powiązanie życia społecznego z religijnym. Z jednej strony wiele mitów i obrzędów może wyjaśniać określone struktury lub aspekty życia społecznego. Z drugiej strony organizacja widzialnego społeczeństwa ludzkiego jest odzwierciedleniem społeczeństwa niewidzialnego. Można zatem powiedzieć, że te obydwa wymiary stanowią odzwierciedlenie tej samej rzeczywistości. A zatem, żeby zrozumieć strukturę społeczną określonej grupy, należy dobrze poznać jej wierzenia – i odwrotnie. Przytaczany dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan podkreśla także, iż wbrew pozorom społeczeństwa afrykańskie nie tkwią w niezmiennej równowadze, ale odnawiają się cyklicznie w ciągu dziejów. Wskazuje przy tym na kolejne etapy rozwoju: zbieractwa i łowiectwa, uprawy i hodowli, epokę żelaza, aż po czasy współczesne. Dostosowując się do nowych warunków egzystencji, społeczności te nie traciły wcześniejszych tradycji. Pozorny bezruch zachowań i powtarzalność tych samych gestów – jednym słowem trwałość tradycji

⁷ Por Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum”*..., dz.cyt., nr 12.

⁸ Jan Paweł II, *Address of John Paul II to representatives of the Laity of Zimbabwe. Cathedral of Harare, Sunday, 11 September 1988*, nr 4, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1988/september/documents/hf_jp-ii_spe_19880911_la-icato-harare.html (dostęp: 20.10.2020).

w ramach tego samego okresu – nie oznacza braku dynamizmu, ale troskę o zachowanie istoty i jej przekazanie następnym pokoleniom. Instytucje mogą się zmieniać, ale geniusz ludzki i religijny pozostaje. Powyższe procesy dokonywały się i dokonują nadal zarówno w większych społecznościach, jak i we wspólnotach rodzinnych. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan przedstawia krótką charakterystykę tych społeczności.

Pierwszą grupę stanowią wspólnoty akefaliczne, czyli nieposiadające przywódcy. Istnieją w niej m.in. systemy oparte o grupy wiekowe (jest to powszechne, zwłaszcza w Afryce Wschodniej), gdzie autorytet i władzę przypisuje się zgodnie z rytmem sukcesji określonym przez inicjacje. Drugim podtypem są społeczności segmentarne (segmentowe), zorganizowane w społeczności wioskowe, nomadyczne lub rodowe (klanowe), żyjące na określonym terytorium. Nie mają one prawdziwych przywódców politycznych. Władzę dzierży rada starszych, kierowana przez jednego z jej członków. Drugą grupę stanowią społeczności o charakterze demokratycznym, podlegające przywódcy. Tworzy je jedna lub kilka wiosek na określonym terytorium. Wódz, na mocy dziedziczości lub wyboru, posiada władzę nad społecznością i określonym terytorium, ale dzieli ją kolegialnie z radą złożoną ze starszych przedstawicieli rodzin. Często jest on tzw. wodzem ziemi i odpowiada za kult religijny, pełniąc jednocześnie funkcję stróża przedmiotów i miejsc sakralnych.

Trzecią grupę stanowią społeczności hierarchiczne, na których czele stoi władca (król). To często bardzo złożone społeczeństwa. Mogą składać się z różnych warstw społecznych (np. ludzi wolnych, niewolników) i zawodowych (np. rolników, kowali, jubilerów, szewców, griotów), rządzących się nieraz własnymi normami i tradycjami, między innymi przy zawieraniu małżeństw, ustalaniu prawa własności lub płacenia daniny. Wraz z uzyskaniem niepodległości i powstaniem współczesnych państw afrykańskich w tego rodzaju społecznościach wspomniane struktury w dużej mierze uległy zmianom lub zanikły.

Dokument podkreśla też, iż w tradycyjnych społecznościach afrykańskich, gdzie szczególną rolę pełnił wódz (król), był on z reguły także pośrednikiem i łącznikiem między przeszłością a przyszłością oraz między żywymi a zmarłymi. Zgodnie z mentalnością afrykańską wykonywanie władzy dotyczyło także spraw religijnych⁹.

W ten sposób dokument nawiązuje do licznych relacji antropologów, które podkreślają, iż część ludów afrykańskich ma tradycyjnych władców w postaci królów, królowych lub wodzów, którzy też pełnią z reguły funkcje religijne, będąc symbolem zdrowia i dobrobytu ich ludu. Władcy ci symbolizują więź między Bogiem a człowiekiem. Niektórzy władcy nie mogą być widziani podczas codziennych czynności: noszą welony i jadają na osobności (np. u Szylluków, Bagandów i Szonów). U innych królowi nie wolno stopą dotknąć ziemi: musi być noszony albo chodzić po specjalnej macie (u Lunda, Njamwezi i Bagandów). Często też władca przewodniczy uroczystościom plemiennym i może spełniać rolę kapłana, zaklinacza deszczu, wróżbity lub innego pośrednika między ludźmi a Bogiem (np. u Luwedu, Szylluków, Szonów, Sukumi). Niemal wszyscy władcy mają miejsca kultu, święte gaje, własnych kapłanów i wróżbitów. Duchy zmarłych królów mogą dalej służyć plemieniu. Niektórzy (Zulusi, Szyllukowie, Aszanti, Lunda, Njamwezi) składają im ofiary i modlą się przy ich grobach. Niekiedy groby te są miejscami świętymi¹⁰.

3.1.3. Tradycyjni specjaliści religijni

Tradycyjne religie afrykańskie mają dość zróżnicowaną i zmienną społeczną strukturę wierzeń. Bardzo często w kulcie rodzinnym funkcje religijne (kapłańskie) sprawuje głowa rodziny bądź inni upoważ-

⁹ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 68–70.

¹⁰ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 228–229.

nieni jej członkowie¹¹. W kultach publicznych podział kompetencji prowadzi nieraz do wyodrębnienia stanu kapłańskiego. W niektórych społecznościach ważną rolę w kulcie odgrywają władcy, którzy często są najwyższymi kapłanami. W wypadku innych społeczności organizacja wspólnoty religijnej nie różni się niemal od struktury społecznej. Ale jednak w praktyce wielu mniejszych społeczności nie wykształciła się grupa kapłanów czy innych specjalistów religijnych jako „grupa zawodowa” czy też odrębna klasa. To zwykle tacy sami rolnicy jak inni. Ich autorytet i wybór miał różnorodne, zindywidualizowane korzenie. Możemy wśród nich spotkać kapłanów, znachorów, zaklinaczy deszczu, wróżbiarzy, wykrywaczy złodziei, jak również specjalistów negatywnych: trucicieli, czarowników i wiedźmy. Liczba i zakres działalności tradycyjnych funkcjonariuszy, wplecionych mocno w afrykańskie tradycje religijne i społeczne, ma zwykle lokalny i zróżnicowany charakter. Wszyscy oni w swoich praktykach uciekają się do tego, co w wielkim uproszczeniu nazywamy w świecie zachodnim działaniem magicznym¹².

Kult związany z religią domaga się z reguły składania ofiar. W Czarnej Afryce te czynności kultowe – jak wspomniano wyżej – mogą wykonywać różne osoby, niekoniecznie kapłani. Z reguły zaś kapłani w sensie ścisłym są związani ze świątyniami, ale w Afryce terminem tym obejmuje się każdego, kto spełnia funkcje religijne także w innych przybytkach: świętych gajach itp. Wiele ludów afrykańskich, na przykład Ankore, Joruba, Ibo, Akan, Baganda, Ewe, posiada wyodrębnioną grupę kapłanów, przy czym zauważyć można, iż te tradycje kapłańskie są zdecydowanie silniejsze w Afryce Zachodniej. Tam też kapłani i inni spełniający posługi religijne uzyskują ku temu

¹¹ Mówi o tym m.in. papież Paweł VI: „W niektórych kręgach Afryki ojcu rodziny przyznaje się pewien zakres funkcji kapłańskiej, na mocy której sprawując obrzędy religijne wprowadzone starodawnym zwyczajem, staje on jako pośrednik nie tylko pomiędzy swoją rodziną i przodkami, lecz również pomiędzy swoją rodziną a Bogiem”. Por. Paweł VI, *Ogłoszenie „Africæ terrarum”...*, dz. cyt., nr 11.

¹² Por. nieco dalej, punkt 4.1. niniejszego opracowania pt. *Magia i religia*.

specjalne przeszkolenie, a grupa kapłańska cieszy się znacznym prestiżem¹³. Afrykańskie świątynie nie służą najczęściej gromadzeniu się w nich ludzi, lecz przechowywaniu w nich przedmiotów kultowych.

Wśród specjalistów religijnych ważne miejsce zajmują znachorzy, zwani „uzdrowicielami”, „zielarzami”, „lekarzami tradycyjnymi” czy też w językach Bantu *nganga* (w suahili *waganba*). Dość powszechnie – zwłaszcza w piśmiennictwie popularnym – znachorów utożsamia się z czarownikami lub włącza do tej samej grupy, dzieląc ich na dwa typy: dobry i zły. Wskazuje na to także John Mbiti, podkreślając, iż znachorzy to specjaliści religijni, „którzy najbardziej ucierpieli od autorów europejskich i amerykańskich, tak często i mylnie nazywających ich «leczącymi urokiem» (*witch-doctor*)”. To określenie powinno być pogrzebane i zapomniane na zawsze. Każda wieś w Afryce ma swojego znachora, który jest przyjacielem całej wspólnoty. Jest on dostępny dla każdego i prawie w każdym czasie i jest obecny w wielu momentach życia jednostki i wspólnoty¹⁴. Przy tej okazji wspomina również, że znachorem może być kobieta lub mężczyzna. Nie ma ustalonych zasad powoływania do pełnienia funkcji znachora: może to być funkcja dziedziczna bądź z „powołania” przez żywych zmarłych we śnie, na jawie lub w czasie wizji. Mogą przy tym powołaniu interweniować inne duchy.

Świetne studium Edwarda E. Evansa-Pricharda omawiające czary, wyrocznie i magię u Azande z terenu południowego Sudanu i Republiki Środkowoafrykańskiej podaje pełne i szczegółowe omówienie szkolenia znachorów w tej grupie etnicznej. Jest to proces długi i kosztowny, który rozpoczyna się niekiedy już w dzieciństwie od wstępnego przygotowania. Następnie stosuje się do wskazań i programu swojego nauczyciela. Oprócz technik magicznych uczniowie pozyskują także wiedzę o tradycyjnych sposobach leczenia¹⁵. U Azan-

¹³ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., 233–235.

¹⁴ Tamże, s. 210–211.

¹⁵ Por. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, s. 202–250. Wydanie polskie: Edward E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie*

de znachor leczy chorobę i ostrzega przed niebezpieczeństwem. Do obowiązków znachorów należy też wykrywanie i tępienie czarowników oraz dezaktywacja przekleństw.

Środkowoafrykański *nganga* (język sango) łączy w sobie funkcję wróżbity (widzącego) i uzdrowiciela. Natomiast w języku gbaya i manja funkcje te – przynajmniej w nazewnictwie – są rozdzielone. Zauważa się tendencję do określania tych funkcji opisowo: „człowiek, który posiada...”. Funkcja uzdrowiciela może być dziedziczona po ojcu, który czasem doradza nadal jako przodek, ale potrzebną wiedzę można też zdobyć u innego *nganga*. Niekiedy odbywa się to przez wielomiesięczne terminowanie u *nganga*, poznawanie roślin i lekarstw magicznych, szukanie ich w buszu¹⁶. Uzdrowiciel szuka najpierw ukrytych przyczyn śmierci, choroby, nieszczęścia. Następnie stara się odkryć lekarstwo lub skuteczną ochronę, dać środek zapewniający powodzenie kuracji. Leczenie uzależnione jest oczywiście od choroby, stanu pacjenta, przede wszystkim zaś od przyczyn choroby. Jego działanie ma w sobie wiele elementów aktywności „widzącego”: lekarza i kapłana zarazem. Uzdrowiciel jest dobrze obeznany z wieloma sprawami i mocami zła, czemu może on także poddać się i ulec, by wykorzystać to wszystko do czynienia zła. Ta dwuznaczność sytuacji uzdrowiciela sprawiła, iż często łączono jego działanie z działaniem czarownika. W odróżnieniu jednak od uzdrowiciela, który jest osobą znaną i zwykle powszechnie szanowaną, czarownik pozostaje w ukryciu i jego działanie jest społecznie napiętnowane.

Mówiąc o tej grupie specjalistów religijnych („uzdrowiciele”), dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż w ich działaniu można odnaleźć elementy najpierw diagnozy, a następnie leczenia. Jednak to wszystko łączy się także z działaniem psychologicznym i magicznym. Wytwarzają oni różnorakie leki, które

i magia u Azande: wersja skrócona, przeł. Sebastian Szymański, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2008, s. 93–109.

¹⁶ Por. A.M. Vergiat, *Plantes magiques et médicinales des féticheurs de l'Oubangui*, Paris: Muséum National d'Histoire Naturelle 1970, s. 3–4.

bazują na miejscowych doświadczeniach leczniczych, ale łączą ich działanie z odpowiednimi gestami i formułami tworzącymi pewien rytuał. Uzdrowiciele starają się odkryć naturalną lub nadnaturalną przyczynę nieszczęścia (choroby) oraz jego skutki oddziałujące nie tylko na stan fizyczny pacjenta, ale także mające reperkusje społeczne i moralne. A zatem proces uzdrawiania będzie traktowany nie tylko jako indywidualny przypadek, ale szerzej – pacjent pozostaje w relacji ze społecznością żywych i zmarłych, która wpływa w nie-małym stopniu na jej los i kondycję. Dlatego też pomimo istnienia przychodni, szpitali czy ośrodków medycznych ludzie nadal często udają się do uzdrowicieli, gdyż widzą w swoim nieszczęściu (chorobie) o wiele bardziej złożone przyczyny¹⁷.

Wróżbita i medium – podobnie jak znachorzy (uzdrowiciele) – mają także do czynienia ze światem duchów. Ich wyróżnienie z grupy znachorów ma charakter bardziej teoretyczny (ze względu na pełnione przez nich specyficzne funkcje) niż praktyczny. Niekiedy bowiem funkcje te sprawuje ta sama osoba.

Wróżbici, jak wskazuje na to ich nazwa, zajmują się przede wszystkim wróżeniem. Ale w zasadzie wróżbiarstwo jest tylko częścią ich szerszego działania, zwłaszcza natury medycznej lub nawet kapłańskiej. Odkrywają oni tajemnice życia ludzkiego. Korzystają przy tym z medium, przedmiotów wróżebnych, zdrowego rozsądku, intuicyjnej wiedzy wewnętrznej, hipnotyzmu i innej wiedzy tajemnej. Mają też dobre rozeznanie w relacjach panujących w ich społeczności. Podobnie jak znachorzy, wróżbici cieszą się uznaniem społecznym. Spełniają rolę doradców, sędziów, terapeutów, dają poczucie pewności i bezpieczeństwa w momentach kryzysu, uprzedzają niekiedy przyszłe wydarzenia. W różnych częściach Afryki występują inne

¹⁷ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., 63–64.

metody wróżenia. Używa się do tego kamieni, tykw, liści palmowych, wody, zwierząt czy też korzysta się z pośrednictwa medium¹⁸.

W wiejskiej społeczności Kirdich (północny Kamerun) wróżbita zwany jest *mipi da'as* – w języku gisiga; *mbidla* w mofaw; *we-mbadi* – w manja; *ata-we-mon* – w gbaya. Mieszkańcy wioski udają się do niego po porady w różnych okolicznościach życia oraz wątpliwościach. Do wróżenia używa on różnych przedmiotów, jak choćby kamieni czy trawy, z której wyrabia się *seko*. Bardzo często do wróżenia używa się kurczaka, któremu nacina się nieco szyję, pozwala przez chwilę upłynąć krwi i następnie puszcza się go. Kurczak rzuca się i znaczy krwią ziemię. Następnie wróżbiarz odczytuje wydarzenia z ułożenia łap i głowy kurczaka. Wróżbici, podobnie jak inni mieszkańcy wioski, są rolnikami. Tylko w niektórych społecznościach funkcję tę sprawują wyłącznie kowale. Wróżbiarstwem zajmują się tylko wówczas, kiedy zachodzi taka potrzeba¹⁹.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. wskazuje także, że często zadanie wróżbitów polega na interpretacji snów, przepowiadaniu zdarzeń życiowych, diagnozowaniu chorób. Ich technika wróżenia łączy się z dobrą obserwacją zjawisk, własną intuicją, sugestią, telepatią, a niekiedy ze zwykłym oszustwem. W tradycyjnych społecznościach afrykańskich wróżbiarstwo jest zazwyczaj dziedziczne i uważane za szczególny dar pochodzący od konkretnego ducha. Niektórzy pielęgnują ten bezpośredni związek ze swoim duchem. Otrzymawszy na przykład jakiś przedmiot należący do osoby, która się z nimi konsultuje, zasypiają z nim, a duch daje

¹⁸ Na temat technik używanych przez wróżbitów w przypadku „choroby” czy też szeroko pojmowanego nieszczęścia zob. m.in.: A. Adler, A. Zempleni, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris: Hermann 1972; M. Fontaine, *Santé et culture en Afrique Noire. Une expérience au Nord-Cameroun*, Paris: L'Harmattan 1995.

¹⁹ Por. J.F. Vincent, *Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun*, „Journal de la Société des Africanistes” (1971) nr 1, s. 71–132; A. Adler, A. Zempleni, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris: Hermann 1972.

im odpowiedź w nocy. Potrafią nawet wykrywać złodziei. Wróżbici posługują się różnymi przedmiotami i rzeczami, między innymi tzw. magicznym kamieniem, muszelkami, ziarnkami prosa i innymi rekwizytami. O trwałości i znaczeniu ich praktyk mówi fakt, iż z ich usług korzystają nawet ci, którzy porzucili religię tradycyjną, w której się wychowali²⁰.

Dokument wspomina też „widzących” (jasnowidzów) – *Saltigui* – z grupy etnicznej Mande, których funkcja przechodzi z ojca na syna i związana jest między innymi z przepowiadaniem opadów deszczu lub różnych zjawisk i zdarzeń mających nastąpić w przyszłości. W przeszłości towarzyszyli oni armiom na wojnie, przewidując ruchy wroga i wskazując „cywilom”, gdzie powinni schronić się wraz ze stadami.

U niektórych ludów ważną rolę pełni medium. Głównym jego zadaniem jest pośredniczenie i zarazem utrzymywanie więzi między ludźmi i światem duchów, w tym duchów przodków. Medium funkcjonuje wtedy, kiedy jest owładnięte przez ducha. Osoby te wyróżnia właśnie podatność na owładnięcie. Medium może też podawać informacje o przyczynach, naturze i leczeniu choroby (nieszczęścia). W niektórych regionach Afryki medium związane jest z kapłanami i przybytkami (świątyniami) duchów, np. u Aszantów, Fonów, Ewe, Joruba, Baganda. Niekiedy są też szkoleni do bycia medium. U Fonów i Joruba spotkać można nawet rodzaj „klasztorów” dla medium, w których pobierają naukę. Chłopiec przebywa w nich dziewięć miesięcy, a dziewczynka trzy lata²¹.

W wielu regionach Afryki do grupy szczególnie potrzebnych i szanowanych specjalistów religijnych należą zaklinacze deszczu. Cała

²⁰ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 61–62.

²¹ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 218–221. Szeroko o prorokach u Neurów m.in. D.H. Johnson, *Nuer prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology), Cambridge: Cambridge University Press 1994.

pomyślność zarówno rolników, jak pasterzy zależy właśnie od deszczu. Ta funkcja jest bardzo ceniona na przykład u północnokameruńskich Kirdi. Zaklinacz deszczu zwany jest tam „wodzem deszczu”. Na terenach bliskich Sahelowi, gdzie znaczne opóźnienie pierwszych deszczów wróżyło słabe zbiory i zapowiadało klęskę głodu na przednówku, sprowadzenie deszczu miało istotne znaczenie. Wódz deszczu (*Bai van* u Daba, *Magi vung* u Gisiga, *M'z buna* u Gidar) wywodzi się najczęściej ze starego, zasiedzonego na danym terenie rodu. O znaczeniu wodza deszczu mówi historia osiedlenia się Udlam na szczycie Méouré, w górach Mandara. W XVI lub XVII w. Edževindia wykradł „kamienie deszczowe” (*akwar* i *vor*) rodowi Mendżeling i sam stał się wodzem deszczu. Do niego i jego towarzyszy jako przodków wiosek odwołują się dzisiaj liczne miejscowości, jak również zamawiacz deszczu z wioski Sama, cieszący się uznaniem nie tylko u Udlam, ale także u Paduku, Muktele, Mada i Muyeng²².

Wieloznaczną rolę w wielu kulturach afrykańskich odgrywali kowale. Byli oni przy tym jedyną wyróżnioną grupą zawodową. Społeczna i religijna rola kowala wynikała z uprawiania specyficznego rzemiosła, występowania często w roli mediatora, pełnienia funkcji kapłańskich w praktykach religijnych i dokonywania obrzezania w czasie inicjacji. U Kapsiki i innych ludów z gór Mandara w Nigerii i Kamerunie kowale odgrywają ważną rolę w obrzędach pogrzebowych.

W tradycjach afrykańskich nie spotyka się raczej proroków w znaczeniu podobnym do biblijnego. Niektórzy antropologowie mówią

²² Por. Por. A. Hallaire, *Hodogway (Cameroun – Nord). Un village de montagne en bordure de plaine*, Paris-La Haye: Mouton & Co 1971, s. 13. Por. rolę kapłana i wodza deszczu wywodzącego się z rodu założyciela wioski w: J.-P. Magnant, *Du grand prêtre au roi: les origines religieuses des États anciens du Tchad*, w: J.P. Chrétien (ed.), *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris: ACCT-Editions Karthala 1993, s. 171–172. Por. także: H. Zimoń, *Ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii*, w: R. Małek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydaw. Diecezjalne na zlec. Zgromadzenia Księża Werbistów Pieniężno 1978, s. 241–252.

jednak o „prorokach” u pewnych ludów afrykańskich. Należałoby ich jednak sytuować – w świetle wyżej przyjętej terminologii – w kategorii wróżbitów, jasnowidzów, medium. Na przykład u Nuerów prorocy mogą składać ofiary w imieniu jednostek lub całej zbiorowości w wypadkach choroby, dla uzyskania płodności i przy innych okazjach. W ich tradycji także w przeszłości istotną funkcją społeczną najwybitniejszych proroków było kierowanie łupieżczymi wyprawami po bydło ich sąsiadów Dinków oraz walka z obcymi, którzy niepokoiili Nuerów. Prorok u Nuerów to osoba „opętana duchem powietrza”²³.

3.1.4. Etos

Każda religia oferuje swym wyznawcom odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące sfery zachowań moralnych (ortopraksja) oraz podaje kodeksy postępowania. Tradycyjne wspólnoty afrykańskie, jak każda zorganizowana w jakimś stopniu społeczność ludzka, mają własne reguły moralne i prawo. Przekazywane są one dzieciom i młodzieży w długim procesie wychowania, które zawiera więcej elementów o charakterze praktycznym, wdrożeniowym niż dyskursywnym. Tak kształtowana moralna postawa wspólnotowa bardziej zwraca uwagę na to, co jednostka czyni niż na to, czym jest. To, co czyni, ma bowiem z reguły wymiar wspólnotowy i nie pozostaje obojętne dla wspólnoty. Dlatego i zły, i dobry czyn są związane z konkretną wspólnotą rodzinną oraz wspólnotą wioski. W związku z tym moralność ta jest traktowana bardziej jako złamanie prawa wspólnoty niż jako grzech, czyli w powszechniejszym rozumieniu przewinienie jednostki wobec Boga. W społeczeństwie solidarystycznym, gdzie na pierwszym miejscu liczy się grupa, a dopiero później osoba, szczególnym nieszcześciem jest naruszenie spójności i jedności grupy. Każdy w grupie ma swoje miejsce i swoje ściśle określone zadanie.

²³ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 236–237.

Wyrzeczenie się tego, odejście na bok, jest aktem naruszającym przyjęty porządek²⁴.

Wartość poczucia wspólnoty w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich docenia Jan Paweł II, podkreślając, iż „tradycyjne wartości kulturowe Afryki są ściśle powiązane z życiem rodzinnym, ze szczególną miłością do dzieci i szacunkiem dla osób starszych”. I apelując: „Jako młodzi Afrykanie nie możecie pozwolić, aby ten ludzki skarb zniknął. Nie dajcie się wciągnąć nowemu stylowi życia, który nie przynosi ze sobą prawdziwego postępu ludzkiego, a jedynie pozorny postęp, złożony z rozwoju materialnego, który przynosi korzyści niektórym, ale pozostawia po drodze wielu innych. Tylko dzięki wartościom miłości i życia rodziny mogą stać się silne i stabilne, a tym samym skutecznie dbać o swoich członków. Gdy społeczeństwo nie chroni tych wartości, mogą pojawić się tylko niekorzystne skutki, a nie prawdziwy dobrobyt i pokój, za którym tęsknią ludzie”²⁵. Papież uważa, iż „Afryka może ofiarować światu, między innymi, przykład gościnności, hojnej i nigdy nieznużonej; przykład solidarności, która jest tak silna wśród członków rodziny lub w obrębie tego samego plemienia, że nikt nie jest pozostawiony bez opieki [...]. Są to wartości, które bardzo by się przydały współczesnemu światu dla uniknięcia sprzeczności i zasadzek humanizmu pozbawionego swych podstawowych wymiarów religijnych i do urzeczywistniania szczęśliwego współżycia na wszystkich szczeblach społeczeństwa”²⁶.

²⁴ Por. J.J. Pawlik, *Trudności przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, w: A. Halemba, J. Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską*, Warszawa: Komisja Episkopatu ds. Misji 2003, s. 87–96.

²⁵ Jan Paweł II, *Address of John Paul II to the Zimbabwean Young People, Glamis Stadium, Harare, Sunday, 11 September 1988*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1988/september/documents/hf_jp-ii_spe_19880911_giovani-harare.html (dostęp: 22.10.2020).

²⁶ Jan Paweł II, *Co czynimy dla dobra braci i siostr z Afryki? Jaunde. Spotkanie z władzami Kamerunu i Korpusem Dyplomatycznym, poniedziałek, 12 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 171.

Wspomniane wyżej reguły moralne zawarte są nie tylko w praktycznych świadectwach postępowania otoczenia, ale także w licznych przekazach ustnych, szczególnie w przysłowiach. Doszukiwać się ich można także w zwyczajowych błogosławieństwach i przekleństwach, podobnie jak w modlitwach zanoszonych do Boga przez pośrednictwo przodków odszukać można podstawowe wartości wspólnoty. Jedną z najważniejszych jest z pewnością życie, pojmowane jako dar i wzrastanie. Podstawowym obowiązkiem jest przekazywanie go dalej. Łączy się z nim zdrowie i dobrobyt. W życiu wspólnotowym niezbędne są solidarność i pokój, pojmowane jako zachowywanie przyjętego porządku otrzymanego od przodków. Ważne jest także zachowywanie ścisłej łączności z przodkami i Bogiem.

Reguły moralne wyrażają także zakazy tabuiczne, stanowiące również niepisane prawo wspólnoty. Przez nie przemawiają sztuka życia i mądrość przekazane przez przodków. Dlatego też zakazy te mają charakter jurydyczny. Traktowane są jako środki ochrony życia i pokoju wewnątrz wspólnoty. Zakazy tabuiczne były najczęściej związane ze sferą żywienia oraz życia społecznego. Można także podzielić je na zakazy odnoszące się do dzieci, kobiet i mężczyzn.

Na przykład wśród północnokameruńskich Kirdi zakazy dotyczące sfery żywienia, odnoszące się do dzieci, były związane nie tyle z ich wiekiem, ile ze stopniem dojrzałości. Pierwsze z nich dotyczyły najczęściej zaprzestania ssania piersi matki, jedzenia jajek itp. W odniesieniu do kobiet zakazy te dotyczyły szczególnie okresu ciąży. Młodzież męska miała rozbudowane zakazy w okresie inicjacji oraz w okresie pozostawania w stanie bezżennym. Wszystkich natomiast obowiązywały zakazy spożywania roślin lub mięsa zwierząt, które były traktowane jako totemiczne w rodzie bądź też w pleminiu, pod sankcją ściągnięcia gniewu przodków²⁷.

²⁷ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 255.

Zakazy związane z życiem społecznym wśród Kirdi obejmowały także relacje ze światem przodków traktowanych jako realna część społeczności żyjącej na ziemi. W wymiarze horyzontalnym regulowały one szereg zachowań dzieci wobec dorosłych i odwrotnie, młodzieży, starszych itp. Wiele z nich związanych było z troską o zachowanie czystości seksualnej. I tak np. dorośli młodzieńcy nie powinni spać na tej samej macie z kobietami, nawet jeśli są braćmi i siostrami. Chłopiec winien trzymać się z dala od kuchni, narzeczony nie powinien spożywać w samotności posiłku przygotowanego przez przyszłą narzeczoną, zięć nie mógł jeść mięsa ryb i kury u teściów itp. Wiele zakazów związanych było także z osobami uważanymi za odmienne ze względu na urodzenie czy chorobę. Tak np. traktowano bliźnięta czy chorych na trąd. Wiele zakazów łączyło się z pracami polowymi i polowaniem, a także z kowalstwem i garncarstwem.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla potrzebę pełniejszego poznania tradycyjnej moralności afrykańskiej, doceniając fakt, iż tradycyjne społeczności afrykańskie znały, a niekiedy nadal prezentują wysoki poziom moralności. Odpowiadając zaś na pytanie, jakie są korzenie tejże moralności, wskazuje za wieloma antropologami, iż nie są nimi wrodzone nakazy sumienia, lecz potrzeba ochrony wspólnego dobra społeczności. Z tego punktu widzenia moralność afrykańska ma charakter bardziej użyteczny, czyli nie istnieje w niej pojęcie grzechu, a jedynie pojęcie winy wobec wspólnoty. Na poparcie tych opinii można przytoczyć praktykę żywą w dużej liczbie plemion, w których reguły moralne zapożyczają obligatoryjny charakter właśnie z dobra wspólnego grupy. W tym duchu główne przewinienia polegają na niszczeniu spójności grupy, są to zatem: kradzież, czary, kpiny (z wyjątkiem kpin rytualnych) itp. Przewinienia seksualne same w sobie są najczęściej oceniane na podstawie krzywdy wyrządzonej bliźniemu, a nie jako niemoralne. Użyteczność tej moralności wyraża się w szeregu nakazów lub zakazów związanych z pracą, jedzeniem, zachowaniami rodzinnymi i, bardziej ogólnie, całym życiem społecznym. Głównym autorytetem strzegą-

cym praw są duchy przodków. Przekroczenie praw drażni duchy przodków, powodując susze, bezpłodność, głód, choroby i śmierć²⁸.

Czy z tego wynika, że nie ma tam miejsca na bardziej duchową koncepcję dobra? – pytają autorzy dokumentu. Choć u Afrykanów nie występuje pojęcie dobra i zła moralnego w znaczeniu bardziej duchowym, niezwiązanym z pełnieniem lub łamaniem woli przodków, to jednak w wielu maksymach i powiedzeniach mądrościowych znajdujemy pewne echo tego, co nazywamy imperatywem serca lub sumienia znanym niemal każdej religii, czyli miłowanie bliźniego, zakazy zabijania niewinnych, pozbawiania osobistej wolności i własności, okłamywania i oszukiwania. „Takie powiedzenia jak «zjadać słowo», «łamać przysięgę», «łamać pakt krwi» przypominają nam, że istnieją winy moralne”. Wiele przysłów odnosi się także do Boga jako autora istniejącego porządku²⁹.

Kontynuując refleksje na temat moralności, dokument stwierdza, iż ma ona dwojaki wymiar. Z jednej strony mamy do czynienia z odpowiedzialnością zbiorową, wynikającą z ludzkiej solidarności i różnorodnych więzów społecznych. To zobowiązuje do przestrzegania moralności grupowej. Z drugiej strony mamy też wyrażenie do czynienia z odpowiedzialnością osobistą, której podstawą jest wspomniane wcześniej poczucie dobra i zła, rodzące się pod wpływem sumienia. W społecznościach afrykańskich w procesie tradycyjnego wychowania większy nacisk kładziono na moralność grupową, natomiast obecnie bardziej zwraca się uwagę na odpowiedzialność osobistą. Służy temu cała edukacja, która zaszczerpia w młodych ludziach moralność ich grupy: obrzędy inicjacyjne pod kierunkiem starszyny, coraz bardziej rozpowszechniona edukacja szkolna, edukacja rodzinna,

²⁸ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 74–75. Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris: The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000 'You shall be my witnesses' (Acts 1:8)*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1993, s. 84.

²⁹ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 75.

która pozostaje uprzywilejowanym środowiskiem dla wychowania moralnego³⁰.

Papież Paweł VI w orędziu *Africae terrarum* obok wartości duchowych ludów afrykańskich zwracał uwagę również na ich wartości moralne. Należą do nich: poszanowanie godności ludzkiej, które wyraża się właśnie w tradycyjnej edukacji rodzinnej lub tradycji „przyjmowania ludzi do społeczności albo też życia społecznego i publicznego oraz obcowania z innymi według tradycyjnych zasad właściwych danemu ludowi”³¹. Natomiast kard. Francis Arinze, przewodniczący Sekretariatu dla Niechrześcijan, w liście *Pastoralna troska o tradycyjną religię afrykańską* wymienia również obok wartości duchowych wyznawców religii tradycyjnych Afryki takie wartości moralne, jak szacunek do życia, poczucie wspólnoty, znaczenie rodziny³².

Na potrzebę pogłębiania znajomości miejscowej tradycji i roztropności w dokonywaniu w niej zmian zwracał uwagę Jan Paweł II, podkreślając, iż „to trudna dziedzina, bardzo delikatna, gdyż obyczaje te wyrastają często z długoletnich doświadczeń społecznych, a także posiadają aspekty pozytywne w zakresie wprowadzania w życie równowagi lub spójności społeczeństwa. Gwałtowne zmiany w tej dziedzinie mogą wywołać zacięty opór. Należy krytycznie, lecz ostrożnie przeanalizować każdy obyczaj dobrego ziarna razem z kłosem. A przecież w tej dziedzinie nowość i wolność Ewangelii powinny wypełniać swe dzieło. Można oczekiwać, powinno się oczekiwać, że sumienie ochrzczonych rozważy te obyczaje, by zachować z nich to, co zdrowe, słuszne, prawdziwe, zbawienne, zgodne z wiarą w jedynego Boga, z miłością ewangeliczną, z chrześcijańskim ideałem małżeństwa, a jednocześnie odrzucić to wszystko, co przeciwstawia

³⁰ Tamże.

³¹ Paweł VI, Orędzie „*Africae terrarum*”, dz. cyt., nr 9.

³² Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine. Lettre aux Présidents de Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar. Rome 25 mars 1988*, „Bulletin” 1988, t. 23, nr 13.

się objawieniu Bożemu i miłości, którą rozlał w naszych sercach, co nosiłoby znamię praktyk synkretycznych. Odbywa się to – i trzeba to powiedzieć – w poszanowaniu osób, które w sumieniu są przekonane, że powinny pozostać przy tradycyjnych obyczajach. Wymaga tego miłość chrześcijańska. Ale chrześcijańska prawda i wolność mogą zachęcać do oderwania się od owych obyczajów; potrzebna jest do tego osobista odwaga, spójność wspólnoty chrześcijańskiej skupionej wokół kapłanów. Chodzi o to, by być autentycznym Afrykaninem i autentycznym chrześcijaninem, nie oddzielając jednego od drugiego i nie bojąc się publicznie dawać świadectwa swoim przekonaniom. Tak działo się wszędzie, gdzie głoszono Ewangelię, wszędzie, gdzie zakładano Kościoły: w Koryncie, w Efezie, w Rzymie, w młodych narodach europejskich wczesnego średniowiecza i dzisiaj u was”³³.

³³ Jan Paweł II, *To, co dawne, minęło i narodził się nowy świat. Lomé. Homilia podczas Mszy św., czwartek, 8 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 115–116.

Rozdział 4

OBRZĘDY ZWIĄZANE Z LUDZKĄ PRACĄ I OBRZĘDY KRYZYSOWE

Różnego rodzaju obrzędy religijne stanowiły jeden z podstawowych czynników integrujących wspólnotę opartą głównie na więzach krwi. Przenikały one całe życie wspólnoty, zwłaszcza chwile ważne dla człowieka. Pozwalały mu one odnaleźć w świecie pełnym chaosu i niebezpieczeństw ład poznawczy, emocjonalny i etyczny, kierując jego myśl do duchów przodków, innych duchów, bóstw czy Boga. Z punktu widzenia badaczy europejskich można w nich wyróżnić elementy magii i religii, ale w tradycyjnych religiach afrykańskich te dwie rzeczywistości często są nierozdzielne. Zauważa to już papież Paweł VI, mówiąc, iż „spora ilość zwyczajów lub obrzędów, które niegdyś wydawały się tylko czymś dziwnym i prymitywnym, w naszych czasach, gdy dokładniej zbadano obyczaje ludów, uważa się za istotne, immanentne składniki osobliwych systemów społecznych, które warto znać i szanować. Z tych względów wydaje się nam rzeczą stosowną rozpatrzyć ogólnie niektóre cechy właściwe starym i mającym wyższą kulturę ludom Afryki, ponieważ ich moralny i religijny walor domaga się, naszym zdaniem – niemałej uwagi”¹.

Zespołowy charakter pracy i podziału dóbr, jak również więzi wspólnotowe umacniały obrzędy związane z ludzką pracą. Są wśród nich zarówno obrzędy łowieckie, pasterskie, jak i agrarne. Jest także wiele innych, pomniejszych. Tradycyjne religie afrykańskie przenikają bowiem również ludzką pracę. Czas modlitw i ofiar wyznaczają

¹ Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum”*..., dz. cyt., nr 7.

głównie przełomowe momenty ważne dla działalności gospodarczej danego ludu. To właśnie te elementy – oraz związany z nimi świat specyficznych duchów czy bóstw – sugerowały niektórym badaczom powiązanie podziału rodzimych religii afrykańskich z systemem ekonomicznym danych grup etnicznych. Idąc tym śladem, wyróżniano: a) religie ludów łowieckich, b) religie ludów pasterskich, c) religie ludów rolniczych obszarów stepowych, d) religie ludów rolniczych obszarów leśnych².

Uczestnicy I Synodu Biskupów Afrykańskich zwrócili uwagę, że w tradycyjnych społecznościach i grupach etnicznych Afryki pierwiastkami i wartościami religijnymi przepełnione są liczne konkretne sytuacje życiowe. Podkreślali w ten sposób totalny charakter tych religii. Tradycyjne religie afrykańskie są bowiem zarówno określonym systemem wierzeń i praktyk, jak i poglądem na świat, przenikającym życie indywidualne i wspólnotowe, włączając w to międzyosobowe relacje między żywymi a zmarłymi członkami określonej grupy etnicznej. W takim środowisku wzrasta i dojrzewa większość chrześcijan afrykańskich. Z tego środowiska czerpią też oni spontaniczne i podświadome zachowania i postawy³.

² Por. C. Meinhof, *Afrikanische Religionen: hamburgische Vorträge*, Berlin: Buch. der Berliner Ev. Missionsgesellschaft 1912; tenże, *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) 1926; K. Moszyński, *Ludy pasterskie, ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1953; tenże, *Ludy zbieracko-łowieckie, ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1951.

³ Por. Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 78.

4.1. Magia i religia

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., inicjujący dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, odwołuje się do postaw religii i magii, które silnie definiują życie duchowe społeczności afrykańskich. Teoretycznie można je rozróżnić. I tak uczyniło wielu historyków religii i antropologów, odróżniając te dwa zjawiska. Postawa religijna zakłada podporządkowanie się transcendentnym siłom i osobom, podczas gdy magia skłania się bardziej ku postawie technika, który uważa, że jest panem ukrytej siły poprzez jej zmanipulowanie. Rozróżnienie to jest zasadne najpierw z punktu widzenia wewnętrznego, psychologicznego. Zjawisko religijne zanurzone jest w poczuciu zależności istoty stworzonej od siły wyższej, aż do postawy pełnej zaufania rezygnacji. Postawa magiczna wyraża coś przeciwnego: działanie magiczne dokonywane jest w duchu niezależności, a czasem nawet dominacji. Po drugie rozróżnienie magii i religii ważne jest też z powodów formalnych: religia jest relacją *ad personam*, magia zaś to relacja *ad rem*. Nawet w najbardziej religijnym wymiarze magia pozostaje wciąż techniką.

Teoretycznie uzasadnione jest więc wyodrębnienie tych dwóch zjawisk jako rozchodzących się w dwóch zupełnie przeciwnych kierunkach, ale w praktyce ich rozróżnienie staje się o wiele trudniejsze, gdyż oba pojęcia przeplatają się często w tym samym akcie, który jest zarazem religijny i magiczny. A zatem nawet zachowując ustanowione powyżej rozróżnienie między religią i magią, trzeba stwierdzić, że magia jest też częścią religijnego wszechświata. Tutaj pozytywistyczne interpretacje Jamesa George'a Frazera wydają się bezużyteczne, gdyż nie chodzi o nienaukowe i przednaukowe, a zatem fałszywe i nieudane próby wyjaśnienia życia natury i społeczeństwa, ale o próbę dopasowania się do harmonii i dynamizmu Wielkiej Całości, w której skład wchodzi nie tylko ludzie i rzeczy widzialne, ale także te istoty transcendentne, które są przodkami,

duchami, bóstwami, które zasadniczo stanowią świat religii. Widać to chociażby w niektórych praktykach specjalistów religijnych od magii: pomagając myśliwemu poprzez magiczny akt mający na celu zabicie zwierzęcia, szuka on zgody ducha zwierzęcia. Chce przekształcić przymus (magię) w dobrowolną zgodę (religię). W praktyce magicznemu działaniu bardzo często towarzyszy modlitwa do Boga poprzedzająca wezwanie lub wcielenie do Ducha⁴.

Stanisław Grodź w publikacji pt. *Uzdrowiciele, wróżbici i czarownicy – problem adekwatnego opisu kontaktów Afrykanów ze światem nadnaturalnym* wskazuje na pewne problemy mogące zaistnieć w procesie opisu danej rzeczywistości religijnej w Afryce. Terminologia służąca do opisu powinna być zaczerpnięta przede wszystkim z obszaru kulturowego, do którego badane zjawisko przynależy. Prawdą jest, że im większe występują różnice pomiędzy kulturą badaną a kulturą rodzimą badacza, tym trudniej jest we właściwy sposób opisać i weryfikować prawdziwy sens istniejących w niej zjawisk. Stąd też często występują pewne przekłamania i wypaczenia w opisie afrykańskich kultur, zwłaszcza w sferze religijnej⁵. Z pewnością nasze rozumienie magii wyrasta z tradycji judeochrześcijańskiej, w której sztuka magii jest przeciwstawiona prawdziwej wierze we wszechmocnego Boga. Tenże Bóg stworzył świat i jego prawa i bez Jego woli zmienić tego nie można. Ta perspektywa podkreślała także wiarę połączoną tylko z niematerialnymi znaczeniami i stawiała ją wyżej niż praktyki postrzegane jako zagrożenie dla niej, to znaczy sprowadzające się do materialnej formy. Twórcami takiego konceptu byli bowiem jeszcze antropologowie wiktoriańscy (m.in. Edward B. Tylor, twórca teorii animizmu, i James G. Frazer, autor *Złotej gałę-*

⁴ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 59–60.

⁵ Por. S. Grodź, *Uzdrowiciele, wróżbici, czarownicy – problem adekwatnego opisu kontaktów Afrykanów ze światem nadnaturalnym*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 4, s. 117.

zi⁶), których rozumienie religii uwarunkowywał ich protestantyzm, ale skutecznie przenieśli je do antropologii i nauk pokrewnych. Jamesowi Frazerowi zawdzięczamy także podział magii na pozytywną (dobroczynną) i negatywną (niszczącą), dając początek ogólnie przyjętemu podziałowi na magię „białą” i „czarną”.

Afrykanie uciekają się do magii w różnych sytuacjach życiowych. Wspomniany wyżej Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. mówi, iż nie można wyliczyć nawet wszystkich dziedzin życia przenikniętych magią. Dotyczy to życia rodzinnego, wszelkich relacji i codziennej pracy, w tym pracy rolnika, a zwłaszcza siewów i zbiorów. Tę magiczną aktywność niektórzy tłumaczą swoistą „mentalnością magiczną”, jaką często nadal kierują się mieszkańcy Afryki. Dostrzega się jednak zasadniczą różnicę między magią (białą magią) a czarami⁷.

4.2. Obrzędy łowieckie i pasterskie

Obrzędy związane z ludzką pracą zwykle łączą się z głównymi gałęziami działalności gospodarczej poszczególnych ludów. Tymi, które są podstawą utrzymania i dobrobytu. U plemion, wśród których rozpowszechnione są łowiectwo i rybołówstwo, spotkać można obrzędy łowieckie i związane z połowem. Przy czym obrzędy łowieckie sprawuje się zwykle tylko przy większych, zespołowych polowaniach na większe zwierzęta. Sprawowane są najczęściej rankiem, pod drzewem, przed wyruszeniem na polowanie. Tam, gdzie istniały większe cieki wodne, sprawowano obrzędy związane ze wspólnotowym połowem ryb. Odbywano je w wigilię połowu, obok zagrody wodza wioski

⁶ Por. J.G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, przedm. napisał J. Lutyński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1965.

⁷ Por. Secretariat pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., 64–65.

czy rodu. Ofiara była bezkrwawa⁸. Ludy myśliwskie i zbierackie, na przykład Pigmeje czy San, odprawiają modły przed polowaniem i poszukiwaniem żywności albo w czasie wyprawy myśliwskiej. Lotuko z Sudanu zanoszą bogom krwawe ofiary i modlą się o powodzenie na polowaniu i w czasie połowu ryb⁹.

Andrzej Szyjewski, prezentując kulturę zbieracko-łowiecką Pigmejów, czyli grupę niskorosłych ludów żyjących zwłaszcza w lasach tropikalnych dorzecza Kongo (Bambuti z lasów Ituri), przedstawia także ich obrzędy związane z polowaniem na słonie (zespołowe polowanie na większe zwierzęta – jak zaznaczono wyżej). Polowanie na słonie uznawane jest za najbardziej ekscytujące i niebezpieczne. „Rozpoczyna się od rozważenia przez naczelnika szans i przepowiedzenia wyników polowania. Po czym wzywa on określone duchy, prosząc je o powodzenie w łowach w tzw. «Pieśni Słonia», do wtóru której gra się na cięciwach łuków łowieckich. W pieśni wskazuje się na beztroskę i brak lęku przyszłej zdobyczy, która powinna dobrowolnie oddać swe ciało Pigmejom na mięso. W polowaniu uczestniczy cała społeczność, prowadzona przez myśliwych. Celem podchodów jest otoczenie słonia i albo obsypanie go zatrutymi strzałami, albo podcięcie ścięgien Achillesa, które unieruchamia zwierzę. Kiedy słoń pada, kobiety i dzieci otaczają ciało i zaczynają pieśń triumfu. Mężczyźni zapewniają słonia, że nie chcieli go zabić, a jego śmierć wynika z wyroków losu. Wódz kierujący polowaniem śpiewa przy tym:

⁸ Por. *La chasse chez les Mbaïdoba*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 21–23; *La pêche chez les Banda de R.C.A.*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 23–24.

⁹ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 99 i nn.

*Nie bądź na nas gniewny, Teraz twoje życie będzie lepsze,
Mieszkasz w krainie Duchów,
Nasi ojcowie pójdą z tobą, by odnowić swoją umowę,
Ty zaś mieszkać będziesz w krainie Duchów”¹⁰.*

Następnie dokonuje się symbolicznego pogrzebu odciętych jąder zwierzęcia, które są elementem należącym do bóstwa lasu i podlegającym odrodzeniu. „Przy ćwiartowaniu słonia jeden z mistrzów ceremonii odcina fragment skóry z brzucha i, pociąwszy na kawałki, daje do żucia każdemu z uczestników uczty. Draży potem brzuch aż do chwili, kiedy będzie prawie przebity. Wówczas bierze najmłodszego syna lub bratanka łowcy, który zabił słonia, i przytknąwszy jego twarz do brzucha zmusza do ugryzienia tak, by wychodzące gazy i płyny oblały mu twarz”¹¹. Jest to przeproszenie ducha słonia za zabójstwo dokonane przez ojca bądź wuja dziecka.

Ten sam autor wspomina także o obrzędach pasterskich, podkreślając, iż cała gospodarka, wyżywienie, strój w kulturach pasterskich oparte były na wykorzystaniu hodowanego zwierzęcia (wełna, skóra, mleko, masło, odchody, krew, mięso, kości). Zwierzę traktowane było jako przedmiot niezwykłej wartości, darzone miłością i otaczane kultem, eksponowane w praktykach religijnych¹².

4.3. Obrzędy agrarne

Obrzędy agrarne afrykańskich grup etnicznych związanych zawodowo z rolnictwem należą z reguły do obrzędów dorocznych, czyli sezonowych. Dotyczą zasiewów, wzrostu i dojrzewania plonów oraz

¹⁰ Cyt. za: A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005, s. 91–92.

¹¹ Tamże, s. 92.

¹² Por. tamże, s. 249.

źniw¹³, przy czym z reguły odnoszą się również do uprawy, która stanowi podstawę gospodarki rolnej danej grupy etnicznej. Obrzędy te mają charakter wspólnotowy i sprawowane są w ścisłej łączności z przodkami. Wśród Kirdi z północnego Kamerunu bardzo często obrzędom związanym z sianiem prosa – rośliny świętej – towarzyszą wspólnotowe obrzędy oczyszczające, gdyż od zasiewu i wzrostu prosa zależy dobrobyt wszystkich¹⁴. Mieszkańcy wioski wyzbywają się więc wszelkiego zła, które może powstrzymać wzrost prosa. W niektórych plemionach spotkać można obrzędy związane ze wzrostem prosa, w niektórych zaś obrzędy związane z jego dojrzewaniem. Te ostatnie łączą się zwykle z zapowiedzią i przygotowaniem święta plonów (dożynkami). W wielu plemionach święto plonów organizowane jest tak na poziomie organizacyjnym rodziny poszerzonej, pod wodzą głowy rodziny, jak i na poziomie organizacji terytorialnej¹⁵.

¹³ Por. H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 1992, s. 9.

¹⁴ Obrzędy te dotyczyły wyłącznie siewu, uprawy i zbiorów czerwonego prosa, które stanowiło wartość nie tylko ekonomiczną, ale także religijną do tego stopnia, że w niektórych plemionach paleonigrosudańskich handel nim był zakazany. Można je było co najwyżej ofiarować potrzebującym. Wierzono także, iż ma ono jakąś wewnętrzną moc, trudną do określenia siłę duchową, którą wprost można przywołać. Por. M. Richard, *Traditions et coutumes matrimoniales chez les Mad'a et les Muyeng (Nord-Cameroun)*, Saint-Agustin: Anthropos-Institut 1977, s. 60, 66, 108, 118–119; R. Jaouen, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris: Karthala 1995, s. 15; B. Juillerat, *Musique et cycle agraire chez les Mouktélé*, w: Y. Schaller (red.), *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, Strasbourg: Imprimerie des Dernières Nouvelles 1973, s. 37.

¹⁵ Szerzej o obrzędach agrarnych u ludów paleonigrosudańskich: R. Jaouen, *Le Ngayda ou fête des récoltes chez les Guiziga de Midjiwin*, w: *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, dz. cyt., s. 81–87; A. Adler, *Les Moundang*, w: *Les Kirdi du Nord-Cameroun...*, dz. cyt., s. 114–117; A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej] 1988, s. 367–369; A. Hallaire, dz. cyt., s. 64. Por. także: Zimoń H., *Kapłani ziemi u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1993, s. 163–179.

John Mbiti wspomina święto plonów uroczyste obchodzone przez Akamba i Kikuju z Kenii, Szona z Zimbabwe, Sondzo z Tanzanii, Ibów i Jorubów z Nigerii oraz Nuba z Sudanu. Podkreśla przy tym, iż ważne uroczystości religijne przypadają także na okres zasiewów, kiedy rolnicy Aszantów z Ghany, Lunda z Zambii, Nuba z Sudanu czy Tikar z Kamerunu proszą o błogosławieństwa dla nasion i prac rolnych¹⁶.

Najbardziej rozbudowane studium o sakralności ziemi oraz obrzędach agrarnych w języku polskim przedstawił Henryk Zimoń SVD, prezentując je w licznych publikacjach¹⁷. Jego prace są rezultatem wieloletnich badań związanych z kultem i religią ludów Czarnej Afryki, koncentrujących się głównie na rytuałach i wierzeniach ludu Konkomba z północno-wschodniej Ghany. W książce o sakralności ziemi podkreślał między innymi znaczenie faktu, iż Konkombowie utrzymują się z uprawy ziemi. Sadzą proso, sorgo, kukurydzę itp. i dlatego właśnie ziemia odgrywa tak istotną rolę w ich życiu. Z tego powodu Konkombowie często mitologizują ziemię, czyniąc z niej bóstwo ziemi zwane Kiting, które jest matką boga Uwumbar. Według jego badań na przykład cudzołóstwo i kazirodztwo, jak również wszelkie stosunki seksualne odbywające się poza domem, w buszu lub na ziemi uprawnej obrażają istoty nadnaturalne i kalają ziemię, czyniąc ją bezpłodną¹⁸.

¹⁶ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 99; H. Zimoń, *Kulty agrarne u ludów Afryki Wschodniej i Południowej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1975, t. 18, nr 3, s. 57–75; tenże, *Święta plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: tenże (red.), *Z badań nad religią i religijnością ludową*, Warszawa: Verbinum 1988, s. 42–58; tenże, *Tradycyjne święta jamu u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1985, t. 32, nr 2, s. 271–291.

¹⁷ Por. tenże, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1998; tenże, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, dz. cyt.

¹⁸ Por. tenże, *Sakralność ziemi u ludu Konkoma z Afryki Zachodniej...*, dz. cyt., s. 37.

Do obrzędów agrarnych nawiązuje też dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., mówiący, iż „same czynności siewu i zbioru plonów w afrykańskich cywilizacjach typu rolniczego mają charakter liturgiczny”¹⁹. Zwłaszcza znaczenie pierwocin zbiorów zawiera wymiar religijny: Afrykanin uznaje przez nie, że owoce ziemi należą do Boga i do przodków, którym należy najpierw usłużyć, zanim ludzie użyją ich dla siebie.

4.4. Obrzędy puryfikacyjne

W tradycyjnych społecznościach afrykańskich naruszenie reguł moralnych, czyli zło, wymaga naprawienia przez słowa i gesty, zawarte także w obrzędach oczyszczających sprawowanych na szczeblu rodziny, rodu czy też wspólnoty terytorialnej. Są jednak pewne winy niewybaczalne, jak np. ciężkie zniewagi, morderstwo lub praktykowanie czarnej magii. Prowadzą one do zemsty, niejednokrotnie polegającej na uśmierceniu winnego oraz nienawiści przekazywanej z ojca na syna.

Jedną z dziedzin, w której mogą być popełnione wykroczenia, są zakazy dotyczące tabu. Każdy zakaz związany był z jedną lub wieloma sankcjami. Złamanie zakazu budziło gniew przodków i łączyło się z karą fizyczną bądź psychiczną, przy czym kara dotyczyła nie tylko jednostki, ale miała swoje konsekwencje także w życiu całej społeczności. By temu zapobiec, potrzebne były obrzędy oczyszczające, chroniące przed postępowaniem choroby czy nieszczęścia u jednostki i powstrzymujące ich przejście na pozostałych członków grupy. Obrzędy terapeutyczne wzmacniały zatem jednostkę i wspólnotę. Były sprawowane w obrębie rodziny, rodu lub społeczności wsi. Dotyczyły jednak zawsze całej grupy związanej pokrewieństwem.

¹⁹ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 55.

Obok obrzędów terapeutycznych stosowano także liczne środki prewencyjne, zarówno indywidualne, jak i wspólnotowe. Do nich należały m.in. różnego rodzaju amulety noszone na szyi lub przypięte do ubrań. Zawierały one często sproszkowane kości zwierząt, korę drzew, ziarna prosa, zioła, metal itp. Środkiem zaradczym były także zaklęcia.

Przyczyną choroby lub nieszczęścia nie zawsze było jednak złamanie zakazu tabuicznego. Ich źródło mogło także leżeć w zaburzeniu relacji rodzinnych, rodowych bądź związanych ze wspólnotą terytorialną wioski, jak również ze światem przodków. Mogło też mieć przyczynę naturalną, fizyczną, a także być efektem działania czarownika lub rzucenia uroku. To wszystko wymagało wnikliwego rozpoznania.

Na samym początku bezpośredni związek między występką a chorobą nie był oczywisty, chociaż wiele chorób postrzegano jako zewnętrzny znak naruszenia konkretnych relacji członków wspólnoty. I tak np. Nzakara traktowali bezpłodność jako skutek naruszenia relacji między żywymi a przodkami²⁰. U Banda ciężkie przewinienie rodzinne, np. kazirodztwo, mogło spowodować trąd²¹. Niektóre choroby dziedziczne mogą być spowodowane złamaniem zakazów spożywania niektórych pokarmów przez kobietę w ciąży, np. epilepsja u dziecka to choroba małpy, zbyt długie ręce dziecka to choroba szympansa, chodzenie na czworakach to choroba węża itp. Choroby z innej grupy, o charakterze bardziej intymnym, osobistym, wywoływały duchy. Powodowały one rodzaj opętania lub też stany na granicy opętania, powodując trans, jakby współistnienie ducha w chorym.

Osoba, która dopuściła się tego, musi przejść proces oczyszczenia. Dokonuje się ono poprzez obrzędy puryfikacyjne. I tak na przykład Kirdi z północnego Kamerunu nie znają oczyszczenia przez wyznanie

²⁰ Por. A. Retel-Laurentin, R. Bangbazi, *Les Nzakara et leurs ancêtres*, „Cahiers d'Etudes Africaines” 1966, nr 23, s. 501–502.

²¹ Por. W. Eggen, *Peuple d'autrui*, Bruxelles: Pro Mundi Vita 1976, s. 48.

win lub ascezę. Tylko obrzędy puryfikacyjne mogą oczyścić osobę „skażoną”. Obrzędy te mają charakter wspólnotowy. Obrzędy puryfikacyjne są na ogół proste, zwykle polegają na rytualnym obmyciu wodą lub oczyszczeniu. Czynnościom tym może towarzyszyć złożenie ofiary.

Przyznanie się do winy i przebaczenie zawarte jest także w niektórych świętach i obrzędach. Przykładem może posłużyć *few kage* – „święto kury” – u Tupuri z północnego Kamerunu i Czadu. Wszystkie rody Tupuri znają to święto, gdyż łączy się ono z wyrażonym w mitach pochodzeniem Tupuri z Péfé w Czadzie. Stamtąd wyszedł Kemagne, który zapoczątkował święto zrodzone z odkrycia złodzieja. Pod koniec życia Kemagne polecił pierworodnemu synowi kontynuowanie ofiary wykrywającej złodzieja. Tupuri przygotowują to święto przez dwa, trzy tygodnie. Po jego ogłoszeniu przez posłańców nie słyszy się kłótni ani podniesionych głosów. Podtrzymuje się silną solidarność rodzinną. Małżonkowie powstrzymują się od współżycia. W całej wspólnocie wioski panuje zauważalny spokój. Tabu umacniają się. To czas święty. Każde wykroczenie odczytywane jest jako zgubne, gdyż burzy porządek ustanowiony przez przodków. Każde złamanie zakazu jest surowo karane. Jeśli ktoś umiera w tym czasie, nie płacze się po nim. Obrzędy pogrzebowe można sprawować dopiero po święcie. W dniu święta zabija się wiele kur, by uczcić wiele duchów opiekuńczych Tupuri. Krew wylewa się na ziemię i wlewa do dzbanów. Przez dwa dni ludzie tańczą, piją i jedzą. W dniu święta głowy rodzin i starszyzna udają się do szefa religijnego. Ubrani są w skóry baranie lub kozie. Celem spotkania jest uregulowanie nieprawidłowości w życiu wioski, które pojawiły się w ostatnim roku. To spotkanie ma także wymiar religijny, gdyż mówi się o kłótniach, przekroczeniach tabu i zwyczajów, zaniedbaniach w życiu moralnym.

Few kage to święto wzajemnego przebaczenia. Wtedy wyznaje się przewinienia popełnione względem społeczności wiejskiej. Ma to wprowadzić pojednanie ze Stwórcą – *Baa* – przodkami i duchami.

To także święto dzielenia się, święto rodzinne oraz święto upamiętniające przodków²².

Innym przykładem celebrowania pojednania jest obrzęd *mabsey mey* sprawowany wśród Mofu w przypadku nieporozumień czy konfliktów w łonie rodziny bądź klanu. Po wielu *palabrach*²³ dochodzi się do wspólnych wniosków i członkowie rodziny lub klanu ogłaszają wielką ceremonię pojednania. To pojednanie jest konieczne, jeśli np. dwóch braci nie rozmawia ze sobą i nie odwiedzają się wzajemnie w zagrodach. Czasami są to jakieś intrygi lub nieporozumienia. Tutaj także przed celebracją wzywa się wróżbiarza. Rozkłada on swoje kamienie i mówi, jakie zło nęka dzielnicę. Poświęca się także kilka kurcząt. Z ułożenia łap i głowy odczytuje się werdykt. Starszyzna, po uregulowaniu konfliktu, zaprasza skłóconych braci do pojednania, prosząc, by przynieśli potrzebne rzeczy i produkty. Jeden ma przynieść kurę, kalebasę prosa i gałąź tamaryszku (*mbulor*). Drugi bierze liście, przeżuwa je i wypluwa, mówiąc, że obmył żołądek i wyrzeka się wszelkiego zła. Mówi: „Przebacz mi to, co źle zrobiłem”. Drugi czyni podobnie. Ceremonia ta odbywa się najczęściej u tego, który pierwszy odsunął się od brata. Wyciąga on dzban piwa z prosa, młodszy syn nabiera z niego kalebas i niesie najstarszemu ze zgromadzonych, najczęściej strażnikowi przysiółka *mbolom*. Ten przemawia długo, trzymając kalebasę w obydwu dłoniach. Przypomina zebrany skutki zadanych uraz (*zegle*): „Ten, kto dopuścił się *zegle* wobec brata, musi to naprawić, bo w przeciwnym razie ofiara złożona przodkom podczas *Maray* nie spodoba się im. Pojednajcie się, zanim umrzecie. Byk *maray* może was stratować lub jakiś kamień spadnie na was i umrzecie. A jeśli tak umrzecie, nie spotkacie się z przodkami. Pójdziecie do *ay mezeved* [rodzaj *Szeolu* – przyp. J.R.]”.

²² Por. A. Wanso, *Le „few kagge”, une pierre d’attente pour l’évangélisation en pays Tupuri. Memoire de fin de cycle de theologie*, mps, Maroua 2000, s. 5–20.

²³ *Palabra* była rodzajem dyskusji raczej niż sporu, mediacji, której celem było doprowadzenie do pojednania. Jej istotnym elementem było także przyznanie się do winy i zwykle jakieś zadośćuczynienie czy też naprawienie szkody.

Przed wylaniem piwa na ziemię mówi: „Przyjmijcie, o przodkowie, to proso z piwa i zwróćcie na nas swoją uwagę, dajcie pokój (zozoy) tym dwóm braciom i nam wszystkim, ludziom z przysiółka. Dajcie nam dzieci, bogactwo, bydło”. Następnie rozlewa piwo przy zupełnym milczeniu obecnych. Potem przywołuje któregoś z młodszych, by skosztował piwa z kalebasy, którą trzyma. Następnie wszyscy zgromadzeni powtarzają ten sam gest. Z drugiej kalebasy piją razem bracia, stojąc przed zgromadzonymi. Razem przykładają usta do tej samej kalebasy (*madley zom*). Później ściskają sobie dłonie i wchodzi do swoich zagród jeden po drugim²⁴.

Innym rodzajem dochodzenia winy, praw i przebaczenia była rozpowszechniona szeroko w całej Afryce *palabra*. *Palabra* była rodzajem dyskusji raczej niż sporu, mediacji, której celem było doprowadzenie do pojednania. Jej istotnym elementem było także przyznanie się do winy i zwykle jakieś zadośćuczynienie czy też naprawienie szkody. Nawiązał do tego m.in. Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Mozambiku: „Pragnę tutaj wyrazić życzenie, aby głęboka ludzka wrażliwość – owa wartość wyróżniająca ludy afrykańskie – sprawiła, że wszystkie zainteresowane strony zwrócą się ku człowiekowi w taki sposób, że stanie się możliwe pokojowe rozwiązanie obecnych poważnych problemów. Wśród przymiotów ludu Mozambiku szczególnie charakterystyczny jest szacunek dla duchowych wymiarów osoby ludzkiej. Kościół katolicki, jak zresztą również inne wyznania religijne, dostrzega w Mozambijczyku wielkie i głębokie otwarcie się na transcendencję, żywą potrzebę wiary, zdolność ukierunkowania swojego postępowania moralnego i całego życia ku uniwersalnym wartościom etycznym. Jest to cecha, która była mu oparciem w trudnych doświadczeniach”²⁵.

²⁴ Por. D. Denguez, *Le Maray, sacrifice traditionnel chez les Mofou et l'Eucharistie. Memoire de fin de cycle de theologie*, mps, Maroua 1997, s. 36–37.

²⁵ Jan Paweł II, *Kościół tutejszy jest gotów odpowiedzieć na wyzwanie chwili. 16 IX – Mozambik. Wizyta w „Palacio da Ponta Yermelha”*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1988, nr 9, s. 18.

W podobnym tonie wypowiada się dokument przygotowujący II Synod Biskupów Afryki (*Lineamenta*), stwierdzając, iż nie ma postępu ekonomicznego i technicznego bez zakorzenienia ich w miejscowej kulturze. Refleksja nad pojednaniem, sprawiedliwością i pokojem nie może także pominąć tegoż elementu kulturowego i religijnego. W tej perspektywie nie można zapomnieć o szansie – ale zarazem trzeba pamiętać o trudnościach – jaką niesie ze sobą dialog międzyreligijny z niektórymi wspólnotami muzułmańskimi oraz z wyznawcami religii tradycyjnych. W tradycji religijnej i kulturowej Afryki pojednanie jest często rozumiane jako przywrócenie istotnej harmonii życiowej. Ma ono wyraz wewnętrzny i zewnętrzny. Tradycyjne społeczności afrykańskie znają także pojęcie sprawiedliwości społecznej, która była pojmowana jako harmonijne korzystanie z dóbr, dawanie ochrony, dzielenie środków, które podtrzymują życie. Dobra były zawsze postrzegane w kontekście życia całej wspólnoty. Jest to zatem ważne pole dialogu i współpracy. Mówiąc o współpracy z islamem, dokument zdecydowanie rozróżnia między jego wymiarem politycznym i religijnym, a w tym ostatnim między islamem i muzułmanami, z którymi można prowadzić dialog życia²⁶.

Znaczenie tradycyjnych instytucji afrykańskich w procesie pojednania podkreślał także papież Benedykt XVI: „W istocie, tylko prawdziwe pojednanie prowadzi do trwałego pokoju w społeczeństwie. Jego protagonistami są z pewnością władze rządowe i przywódcy tradycyjni, ale także zwykli obywatele. Pojednanie, często przepro-

²⁶ Por. Synode des Evêques. II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* «Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14). *Lineamenta*, Cité du Vatican 2006, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20060627_ii-assembly-africa_fr.html (dostęp: 20.10.2020), nr 25, 26; J. Róžański, *Kościół w Afryce i jego wyzwania według „Lineamenta”*, w: J. Róžański (red.), „*Ecclesia in Africa*”. *Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI w.*, Warszawa: Missio-Polonia 2006, s. 29–41.

wadzane i dokonywane w ciszy i dyskrecji, przywraca po konflikcie jedność serc i pokojowe współistnienie”²⁷.

W wielu dokumentach Kościoła katolickiego doceniana jest praktyka pokutna. Nawiązuje do niej także papież Paweł VI w konstytucji apostolskiej *Paenitemini*, podkreślając wielkie znaczenie praktyk pokutnych w Kościele. Stwierdza w niej, że pokuta odgrywa ważną rolę w religiach pozachrześcijańskich i jest ściśle związana z intymnym, wewnętrznym sensem religii. Papież powołuje się przy tym na stwierdzenia deklaracji soborowej *Nostra aetate* (nr 2–3)²⁸. Mówi o tym także Jan Paweł II, podkreślając, iż „Afrykanie mają głęboki zmysł religijny, poczucie *sacrum*, świadomość istnienia Boga Stwórcy i świata duchowego. Ludy Afryki są też głęboko świadome rzeczywistości grzechu w jego postaciach indywidualnych i społecznych oraz odczuwają także potrzebę aktów oczyszczenia i zadośćuczynienia”²⁹.

4.5. Obrzędy terapeutyczne

Troska o zdrowie jest jedną z najważniejszych w życiu każdego człowieka. W tradycyjnej kulturze afrykańskiej termin „zdrowie” jest wiele szerszy: często jest on synonimem szczęścia, powodzenia, wewnętrznego pokoju lub bezpieczeństwa³⁰. Są to wartości, o które zabiega każda wspólnota, gdyż rola wspólnoty jest w tym procesie

²⁷ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Africae munus”...*, dz. cyt., nr 21.

²⁸ Por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Paenitemini” w sprawie pewnych zmian w karności kościelnej, dotyczącej pokuty*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/paenitemini_17021966.html, nr 1 (dostęp: 10.10.2020). Por. także: J. Pryszmont, *Pokuta chrześcijańska według Konstytucji „Paenitemini”*, „Collectanea Theologica” 1967, fasc. 1, s. 113–123.

²⁹ EAfr, nr 42.

³⁰ Por. L.V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions...*, dz. cyt., s. 238; J. Różański, *Szczęście jako życie w harmonii ze wspólnotą i naturą. Koncepcja szczęścia wśród wybranych ludów sudańskich*, w: A. Duszak, N. Pawlak (red.), *Anatomia*

podstawowa. Choroba (nieszczęście) nie dotyczy nigdy jednej tylko osoby, lecz jest zawsze sprawą całej wspólnoty. W związku z tym „leczeniem” choroby zajmuje się cały zespół specjalistów religijnych, do którego należą uzdrowiciele, wróżbici oraz osoby odpowiedzialne za sprawowanie kultu.

„Choroba” (szeroko pojęte nieszczęście), czyli utrata „zdrowia” (normalnego szczęścia), może mieć przyczynę w zaburzeniu relacji rodzinnych, które jakby zawierają w sobie przestrzeń fizyczną (geograficzną) – miejsce, gdzie się mieszka, wioskę lub dzielnicę miasta; przestrzeń socjologiczną – tych wszystkich, którzy zamieszkują wioskę, od rodziny aż do sąsiadów; oraz przestrzeń religijną – przodków. Choroba będzie najpierw postrzegana jako zewnętrzny znak naruszenia wzajemnych relacji członków wspólnoty. Chociaż choroba czy nieszczęście mają źródło w społeczności, trudno wskazać bezpośrednio osobę, która jest przyczyną nieszczęścia. Nieszczęście czy choroba mogą mieć także przyczynę poza rodziną, w działalności innej osoby: w czarach czy też rzuconym uroku³¹.

Inną grupę nieszczęść o charakterze bardziej intymnym, osobistym, wywołują duchy, przede wszystkim przez proces owładnięcia, kiedy to osoby pozostają w transie i kiedy duch (bóstwo) współistnieje w nich³².

Wreszcie trzeba też przyznać, iż pod wpływem mniejszej lub większej presji chrześcijaństwa zmienił się także tradycyjny obraz Boga. Wyrasta z tego przekonanie, że każdy ma swoje przeznacze-

szczęścia. Emocje pozytywne w językach i kulturach świata, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 33–41.

³¹ Ten aspekt zostanie omówiony nieco dalej w punkcie 4.6 „Fenomen czarownictwa”. Por. także J.J. Pawlik, *Etiologia choroby w afrykańskich społecznościach tradycyjnych*, „*Annales Academiae Medicae Gedanensis*” 2005, t. 35, nr 9, s. 261–271; tenże, *Religijny wymiar choroby w tradycyjnych społecznościach afrykańskich*, w: A. Wąs (red.), *Werbiści a badania religiolologiczne*, Warszawa: Verbinum 2005, s. 162–177.

³² Por. fragment niniejszej pracy: 6.2.5 „Zjawisko nawiedzenia przez duchy”.

nie, dobre lub złe – i że pochodzi ono od Boga. Cokolwiek by się nie wydarzyło – to przeznaczenie.

Na pierwszym miejscu w tak trudnej sytuacji człowiek szuka diagnozy. Daje mu ją wróżbita lub „widzący”. Odkrycie przez niego przyczyny choroby i ustalenie jej rodzaju określa rodzaj ofiary prześlągalnej, której mogą towarzyszyć zaklęcia, inkantacje lub rytury puryfikacyjne. Te czynności religijne mają na celu przywrócenie pierwotnego porządku. Obrzędy terapeutyczne powinny więc wzmocnić jednostkę i jej wspólnotę. Leczeniu choroby (wyprowadzaniu z nieszczęścia) przewodniczy uzdrowiciel (znachor). On też aplikuje tradycyjne lekarstwa.

A zatem w przypadku choroby (nieszczęścia) kuracja składa się z dwóch logicznie powiązanych z sobą etapów: poszukiwania przyczyny choroby przez wróżbitę (diagnoza) oraz procesu leczenia (uzdrowiciel).

Biorąc pod uwagę skomplikowaną przyczynowość choroby w tradycji afrykańskiej, jak również jej szeroki aspekt społeczny i osadzenie w miejscowej kulturze, należy się wystrzegać dwóch dość skrajnych postaw. Pierwsza z nich zajmuje stanowisko, że to wszystko to tylko wymysł czystej wyobraźni, bez realnej i poważnej podstawy. Druga postawa zaś traktuje cały język symboliczny i kulturowy towarzyszący chorobie za rzeczywistość psychiczną czy fizyczną.

Wniosek z tej bardzo pobieżnej analizy prowadzi do stwierdzenia, iż posługa pastoralna wobec chorych w Afryce nie może ograniczać się do prostych zmian w rytuale sakramentu chorych, tak jakby choroba była przeżywana na sposób europejski. Chrześcijańska posługa wobec chorych powinna także zawierać sakrament pojednania, a w szerszym sensie również egzorcyzm. Ponadto powinna wyjść poza przypisany obrzęd i objąć także katechezę, która pozwoli zdać sobie sprawę z problemów i przywrócić zachwiane relacje międzyosobowe.

Do obrzędów terapeutycznych zaliczane są również techniki prewencyjne, które mogą być indywidualne lub wspólnotowe. Ich celem

jest zapobiegnięcie „nieszczęściu” (chorobie). Przykładem takiego obrzędu o charakterze wspólnotowym jest gidarskie święto o nazwie *muzgla*. Obchodzone jest ono w wiosce Kong-Kong podczas najbliższej pełni księżyca po żniwach. W ustalonym dniu wróżbita oraz członkowie jego rodu udają się na wzgórze w pobliżu wioski. Tam ugniatają z ziemi kule symbolizujące poszczególne wioski gidarskie oraz rody cieszące się dużym prestiżem społecznym. Przechowuje się je w grocie skalnej. Niemal każdego dnia w ciągu dwóch tygodni wróżbita i jego krewni przychodzą doglądać kul. Ich wygląd przepowiada przyszłość wioski lub rodu. Jeśli powierzchnia kuli jest gładka, bez żadnych pęknięć, oznacza to, że osoby, które symbolizuje, będą się cieszyć dobrym zdrowiem. Powstałe zaś na powierzchni rysy są zapowiedzią chorób. W tym przypadku poleca się mieszkańcom wioski lub członkom danego rodu złożenie ofiary przodkom. Natomiast bardzo głębokie rysy oznaczają śmierć. Tego typu wróżba jest trzymana w tajemnicy przed wszystkimi³³. Do indywidualnych obrzędów prewencyjnych należy zaliczyć różnego rodzaju amulety noszone na szyi lub przypięte do ubrań.

4.6. Fenomen czarownictwa

John Mbiti określając afrykańskie rozumienie czarów, pisze, że są one „terminem bardziej popularnym i szeroko używanym w opisach wszelkiego rodzaju złośliwego zastosowania tajemnej mocy, zwykle w tajemnicy”. Następnie dodaje, że w bardziej powszechnym rozumieniu oznaczają one „szkodliwe posługiwanie się tajemną mocą

³³ Na temat święta *muzgla* zob. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt. s. 371–373; Boukary Pezac, *La fête de muzgla chez les Guidar*, „Bulletin de Liaison Culturelle du Monde Kirdi” 1995, nr 2, s. 7–8. K. Zielenda, *Wspólnototwórczy wymiar tradycyjnych religii północnokameruńskich ludów kirdyjskich*, kps, Warszawa 1998. Praca doktorska. Promotor: o. dr hab. Antoni Kurek OMI, prof. ATK.

we wszystkich, różnych jej przejawach”³⁴. „W całej Afryce podstawowa idea czarownictwa jest podobna. Wyobraża się je jako siłę należącą do pewnych osób, dającą im zdolność opuszczania ciała lub zamieniania się w inne stworzenie i zabijania, uszkodzenia lub spowodowania choroby u tych, których chce osłabić. Działanie czarownicze odbywa się albo nieświadomie (*witchcraft*), albo przez umyślną złośliwość przy użyciu technik magicznych (*sorcery*). Ofiara czuje, że jest «zżerana» od środka, że stopniowo uchodzi z niej siła życiowa i jeśli nie uda się po poradę do wróżbity, aby wykryć sprawcę i zneutralizować agresora, ryzykuje utratą życia. W sposób znamieny czarownika uważa się za rodzaj kanibala, jedzącego siłę życiową ofiary w celu zaspokojenia własnych żądz” – mówi o fenomenie czarownictwa Jacek Pawlik SVD w świetnym studium o rytuałach kryzysowych u Basari z Togo³⁵.

W Afryce dość popularne i budzące wiele kontrowersji było zawsze oskarżenie o czary jako przyczynę choroby czy też nieszczęścia. To rzeczywistość żywa nawet we współczesnych miastach afrykańskich. Oskarżenie o czary najczęściej pojawia się w chwilach napięć społecznych, bardzo często nawet w łonie rodziny lub rodu. U podłoża oskarżenia i samej praktyki czarnej magii zwykle pozostawała zazdrość czy nawet nienawiść. Oskarżenie to łączyło się zawsze z lękiem i strachem, gdyż godziło ono w najbardziej podstawowe fundamenty wspólnoty, jakimi była szeroko pojęta solidarność, sprzeciwiająca się zbyt wybujałemu indywidualizmowi. Czary spełniały zatem bez wątpienia także funkcję uspołeczniającą, zwalczały skąpstwo, faworyzowały stosunki dobrosąsiedzkie, tłumili wybujałe ambicje³⁶.

Oskarżenie o czary było bardzo poważnym zagrożeniem, gdyż oskarżony może znaleźć się na wygnaniu, poza społecznością, lub nawet może spotkać go śmierć. Dawniej niekiedy grzebano go żyw-

³⁴ J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 251–252.

³⁵ J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2006, s. 173.

³⁶ Por. W. Eggen, dz. cyt., s. 51.

cem. Ten, który oskarża, także nie jest bezpieczny, jeżeli bowiem jego oskarżenie okaże się bezpodstawne, może spotkać go los przygotowany dla oskarżonego. Ponadto oskarżenie o czary angażowało nie tylko jednostki, ale całe rodziny i rody.

Początkowo analizując przyczynę choroby, nieszczęścia, uciekano się do zwykłego schematu: przyczynę choroby (diagnoza) ustalał wróżbita, leczyl uzdrowiciel (*nganga*). W praktyce mogła być to ta sama osoba pełniąca dwie różne funkcje religijne. Proces leczenia był uzależniony od choroby i stanu pacjenta. Ważnym elementem było także naprawienie relacji z żywymi lub zmarłymi członkami społeczności³⁷. Przy stawianiu diagnozy bądź poszukiwaniu przyczyn choroby używano wielu technik, m.in. wrózenia, przesłuchania czy też w przypadku oskarżenia o czary uciekano się do ordalii (tzw. sądów bożych).

Od powyższej konsultacji zależał kolejny etap – leczenia (kuracji). W wypadku stwierdzenia, iż przyczyną choroby czy nieszczęścia były czary, oczekiwano najpierw publicznego wyznania winy przez tego, który był uważany za winnego, z wolą szkodenia lub bezwolnie, świadomie lub nieświadomie. Był to rodzaj egzorcyzmu, na który składało się wyrzucenie złych duchów przez obrzędy lub modlitwę oraz ofiary ze zwierzęcia lub drobiu.

Ten etap odwoływał się do zasygnalizowanego wcześniej rozróżnienia dwóch rodzajów czarów: wrodzonych i nabytych³⁸. Wrodzone

³⁷ Schemat diagnozowania i leczenia został omówiony wcześniej przy okazji przedstawienia obrzędów terapeutycznych.

³⁸ Klasyczne rozróżnienie między działaniem świadomym (*sorcery*) a nieświadomym (*witchcraft*) wprowadził E. Evans-Pritchard w: *Witchcraft, Oracle and Magic among the Azande...*, dz. cyt. Stanisław Piłaszewicz tłumaczy termin *witch* jako ‘wiedźma’, a *sorcery* jako ‘czarownik/czarownica’. Por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2000, s. 183. Por. A. Szafrński, *Zagadnienia religii i magii w Afryce w świetle badań E.E. Evans-Pritcharda i G. Lienhardta – stosowane modele, ich funkcje i znaczenie*, „Nomos” 1996, nr 15, s. 31–46; J.J. Pawlik, *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka” 2000, nr 11, s. 21–36; tenże, *Czarownictwo w dyskursie politycznym współczesnych*

(organiczne) polegały np. na odziedziczeniu fizycznego „organu czarowniczego” po kimś. Nie wszyscy członkowie lineażu dziedziczą go, niektórzy zaś dziedziczą nieświadomie³⁹. Wspomniany egzorcyzm zawierał wyrzucenie złych duchów przez ofiarę ze zwierzęcia i modlitwę.

Gdy ktoś nie przyznawał się do winy, a oskarżenie było podtrzymywane, uciekano się do ordaliów, traktowanych nie jako prosta wróżba, ale jako sąd boży. Ponieważ nie można było dowieść winy lub niewinności bezpośrednio, próba ta odwoływała się do pochodzącego z innego świata bądź to osądu przodków, bądź Boga. Używana była zwykle do nich trucizna. Ten rodzaj próby ma różne nazewnictwo, u Nzakara, Zande oraz w sango nazywa się *běngě*, u Gbaya – *bondo*, u Banda – *samba*, u Manja – *mana*, *langotolo*. Nazwy wiążą się z nazwą kory drzew, z których produkowano trujący wywar⁴⁰.

państw afrykańskich, w: R. Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Poznań: Biblioteka Telgte 2007, s. 195–209.

³⁹ Por. A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et Ordalies, l'épreuve du poison en Afrique noire*, Paris: Anthropos, s. 197–198. Może to być rodzaj gąsienicowatego robaka żyjącego we wnętrznościach jednostki. Jest on dziedziczony po matce. Ale nie oznacza to, iż wszyscy potomkowie są czarownikami. Ten, kto posiada tego robaka, może o tym wiedzieć lub nie. Jeśli nawet wie, może odmówić używania złych mocy. Istnieje zatem pewna przestrzeń wolności. Jeśli ten ktoś odmawia używania złej siły, którą posiada, ginie ona wraz z nim. Por. P. Vidal, *Garçons et Filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*, Paris-Nanterre: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative 1976, s. 111.

⁴⁰ Szerzej o czarach i ordaliach u ludów Sudanu Wschodniego: Evans-Pritchard E. E., *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937; A. Retel-Laurentin, *Les techniques de divination par frottement en Afrique Centrale*, „Journal de la Société des Africanistes” 1968, nr 38/2, s. 137–172; A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et Ordalies...*, dz. cyt.; A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Paris: Libr. Payot 1936; J.F. Vincent, *Serment-ordalie, justice et pouvoir chez les montagnards mofou-Diamaré (Cameroun du Nord)*, w: R. Verdier (red.), *Le serment. Signes et fonctions*, Paris: C.N.R.S. Editions 1992, s. 279–292; L. Salasc, *Une ordalie en pays Namchi*, „Bulletin de la Société des Etudes Camerounaises” 1943, nr 3, s. 67–83; J. Różański, *Czarownica i jej syn. Kilka uwag o czarownictwie i wróżbiarstwie na kanwie*

Celem tej kuracji było przede wszystkim przywrócenie porządku w społeczności, która uległa dezorganizacji.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. stwierdza, iż istnieje zasadnicza różnica między magią a czarami. W umysłach ludzi magię wspiera Bóg, który umieścił w stworzeniach pewną dozę ukrytych mocy, wykorzystywanych przez „tych, którzy wiedzą i którzy potrafią”, to znaczy przez „widzących”. Mając to na uwadze, obrzędy magiczne poprawiłyby stan człowieka. Z drugiej strony Afrykanie zdają sobie sprawę z istnienia magii zakazanej przez Boga, kiedy ktoś – inspirowany duchem zła – używa mocy, aby zaatakować życie innych lub wyrządzić im zło. Za najbardziej złych uważani są „zjadacze dusz”, zwani przez ludność czarownikami. „Czarownik” postrzegany jest jako człowiek nikczemny. Dokument ten podkreśla, iż według powszechnego przekonania nie jest łatwo rozpoznać czarownika, a on sam może przez długi czas nie być świadom swego stanu, gdyż ta zdolność może być przekazywana dziedzicznie. Wskazuje na obsesję pragnienia życia i zwiększenia swej siły życiowej jako na przyczynę czarów. „Zjadacz dusz” najczęściej działa w stanie uśpienia. Afrykańskie społeczeństwo przez cały czas broniło się przed działaniem złych mocy ucieleśnionych w społecznych jednostkach, których starało się pozbyć i przed którymi chroniło się w religijnym wszechświecie⁴¹.

Zjawisko czarownictwa było jednoznacznie piętnowane przez nauczanie Kościoła. „Opierające się na religiach tradycyjnych czary przybierają obecnie na sile. Lęki odradzają się i tworzą więzy paraliżującego zniewolenia. Troski związane ze zdrowiem, dobrobytem, dziećmi, klimatem, ochroną przed złymi duchami prowadzą od czasu

bajki Tupuri (północny Kamerun), w: J. Malinowski, M. Wojtczak (red.), *Toruńskie Studia o Sztuce Orientu*, t. 4, A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Kultury Afryki w świetle tradycji, przemian i znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 19–25.

⁴¹ Por. *Secretariatatus pro non christianis, À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 65–66.

do czasu do uciekania się do praktyk tradycyjnych religii afrykańskich, niezgodnych z nauczaniem chrześcijańskim. Problem «podwójnej przynależności» – do chrześcijaństwa i tradycyjnych religii afrykańskich – pozostaje wyzwaniem. Kościół w Afryce musi przez katechezę i pogłębioną inkulturację prowadzić ludzi do odkrycia pełni wartości Ewangelii. Należy ukazać głębokie znaczenie tych praktyk czarności, rozeznając wyzwania teologiczne, społeczne i duszpasterskie, jakie niesie z sobą ta plaga” – podkreślał Benedykt XVI w 2011 r.⁴²

⁴² Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Africae munus”*..., dz. cyt., nr 93. Por. Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris*..., dz. cyt., s. 83.

Rozdział 5

OBRZĘDY PRZEJŚCIA JAKO KONSOLIDOWANIE WIĘZI RODOWEJ I PLEMIENNEJ

Obrzędy przejścia były celebrazją więzi ze wspólnotą rodową i terytorialną, wolą poddania się jej prawom, nakazom, zakazom, poszanowania wartości tej wspólnoty i wszystkich jej reguł życia. Dlatego też każdy obrzęd łączył się z nabyciem stosownych praw oraz przyjęciem wynikających z nich obowiązków. Dotyczyło to zarówno narodzin, inicjacji, małżeństwa, jak i obrzędów pogrzebowych, przez które członek wspólnoty przechodził do członków swego rodu, pozostających poza światem widzialnym. Cechą charakterystyczną obrzędów przejścia była ich wieloetapowość. Nie były one jednorazowym aktem, lecz wydarzeniem przygotowywanym i celebrowanym dłużej przez odpowiednie gesty, symbole, słowa, wydarzenia. Widoczny w nich był klasyczny schemat, wyróżniany przez antropologów, nawet jeśli wszystkie sekwencje nie były dostatecznie czytelne. Z reguły najpierw następowało potwierdzenie przynależności do statusu pierwotnego, separacja, czyli wyłączenie z tego statusu, pozostawanie w stanie zawieszenia, włączenie do stanu nowego i potwierdzenie przynależności do nowego stanu. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż w tradycyjnych religiach afrykańskich całe życie ludzkie jest zawsze przepojone pierwiastkiem duchowym i religijnym. Widać to w obrzędach przejścia, kiedy to intensyfikują się rytuały i obrzędy mające na celu skierowanie uwagi człowieka na obecność tej duchowej

i religijnej rzeczywistości¹. Natomiast dokument roboczy I synodu biskupów afrykańskich docenia w sferze obrzędowej między innymi zaangażowanie całego człowieka (ciało i duch) w wypełnianie rytuałów, wiązanie pewnych okresów życia człowieka z określonymi rytuałami oraz współodpowiedzialność wszystkich uczestników biorących udział w obrzędach².

5.1. Obrzędy narodzinowe

Narodziny dziecka jako akt przypieczętowujący i utrwalający związek małżeński były wydarzeniem przeżywanym nie tylko przez rodzinę poszerzoną, ale przez cały ród. Miały one ściśle powiązania z przeżyciem religijnym, gdyż dziecko traktowane było jako dar Boży. W obrzędach narodzinowych można wyróżnić okres ciąży, narodziny w znaczeniu biologicznym i narodziny w znaczeniu kulturowym. Pierwszy etap rozpoczyna się w momencie rozpoznania ciąży i można go przyrównać do wyłączenia ze stanu pierwotnego.

5.1.1. Schemat obrzędów narodzinowych u Gidarów

Przygotowanie do narodzin dziecka wśród ludów paleonigro-sudańskich zaczynało się jeszcze przed jego narodzeniem. Zwykle pierwsze znaki u młodych małżeństw pojawiały się już po miesiącu od poczęcia dziecka lub nieco później. Jeśli przez dłuższy czas nie było oznak poczęcia dziecka, zaczynały się niewinne żarty, które

¹ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 49–50.

² Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 81.

z czasem przybierały na sile, gdyż pojawiał się wtedy lęk przed bezpłodnością, za którą winą obarczano zawsze kobiety³.

U Gidarów z północnego Kamerunu zwykle tuż po pojawieniu się pierwszych oznak ciąży przyszłą matkę otaczano opieką. Rozpoczynała się też jej izolacja, strzeżona wieloma zakazami, szczególnie dotyczącymi posiłków. Kobieta nie mogła jeść nadpsutego mięsa, dziczyzny, drobiu i jaj, które są załączkami życia. Nie mogła ona także pić tradycyjnego piwa *bil-bil*. Nie wolno jej było również wychodzić po zmierzchu i używać metalowych narzędzi. Poddawana była wielu zabiegom higienicznym. Pewnym zakazom był poddany także ojciec dziecka, który nie mógł w tym czasie uczestniczyć w obrzędach pogrzebowych i polować. W siódmym miesiącu ciąży zaczynało się bezpośrednie przygotowanie do porodu. Poprzedzały je wizyty u „widzącego”⁴ oraz zaopatrzenie się w odpowiednie amulety.

Drugim etapem obrzędów narodzinowych są narodziny biologiczne. Miejsce porodu było wewnątrz zagrody, obok chaty zajmowanej przez przyszłą matkę. Odcięcie pępowiny łączyło się z odpowiednim obrzędem: pępowina chłopca była odcinana przy użyciu drzewca strzały, natomiast dziewczynki przy użyciu łodygi prosa. Następnie rozpoczynał się okres kwarantanny dla matki i dziecka, trwający dla chłopca siedem lub dziewięć dni, zaś dla dziewczynki osiem lub dziesięć dni. Trzeci etap obrzędów narodzinowych łączył się z obrzędem wyprowadzenia dziecka z chaty matki na podwórkę (*igil gen wina* – pierwsze wyjście). Było to symboliczne przyjęcie dziecka do społeczności w obecności wszystkich członków rodu. Dziecku nada-

³ Por. R. Jaouen, *Le rituel de la naissance au Nord-Cameroun et au Tchad. Session d'anthropologie, Garoua, 27 juin – 1 juillet 1977*, w: *Session d'anthropologie, Garoua, 27 juin – 1 juillet 1977*, mps, Garoua 1977, s. 1–21. René Jaouen dokonał porównania obrzędów narodzinowych u 12 plemion północnokameruńskich, w tym 11 paleonigrosudańskich (Musey, Gisiga, Durru, Tupuri, Masa, Kapsiki, Mundang, Muktele, Gidar, Fali i Mafa).

⁴ „Prawdomówcy”, potocznie „wróżbity” – w j. gidarskim najważniejszym jest m'z *kielgi* – „ten, który rzuca kamyki”.

wano pierwsze imię, z reguły numeryczne⁵, i proszono przodków o przychyłność dla niego. Obrzędy wieńczyło świętowanie połączone z uroczystym poczęstunkiem. Ostatnią częścią obrzędów narodzinowych było wyprowadzenie dziecka poza zagrodę ojcowską („drugie wyjście”). Ten obrzęd także łączył się z uroczystym poczęstunkiem⁶.

5.1.2. Wartość rodziny i solidarności rodowej

Życie społeczno-gospodarcze Kirdi z pewnością związane jest mocno ze strukturą rodzinno-terytorialną, którą wyznaczają granice rodu i wioski, niekiedy tożsamej z rodem. Struktura rodzinna wyznaczała kierunki rozwoju i granice wszelkiej aktywności społeczno-gospodarczej. O znaczeniu więzów krwi mówi chociażby fakt, że podczas spotkania z drugim człowiekiem nie klasyfikuje się go przez zawód czy miejsce pochodzenia, ale właśnie przez pokrewieństwo. U Gidarów – podobnie jak w wielu innych kulturach afrykańskich – rodzicielstwo jest silniejsze od małżeństwa. Dlatego można powie-

⁵ Imiona numeryczne nadawane chłopcom to: Tizi, Zurmba, Tumba, Vundu, Madi, Todu, Daway, Damba, Turmba; nadawane dziewczynkom to: Keza, Misté, Tongu, Naigna, Madeke, Toduku, Dawayke, Dambeke, Trumbanke. Imiona te wskazywały na miejsce dziecka we wspólnocie hierarchicznej. Przejawiało się to w codziennym życiu w postaci wielu zwyczajów i czynności, jak np. zajmowane miejsce, kolejność spożywania posiłków i podział na grupy spożywających, rozdzielanie łakoci wśród dzieci, podział pracy itp. O kolejności i znaczeniu imion numerycznych: C. Collard, *Les „noms-numéros” chez les Guidar*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie” 1973, t. 13, nr 3 s. 45–59; A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego...*, dz. cyt., s. 300–302; J. Ziomek, *Katolicka praktyka chrztu dzieci wobec gidarskich obrzędów narodzinowych*, mps, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny 2013, s. 15–28 (praca magisterska napisana na seminarium prof. UKSW dr. hab. Jarosława Różańskiego OMI), s. 28–29.

⁶ Obszernie o obrzędach narodzinowych: C. Collard, *Du bon ordre des enfants. Etude sur la germanité guidar*, „Anthropologie et Société” 1980, t. 4, nr 2 s. 39–64; A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego...*, dz. cyt., s. 293–307; J. Ziomek, dz. cyt., s. 15–28.

dzieć, iż rodzina gidarska jest bardziej związkiem ojca i matki⁷ niż męża i żony. Ponadto podkreślić trzeba, iż rodzina podstawowa podporządkowana jest zwykle rodzinie poszerzonej – do tego stopnia, że termin określający rodzinę zastępowany jest często terminem „zagroda” (*sare*) lub jego równoważnikami.

Typ zagrody odzwierciedla także struktury rodzinne. Chaty budowano z reguły z gliny na planie koła. Miały one około 2–3 m średnicy. Ich mury sięgały wysokości około 1,5 m. Wieńczył je stożkowaty dach z suchej trawy. Był to tzw. sudański typ budownictwa. Liczba chat w obrębie zagrody jest zależna od znaczenia rodziny, gdyż wyznacza ją liczba żon, a także niektórych zwierząt domowych, np. kóz, baranów, osłów, rzadkich okazów bydła czy konia. Najczęściej zagrodę tworzy chata głowy rodziny, następnie jego żon, kuchnia, chaty dla chłopców powyżej siedmiu lat, gdyż chłopcy do siedmiu lat oraz dziewczęta do zamążpójścia mieszkają najczęściej z matką. Ważnym elementem w zagrodzie, mówiącym także o relacjach rodzinnych, są spichlerze – oddzielny dla głowy rodziny i oddzielne dla każdej z jego małżonek. Zwykle są ustawione na palach, jako zabezpieczenie przed gryzoniami. W środku zagrody były miejsca spotkań. W ramach takiej poszerzonej rodziny, żyjącej we wspólnej zagrodzie, rodzi się dziecko.

O solidarności rodowej świadczy także fakt, iż dla dziecka każdy z braci ojca jest ojcem, a każdy z kuzynów ze strony ojca – bratem. Nawet dziewczęta (przyszłe matki), których przeznaczeniem było opuszczenie rodu (w sensie społecznym, nie tzw. kultu przodków – przodkowie pozostawali dla niej ci sami) w chwili zamążpójścia, przynosiły rodzinie rekompensatę materialną w postaci rękoi małżeńskiej⁸. Ich bogactwem, racją bytu, ale też w praktyce żywą

⁷ Gidarski termin „ojciec” – *afuwa* – to „ten, który mnie zrodził”, a matka – *mawa* – to „ta, która mnie urodziła”.

⁸ Każdemu etapowi obrzędów małżeńskich towarzyszą należności materialne, mające wymiar symboliczny, aż do właściwej płatności. U Gidarów są to najpierw prezenty z prosa, tytoniu i kury, traktowane jako rodzaj oświadczyn. Potem ustala się

relacją pozostają głównie dzieci, gdyż realizują się one w pełni, zostając matkami. Kobieta dopełnia się i spełnia w małżeństwie, przez nie staje się dorosłą, odpowiedzialną wobec rodziny i społeczności. Małżeństwo i macierzyństwo dają jej godność i szacunek społeczny. Przy tym kobieta staje się poważaną i „starszą” dzięki posiadaniu większej liczby dzieci⁹.

Niekwestionowanym autorytetem i głową tradycyjnej rodziny pozostawał ojciec. Do niego należał decydujący głos i wszyscy byli mu winni bezwzględne posłuszeństwo. Kobieta wyraźnie odczuwała swą niższość, aprobowaną przez wszystkich i potwierdzoną dziesiątkami codziennych, tradycyjnych reguł życia. Wchodzenie dziewczynki w odrębny świat kobiet widać było już przy wyjściu z łona matki, przy rytualnym odcięciu pępownicy. U Gidarów położną wynagradzano dwiema kurami po narodzinach dziewczynki i trzema po narodzinach chłopca. Różnica na niekorzyść dziewczynki widoczna była także w długości kwarantanny, którą przechodziła matka¹⁰.

Hierarchiczność w rodzinie poszerzonej wpisana była również we wspólnotę żon w małżeństwie poligamicznym. Także wśród dzieci zauważyć można wyraźną klasyfikację, zależną od wieku i płci, co wyraża się też w nadawaniu imion numerycznych.

Tę troskę o spójność rodziny doceniał Jan Paweł II, który podczas pielgrzymki do Zambii mówił: „Wzywam was, byście w obliczu wielu zmian społecznych nie zatarli poczucia przynależności i wspólnoty, które w Zambii zawsze odgrywało istotną rolę. Bez takiego fundamentu wspólnota ludzka rozpada się i traci swą zbiorową siłę

wysokość całej opłaty wypłacanej ojcu dziewczyny. Niegdyś jego zasadniczą częścią były byki czy sztabki żelaza, dziś zdecydowanie preferuje się pieniądze.

⁹ Por. J. Różański, *Matka-rodzicielka – kobieta w tradycji północnokameruńskiej*, w: J. Różański, P. Szuppe (red.), *Ewangelia między tradycją i współczesnością*, Warszawa: Missio-Polonia 2003, s. 81.

¹⁰ Dla chłopca siedem lub dziewięć dni, dla dziewczynki osiem lub dziesięć. Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego...*, dz. cyt., s. 297–298.

moralną. Wzywam was także, byście podjęli na nowo te tradycyjne wartości, które skłaniają rodziny, wioski i wspólnoty plemienne do współdziałania”¹¹.

5.1.3. Wartość dziecka i płodności

Zgodnie z afrykańską mentalnością tradycyjną nie można wyobrazić sobie rodziny bez dzieci. Pisząc o życiu rodzinnym, Jacek Pawlik porównuje je z ogniskiem, którego ogień podsyca siłą życia. W tym kontekście podkreśla wyjątkową rolę, jaką w rodzinie odgrywają dzieci. „Niewątpliwie trafne jest stwierdzenie, że w społeczeństwach afrykańskich człowiek wyobraża siebie jako mikrokosmos wszechświata, a wszechświat jako makrokosmos człowieka. Jednak nie jest to człowiek samotny, który jest obrazem świata, ale człowiek uwikłany w relacje społeczne oraz istota płodna – para rodzicielska jako prototyp jedności kosmicznej ziemi z niebem”¹². Płodność jawi się jako jeden z podstawowych elementów realizowania się pojedynczej osoby i rodziny. Dlatego też Gidarzy traktują liczne potomstwo jako wielkie szczęście. Im więcej dzieci, tym lepiej. Jednak, jak każde dziecko, narażony jest na choroby i nieszczęścia. Łatwo go stracić i wtedy w domu nie będzie już żadnego dziecka. To mentalność zakorzeniona od wieków: kto posiada wiele dzieci, ten ma siłę. Jest także bogaty. Mówią o tym przysłowia gidarskie: *Awraḃḏḡyan dara dḡf nok sa* – „Nie można umrzeć z głodu wśród swoich” czy też *An dḡdar akok ḃana anga kḡda ḡḡnḡḡ na kḡwuka*

¹¹ Jan Paweł II, *Wy, którzy stanowicie Kościół w Zambii. 4 V – Lusaka. Homilia podczas Mszy św. dla wiernych archidiecezji*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1989, nr 4, s. 27.

¹² J. Pawlik, *Tradycyjna rodzina afrykańska wobec dzieci*, w: J. Różański (red.), *Dzieci żyjące na ulicy – nowe zjawisko miast afrykańskich*, Warszawa: Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, Missio-Polonia 2004, s. 11. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz-Kowalski, Warszawa: Książka i Wiedza 1966, s. 239–259.

di – „Dopóki się nie doświadczyło wielkich trudności w życiu, nie można docenić posiadania dzieci”¹³.

W obrębie rodziny poszerzonej znajdowała się także podstawa ekonomii, gdyż w jej łonie produkcja i konsumpcja równoważyły się. Rody z reguły dążyły do samowystarczalności. Pomimo istnienia indywidualnych form produkcji dóbr w obrębie rodziny prawo do korzystania z nich było już z reguły wspólnotowe, pod nadzorem ojca rodziny. Stąd też wypływa nakaz niesienia pomocy i solidarności w grupie pokrewieństwa. Członkowi rodziny nie można też łatwo wyrządzić krzywdy, gdyż jeśli ktoś z bliskich jest zaatakowany, solidarność nakazuje śpieszyć mu z pomocą: *Əlfa acpan zən sa* – „Nie można się wyprzeć krwi rodziny”¹⁴. W wypadku śmierci natomiast trzeba go pomścić.

Posiadanie potomstwa jest także *de facto* gwarantem trwałości małżeństwa. Tradycyjna gidarska rodzina nie znała bowiem małżeństwa bezdzietnego. Gidarski „syn” (*utun*) stawał się „mężczyzną” (*zile*), gdy stawał się ojcem, a „córka” (*wanke*) stawała się kobietą (*guluk*), gdy stawała się matką¹⁵. Jeśli młoda mężatka okazałby się bezpłodną, mąż zwraca ją ojcu w zamian za zwrot opłaty matrymonialnej.

Dziecko jest także konieczne do tego, by jego rodzic mógł zachować nieśmiertelność. Wiąże się to z obowiązkiem odprawienia przez dzieci przepisanych obrzędów pogrzebowych. Bez tych obrzędów zmarły narażony jest na pośmiertną tułaczkę, podczas której może szkodzić żyjącym na ziemi, szczególnie zaś członkom swego rodu.

¹³ Zbiory własne. Podobne przysłowia mają ich sąsiedzi Gisiga, np. *Mangal hana daffuk da kiri* – „Małe dziecko może już dać psu kaszy z prosa”, czyli nawet najmłodszy potomek może być pożyteczny. Por. J. Róžański (red.), *Mali'i ahin ti maya ta. Przysłowia gizigijskie*, Warszawa: Mama Africa 2000, s. 21.

¹⁴ Zbiory własne.

¹⁵ W tradycji Gidarów rodzicielstwo było zarezerwowane tylko dla małżonków. Poczęcie dziecka przed obrzędami małżeńskimi, tzw. poczęcie w zagrodzie ojca, traktowane było jako przekleństwo, za które dziewczynę się karze, a jej dziecko zabija.

Mając potomków, którzy odprawiają obrzędy pogrzebowe, zmarły może osiągnąć „zbawienie” – stać się czczonym przodkiem, zachowując siłę życia. Dlatego też przysłowie gidarskie mówi, iż „płodzenie jest ratunkiem od śmierci” (*Uwa miha na ɛmtayi*)¹⁶. Następujące pokolenia są także gwarantem przedłużenia linii rodziny. Dzieci pozostają częścią rodziców na ziemi, pamiętają o nich po śmierci.

To bardzo duże dowartościowanie posiadania dziecka i płodności ludzkiej sprawia, iż bezdzietność i niepłodność są dla Gidarów – jak i innych Kirdi – nieszczęściem. Uniemożliwiają one realizację powołania do ojcostwa i macierzyństwa, przy czym z reguły winą za brak potomstwa obarczana jest kobieta. Z takiej kobiety „śmieje się nawet ptak” – mówi przysłowie Gisiga (*Ngwas hana, diyuw asingir angan*), a przysłowie Tupurich wyjaśnia, że mężczyzna jest zawsze zdolny do spłodzenia dzieci: „mężczyzna wydaje potomstwo na świat nawet z suchym drzewem” (*je twar bin koo de hegge*)¹⁷. W takim wypadku trzeba udać się do „widzącego” i szukać odpowiedzi na pytanie, co jest powodem niepłodności, a następnie dokonać rytuałów zaradczych, tak aby ściągnąć z człowieka to nieszczęście.

Tę wielką wartość dziecka w życiu rodziny wielokrotnie doceniał Jan Paweł II, mówiąc: „Dzieci uważane są za błogosławieństwo i uwieńczenie małżeństwa, styl rodziny tradycyjnej sprzyja wytwarzaniu się serdecznej atmosfery, w której znajdują opiekę sieroty, starzy i biedni”¹⁸. Jednocześnie wzywał Afrykanów, by odrzucali styl życia niezgodny z tym, co najlepsze w ich tradycjach i w wierze chrześcijańskiej. „Wielu mieszkańców Afryki szuka w innej kulturze tak zwanej «wolności nowoczesnego stylu życia». Wzywam was dziś, abyście sięgali w głąb własnych serc. Zwracajcie się ku bogactwu

¹⁶ Zbiory własne.

¹⁷ Zbiory własne.

¹⁸ Jan Paweł II, *Przez rodzinę człowiek wzrasta. Homilia podczas Mszy św. dla rodzin w Ontisha, sobota, 13 lutego 1982*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie V, 1, 1982 (styczeń–maj)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 181.

własnych tradycji, ku wierze, której dajemy świadectwo przez to spotkanie”¹⁹.

5.1.4. Solidarność ze wspólnotą terytorialną

Najbardziej typową zabudową w kraju Gidarów do dzisiaj pozostaje „wioska”²⁰, złożona na ogół z wielu rozproszonych „dzielnic”. Wielkość „dzielnic” bywała zwykle uzależniona od ukształtowania terenu i tworzyła niejako geograficzną całość. Składała się z pewnej liczby wyodrębnionych zagród, zwanych *sare*. Wioska zamieszkiwana była często przez różne rody. Ta solidarność ze wspólnotą terytorialną widoczna była zwłaszcza w obrzędzie wyprowadzenia dziecka poza zagrodę, w której się urodziło. Czas i detale tego obrzędu były konsultowane z „widzącym”. On ustalał, kto wyjdzie z dzieckiem poza zagrodę i jaki dystans będzie musiał pokonać. Podczas tego wyjścia kobieta z dziewczynką na plecach zbierała łądygi prosa, przyprawy do gotowania oraz drewno do rozpalenia ogniska. Jeśli dziecko jest chłopcem, ceremonii przewodniczy mężczyzna z jego rodu. Bierze on nóż rzutny, motykę, grot włóczni o postrzępionych bokach, grot włóczni o płaskich bokach, kołczan, łuk, strzałę²¹ i po kolei wkłada każdy z tych przedmiotów między ręce niemowlęcia, wypowiadając następujące słowa: „Weź nóż rzutny (*kafahi*), abyś mógł bronić się przed nieprzyjaciółmi, weź motykę (*jigin*), abyś mógł uprawiać ziemię, weź...”²². „Pokazuje się dziecku to, czym kiedyś będzie się zajmowało: chłopiec będzie polował oraz budował chaty,

¹⁹ Jan Paweł II, *Życie nowym życiem w Chrystusie. Homilia podczas Mszy św. na terenie lotniska wojskowego. 6 V – Lilongwe*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1989, nr 4, s. 30.

²⁰ Wiele miejscowych języków nie zna terminu „wioska” w europejskim rozumieniu, chodzi tutaj raczej o rozproszony charakter osadnictwa czy też wspólnotę terytorialną.

²¹ *Kafahi, jigin, ntelho, pokoro, gelom, ble i hara*.

²² K. Zielenda, *Wspólnototwórczy wymiar tradycyjnych religii północnokameruńskich ludów kirdyjskich...*, dz. cyt., s. 178.

dziewczynka będzie uprawiała warzywa i przygotowywała z nich posiłek dla swego męża”²³. Obrzęd ten kończył się wręczeniem drobnych prezentów matce dziecka oraz wspólnym posiłkiem²⁴.

5.1.5. Szacunek dla życia

W obrzędach narodzinowych Gidarów zauważyć można także szacunek dla poczętego życia. Tuż po dostrzeżeniu stanu błogosławionego u kobiety początkowo nie mówi się o tym, by uniknąć zazdrości i złośliwego działania osób wrogo nastawionych do danej rodziny. Wiadomość upublicznia się dopiero w podczas ceremonii *uldrubo* w drugim trymestrze ciąży, kiedy kobieta zamienia strój panieński na strój kobiety dorosłej. Wtedy też przeprowadza się konsultację u „widzącego”. By uniknąć trudności i zagrożeń, składa się nakazane przez niego ofiary przebłagalne. Wtedy też matkę zaczyna obowiązywać liczne zakazy, które mają za zadanie ochronić ją i dziecko od nieszczęścia. Dziecko już od momentu poczęcia uważane jest za istotę ludzką, obdarzoną witalnością. W przypadku poronienia dziecko grzebane jest z należnym mu szacunkiem, jednakże ze skromnymi obrzędami.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla wagę obrzędów związanych z płodnością i macierzyństwem kobiet. Kobieta w stanie błogosławionym jest chroniona przed wszelkim złem mogącym wyrządzić krzywdę jej samej lub poczętemu dziecku. Ta ochrona ma różnicowany charakter. Jest ona poddawana rytualnym ablucjom w wyznaczonych do tego miejscach, używa

²³ Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 306.

²⁴ W zależności od stopnia zamożności rodziny podaje się ugotowaną mąkę z proso, pieczoną kozę i sezam. Niezależnie od tego produktem podstawowym, który jest serwowany w czasie opisanych celebracji, jest tradycyjny napój alkoholowy *bil-bil*. Por. T. Krzemiński, *Wspomnienia Misjonarza*, Warszawa: CAN – Andrzej Cedro 2004, s. 99–100.

chroniących ją amuletów i przestrzega określonych tabu. Niekiedy podróżując, w celu ochrony zabiera ona z domu trochę ziemi²⁵.

Podczas narodzin matce towarzyszą kobiety z jej rodziny. W razie komplikacji wzywa się bardziej doświadczoną akuszerkę. Po narodzinach podgrzewa wodę do umycia matki, dziecko obmywa się także chłodną wodą i kładzie się je na wcześniej przygotowanej, wyprawionej korze²⁶. Wspomniany wyżej dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan mówi także o różnorodnych obrzędach związanych z narodzinami dziecka. Podlegają im tak kobiety, jak i nowo narodzone dzieci. Zaznacza, iż od narodzin do „wyjścia z chaty” i nadania imienia może odbywać się wiele obrzędów: prezentacja noworodka, kontakt z rodzinną chatą, symboliczne pieczenie prosa lub innego pożywienia. Wszystkie te obrzędy „sprowadzają się do powiedzenia dziecku: «Masz rodzinę, masz ziemię, masz życie». Pokazują one wielki szacunek dla życia. Samo ułożenie dziecka na plecach matki często odbywa się podczas rytualnej ceremonii”²⁷.

W miejscowej tradycji czymś niezwykłym jest ciąża mnoga. Narodzenie bliźniaków w kulturach Afryki Subsaharyjskiej wymaga podjęcia odrębnych czynności rytualnych. Bliźniaczość, podobnie jak i bezdzietność, oznacza zachwianie naturalnego ładu. U niektórych ludów podejście do bliźniaczości jest pozytywne. Jednak są też takie, które uważają ją za nieszczęście²⁸. U Gidarów narodziny bliźniąt traktowane są jako ingerencja złych duchów i zagrożenie dla otoczenia. Z drugiej strony uważa się je za wyróżnienie i honor dla

²⁵ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 52.

²⁶ Por. J. Ziomek, dz. cyt., s. 24–25.

²⁷ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 52–53.

²⁸ Por. J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2006, s. 113–122; Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris: The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000 'You shall be my witnesses' (Acts 1:8)*, dz. cyt., s. 84.

rodziny²⁹. Wiadomość o ich narodzinach ogłaszana jest okrzykiem radości *salalaj!*³⁰. Jednak by uniknąć potencjalnego nieszczęścia, wykonuje się szereg obrzędów puryfikacyjnych. Celebracje te tworzą tzw. święto bliźniąt wychodzące poza krąg obrzędów rodzinnych. To jedno z największych i najbardziej uroczystych świąt w społeczności wioski³¹.

Jeśli u noworodka zauważy się jakieś patologie fizyczne, wtedy także wymagane są obrzędy puryfikacyjne. Niepełnosprawność wśród Gidarów długo traktowana była jako bezpośrednia ingerencja złych duchów albo kara za nieprzestrzeganie zakazów tabuicznych. Jeżeli powodem upośledzenia dziecka było nieposłuszeństwo rodziców wobec plemiennej tradycji, dziecko zabijano³².

Cytowany wyżej dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan podkreśla, iż w wielu afrykańskich kulturach ważne są także obrzędy związane z zaprzestaniem karmienia dziecka piersią, które z reguły odbywają się po dwóch latach od narodzin. Wówczas matka przynosi dziecko i symbolicznie powierza je osobie mającej w rodzinie największy autorytet. Symbolika takich obrzędów ma wymiar tak społeczny, jak i religijny. Podkreśla ważny moment w życiu dziecka, rozpoczynający jego pełniejsze wychowanie. Dla matki jest to też znak, że jest gotowa do kolejnego macierzyństwa³³.

²⁹ Por. A. Doufissa (red.), *Le village Djougui. 20 ans d'expérience d'un Comité de développement au Nord Cameroun*, Djougui: Comité de Développement de Djougui 2009, s. 98–99.

³⁰ Odpowiednik polski: *Juhuuu!* Okrzyk wykonywany przez kobiety, charakteryzujący się dźwiękiem na wysokim tonie.

³¹ Por. T. Krzemiński, *Guidarskie święto bliźniąt*, w: *Misjonarze polscy w świecie*, t. 1, Paris: Nasza Rodzina 1976, s. 230–234; A. Kurek, *Wierzenie i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 358–363; A. Kurek, *Poszanowanie życia i troska o jego rozwój w tradycyjnych religiach czarnoafrykańskich*, w: E. Śliwka (red.), *Religie wobec życia. VI Pieniężnierskie Spotkanie z Religiami, Materiały*, Pieniężno: Muzeum Misyjno-Etnograficzne Seminarium Duchownego Księży Werbistów 1991, s. 33–38.

³² Por. J. Ziomek, dz. cyt., s. 21.

³³ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 53.

Dokumenty Kościoła wielokrotnie zwracały uwagę na kultywowanie świętości życia w tradycyjnych religiach afrykańskich, co widoczne jest zwłaszcza w obrzędach narodzinowych. Mówi o tym wspomniany już wielokrotnie list kard. Franciza Arinze do przewodniczących Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru z 25 maja 1988 r.³⁴ Także Jan Paweł II wielokrotnie doceniał ten szacunek dla życia. „Ludy Afryki szanują życie, które się poczyną i rodzi. Cieszą się tym życiem. Nie dopuszczają myśli o tym, że można by je unicestwić, nawet wówczas, kiedy ta myśl jest im narzucana ze strony tak zwanych «cywilizacji postępowych». A praktyki wrogie życiu bywają im narzucane przy pomocy systemów ekonomicznych, służących egoizmowi bogatych” – pisał w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*³⁵. O wiele wcześniej, 3 maja 1980 r., podkreślał, iż Afrykanie mają zasługujący na podziw szacunek do życia poczętego. Oni kochają dzieci głęboko. Witają je z wielką radością³⁶.

5.1.6. Duchowa wizja życia

Przodkowie we wspólnocie ziemskiej zapewniają ciągłość życia w rodzie i jego kontynuację. Dlatego też często przywoływani są w obrzędach narodzinowych, o czym świadczy m.in. ofiara składana przodkom przed porodem³⁷ i wzywanie ich podczas obrzędu wyprowadzenia dziecka z zagrody.

³⁴ Por. Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., nr 13.

³⁵ EAfr, nr 43.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Małżeństwo chrześcijańskie jest zaczątkiem postępu moralnego dla społeczeństwa. Do rodzin w Kinszasie, sobota, 3 maja 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1985, s. 450–454.

³⁷ Gisiga – sąsiedzi Gidarów – uważają, że człowiek, zanim zostanie poczęty, mieszka w „niebie” pod opieką „matki dusz”. Tak więc dusza człowieka jest już bytem osobowym, zanim znajdzie się w łonie matki. Zob. szerzej R. Jaouen, *Le rituel de la naissance au Nord-Cameroun et au Tchad...*, dz. cyt., s. 10.

Badając doświadczenie Boga w życiu religijnym społeczności Gidarów w północnym Kamerunie, Antoni Kurek podkreślał wiarę w istnienie jednego Boga, Boga jedyne go i transcendentnego. Nazywają go oni *Mangelva*. „Wystarczy, aby On czegoś chciał, a już się to staje”³⁸. Mówią, że to „Bóg sprawił, że na ziemi jest życie” (*Mangelva apsemuk Enzie egge*), że to „Bóg dał człowiekowi życie” (*Mangelva azduk Defa*). Ten sam badacz podkreśla, iż podczas ostatniego etapu obrzędów narodzinowych – wyprowadzenia dziecka z chaty *gil gen wina* (pierwsze wyjście) – kobieta, która odebrała poród, po wyniesieniu dziecka z chaty podnosi je ku słońcu i modli się do Boga następującymi słowami: *aula win nka* („spójrz na swoje dziecko”) lub *dbalgen aroko* („oby chodziło przed tobą”). Ojciec dziecka pociera z kolei czoło noworodka suchą gałązką, mówiąc: *aula paya* („oglądasz słońce”) ³⁹.

5.1.7. Perspektywa inkulturacyjna

Obrzędy gidarskie związane z narodzinami mają charakter zapobiegawczy, ochronny, chociaż wpisane są w nie inwokacje do *Mangelva* z prośbą o błogosławieństwo dla dziecka. Natomiast przez obrzędy chrzcielne dziecko staje się nowym stworzeniem, identyfikując się z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. Jednak także w tych tradycyjnych obrzędach można dostrzec pewne punkty zbieżne z obrzędami chrztu dzieci w Kościele katolickim. Gidarskie obrzędy narodzinowe mają także wymiar puryfikacyjny (kwarantanna w chacie), ofiarniczy (obrzęd ofiarowania dziecka przed Słońcem – *Mangelva*) i społeczny (nadanie dziecku imienia, wprowadzenie do społeczeństwa). Elementy te odpowiadają głównym założeniom teologii i duchowości chrztu świętego w Kościele katolickim (wymiar puryfikacyjny – ochrzczony człowiek oczyszczony jest ze zmyy

³⁸ *Ma* – „usta”, *ngel* – „chcieć”, „kochać”, *va* – „jak”. Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 219.

³⁹ Por. tamże, s. 221, 298–299.

grzechu pierworodnego; wymiar ofiarniczy – chrzest jest włączeniem w Chrystusa; wymiar społeczny – włączenie w Kościół w sensie doczesnym, ale i eschatycznym). Trzeba tutaj zaznaczyć, iż dotyczy to chrztu dziecka, a zatem jego rodzice są już ochrzczeni, co jest coraz częstsze w młodym Kościele północnokameruńskim.

Dotychczasowa praktyka chrzcielna polskich misjonarzy pracujących wśród Gidarów bazowała zasadniczo na strukturze sakramentu zawartej w Rytuale Rzymskim⁴⁰, bez odwołania się do miejscowej symboliki. Obrzędy chrztu dzieci sprawowano w języku gidarskim, w kaplicy lub kościele. Ważnym elementem liturgii były rodzime pieśni chrześcijańskie. Jednak do liturgii katolickiej weszły też elementy z miejscowej kultury religijnej. Tak np. zaadaptowano kalabasy⁴¹ jako naczynia do wody, jak również tradycyjne instrumenty, wśród których wiodącą rolę pełni tam-tam *gema*⁴². Sami jednak chrześcijanie – z pewnością pod wpływem nauczania pierwszych misjonarzy – z rezerwą odnoszą się do tradycyjnych praktyk, które jednak są jeszcze bardzo żywe w lokalnej społeczności. Dlatego też wydaje się, iż warto w praktyce chrzcielnej szerzej nawiązać do lokalnej tradycji, pozwolić na lepsze zrozumienie istoty chrztu dzieci.

Już w okresie ciąży matce można udzielić błogosławieństwa, przypominając jej przy tym o zadaniu przyjęcia i przygotowania miejsca dla nowego dziecka Bożego. Przy narodzinach ojciec i matka mogą złożyć dziękczynienie Bogu w obrębie zagrody czy chaty bądź w kościele. Pierwsze wyjście z chaty można połączyć z nadaniem

⁴⁰ Por. *Rituale Romanorum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo baptismi parvulorum*, Editio typica altera, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis 1973. Uproszczony rytuał, zatwierdzony przez ordynariusza miejsca: *Baptême des petits. Français-Foulfoulde*, Garoua 1994.

⁴¹ Kalabasa (kalebasa) to po gidarsku *hignewa* (l. mn. *hilingidi*).

⁴² Wykonany z pnia drzewa, używany podczas największych i najważniejszych celebracji gidarskich.

imienia i przedstawieniem dziecka rodzicom chrzestnym, którzy zobowiązują się do jego wychowania w wierze chrześcijańskiej⁴³.

Z pewnością z sakramentem chrztu można by połączyć obrzęd wyjścia z chaty (*igil gen wina*), kiedy to odbywa się nadanie imienia. Może on mieć charakter celebracji paraliturgicznej, której przewodniczy kapłan, katechista lub chrześcijanin z rodziny. Jego punktem centralnym może być odczytanie Ewangelii oraz krótka katecheza. Jest też wtedy miejsce na błogosławieństwo dziecka przez rodziców i chrzestnych.

Drugi etap byłby ściśle związany z sakramentem chrztu. W liturgii można bardziej zaakcentować symbolikę zawartą w wyjściu poza teren zagrody. Przewodniczyć temu może – zgodnie z tradycją – ojciec (gdy noworodek jest chłopcem) lub matka (gdy noworodek jest dziewczynką). Podczas tego obrzędu dziecko może – również zgodnie z tradycją – zobaczyć swoje przyszłe miejsca pracy, jak również miejsca modlitwy miejscowych chrześcijan. Zasadniczym etapem wyjścia z zagrody mógłby być obrzęd chrztu. Po tym obrzędzie i powrocie dziecka do zagrody byłby czas na wręczenie rodzicom dziecka drobnych prezentów oraz tradycyjny, wspólny posiłek.

Zachęta do inkulturacji zawarta m.in. w encyklice św. Jana Pawła II *Redemptoris missio* podkreśla, że jej celem jest „wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach”⁴⁴. Zauważa przy tym, że jest to proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej. Jest to jednak proces konieczny, zwłaszcza dla kluźowych w każdej kulturze obrzędów przejścia.

⁴³ Por. Liturgie, w: *Univers religieux africain et foi en Jesus Christ. Stage pastorale, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Fort Archambault 1972], s. 104–105.

⁴⁴ RMis, nr 52.

5.2. Obrzędy inicjacyjne

Istotnymi obrzędami w tradycji afrykańskiej są obrzędy inicjacyjne. Jak podaje Stanisław Piłaszewicz, w Czarnej Afryce można wyróżnić trzy podstawowe rodzaje obrzędów inicjacyjnych: związane z obrzędami przejścia, towarzyszące wstąpieniu do tajnego związku i dające osobie inicjowanej uprawnienia do kierowania praktykami religijnymi czy magicznymi⁴⁵. Najbardziej rozpowszechnione i najistotniejsze są te związane z inicjacją jako koniecznym etapem włączenia w społeczność dorosłych. Inicjacja tradycyjna w społeczności wiejskiej pełni bowiem ważną funkcję wychowawczą, stanowiąc istotny etap przejścia do dorosłości i nabycia pełni praw. Wzmacnia także więzy braterstwa, solidarności i jest istotnym elementem jednoczącym. Przekazuje wreszcie tradycję przodków i jej zastosowanie w życiu społeczności dorosłych. Ma ona także znaczenie dla życia wspólnoty terytorialnej w wymiarze organizacyjnym. Otwiera drogę do rady starszych, jak również tworzy więź wspólnoty poza zakresem wsi, łączy z całym plemieniem. Ma ona też wymiar religijny, pozwalając poznać wiarę przodków, zasady składania ofiar, a jednocześnie uczestniczyć w obrządkach sprawowanych przez ród oraz wspólnotę terytorialną.

5.2.1. Inicjacja tradycyjna

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. zaznacza, iż obrzędy inicjacyjne są jednymi z ważniejszych w życiu Afrykanów, dlatego poświęca ich opisowi sporo miejsca. Dokument mówi, iż ze społecznego punktu widzenia wyrażają one przejście z okresu młodzieńczego do dojrzałego. Bardziej metafizyczna i religijna interpretacja inicjacji kładzie nacisk na wyeliminowanie „obcych”

⁴⁵ Por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 138–139.

elementów płciowych, dokonywane przez obrzezanie chłopców i wyrzeczanie dziewcząt. Po wyeliminowaniu kobiecego „elementu” przez obrzezanie nastolatek staje się zdolny do małżeństwa. I odwrotnie: wyrzeczanie w niektórych grupach etnicznych, w których jest praktykowane, sprawia, że nastolatka staje się gotowa do małżeństwa. Dokument podkreśla, iż te kulturowe fakty są różnie interpretowane przez poszczególne szkoły etnologiczne. Warto poznać ich stanowiska dotyczące teoretycznych problemów. Szkoły anglosaskie kładą duży nacisk na struktury społeczne i systemy pokrewieństwa, francuskie na systemy religijne i metafizyczne. Obrzezanie i wyrzeczanie można zatem interpretować na kilka sposobów⁴⁶.

U plemion paleonigrosudańskich z terenu północnego Kamerunu i Czadu obrzędy te są zróżnicowane: obowiązkowe dla chłopców, nie wszędzie obowiązujące dla dziewcząt. Obrzędy inicjacyjne stawiają sobie za cel z reguły wtajemniczenie społeczne, seksualne i religijne. Łączą się z wieloma próbami inicjacyjnymi, nie zawsze jednak z obrzezaniem. Są one zarezerwowane tylko dla członków plemienia i okryte tajemnicą niezdradzaną obcym. U Tupuri zwane są *gounouga* lub *laba*, podobnie *laba* lub *labi* u Masa i Laka, u Ngambay *lao*, u Sarndo-baya, u Gbaya *bana*. W inicjacji uczestniczą chłopcy w wieku 10–17 lat. Miejsce jej przeprowadzenia jest zwykle odosobnione i trudno dostępne. Niekiedy inicjowani uczą się tajnego języka, zrozumiałego tylko dla nich. Pod przewodnictwem mistrza ceremonii i opiekunów inicjowani udają się na miejsce odosobnienia, gdzie są poddawani próbom odwagi i wytrzymałości na cierpienie, przechodzą testy na odwagę, uczą się sztuki walki itp. Tam też nadawane są im nowe imiona, po czym następuje uroczysty powrót do wioski. Inicjacja najczęściej łączy się także z obrzezaniem oraz z dochowaniem tajemnicy. U Gbaya główny obrzęd inicjacji chłopców polegał

⁴⁶ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 53–54.

na przymierzu z *Laabi* – duchem (bogiem) inicjacji. Było to przymierze krwi⁴⁷.

O wspomnianych elementach mówi także cytowany wyżej dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan. Podkreśla on, iż w inicjacji, „gdy wiąże się ona z obrzezaniem, można wyróżnić cztery etapy: samo obrzezanie, okres ścisłego odosobnienia, który może trwać od kilku tygodni do kilku miesięcy (w grupie męskiej), uczenie się tajnych języków, słów kluczowych, a czasem bardzo swobodnego wejścia w życie dorosłych. Wreszcie inicjacja zwykle kończy się obrzędem przejścia, mającym symbolizować śmierć starego życia dziecięcego i początek nowego życia w plemienu z nowymi siłami”⁴⁸. Bardzo często obrzęd ten odbywa się podczas nadzwyczajnej nocy, kiedy wtajemniczeni gromadzą się w tym samym miejscu, w którym ich przodkowie stali się ludźmi. Pojawiają się też często maski rytualne, symbolizujące mitycznego przodka. To, co się wtedy dzieje, jest jednym z sekretów inicjacji, o którym nie mówi się niewtajemniczonym.

Następnie dokument stwierdza, iż „w niektórych plemionach podobny obrzęd przejścia obejmuje dziewczęta i młode kobiety. Może to nastąpić w chwili zawarcia małżeństwa i jest jeszcze bardziej utajnione niż obrzęd młodych mężczyzn. Przejście z domu ojcowskiego

⁴⁷ „Teraz spożywasz krew, jeśli zdradzisz kiedykolwiek sekret inicjacji komuś, kto jej nie przeszedł, niech zabije cię własna krew! Może przebić cię nóż! Może przebić cię włócznia! Jeśli zdradzisz tajemnice *labi*, wszystko, co Bóg stworzył, może cię zabić”. T. Christensen, *Un arbre de vie africain: [la symbolique du salut à travers l'arbre Soré chez les Gbaya : pour l'inculturation de l'Evangile en milieu africain]*, Yaoundé: Clé 1998, s. 129. Por. także szczegółowy opis poszczególnych etapów inicjacji chłopców u Gbaya-Kara: P. Vidal, *Garçon et Filles...*, dz. cyt., s. 113–180. O inicjacji u Manja i Banda: A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui...*, dz. cyt., s. 78–104. Inne opracowania dotyczące inicjacji w tym regionie: J. Guillard, *Golonpui. Analyse des conditions de modernisation d'un village du Nord-Cameroun*, Paris: Mouton 1965, s. 138–140; A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 312–318; O.L. Draman, *Symbolisme religieux dans l'ethnie Ngambay. Approche culturelle de la religion*, mps, Ottawa 1975, s. 24–28.

⁴⁸ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 54.

do domu męża jest rzeczywiście «przejściem» do zupełnie nowego życia, zwłaszcza w plemionach, w których zawarcie małżeństwa odbywa się na drodze uprowadzenia: rzeczywistego lub rytualnego⁴⁹.

U wielu wspomnianych wyżej plemion paleonigrosudańskich nie przeprowadza się inicjacji dziewcząt, zastąpionej prawdopodobnie obrzędami małżeńskimi. Jednak już np. na terenie Republiki Środkowoafrykańskiej rozpowszechniona jest także inicjacja dziewcząt, podobnie jak u niektórych plemion z grupy Sara w Czadzie. Zawiera ona trzy istotne elementy. Pierwszym jest tzw. intryzacja (*gbe bana*). Ceremonia trwa trzy dni i odbywa się w miejscu odosobnionym, gdzie buduje się chatę i zakłada obozowisko. Tam dziewczęta przeżywają zwykle przedziwną przemianę psychologiczną i dokonuje się operacji. Kolejnym etapem jest uprowadzenie (*ndonem*), polegające na porwaniu jednej z nowicjuszek do buszu, gdzie jakby usiłuje się pozbawić ją dziewictwa. Występuje tu także przemiana psychologiczna, która wyraża się w symbolicznej defloracji wszystkich inicjowanych. Wreszcie następuje obrzęd włączenia do społeczności dorosłych (*fora bana*). Kończy on okres młodości. Bardzo często w tym właśnie czasie dziewczyna udaje się do chaty przysłego męża⁵⁰.

5.2.2. Próby inkulturacji

Z punktu widzenia doktrynalnego w tradycyjnej inicjacji plemiennej, w zależności od konkretnej grupy etnicznej, można było znaleźć dużą ilość elementów wartościowych, nie tylko możliwych do zaakceptowania przez chrześcijan, ale nawet godnych zalecenia. Inne wydawały się mniej korzystne dla formacji chrześcijańskiej lub

⁴⁹ Tamże, s. 55.

⁵⁰ Szczegółowy opis inicjacji dziewcząt zawarty jest w: P. Vidal, *Garçon et Filles...*, dz. cyt., s. 213–249. Por. A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui...*, dz. cyt., s. 105–117; M. Magoti, *L'initiation traditionnelle des filles en milieu Sara, le Ndo-baya*, „A l'écoute de la RESRAT” 1990, nr 2, s. 3–6, 28–34.

przynajmniej wątpliwe. Jeszcze inne zaś wydawały się wyraźnie przeczyć prawdom wiary i prawowierności chrześcijańskiej. W praktyce jednak elementy inicjacji tradycyjnej były zwykle ściśle związane ze sobą i trudno było o oddzielenie elementów pozytywnych od negatywnych, kulturowych od ściśle religijnych. Powodowało to liczne dylematy moralne młodych chrześcijan. Jak pogodzić z wiarą w jedyne, transcendentnego Boga poświęcenie się przodkom, duchom, bóstwom czy też „Wielkiemu Bogu”? W niektórych bowiem obrzędach inicjacyjnych istnieje ważny element poświęcenia się przodkom, duchom lub bóstwu inicjacji. Podobnie także tajemnice inicjacji zawierały niekiedy elementy służące wywoływaniu lęku⁵¹. Wiele kontrowersji budził też sposób wprowadzenia w życie płciowe człowieka w niektórych obrzędach. Dlatego, mimo iż tradycyjna inicjacja była koniecznym elementem, by stać się pełnoprawnym i prawdziwym członkiem wspólnoty rodowej, wiejskiej czy plemiennej, wielu chrześcijan wzdragało się przed jej akceptacją, pozostając w ten sposób w widocznej izolacji od niej. W Afryce Zachodniej niektórzy biskupi, ze względu na ten społeczny wymiar obrzędu, zezwalają chrześcijanom na udział w tradycyjnym obrzędzie inicjacji. By do tego doszło, kandydaci powinni otrzymać wcześniejszą zgodę kapłana, za powiadomieniem katechisty i wspólnoty chrześcijańskiej, a ta ostatnia wyjaśnia niechrześcijanom, dlaczego chrześcijanie biorą udział w obrzędzie inicjacji. Kandydaci powinni przygotować się do inicjacji przez modlitwę i refleksję z pomocą kapłana, a już podczas jej trwania odmawiają udziału w ofiarach i poświęceniu duchom. Na ile jest to możliwe, starsi chrześcijanie są świadkami inicjacji i śledzą przypisane obrzędy⁵².

⁵¹ Por. Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 84.

⁵² Por. A. Sanon, *Vocation baptismale de l'initiation villageoise*, w: A. Sanon, R. Luneau, *Enraciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris : Ed. Du Cerf 1982, s. 190–191.

Można dostrzec wiele podobieństw tradycyjnej inicjacji afrykańskiej i inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza w symbolice. W inicjacji chrześcijańskiej występuje np. drzewo krzyża, szczególnie ekspozowane podczas Wielkiego Tygodnia, a zatem w czasie udzielania katechumenom sakramentu chrztu św. W inicjacji tradycyjnej także odnajdujemy drzewo inicjacyjne. Procesyjne wejście katechumenów i wiernych do świątyni przypomina również uroczyste wejście do domu inicjacji. Nadanie nowego imienia przy chrzcie, zazwyczaj imienia osoby świętej lub błogosławionej, jako znak narodzenia nowego człowieka w Chrystusie, w inicjacji tradycyjnej jest znakiem łączności z przodkami. Wspólna jest też wieloetapowość obrzędu przygotowania, w zależności od przyswajanej wiedzy oraz postępów inicjowanego. Wspólne jest nowe ubranie – w tradycji europejskiej biała szata. Ta zewnętrzna symbolika łączy się z podobieństwami w przeżywaniu samej inicjacji. Szczególnie ważna jest tutaj zmiana imienia, która zmienia także status, włącza do wspólnoty w sposób odpowiedzialny i solidarny. Wspólnota potwierdza to i daje nowe odpowiedzialności w swym łonie. Z przejściem przez proces inicjacji łączy się ponadto „obietnica zbawienia”, do którego osiągnięcia w tradycyjnych religiach afrykańskich jest ona wymagana, podobnie jak obrzędy pogrzebowe. Wspólne i ważne w rzeczywistości afrykańskiej jest też ścisłe złączenie się ze wspólnotą spoza tego świata, w tradycji z przodkami, w chrześcijaństwie ze świętymi⁵³.

Podczas XXII sesji RESRAT⁵⁴, która odbyła się w 1990 r. w Donia w Czadzie, omawiano wyniki ankiety przeprowadzonej wśród przedstawicieli 19 grup etnicznych z terenu Czadu, głównie z grupy Sara z południowego Czadu. Otrzymano w sumie 124 odpowiedzi potwierdzające istnienie ceremoniału inicjacji tradycyjnej dla męż-

⁵³ Por. tamże, s. 138–140; tenże, *Tierce, Eglise, ma Mère ou la Conversion d'une Communauté païenne au Christ*, [Bobo-Dioulassa 1977], s. 264.

⁵⁴ RESRAT – *Rencontre Sacerdotale et Religieuse des Africains au Tchad* – „Afrykańskie Spotkania Kapłańskie i Zakonne” – inicjatywa zapoczątkowana w 1968 r. w Czadzie.

czyzn oraz – w 12 grupach etnicznych – także dla kobiet. Widziano w niej dobry sposób wychowania młodych, wdrożenie ich w tradycję plemienną oraz zintegrowania z własną grupą. Element integracji był szczególnie podkreślany, podobnie jak aspekty wychowawcze, które uczyły młodych życia w grupie zgodnie z tradycją plemienną przekazaną przez przodków. Zdecydowana większość ankietowanych twierdziła także, iż cele te są osiągane lub prawie osiągane podczas inicjacji. Niepowodzenia przypisywano natomiast wpływowi szkoły i innych religii, tłumaczono skracaniem czasu inicjacji lub też zaniedbaniami młodych. Zdecydowana większość podkreślała również, iż inicjacja jest przede wszystkim wspólnym zadaniem wspólnoty pokrewieństwa oraz wspólnoty terytorialnej. Praktykowana jest ze względu na szacunek wobec przodków przez wszystkich, także przez chrześcijan. Chociaż wśród tych ostatnich wielu odmawia udziału w obrzędach inicjacyjnych, podobnie jak ci, którzy przyjęli islam. Chrześcijanie dostrzegali w inicjacji tradycyjnej wiele wartości, przede wszystkim zaś wychowanie do braterstwa, godności, wierności, cierpliwości, odwagi, odpowiedzialności itp. Negatywną jej stronę dostrzegali natomiast w apodyktycznej postawie mistrzów ceremonii, wykorzystywaniu kobiet, budzeniu strachu, bałwochwalstwu (ofiar składane duchom), kłamstwie, żarłoczności, duchu sekciarskim, dyskryminacji nieinicjowanych, praktykowaniu magii itp. Na pytanie, czy inicjacja tradycyjna może pozostawać w zgodzie z chrztem i inicjacją chrześcijańską, 64 odpowiedzi były pozytywne, w tym 14 z zastrzeżeniami, 45 natomiast pozostawało negatywnych. Wśród cech wspólnych widziano m.in. możliwość odnalezienia w tradycyjnej inicjacji Dziesięciorga Przykazań, uczenie się godności i wierności tradycji, integrację ze wspólnotą, narodzenie się do nowego życia. Wśród odpowiedzi negatywnych wskazywano na aspekty religijne, w tym także na uznawanie bóstwa inicjacji oraz okaleczanie kobiet⁵⁵.

⁵⁵ Por. *Mise en commun des reponses au questionnaire sur l'initiation traditionnelle*, „A l'écoute de la RESRAT” 1990, nr 3, s. 5–13.

Wspomniane wyżej nadużycia nie powinny jednak przesłaniać samej istoty procesu i hamować poszukiwań. Ponieważ inicjacja nie jest jednorazowym aktem, ale postępowaniem, drogą, można zatem w jej przestrzeni próbować znaleźć miejsce na pokazanie czegoś więcej, na przykład tajemnicy chrześcijaństwa. Jezus Chrystus jako chłopiec z Nazaretu przeszedł także wszelkie stopnie inicjacji żydowskiej. Dano mu imię, ósmego dnia przeszedł przez obrzęd wyprowadzenia, obrzezania, przedstawienia w świątyni czterdziestego dnia itp. Jezus był Żydem praktykującym. A jednak Kościół Nowego Testamentu nie zatrzymał tych obrzędów ani ich nie potępił. Cieszyły się pewną tolerancją, nie mając większego znaczenia dla wiary chrzcielnej. Możliwe drogi rozwiązań dla włączenia inicjacji tradycyjnej do dziedzictwa chrześcijańskiego proponował bp Anzelm Sanon, wprowadzając niektóre jej elementy do katechumenatu i liturgii chrzcielnej. Według niego kandydaci do chrztu są przygotowani do przyjęcia Chrystusa przez religie tradycyjne. Dlatego po inicjacji tradycyjnej można poddać ich obrzędowi egzorcyzmów, dotyczącemu jednak nie tyle ich wierzeń, ile niektórych praktyk. To obrzęd przed wejściem do kościoła. W kościele następuje wysłuchanie Męki Pańskiej, a nawet przedstawienie w skrócie przodków chrześcijańskich ze Starego Testamentu. Można także przygotować inny obrzęd, przypominający uroczystość Wszystkich Świętych. Następnym etapem byłby okres formacji typu doktrynalnego czy też katechetycznego, ale w stylu oralnym, łatwym do powtarzania, do zaśpiewania, podobnie jak podczas inicjacji. Sama celebrowanie chrztu i bierzmowania byłaby aktem publicznym, z uroczystym ogłoszeniem nowego imienia i wyeksponowaniem symboliki. Natomiast celebrowanie eucharystyczna stanowiłaby ukoronowanie całego obrzędu⁵⁶.

⁵⁶ Por. A. Sanon, *Vocation baptismale de l'initiation villageoise...*, dz. cyt., s. 198–199.

5.3. Obrzędy małżeńskie

Małżeństwo w Czarnej Afryce nie jest z reguły decyzją młodych, lecz ich rodziców czy też starszych. Jest to bowiem umowa pomiędzy dwiema szeroko pojętymi rodzinami, a zatem rodzina ma znaczny wpływ na wybór współmałżonka. Chociaż dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. mówi już o nasilających się trendach, wśród których jest również przechodzenie od małżeństwa zorganizowanego przez rodzinę do małżeństwa opartego na osobistej zgodzie, ale jednocześnie podkreśla, iż wciąż obowiązują stare zasady matrymonialne, opierające się na egzogamii rodowej (należy unikać małżeństwa osób spokrewnionych) oraz endogamii etnicznej (musisz poślubić kogoś ze swojej grupy etnicznej), endogamii kastowej lub klasowej (małżeństwo należy zawrzeć w tym samym środowisku ludzkim) i endogamii terytorialnej (zasadniczo poślubia się kogoś z określonej okolicy). Drugą zaznaczającą się tendencją jest powolne przechodzenie od poligamii do monogamii. Poligamia jest jednak nadal rozpowszechniona w Afryce, mimo pewnych przepisów, które ją ograniczają. Trzecią tendencją – także powolnie torującą sobie drogę – jest przechodzenie od współwłasności rodowej do dziedziczenia osobistego⁵⁷.

5.3.1. Tradycyjne obrzędy małżeńskie

Istnieje duże zróżnicowanie form zawierania małżeństwa. Wśród plemion paleonigrosudańskich można wyróżnić zasadniczo cztery rodzaje małżeństwa:

- a) z całym ceremoniałem, który kończy się zapłaceniem ostatniej raty opłaty matrymonialnej;
- b) małżeństwo zawarte, gdy opłata matrymonialna nie została jeszcze w pełni uiszczona;

⁵⁷ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 72–73.

- c) małżeństwo przez porwanie dziewczyny;
- d) dziedziczenie wdowy zgodnie z prawem lewiratu.

Pomimo powszechności małżeństw poligamicznych w wielu tradycjach plemiennych w obrzędowości mocno podkreślony jest fakt, iż tak naprawdę związek małżeński zawiera się tylko z pierwszą żoną.

Zawarcie małżeństwa składa się z kilku etapów. Pierwszym z nich jest przygotowanie do małżeństwa, które można podzielić na dalsze, związane z wyszukiwaniem kandydatek do małżeństwa, oraz bliższe, związane z samym narzeczeństwem, a rozpoczynające się od oświadczyn, odwiedzin przyszłych teściów. Następnie są próby dla kandydatów i wreszcie przekazanie pierwszej raty opłaty matrymonialnej. Każdemu etapowi towarzyszą należności materialne, mające wymiar symboliczny, aż do właściwej płatności. U północno-kameruńskich Gidar są to najpierw prezenty z prosa, tytoniu i kury, traktowane jako rodzaj oświadczyn. Potem ustala się wysokość całej opłaty wypłacanej ojcu dziewczyny. Niegdyś jego zasadniczą częścią były byki czy sztabki żelaza, dziś zdecydowanie preferuje się pieniądze. Prawie przy każdej okazji i obrzędzie mężczyzna posyła rodzicom dziewczyny drobne, zwyczajowe prezenty. Po zapłaceniu pierwszej raty spotykają się rodzice narzeczonych. Jest to ostateczny znak zgody, który poprzedza następny etap małżeństwa – *ubele* – czyli sprowadzenie dziewczyny do zagrody mężczyzny. *Ubele* nie upoważniało jednak do spędzania nocy z narzeczoną. Dawniej też przestrzegano *udama*, czyli chowania się przed teściami, i *ungla*, czyli zapłaceniu ostatniej raty, po której następowała przeprowadzka do zagrody narzeczonego: *uka*. Wtedy dopiero następowało *ute glo*, czyli ustawienie ogniska domowego, które było najważniejszą częścią obrzędów zaślubinowych. Następnego dnia wszyscy gromadzili się na *upedde*, czyli uczcie po nocy poślubnej⁵⁸.

⁵⁸ Szerszy opis małżeństwa u Gidar w: A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 318–342; por. także O.L. Draman, dz. cyt., s. 28–36. Por. także zestawienie obrzędów małżeńskich 12 plemion paleonigrosudańskich z terenów Republiki Środkowoafrykańskiej, Czadu i północnego Kamerunu: *Enquete sur la coutume relative*

Jedną z przyczyn poligamii był zakorzeniony wśród ludów Środkowego Sudanu zwyczaj lewiratu, który w podstawowej formie polega na tym, że po śmierci męża jego krewny zobowiązany jest wziąć do siebie wdowę, przy czym potomstwo, które kobieta zrodzi z tego związku, będzie należało do zmarłego, a ona nadal będzie uważana za żonę zmarłego. Ten zwyczaj zrodził się i funkcjonuje w szerokim kontekście społeczno-kulturowym, który obejmuje systemy pokrewieństwa, model rodziny, lokalną organizację społeczną oraz tradycyjne wierzenia. Traktując małżeństwo jako umowę pomiędzy rodami obojga małżonków, przyjmuje się, iż nie posiada ono wymiaru tylko jednostkowego, ale także społeczny. W przypadku śmierci małżonka relacja między dwoma rodami zostaje zawieszona, a przez to naczelna zasada miejscowej etyki, którą jest życie i trwanie we wspólnocie, zostaje zagrożona. Lewirat wszystkie dotychczasowe odniesienia i układy podtrzymuje i dopełnia, poczynawszy od podtrzymania relacji między obydwoma rodami oraz kontynuacji umowy małżeńskiej i płatności, po relację do przodków zmarłego przez wzbudzenie mu potomstwa. U niektórych grup etnicznych, np. u środkowoafrykańskich Gbaya i czadyjskich Sara, istniała także instytucja sororatu.

Wśród ludów sudańskich z reguły opieka nad rodziną zmarłego należy do obowiązków jednego z pozostałych jego braci. Często też wdowie pozostawia się swobodę wyboru nowego męża, nawet z możliwością wyjścia poza obręb rodu poprzedniego małżonka. W tym przypadku jednak dzieci zostawały przy najstarszym z żyjących braci zmarłego, gdyż są własnością jego rodu. Regulowano też wtedy płatności małżeńskie.

U Gidar tuż po ceremoniach pogrzebowych przedstawiało się wdowie kandydatów – braci zmarłego, którzy mieli zamiar ją poślubić.

au mariage, w: *Rapport de stage de pastorale, Fort-Archambault, 20 juin-10 juillet 1971*, [Fort-Archambault 1971], s. 44–50; M. Tagy, A. Yondo, *Témoignage d'un foyer*, w: *Rapport de stage de pastorale, Fort-Archambault, 20 juin-10 juillet 1971*, [Fort-Archambault 1971], s. 59–64.

bić i wziąć do siebie jej dzieci. Niekiedy swoje kandydatury przedstawiali także inni mężczyźni należący do tego samego rodu. Wdowa sama dokonywała wyboru, wręczając wybranemu kalabasę z piwem. Ten, który ją otrzymał, zabierał wdowę i jej dzieci do siebie. Gdyby nie wybrała żadnego, a udała się do mężczyzny spoza rodu, wówczas tamten zobowiązany był do zapłacenia rękojmi małżeńskiej najstarszemu z żyjących braci, który – według prawa – był spadkobiercą⁵⁹.

5.3.2. Małżeństwo chrześcijańskie wobec miejscowej tradycji

Wchodząc na tereny Afryki Subsaharyjskiej, chrześcijaństwo przyniosło ze sobą ściśle wypracowaną formę małżeństwa, opartą na prawie rzymskim. Taki sposób zawierania małżeństwa pozostawał w jawnej opozycji do form miejscowych, rozbudowanych i wieloetapowych, a na dodatek podkreślających wymiar wspólnotowy małżeństwa. Zgoda w tradycyjnym małżeństwie rozdzielała się na etapy. Pierwszym z nich była zgoda rodów z jednej i z drugiej strony, drugim zgoda samych małżonków, trzecim i czwartym, które potwierdzały małżeństwo, było spłacenie ostatniej raty opłaty matrymonialnej i urodzenie dziecka. Wreszcie małżeństwo tradycyjne nie miało wcale wymiaru nierozzerwalności, gdyż tradycja dopuszczała taką możliwość. Postawa ta nie mogła zatem znaleźć uznania u chrześcijan. Jednak siła tradycji okazała się wielka. Chrześcijański ślub wydawał się czymś dorzuconym przypadkowo, nieistotnym, nieodpowiadającym tradycji w żadnym wymiarze. Niektórzy chrześcijanie zawierali wreszcie małżeństwa podwójnie, by zadośćuczynić miejscowej tradycji i wymogom Kościoła⁶⁰.

⁵⁹ Por. K. Zielenda, *Prastare prawo lewiratu*, „Misyjne Drogi” 1994, nr 3, s. 14–15.

⁶⁰ Por. Conférence Episcopale du Tchad, *Les problèmes pastoraux de l'Église en Afrique. Document de la Conférence Episcopale du Tchad*, „La Documentation catholique” 1990, nr 2017, s. 1069–1070; J. Troupeau, *Le clan et le mariage chez les Banda de Centrafrique*, „Afrique Documents” 1961, nr 56, s. 69–73. Por. także pewne praktyki związane z zawieraniem małżeństw, mające jeszcze niekiedy element przymusu

Próba szukania dróg dialogu i rozwiązań wydawała się więc konieczna i nagląca. Zachęcała do tego postawa Jana Pawła II, który pozostając w zgodzie ze swoim podejściem do poszanowania i przyjęcia w Kościele każdej napotkanej kultury, już na początku adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* potwierdził jako rzecz podstawową „Boży plan względem małżeństwa i rodziny, [który] dotyczy mężczyzny i kobiety w konkretnej codzienności ich bytowania w określonych sytuacjach społecznych i kulturowych”. I wskazał na fakt, iż „Kościół chcąc spełnić swoją posługę, musi dołożyć starań, aby poznać stosunki, w których urzeczywistnia się dzisiaj małżeństwo i rodzina” (FC 4).

Problem stosunku do miejscowych tradycji zawierania małżeństwa pojawiał się także podczas obrad Konferencji Episkopatu Afryki i Madagaskaru, która odbyła się w 1981 r. w Jaunde w Kamerunie. Biskupi Afryki i Madagaskaru umieszczali wtedy zagadnienie małżeństwa wśród „najgłębszych i najważniejszych” dla Afrykanina. Podkreślili wiele wartości ludzkich i chrześcijańskich, jakie niesie ze sobą tradycyjna forma zawierania małżeństwa, wymieniając wśród nich m.in. jego wymiar wspólnotowy, który nie pozwala małżeństwu przybrać form zbyt indywidualistycznych, ochrania jego stabilność, podkreśla wartość społeczną małżeństwa oraz pomaga małżonkom u początków ich wspólnej drogi. Zaznaczyli przy tym, iż ten wymiar wspólnotowy musi iść w parze z wymiarem osobistym, a wszystko to w zgodzie z duchem Ewangelii. Poszukiwanie tej równowagi powinno zawierać w sobie zadania małżeństwa, które wykraczają zdecydowanie poza ramy jednej rodziny. Jednocześnie wskazali na rolę katechezy i duszpasterstwa młodzieżowego, gdzie podkreślany jest prymat miłości i ukazywany osobisty wymiar przyzwolenia na małżeństwo, który nie musi być jednostronny i sprzeczny z duchem wspólnotowym, właściwym dla Afryki. Podkreślali także, iż interwencja rodziny w przyzwolenie chłopca czy dziewczyny na mał-

zasygnalizowane m.in. przez: Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 84.

żeństwo nie musi być traktowana jako przeszkoda unieważniająca małżeństwo.

By docenić wspólnotowy wymiar małżeństwa chrześcijańskiego, zaproponowali prowadzenie i wspieranie zaangażowania małżeńskiego i życia rodzinnego przez podstawowe wspólnoty kościelne oraz rodziny narzeczonych, które powinny łączyć tradycyjne formy wspierania małżeństwa z wymiarem chrześcijańskim⁶¹.

Problem pozostawał jednak nierozwiązany i powracał wielokrotnie także podczas obrad Synodu Biskupów Afryki. W propozycji nr 35 ojcowie synodalni z „całą mocą” podkreślili „boskie pochodzenie nauczania Kościoła o jedności i nierozzerwalności małżeństwa”. Zauważyli także, iż „ideałem większości kultur afrykańskich jest takie samo traktowanie podstaw małżeństwa. Pojawia się tutaj problem dla wielu katolików, którzy są odsunięci od przyjmowania sakramentów z tego powodu, iż zawarli małżeństwo zgodnie ze zwyczajem, którego nie uznaje Kościół. [...] W tym względzie Synod zaleca konferencjom biskupów utworzenie komisji ds. małżeństwa, których członkami byłiby także małżonkowie. Miałyby one na celu analizowanie wszystkich pytań związanych z małżeństwem z punktu widzenia teologicznego, sakramentalnego, liturgicznego i kanonicznego, odnosząc się w szczególności do problematyki kulturowej”⁶². O tej propozycji przypomina także Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Ecclesia in Africa*, mówiąc, by konferencje episkopatów we współpracy z katolickimi uniwersytetami i instytucjami powołały komisje studyjne, które zajmą się przede wszystkim problematyką małżeństwa

⁶¹ Zalecenia dotyczące małżeństwa i rodziny w Afryce, wypracowane podczas zgromadzenia ogólnego SCEAM w Jaunde na przełomie czerwca i lipca 1981 r. Por. Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, *Justice, mariage et évangélisation en Afrique d'aujourd'hui*, Yaoundé 1981, Accra 1982, s. 13–16. Por. także J.C. Bouchard, *La famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Compte-rendu du Synode des Évêques 1980 pour les communautés chrétiennes du Tchad*, Moundou 1981.

⁶² Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Les 64 propositions...*, dz. cyt., s. 256.

w perspektywie teologicznej, sakramentalnej, liturgicznej i prawnej (EAfr 64).

5.3.3. Jedność i nierozzerwalność małżeństwa jako granice dla inkulturacji

Istotnym przymiotem małżeństwa chrześcijańskiego jest jego „jedność”, która wypływa z woli Bożej, wyrażonej w Księdze Rodzaju i potwierdzonej przez Jezusa Chrystusa: „Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). To wyrażenie „stają się (dwoje) jednym ciałem” oznacza jedność małżeństwa w znaczeniu monogamii, jak też w znaczeniu jedności fizycznej i duchowej. Ten jednoznacznie monogamiczny charakter małżeństwa chrześcijańskiego spotyka się z dość rozpowszechnionym zjawiskiem poliginii. Zdarza się ona nawet wśród rodzin chrześcijańskich, gdyż żyją w kulturze, dla której taki model małżeństwa nie jest niczym złym. Poliginia respektowana jest przez prawo państwowe. Dawniej związana była bardziej z wymogami ekonomicznymi i obronnymi rodu, traktowana była także jako znak wyróżniający mężczyzn, pozwalała na zawieranie przymierzy małżeńskich z wieloma rodami. Często też była spowodowana niepłodnością kobiety, starzeniem się pierwszej żony, sposobem na ograniczenie przypadkowych relacji seksualnych, zabezpieczeniem opieki nad dziećmi itp. Wraz ze zmianami społecznymi zdecydowanie też zmienił się jej charakter i ambicje, bogactwo oraz próżność biorą górę nad innymi motywami, zwłaszcza w środowisku miejskim.

W wielu przypadkach do poliginii prowadziło także prawo lewiratu. Pojawiało się już w Starym Testamencie i było związane z patrylinearną strukturą społeczną, opartą na rodach endogamicznych. Do prawa małżeńskiego należał między innymi obowiązek lewiratu, o którym mówi wspomniany przy omawianiu zjawiska poligamii fragment księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 25,5-6). Pierwoszordnym celem małżeństwa lewiralnego było zachowanie ciągłości rodu,

by nie zaginęło imię zmarłego. Imię bowiem mogło być przekazane synowi jedynie przez ojca. Drugim, równie ważnym celem lewiratu było zabezpieczenie własności zmarłego tak, by pozostała w obrębie jego rodu i nie została utracona w przypadku, gdyby wdowa wyszła za mąż za kogoś obcego. Dlatego pierworodny syn z małżeństwa lewiralnego otrzymywał imię zmarłego i mógł dziedziczyć jego dobra.

Lewirat został odrzucony przez Kościół, gdyż stoi w sprzeczności z jednością i nierozzerwalnością małżeństwa, których broni i strzeże Kościół. W przypadku gdy brat zmarłego jest żonaty, związek lewiralny staje się tym samym związkiem poliginicznym, a zatem odnosi się do niego te same zasady, co do związków poligamicznych. Wątpliwość budzi też uznanie żyjącego brata, czy też krewnego, za działającego w imieniu zmarłego w tym, co dotyczy obowiązków małżeńskich. Działając w imieniu zmarłego, zastępca nie jest uważany za nowego męża kobiety ani za ojca dzieci z ich związku, co narusza poważnie godność, niepowtarzalność i jedyność osoby ludzkiej.

Innym istotnym elementem, wywodzącym się z przymierza dwóch rodów, jest problem opłaty matrymonialnej, która ostatnimi laty wyodrębniła się dość mocno z osadzenia w tradycji, stając się wartością samą w sobie. Opłata matrymonialna stanowiła i stanowi nie tyle barierę dla małżeństwa chrześcijańskiego, ile problem dla wielu młodych i ich życia rodzinnego. W tradycji opłata matrymonialna była symbolem stabilności małżeństwa, namacalnym znakiem porozumienia małżonków oraz ugodą między ich rodzinami. Był to jeden z elementów koniecznych do ważności małżeństwa. Bez niego związek traktowano jako konkubinaty, a mężczyzna nie miał autorytetu w rodzinie. Było to także wyrazem braku szacunku dla kobiety. Opłatę matrymonialną uważano za znak odpowiedzialności mężczyzny za kobietę. Gwarantowała wzajemny respekt małżonków i stanowiła o oderwaniu żony od jej rodziny. Była także wyrazem uznania rodu męża dla rodu żony. Gwarantowała przywiązanie żony do męża oraz umacniała wzajemną wierność małżonków. Dopiero po uiszczeniu opłaty matrymonialnej rodzice udzielali młodej parze

błogosławieństwa⁶³. Te pozytywne aspekty schodzą na coraz dalszy plan, ustępując chęci wzbogacenia się. Przy tym brak uiszczenia całości opłaty matrymonialnej może doprowadzić do rozerwania małżeństwa.

5.3.4. Poszukiwanie inkulturowanych rozwiązań w miejscowych Kościołach

Pomimo licznych postulatów, płynących także ze strony Stolicy Apostolskiej, by zająć się i wszechstronnie zbadać relacje małżeństwa sakramentalnego ze związkami tradycyjnymi, nie wypracowano ogólnokościelnych czy też kontynentalnych norm. Pojawiały się natomiast próby rozwiązywania problemu statusu chrześcijan, którzy zawarli związek tradycyjny bez zawarcia związku sakramentalnego. Podjęto także próby uzgodnienia tradycyjnej formy małżeństwa z formą kanoniczną. W 1976 r. podczas obrad Konferencji Episkopatu Afryki i Madagaskaru biskupi afrykańscy zaproponowali wprowadzenie do obrzędów małżeńskich symboli afrykańskich w miejsce obrączek i tylko werbalnej przysięgi małżeńskiej oraz jakiegoś etapu w małżeństwie tradycyjnym, kiedy ktoś ze świeckich chrześcijan mógłby reprezentować Kościół hierarchiczny, albo też etapu, kiedy byłby obecny proboszcz bądź jego reprezentant. Podkreślali

⁶³ Rola opłaty matrymonialnej w tradycyjnym obrzędzie małżeństwa sprawiła, iż pojawiła się potrzeba lokalnych studiów nad miejscowymi zwyczajami związanymi z tą opłatą, by zobaczyć, jakie wartości niosła ze sobą u początków, oraz czy nie dochodzi do nadużyć związanych z wprowadzeniem tego zwyczaju do tradycji chrześcijańskiej. Biskupi środkowoafrykańscy zachęcają przy tym chrześcijan, aby zawarcia małżeństwa sakramentalnego nie wstrzymywały bariery materialne i finansowe. Apelują także do chrześcijańskich ruchów, wspólnot i odpowiedzialnych za nie, by rozwijały nową mentalność związaną z opłatą matrymonialną, respektującą osoby i sakrament. Por. „*Famille sois lumière!*”. *La Bonne Nouvelle sur la famille et le mariage. Lettre pastorale des Evêques de Centrafrique, le 20 Juillet 1996*, Bangui 1996, s. 34–35; *Justice, mariage et évangélisation en Afrique d'aujourd'hui...*, dz. cyt., s. 13; *Conseil Pastorale Diocésain de N'Djamena, Dot, polygamie, relations jeune couple – beaux parents*, [N'Djamena 1990], s. 4–6.

bowiem, iż zawarcie małżeństwa domaga się obecności kapłana, a w Afryce o taką obecność jest trudno ze względu na wieloetapowość procesu zawierania małżeństwa i czas trwania poszczególnych etapów. W związku z tym stawiali pytania, czy nauczanie i praktyka kościelna, ograniczająca w kontekście afrykańskim ślub do jednego z etapów zawierania małżeństwa – przysięgi małżeńskiej narzeczonych – jest praktyką biblijną i uniwersalną z punktu widzenia antropologicznego, czy jest to raczej praktyka inspirowana wyłącznie prawem rzymskim⁶⁴? Te pytania wydają się ważne, gdyż – jak stwierdza Antoine Phillipe, misjonarz wśród Bambara i autor obszernego studium o narzeczeństwie i małżeństwie osadzonym w historii prawa i historii teologii oraz w tradycji Bambara – często nieświadomie żyjemy w rzeczywistym etnocentryzmie kościelnym, łączącym się czasem z nie mniej realnym imperializmem kulturowym⁶⁵.

Niektóre z rozwiązań proponowały włączenie obecności kapłana i obowiązującej formy kanonicznej do wieloetapowej ceremonii małżeństwa, jak w przypadku wieloetapowej ceremonii chrztu św., gdzie w różnym czasie dokonywane są różne obrzędy. Zastanawiano się, czy tego momentu nie należałoby przesunąć na czas bezpośrednio po zapłaceniu ostatniej raty opłaty dla rodziców.

5.4. Obrzędy pogrzebowe

Podobnie jak inicjacja jest uroczystą celebracją przejścia do wspólnoty dorosłych, tak samo i obrzędy pogrzebowe są celebracją przejścia do wspólnoty przodków – rodzaju zbawienia. Bez obrzędów pogrzebowych zmarły narażony jest na pośmiertną tułaczkę,

⁶⁴ Por. Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, *Vers l'indigénisation du rituel chrétien du mariage* (Accra, 15 septembre 1976), „La Documentation catholique” 1977, nr 1718, s. 360–361.

⁶⁵ Por. A. Philippe, *Le mariage. Droit canonique et coutumes africaines*, [Préface de Jean Gaudemet], Paris: Beauchesne 1992, s. 501.

podczas której może szkodzić żyjącym w ciele, szczególnie zaś członkom swego rodu. By wejść do wspólnoty, zmarły potrzebuje celebracji obrzędów pogrzebowych, podobnie jak potrzebuje też tzw. godnej śmierci, którą warunkują zwykle sędziwy wiek, posiadanie potomstwa i naturalne okoliczności zgonu. Doświadczenie śmierci wzmacnia solidarność wspólnoty i jeszcze mocniej zacieśnia więzy z przodkami. Obrzędy pośmiertne przygotowują także ich uczestników do własnej śmierci, wskazując, iż śmierć jest tylko przejściem do innej egzystencji, lepszego świata⁶⁶.

Obrzędy pogrzebowe, podobnie jak pozostałe obrzędy przejścia, składają się z kilku etapów. Etapy te jednak cechują się dużym zróżnicowaniem w zależności od plemienia. Wspólne elementy to przygotowanie do pochówku, pochówek właściwy oraz tzw. pochówek wtórny, czy też dzień żałoby, wyznaczany zwykle na czas od miesiąca do roku po pochówku właściwym.

5.4.1. Dobra i zła śmierć

Śmierć dla Afrykanina – jak i dla każdego człowieka – jest wydarzeniem trudnym. W obrzędach pogrzebowych przekazywana jest wiedza, która pomaga oswoić się z jej faktem i złagodzić ból rozstania. Obrzędy przygotowują na spotkanie z własną śmiercią, pozwalają ją sobie zwizualizować i nadać jej sens. Sprzyjają zacieśnianiu więzów międzyludzkich, jak również przywracają porządek społeczny, zachwiany przez śmierć jednego z członków wspólnoty⁶⁷. Jako śmierć naturalną Afrykanie traktują z reguły zgon człowieka w podeszłym wieku, mającego dzieci, przygotowanego do odejścia. Do śmierci naturalnej zaliczyć też można śmierć wojownika, który

⁶⁶ Por. J.J. Pawlik, *Expérience sociale de la mort. Etude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse 1990, s. 198–199; J. Różański, *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny 2004, s. 94.

⁶⁷ Por. J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny” 2002, t. 46, nr 1, s. 93.

traci życie w czasie walki. Jest to śmierć honorowa, zaszczytna, czyli „dobra”⁶⁸.

Z reguły starszemu, umierającemu człowiekowi przy śmierci towarzyszą bliscy. Podejmowane są także próby ulżenia mu w cierpieniu np. przez polewanie go zimną wodą i wdychanie dymu z ziół⁶⁹. Niekiedy też składa się ofiary z prośbą o przyspieszenie śmierci.

Ale śmierć nie zawsze jest naturalna, „dobra”. Często życie przerywa choroba, umierają także ludzie bezdziejni, dzieci, niektórzy padają ofiarą dzikich zwierząt. U wielu ludów za najtragiczniejszą uważa się śmierć młodej kobiety – matki i żony. To dzięki niej podtrzymywany jest ród i dlatego należy jej się szacunek. Śmierć nie ma prawa jej dosięgnąć.

To przykłady „złej śmierci”, która uniemożliwia osiągnięcie statusu przodka. W przypadkach takiej śmierci stawia się często pytanie o jej przyczynę. Często w praktyce łączy się to z oskarżeniem o czary i niejednokrotnie z ordaliami⁷⁰. Jeden ze sposobów – jak opisuje ks. Franciszek Kapuścik – jest następujący: „wysoko nad głowami tragarzy niesie się zwłoki przy wtórze śpiewu i tańca, które w pewnej chwili nagle się przerywają, pozycja trupa w tym momencie daje kierunek dalszej drogi. Od tańca do tańca, poprzez przystanki trup «prowadzi» grupę do miejsca, gdzie znajduje się odpowiedzialny za tę śmierć. Można to zobaczyć bez trudności w Porto-Novo i w dalszych dziel-

⁶⁸ Por. H. Zimoń, *Afrykańska koncepcja złej śmierci na przykładzie ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 6., Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2002, s. 543–549; tenże, *Wróżbiarskie rytuały pogrzebowe fazy przejściowej u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 11, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2006, s. 177–184.

⁶⁹ Por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 193.

⁷⁰ *Enziya* – gidarska „dusza”, „tchnienie” może opuszczać ciało np. podczas snu. Wraca do ciała po przebudzeniu. To czasowe rozdzielanie naraża człowieka na niebezpieczeństwo: *enziya* poza ciałem może stać się pokarmem dla *mutfiya* – „czarownika”.

nicach Lome. W każdym razie ceremonie pogrzebowe, przeważnie rytualne libacje, zawsze odbywają się przy licznych przekleństwach i pogróżkach zemsty skierowanych ku nieprzyjaciołom zmarłego⁷¹.

Działanie czarownika przedstawia się u Gidarów jako „zjadanie duszy” (*enziya*). To pozbawianie człowieka samoświadomości, odebranie mu jego witalnego źródła. Źródło to albo pierwiastek duchowy Afrykanie lokalizują w głównych organach ciała ludzkiego. W ustalaniu sprawcy bierze udział tzw. wróżbita. Sprawca musi zostać wykryty i usunięty ze wsi, inaczej pozostałym mieszkańcom zagraża śmierć⁷².

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. nawiązuje do przyczyn śmierci w tradycji afrykańskiej, które rzadko są postrzegane jako naturalne. Wymienia także cztery przyczyny śmierci, które pojawiają się dość często przy próbie jej wyjaśnienia. Pierwsza dotyczy dopustu Bożego. Wszystko, co człowiek musi wtedy zrobić, to poddać się Jego woli. Drugą przyczyną śmierci mogą być złe duchy, trzecią niegodziwi ludzie, którzy używają magii w celach antyspołecznych. Wreszcie czwartą przyczyną śmierci mogą być „czarownicy” czy też „zjadacze dusz”, którzy różnią się od trzeciej grupy⁷³.

5.4.2. Przygotowanie do pochówku

Pierwszy etap obejmuje pochówek ciała zwany przez Gidarów *ungdek duf mumteni*. Nie zwleka się z nim, gdyż ciało stanowi tabu – jako takie jest przyczyną nieczystości rytualnej. Grzebie się więc zmarłego jak najszybciej. Tak dzieje się w wielu innych spo-

⁷¹ F. Kapuściak, *Religia Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 52.

⁷² Szeroko o działalności czarownika: J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu...*, dz. cyt., s. 192–197.

⁷³ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 45.

łecznościach⁷⁴. Według dokumentu Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., kiedy tylko „zasada życiowa” człowieka (czyli dusza) zostanie definitywnie usunięta z ciała, jego życiowy oddech gaśnie, a ciało się ochładza. W tym czasie niespokojna dusza może stanowić zagrożenie dla rodziny, dlatego z reguły Afrykanie śpieszą się z odpowiednim pochówkiem zmarłego, by uspokojona dusza mogła udać się do wioski „cieni”⁷⁵.

Pochówek u Gidarów rozpoczyna się od *ubab ma vovu*, czyli przygotowania do kopania grobu. O śmierci daje znać jedna z kobiet z zagrody zmarłego specjalnym okrzykiem zwanym *uhumna glabaya*, wzywającym do opłakiwania zmarłego. Potem uderza się w duży tam-tam. Także u Ngambay w Czadzie kobiety swym płaczem oznajmiają śmierć całemu otoczeniu. Potem następuje pierwszy obrzęd obmycia ciała, wypełniany przez siostry lub ciotki zmarłego. Następnie ciało wystawiane jest na widok publiczny, odziane w najpiękniejsze szaty lub owinięte w matę. Jeśli przyczyna śmierci budzi wątpliwości, może tak pozostawać nawet przez dwa, trzy dni. Wokół ciała czuwają płaczki i śpiewacy. Zarówno muzyka, jak i śpiewy mają charakter żałobny. Przed pochówkiem jeden z bratanków naśladuje gesty i słowa zmarłego, drwiąc z jego dzieci i żon⁷⁶.

U wielu ludów ważną czynnością w obrzędach wstępnych jest obmycie ciała. Nie każdy może jednak dokonywać tej czynności.

⁷⁴ Pochówek zaraz po śmierci praktykowany jest także u Giziga – sąsiadów Gidarów. U Matakam (Mafa) ciało zmarłego czeka na pochówek cały tydzień, stąd też przysłowie gizigijskie: *Matakam ay azluwunam ti mbur misi titiri fune mbur mumucar* – „Matakam bardziej boją się żywych niż zmarłych”. Por. J. Różański (red.), *Mali’i ahin ti maya ta...*, dz. cyt., 2000, s. 28.

⁷⁵ Por. *Secretariat pro non christianis, À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 45–46.

⁷⁶ Por. *Funérailles Ngambaye*, „A l’écoute de la RESRAT” 1986–1988, nr 2, s. 10–11; O.L. Draman, *Symbole religieux dans l’ethnie Ngambay...*, dz. cyt., s. 36–40. Wybór 14 tradycyjnych schematów pogrzebowych z terenu Czadu zawarty jest w: *Funérailles traditionnelles. Attitudes des chrétiens durant ces célébrations*, „A l’écoute de la RESRAT” 1986–1988, nr 2, s. 8–20.

Wykonują ją tylko osoby do tego uprawnione, przeważnie starsi członkowie rodziny. Obmycia ciała kobiet mogą z reguły dokonywać tylko kobiety⁷⁷. Często śmierć jest traktowana jako powrót na łono matczyne, co symbolizuje m.in. przedśmiertne obmycie zwłok, wykonywane na dwóch skrzyżowanych kijach, symbolizujących łono Ziemi, lub na kolanach kobiety⁷⁸.

5.4.3. Pierwszy pochówek

Ponieważ z reguły ciało zmarłego stanowi tabu, za jego pochowanie u ludów środkowego Sudanu odpowiedzialni są mężczyźni z rodu kowali. Najczęściej nie ma też cmentarzy, a zmarłego grzebie się w obrębie chaty lub zagrody, chociaż w niektórych społecznościach miejsce to jest oddalone od zagrody czy nawet wioski. Sposoby niesienia ciała na miejsce pogrzebu są bardzo zróżnicowane, w zależności od ludu. Niekiedy w trakcie niesienia ciała tańczono wraz z nim. Nagłe zatrzymanie się orszaku tanecznego miało znaczenie oskarżające: ułożenie ciała w tym momencie wskazywało, skąd przyszła śmierć. W ten sposób szukano winnego⁷⁹. O tym zwyczaju mówi także dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., wspominając, iż w niektórych grupach etnicznych występuje tzw. przesłuchanie zmarłych przeprowadzone przed pochówkiem, które ma pozwolić poznać przyczyny śmierci, a jeśli to konieczne, to także winnego⁸⁰.

⁷⁷ Por. L.O. Draman, *Symbole religieux dans l'ethnie Ngambay...*, dz. cyt., s. 39.

⁷⁸ Por. *La mort chez les Bandas de R.C.A.*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972] s. 28–29.

⁷⁹ F.Z. Kapuścik, *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian...*, dz. cyt., s. 52.

⁸⁰ Por. *Secretariat pro non christianis, À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 45.

Miejsce pochówku Gidarów znajduje się również poza zagrodą⁸¹. Dno grobu wyściela się matą lub skórą, która służyła zmarłemu za posłanie. Głowa pochowanego jest zawsze skierowana ku Gudur, przasiedzibie Gidarów⁸². Nad grobem nie usypuje się mogiły. Przy grobie urządza się obrzęd pożegnania (*umpur hay a ma vovu*). Najpierw zmarły żegna rodzinę: jego dzieci żują kilka ziaren czerwonego prosa – ostatni posiłek podany przez zmarłego – i wypływają na grób, w miejscu głowy. Następnie rodzina żegna zmarłego (*dog zezay* – „idź w pokój”): wtedy wylewa się wodę z mąką z prosa do trzech otworów w grobie. Wszyscy uczestnicy pochówku muszą się poddać rytualnym ablucjom.

Na południu Czadu, w okolicach Moundou i Doba, rozpowszechnione jest też grzebanie zmarłych pod drzewem, przy czym ciała zwykłych członków rodziny grzebie się w cieniu drzewa, natomiast głowy rodziny, wodzów ziemi czy też wodzów politycznych bliżej korzeni⁸³.

5.4.4. Tak zwany wtórny pochówek

Wtórny pochówek odbywa się najczęściej po miesiącu lub roku od śmierci. Poprzedza go z reguły konsultacja z rodziną oraz zbieranie odpowiednich funduszy. Ma on charakter radosny. Wyraża solidarność ze zmarłym, a także solidarność rodu i mieszkańców wioski. Często towarzyszą mu radosne tańce, obfity poczęstunek oraz piwo z prosa.

⁸¹ Wewnątrz zagrody, za spichlerzem, grzebie się dzieci, a także mężczyznę, który zmarł bezpotomnie. Grzebie się go w jego własnej chacie.

⁸² Por. J. Różański, *Migracje Gidarów (północny Kamerun) dawniej i dziś*, w: A. Żukowski (red.), *Forum Politologiczne*, t. 24, *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2017, s. 79–81.

⁸³ Por. *Culte à un élément de la nature. Culte de l'Arbre*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972] s. 30, 32.

Druga część obrzędów pośmiertnych zwana jest przez Gidarów *glabaya*. Dzień obrzędów wyznacza brat lub stryj zmarłego. Z tej okazji zabija się kozę, a w przypadku śmierci wodza wioski – wołu. W rytualnym posiłku (*uzum zezeay*) biorą udział członkowie rodu zmarłego mieszkający w pobliżu. Następnego dnia najbliżsi krewni idą do wróżbity przepowiadającego z kamieni, aby ustalić dzień *ubogo*, czyli poczęstunku dla całego rodu, sąsiadów i przyjaciół zmarłego. Jeśli zmarły posiadał bęben lub jeśli był wodzem wioski, można **tańczyć** przez całą noc. Następnego dnia odbywa się *ukrapa*, czyli niszczenie rzeczy pozostałych po zmarłym. Po ośmiu kolejnych dniach urządza się *ubalhda*, czyli picie piwa, a następnie *umpa mengle* – naprawienie bramy zagrody, które jest równoznaczne z instalacją spadkobiercy. Ostatnim obrzędem *glabaya* jest *udak zga*, czyli podział majątku po zmarłym.

Trzecią częścią obrzędów pośmiertnych jest *ustaha*, czyli instalacja zmarłego jako przodka. Dzień ten wyznacza spadkobierca. Z grobu zmarłego usuwa się ciernie i pali się je. Zabija się barana, którego krwią skrapia się grób zmarłego. To początek oddawania czci przodkowi. Jednak miejsce przyszłych obrzędów będzie w zagrodzie, pod spichlerzem lub obok chaty nowego właściciela zagrody. Wyznaczony teren uprzęta się z liści, wysypuje piaskiem i otacza kamieniami. Spadkobierca skrapia to miejsce krwią zabitej kozy i kładzie na nim kawałki wątroby oraz serca. Resztę mięsa spożywają uczestnicy *ustaha*. Grób zmarłego idzie w zapomnienie⁸⁴.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż wiara wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich w egzystencję po

⁸⁴ Szeroko obrzędy pogrzebowe Gidarów opisuje: A. Kurek, dz. cyt., s. 342–355. Por. także H. Zimoń, *Pogrzeb wtórny u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: I.S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 1307–1318; tenże, *Pogrzeby wtórne u ludu Konkomba z północnej Ghany na przykładzie plemienia Biczabob*, „Roczniki Teologiczne” 2007, t. 54, nr 9, s. 137–153.

śmierci jest bardzo silna, aczkolwiek jej rozumienie różni się od wizji chrześcijańskiej. Świadczą o niej rozbudowane obrzędy pogrzebowe, które od starożytności – o czym świadczą dawne grobowce odkrywane przez archeologów – zawierają ofiary składane zmarłemu lub za zmarłego⁸⁵.

5.4.5. Miejscowy pogrzeb kościelny

Obrzędy pogrzebowe mają szczególne znaczenie w tradycji każdego ludu. Liturgia chrześcijańska również zawsze przywiązywała wielką wagę do celebracji pogrzebu, chociaż nie był on powiązany z sakramentami Kościoła. Przez obrzędy pogrzebowe wspólnota chrześcijańska wyrażała przede wszystkim wiarę w Misterium Paschalne, czyli wiarę w Jezusa, który został ukrzyżowany i trzeciego dnia zmartwychwstał, który zwyciężył grzech, śmierć i szatana. Wyrażała jednak także wiarę w życie pozagrobowe razem z Jezusem, Synem Bożym. Drugim motywem zwracającym szczególną uwagę chrześcijan na obrzędy pogrzebowe była z pewnością modlitwa za zmarłych. Przekonani, iż dla Boga czas nie istnieje, wierzyli – zgodnie z tradycją biblijną – że modlitwa za zmarłych jest skuteczna i zmarli jej potrzebują.

Istnieją jednak pewne punkty styczne tradycyjnego ujęcia chrześcijańskiego z przytaczaną wyżej dość obszernie miejscową tradycją gidarską. Są też elementy wykluczające się. Można to odnieść także do wielu innych pogrzebowych tradycji afrykańskich.

Wydaje się, iż przy oficjalnym powiadomieniu o śmierci można używać dostępnych środków, takich jak tradycyjny okrzyk (*uhum-na glabaya*) czy bęben. Można także zachować tradycyjne miejsce pochówku poza zagrodą i sam sposób składania ciała do grobu. Obrzęd pożegnania przy grobie (*umpur hay a ma vovu*) można oprzeć na odpowiednich śpiewach i modlitwach, używając przy tym wody

⁸⁵ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 45.

poświęconej przy *dog zezay*. Rytualne ablucje mogą zostać zastąpione przez modlitwę i pokropienie wodą święconą, jednak z pewnością chrześcijanie nie mogą konsultować się z wróżbitą przy ustalaniu przyczyn śmierci.

W drugiej części obrzędów pośmiertnych (*glabaya*) można zachować częstotliwość spotkań i rytualnych posiłków, wprowadzając do nich odpowiednie czytania i pieśni chrześcijańskie. Największy poczęstunek dla całego rodu, sąsiadów i przyjaciół zmarłego można poprzedzić wspólną mszą św., natomiast tradycyjne tańce zastąpić czuwaniem opartym na tekstach biblijnych, komentarzach i modlitwach⁸⁶.

Trzecia część obrzędów pośmiertnych (tzw. *ustaha*, czyli instalacja zmarłego jako przodka) może odbywać się w kościele i w zagrodzie. Ich istotnym elementem mogą być czytania i modlitwy mówiące o chrześcijańskiej wizji relacji między żyjącymi i zmarłymi.

Istotne znaczenie obrzędów pogrzebowych w miejscowych tradycjach oraz względny margines swobody w dostosowaniu miejscowych obrzędów do obrzędów chrześcijańskich może zachęcać do znacznych innowacji. Jednak do dzisiaj w bardzo wielu miejscach, np. wśród omawianych wyżej Gidarów, nie powstał oficjalny, kościelny rytuał pogrzebowy.

⁸⁶ Por. J. Różański, *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu...*, dz. cyt., s. 407–411.

Rozdział 6

ŚWIAT NADNATURALNY

Świat istot ponadnaturalnych w tradycyjnych religiach afrykańskich jest niezwykle bogaty i zróżnicowany. Uporządkowanie hierarchii tego typu istot jest często bardzo trudne do konkretnego zweryfikowania i rozróżnienia, tym bardziej jeśli weźmie się pod uwagę wielość poszczególnych tradycji religijnych i ograniczoną jeszcze wiedzę na ich temat. Jednak z pewnością w przypadku każdego ludu istoty te są uszeregowane hierarchicznie. Mówiąc o afrykańskim świecie nadnaturalnym, wielu autorów wyraża się nieadekwatnie i nieprecyzyjnie, stosując nieraz zamiennie różne określenia, co wprowadza do badań nad tym światem duży chaos terminologiczny.

Termin „duch” ma w europejskiej tradycji filozoficznej i teologicznej (chrześcijańskiej) bardzo różnorodne znaczenia. Jego określenia są zwykle formułowane przez negację materii jako takiej. W religiach oznaczają one byty duchowe, samoistne (w chrześcijaństwie np. będą to aniołowie czy demony) oraz byty duchowe, które łączyły się z ciałem lub są przeznaczone do takiegoż połączenia (dusze ludzkie). Byty te mają zatem charakter ponadludzki w tym sensie, że nie podlegają ograniczeniom czasu, przestrzeni i ciała.

Najbliżej człowieka znajduje się świat duchów przodków. Pod względem kultycznym jest on najważniejszy dla żyjących na ziemi. Przodkowie są swego rodzaju pomostem między światem żywych a światem nadnaturalnym. Dalej znaleźć można bardzo bogaty świat duchów, który skupia wiele różnych istot niewidzialnych, rozmaicie identyfikowanych. Są to np. gnomy, duchy animalistyczne, zdepersonifikowane duchy zmarłych itp. Trzecią kategorię stanowią bóstwa,

które można nazwać bóstwami natury bądź też opiekuńczymi, z racji ich panowania nad przyrodą (powodują urodzaj pól, płodność u kobiet, panują nad żywiołami itp.). Zakres mocy i władzy duchów oraz bóstw jest z reguły bardzo ograniczony. Pomimo relatywnie wysokiego miejsca w hierarchii ontologicznej duchy i bóstwa nie odgrywają istotnej roli społecznej. Wreszcie na ostatnim szczeblu stoi zawsze Bóg Najwyższy, którego cechą główną jest wysoka i niedostępna pozycja. Bóg Najwyższy wydaje się być radykalnie oddzielony od pozostałych stworzeń.

6.1. Duchy przodków

Przejście człowieka przez śmierć i obrzędy pogrzebowe do zaświatów łączy się z duchową wizją życia człowieka. Afrykanie postrzegają człowieka jako istotę złożoną z pierwiastka materialnego i duchowego, chociaż traktowana jest ona jako całość. Dzięki pierwiastkowi duchowemu możliwe jest dalsze życie człowieka w sferze duchowej – w zaświatach. Wspólnota duchów przodków stanowi podstawowe ogniwo łączące świat widzialny z niewidzialnym. Afrykanie wierzą, że zmarli pozostają w nieustannym kontakcie z żyjącymi, opiekują się nimi i okazują im pomoc, ale mogą też karać. Stąd potrzeba pamięci o nich, która wyraża się w tzw. kulcie przodków.

6.1.1. Duchowa wizja życia człowieka

Obrzędy pogrzebowe Gidarów wskazują wyraźnie na ich duchową wizję życia. Nie przypisują oni człowiekowi posiadania duszy w rozumieniu chrześcijańskim, ale wierzą w istnienie w nim pewnej zasady życia czy też pierwiastka duchowego, stanowiącego źródło pośmiertnej egzystencji. Pierwiastek duchowy złączony z żyjącym ciałem człowieka (po gidarsku *ze*, ciało martwe zwane jest *umta*) ma dwie formy: *enziya* i *zengele*. *Enziya* to „oddychanie”, „tchnienie”,

„dusza” – słowem pierwiastek duchowy, który związany jest z życiem człowieka. Po śmierci człowieka ten pierwiastek ginie. *Zengele* natomiast to także pierwiastek duchowy, ale niejako wyższej kategorii, mający bardziej nadprzyrodzony charakter. To „cień” – mocno związany z człowiekiem. On nie ginie z chwilą śmierci ciała, lecz wędruje dalej, ku zaświatom¹.

Mówiąc o istocie ludzkiej i jej naturze, dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż w kulturach tradycyjnych nie istnieje czyste i proste pojęcie duszy. Zgodnie z tradycyjnymi wierzeniami Afrykanów człowiek jest istotą złożoną z pierwiastka materialnego oraz duchowego i postrzeganą zawsze jako całość. Jednak w człowieku znajduje się jakaś „zasada życia” czy też pierwiastek duchowy, stanowiący źródło pośmiertnej egzystencji. Dokument przywołuje tradycję rwandyjską, która co prawda nie odpowiada zachodnioeuropejskiemu pojmowaniu „duszy”, ale zawiera koncepcje wyrażające życie, serce i ducha. Dlatego katolicy przyjęli słowo w języku suahili, aby przetłumaczyć pojęcie „duszy”, natomiast protestanci wybrali jedno ze słów oznaczających „życie”. Z drugiej strony wydaje się, że inne grupy etniczne mają słowo na określenie tychże funkcji duchowych, ale jednak dokument proponuje zachowanie rezerwy w odniesieniu do tych terminów, ponieważ można je bardzo dobrze rozumieć w znaczeniu oderwanym od kontekstu. „W wielu grupach etnicznych mamy pojęcie wielu dusz: duszę «ciężką», która ożywia ciała, duszę «lekką», która krąży przez sen, duszę, która się reinkarnuje w innej osobie po wejściu kogoś do zaświatów”². Dalej podkreśla się, iż Dogonowie znają *Nyama* – czyli zasadę życia – z ośmioma duszami: czterema męskimi i czterema żeńskimi. Fangowie z Gabonu znają ich aż osiem. Afrykanie przypisują też du-

¹ Trychotomia człowieka, występująca w wielu afrykańskich koncepcjach człowieka, znana jest także i innym kulturom. Spotkać ją można również w arystotelesowskiej koncepcji człowieka.

² Por. *Secretariatatus pro non christianis, À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 43–44.

chową naturę samoświadomości człowieka. Może jej pozbawić tzw. zjadacz dusz pojawiający się w praktykach czarowniczych. Pozbawienie człowieka samoświadomości oznacza odebranie mu jego witalnego źródła czy też pierwiastka duchowego lokalizowanego w ważnych organach ciała ludzkiego, a mianowicie w sercu lub wątrobie, jak również w elementach, które zgodnie z ich wierzeniami wiążą się z siłą człowieka, a więc we krwi i ślinie. Po śmierci człowieka istnieje jednak pierwiastek duchowy, który wspierany ofiarami składanymi podczas obrzędów pogrzebowych otrzymuje nowy, wyższy status, pozwalający mu na przejście do zaświatów³.

Tę duchową wizję człowieka zauważa także papież Paweł VI, podkreślając, iż u podstaw wszelkich tradycji afrykańskich znajduje się – niby stały fundament – spirytualistyczny pogląd na życie. Zmysł ten należy – według niego – pojmować w sensie „głębszym, szerszym i powszechniejszym, na mocy którego dostrzega się ściśle powiązania wszystkiego, co stworzone i samej widzialnej natury z ogółem spraw niewidzialnych i duchowych. Samego człowieka zaś uważa się nie za czystą materię ani też za ograniczonego kresem życia ziemskiego, lecz uznaje w nim jakiś inny immanentny pierwiastek duchowy, tak że przyjmuje się związek jego życia doczesnego z życiem, jakie rozpoczyna się po śmierci”⁴. Duchowa wizja życia jako wartość religii tradycyjnych Afryki została dostrzeżona również w liście kardynała Francisca Arinze, przewodniczącego Sekretariatu dla Niechrześcijan, do przewodniczących Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru z 25 maja 1988 r.⁵

³ Tamże, s. 44. Por. Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris*, s. 80–81.

⁴ Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum”*, nr 8.

⁵ Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., nr 13.

6.1.2. Kraina przodków

W duchowej wizji człowieka śmierć nie stanowi końca życia, lecz jest jego koniecznym etapem. „Śmierć jest jak księżyc, można bowiem zobaczyć tylko jedną jej stronę”⁶. U ludów Afryki śmierć jako taka nie jest postrzegana jako ostateczne unicestwienie, ale przejście do bytu nowej jakości. Jednak warunkiem koniecznym do przejścia tego etapu, jednym z istotnych elementów „drogi zbawienia”, jest odprawienie obrzędów pogrzebowych zgodnie z miejscową tradycją. Wraz z rozpoczęciem obrzędów pośmiertnych wyrusza się w drogę do Zaświatów. Według dokumentu Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. kraina przodków jawi się jako kraina szczęścia. Jednak kiedy tylko „zasada życiowa” człowieka (czyli dusza) zostanie definitywnie usunięta z ciała, jego życiowy oddech gaśnie, a ciało się ochładza. W tym czasie niespokojna dusza może stanowić zagrożenie dla rodziny, dlatego należy spieszyć się z odpowiednim pochówkiem zmarłego. Wtedy uspokojona dusza udaje się do wioski „cieni”⁷.

Czaga z Tanzanii wierzą, że podróż na tamten świat trwa dziewięć dni, a dusza musi przebyć okolice pustynne i niebezpieczne. „By podróż tę uczynić mniej uciążliwą, zwłoki są natłuszczane, «pojone» mlekiem i owijane w skórę. W ten sposób zaopatruje się je w pożywienie i chroni od słońca pustyni. Według przekonań Aszantów droga do krainy zmarłych prowadzi przez wiele rzek i gór. Podobne przekonania o dalekiej i trudnej podróży na tamten świat dzielą niektóre inne ludy afrykańskie, jak Mende z Sierra Leone, Ewe z Togo, Krobo z Ghany, Fonowie z Beninu, Ibo i Idio z Nigerii, Dogoni z Mali, Toma (Buzi) i Kpelle z Liberii”⁸. Często wśród ludów, które uważają,

⁶ J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej...*, dz. cyt., s. 93.

⁷ Por. Sekretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 45.

⁸ H. Zimoń, *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, w: tenże (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2004, s. 172–173. Por. także E.K. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963, s. 12.

że życie pozagrobowe istnieje w miejscu odległym, wraz ze zmarłym grzebie się żywność, broń, muszle kauri, pieniądze, lampy naftowe i inne przydatne w podróży przedmioty⁹.

Zgodnie z wierzeniami niektórych ludów afrykańskich zmarli przebywają w niebie lub blisko Boga. Tak uważają np. Basuto, Lozi, Lugbara, Szyllukowie, Turkana, Jorubowie czy Fonowie¹⁰. Lud Mende z Sierra Leone wierzy, że po dobrym życiu ludzie udadzą się do „nieba białego piasku” – *Dadagolej-hun* – miejsca szczęścia i spokoju, natomiast po złym życiu (czarownicy i wszyscy ci, którzy szkodzą życiu) przechodzi się „do miejsca zjadania własnych kolan” – *Ngom-bine-hun* – z powodu przeraźliwego głodu¹¹. Jeszcze inni sytuują miejsce ich przebywania pod ziemią. Mówiąc o Zaświatach, Gidarzy używają z reguły formy opisowej: *Tiki naw seda* – „miejsce, gdzie przebywają”. Czasami spotkać można także nazwę *teda* – „kraina umarłych”. Podkreślając bliskość *teda* oraz świata ludzi (przestrzeń wioski), a zarazem odrębność od „nieba”, o. Antoni Kurek wskazywał na horyzont – miejsce, w którym niebo styka się z ziemią¹². Także inne ludy uważają, że zmarli przebywają w pewnym oddaleniu od zagród, w których kiedyś mieszkali, w lasach czy też na wzgórzach. „Dla wielu ludów tamten świat jest w sensie przestrzennym «tutaj», a jego oddzielenie od tego świata polega głównie na tym, iż jest niewidzialny dla ludzi. Symbolicznym znakiem bliskiej więzi zmarłych przodków z żyjącymi jest m.in. grzebanie ciał starszych mężczyzn i kobiet w chacie, w wewnętrznym dziedzińcu zagrody lub na zewnątrz zagrody, w najbliższym jej sąsiedztwie”¹³.

⁹ Por. J. Mbiti. *Afrykańskie religie...*, dz. cyt., s. 200.

¹⁰ Por. tamże, s. 201.

¹¹ Por. S. Piłaszewicz, „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3, s. 14.

¹² A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 256.

¹³ H. Zimoń, *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego...*, dz. cyt., s. 170. Por. tenże, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, dz. cyt., s. 23, 125; tenże, *Rytuały pochówkowe starszych mężczyzn u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 1998, t. 45, nr 2, s. 141; tenże, *Rytuały pochówkowe*

Wśród wielu ludów życie pozagrobowe przedstawiane jest najczęściej jako mechaniczna kontynuacja życia ziemskiego. Według tej koncepcji zmarli pełnią te same czynności i funkcje społeczne, polityczne i religijne, jakie były ich udziałem w życiu ziemskim. W gidarskim *teda* przodkowie prowadzą życie podobne do ziemskiego i – co ważne – interesują się życiem swoich bliskich w dawnej wsi. Można z nimi nawiązać kontakt. Można im przekazać pożywienie. Gidarzy wierzą, że ich zmarli przodkowie pozostają w stałym kontakcie z żyjącymi jako członkowie rodziny. A zatem Gidar – podobnie jak inni Afrykanie – przechodząc do nowej kategorii bytu, zachowuje pewne elementy dawnej osobowości, np. pamięć czy też niezwykle ważną przynależność rodową. W tym typie myślenia religijnego nie ma ostrych granic między światem doczesnym a nadnaturalnym, materią a duchem¹⁴. O życiu pozagrobowym, rozumianym jako odbicie życia społeczności żywych na ziemi, mówi także dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r.¹⁵ Ze względu na podobieństwa między tym światem (widzialnym) a tamtym (niewidzialnym) wiele ludów afrykańskich nie oczekuje nagrody w przyszłym życiu. „Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, iż – wbrew poglądom niektórych afrykanistów i religioznawców – idea pośmiertnej kary bądź nagrody nie jest obca pewnym ludom Afryki” – stwierdza Henryk Zimoń¹⁶.

u ludu Konkomba z północnej Ghany, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 4, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2000, s. 270.

¹⁴ Por. S. Piłaszewicz, „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki..., dz. cyt., s. 3–23; J. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, dz. cyt., s. 203.

¹⁵ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 47.

¹⁶ H. Zimon, *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego...*, dz. cyt., s. 171–172; J. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, dz. cyt., s. 202, 261; E.K. Dammann, *Die Religionen Afrikas...*, dz. cyt., s. 13.

6.1.3. Natura i działanie duchów przodków

Na bardzo ważny element w postrzeganiu świata zmarłych w Afryce Subsaharyjskiej zwrócił uwagę kenijski teolog i filozof John S. Mbiti, wyróżniając w afrykańskim świecie zmarłych dwie kategorie bytów. Pierwszą z nich stanowią zmarli do czwartego, piątego pokolenia, określane jako „żywi-zmarli”. Drugą kategorią są *duchy przodków*, którzy odeszli wcześniej. „Żywi-zmarli” przynależą jeszcze do ziemskiej wspólnoty, żyją w ludzkiej pamięci, egzystują w czasie zwanym *sasa* („teraz”), który jest właściwy dla żyjących. Jednak wraz ze śmiercią ostatniej osoby, która zachowała konkretnego zmarłego w pamięci przechodzi on do czasu *zamani* („dawno”)¹⁷, do innego świata duchów. „Żywy-zmarły” jest strażnikiem moralności, tradycji i spraw rodzinnych. Niekiedy przyjmuje funkcję „egzekutora” odwiecznych praw. Jego obecność w życiu rodziny dokonuje się m.in. w snach, widzeniach¹⁸ lub karach-chorobach (zarówno w fizycznych, jak i psychicznych)¹⁹.

Do koncepcji „żywych-zmarłych” przedstawionej przez Johna S. Mbitiego, który przenosi „zapomnianych” przodków do „zbiorowej nieśmiertelności”, nawiązuje także o. Antoni Kurek, odnosząc te idee do wierzeń Gidarów, którzy swoich zmarłych traktują jako wciąż obecnych – *mumtiti modoro* – „żyjący zmarli”²⁰.

Generalnie duchom przodków przypisuje się cechy zarówno duchowe, jak i cielesne, gdyż mogą np. spożywać pokarmy i napoje bądź ukazywać się w widzialnej postaci. Mają też zdolność zawładnięcia

¹⁷ *Sasa* i *zamani* to terminy przejęte z języka suahili. *Sasa* to uświadomione własne istnienie, czas, w którym się uczestniczy, to dynamiczna teraźniejszość wraz z przeżyty już przeszłością i ograniczoną (bo o niej nie wiemy) przyszłością. Natomiast *zamani* jest makroczasem, obejmuje wszystko to, co wydarzyło się przedtem, to *cmentarzysko czasu*, które jest żywe i stale obecne w teraźniejszości; *sasa* i *zamani* przenikają się wzajemnie. Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 39–40; E. Rzewuski, *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry 1978, s. 13.

¹⁸ Senna zjawia w języku gidarskim to *zuir*.

¹⁹ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 112–121.

²⁰ A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 257.

człowiekiem lub dzikim zwierzęciem. Budzą przez to lęk u żyjących. Ale też dzięki temu, że znają dobrze członków swoich rodzin, mogą świadczyć im różnoraką pomoc w życiu, między innymi obronić przed chorobą, śmiercią, pomóc w zdobyciu dóbr materialnych, zapewnić długie życie lub posiadanie liczego potomstwa²¹. Duchy przodków są zatem nadal członkami tradycyjnie postrzeganej rodziny. Wydaje się, że słowo *przodek* (*Ka* w jęz. ngambay) w językach ludów Środkowego Sudanu nie istnieje bez zaimka wskazującego: to jest zawsze *mój przodek* (*Ka'm*) czy też *nasz przodek* (*Ka'si*). Wyraża to ścisłą więź rodzinną z przodkami, których tak krew, jak i imiona są obecne w codziennym życiu ziemskiej wspólnoty. Przy różnych spotkaniach i świętach rodowych, jak choćby podczas inicjacji, głowa rodu lub rodziny w przemowie podaje genealogię rodu. Społeczność ziemska zawdzięcza cały porządek społeczny i religijny przodkom. Dlatego też nie odwołuje się ona ani do pojęcia narodu, ani klasy społecznej czy zawodowej, lecz do przodków. Ich moc i oddziaływanie są o wiele potężniejsze od środków, które posiada wspólnota ziemska. Dlatego też w swej organizacji i całym życiu odwołuje się ona do wspólnoty przodków. Oni są pośrednikami między Stwórcą, duchami i wspólnotą żyjącą na ziemi, zjednując jej przychyłność świata niewidzialnego. Przodkowie we wspólnocie ziemskiej:

- a) przywracają równowagę zachwianą przez działanie jednostek,
- b) zapewniają ciągłość życia w rodzie i jego kontynuację,
- c) pobudzają płodność ziemi podczas obrzędów agrarnych,
- d) pomnażają i podtrzymują kontakty między wspólnotą żyjącą na ziemi i swoją wspólnotą,
- e) zaspokajają potrzeby materialne i duchowe członków swego rodu: bogactwo zbiorów, zdrowie, bezpieczeństwo, harmonię, pokój w rodzie i w wiosce.

²¹ Por. J. Triebel, *Living Together with the Ancestors. Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology*, „Missiology. An International Review” 2002, t. 30, z. 2, s. 189–190.

Duchy zmarłych przodków między innymi interesują się narodzinami dzieci, w których stają się obecni poprzez przekazanie im części swojego ducha albo dzięki nadaniu ich imienia nowo narodzonemu dziecku. „Wśród ludu Tonga istnieje tradycyjny zwyczaj nadawania dziecku imienia po kilku tygodniach lub miesiącach od chwili jego urodzin. Wprawdzie zaraz po urodzeniu dziecko otrzymuje tymczasowe imię, ale później ojciec lub jego krewni nadają mu imię właściwe, będące imieniem zmarłego przodka z grupy matrylinearnej ze strony ojca. Duch tego przodka staje się dla dziecka duchem opiekuńczym”²². W myśleniu Afrykanów dołączenie do przodków pozwala zmarłym na ponowne zaistnienie w rodzinie na ziemi przez powtórne narodziny.

Według dokumentu Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. w koncepcji afrykańskiej w Zaświatach nie ma już życia w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale jednak ono istnieje. Zmarli są istotami wyposażonymi w inteligencję i utrzymują relacje z żywymi. Ze swej strony żyjący podtrzymują życie zmarłych za pomocą ofiar i darów, a im bardziej wyraża się tę solidarność, tym bardziej zmarły pozostaje zintegrowany ze swoją rodziną. Zmarli przychodzą z pomocą żyjącym, aby zapewnić materialny dobrobyt i ciągłość rodu, ponieważ zmarły przewyższa żyjących w mądrości, wiedzy i mocy. Jego pozycja przodka pozwala mu teraz pomagać tym, z którymi może komunikować się poprzez pośrednictwo widzących, a nawet bezpośrednio w snach. „Niektóre tradycje mówią, że po pewnym czasie w wiosce zmarłych odbywa się selekcja. To jest druga śmierć. Ci, których krewni przestali składać ofiary, ci, o których pamięć zanikła w pamięci ludzi i których dzieła nie świadczą już o ich chwalebnej przeszłości, umrą po raz drugi i opuszczą wioskę położoną głęboko w ziemi”²³. Jeśli nawet pojawiają się wśród żyjących, będą jak bezimienne widmo,

²² R. Dziura, *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii w świetle posoborowej nauki Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 157–158.

²³ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 46.

którego przesłania nie można odczytać. Wobec braku żywej więzi po takim widzeniu Afrykanin złoży o świecie bezimiennemu przodkowi swój rytualny hołd: ofiarę z białej kury²⁴.

6.1.4. Kult przodków

Dzięki obrzędom pogrzebowym i następującym po nich obrzędom puryfikacyjnym zmarły przestaje być *tremendum* jako tabu, a staje się *admirandum* – jako przodek. Wyraża to instalacja zmarłego jako przodka.

Część badaczy uważa, że afrykański kult przodków ma charakter społeczny, a nie religijny. Należałoby zatem mówić o czci i szacunku dla przodków, a nie o kulcie religijnym. Jednak wydaje się to znacznym uproszczeniem. Z pewnością kult ten ma charakter religijny – jak całe życie Afrykanina – chociaż można w nim dostrzegać także elementy społeczne. Niekiedy te relacje porównuje się z katolickim kultem świętych. Jednak zauważyć można bardzo istotną różnicę między chrześcijańską wizją obcowania świętych a afrykańską koncepcją „żywych-zmarłych”. Zbawieni (święci), którzy cieszą się już z bliskości z Bogiem, modlitewnie orędują, wspierają i pomagają ludziom w osiągnięciu ich przeznaczenia – świętości. Afrykańscy przodkowie starają się przede wszystkim o dobro materialne, polepszenie warunków życia, chociażby przez urodzaje, dietność itp. Następnie w koncepcji chrześcijańskiej akcentuje się uniwersalizm działania świętych. Natomiast w koncepcji afrykańskiej wspólnota „żywych-zmarłych” i żyjących na ziemi ma charakter partykularny, dotyczy tylko jednej rodziny bądź rodu. O wsparcie prosi się wyłącznie swoich krewnych. „Kult przodków może dotyczyć duchów przodków określonej rodziny, klanu lub duchów wodzów. W pierwszym wypadku funkcję kapłana pełni głowa rodziny, czyli najstarszy z mężczyzn. Sprawowanie kultu w imieniu wspólnoty klanowej należy do kapłana wioski zamieszkannej przez ten klan. Na grobach

²⁴ Por. tamże.

wodzów lub znamienitych osobistości plemiennych kult sprawuje kapłan danego ludu lub plemienia”²⁵.

W górach północnokameruńskich ofiarę przodkom składa się najczęściej przy ołtarzach domowych. Wiele głów rodów posiada dzban, który reprezentuje ojca lub dziadka. Często dzban ten nazywany jest *Baba*, a zatem tak samo, jak żyjący ojciec. Nie ma tam grobów ani czaszek, ale pozostaje czysty symbol. Także i na rozległych połaciach sawanny Kirdyjczycy sprawują kult przodków przy ołtarzach domowych, które znajdują się w każdej zagrodzie²⁶. Modlitwa zaś rzadko przybiera formę zbiorową, chyba że podczas dorocznych świąt agrarnych. Zwykle ma ona wymiar indywidualny, spontaniczny, uzależniony od sytuacji.

Kult przodków w tradycyjnych religiach afrykańskich obszernie charakteryzuje dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., wskazując, iż stanowi on bardzo ważny element tradycyjnych wierzeń afrykańskich. Dokument podkreśla najpierw sam fakt dominującej roli tego kultu w religiach tradycyjnych. Wskazuje, iż samo określenie „kult przodków” nie jest zbyt szczęśliwe, ponieważ może sugerować pewnego rodzaju bałwochwalstwo, dlatego proponuje zastąpienie go wyrażeniem „praktyki związane z wiarą w obecność przodków” lub „szacunek i cześć dla przodków”²⁷. Dokument ten przytacza także przykład Madagaskaru, gdzie kult przodków ma

²⁵ R. Dziura, *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii w świetle posoborowej nauki Kościoła...*, dz. cyt., s. 159. Por. tenże, *Kult przodków w Afryce Wschodniej i Południowej (ze szczególnym uwzględnieniem ludów Zambii)*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2003, nr 14, s. 63–75; Pawlik J.J., *Zatrzymać i oddalić. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn: Wyd. Hosianum 2003, s. 157–172.

²⁶ Por. J.M. Ela, *Les ancêtres et la foi chrétienne. Une question africaine*, „Concilium” 1977, nr 122, s. 49 [wersja francuskojęzyczna]; P. Vidal, *Garçon et Filles...*, dz. cyt., s. 69.

²⁷ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 47.

wyraźny charakter religijny. Przodkowie uważani są tam za dystrybutorów różnego rodzaju dóbr. Pozostają też nadal częścią rodziny i wspólnoty żyjących. Są jej doradcami, sędziami i wodzami. Są oni uważani za istoty boskie i godne najwyższych szacunków, ponieważ są odziani w tajemniczą moc, zarówno dobroczynną, jak i straszną. Pomimo tego przodków nie utożsamia się z Istotą Najwyższą, od której są zależni. W obszernej i bardzo dojrzałej próbie badań dotyczących inkulturacji obrzędów przejścia na Madagaskarze pt. *Inkulturation des rites de passage à Madagascar* Grzegorz Krzyżostaniak podkreśla, iż „na Madagaskarze nie sposób przywoływać Boga bez jednoczesnego mówienia o przodkach. Kult przodków zajmuje poczesne miejsce w świadomości Malgasza”²⁸. Przodkowie są traktowani jako pośrednicy między Bogiem (*Zanahary*) a ludźmi i dlatego Malgasze do nich zwracają się o pomoc²⁹. Mówi także o modlitwach w specjalnych miejscach poświęconych przodkom, wskazując zwłaszcza na bardzo ważny północno-wschodni kąt chaty mieszkalnej każdej rodziny (tzw. kąt modlitw – *zoro firarazana*), „święte góry”, grobowce, „święte kamienie”. Na tle wielu innych afrykańskich grup etnicznych zdumiewają zwłaszcza grobowce malgaskie, które są „o wiele ładniejsze aniżeli domy, w których żyją ludzie. Fakt ten odzwierciedla lokalne wierzenia dotyczące życia po śmierci oraz status i rolę przodków w życiu ludzi”³⁰.

Związek życia rodzinnego ze światem przodków zauważa papież Paweł VI, mówiąc, iż „w związku z tym przykładamy wielką wagę do zwrócenia uwagi na fakt, jak wielka siła i walor moralny oraz religijny tkwi w miłości do rodziny. Uwydatnia się ona bowiem w sposób nader wyraźny w kulty przodków, jaki stwierdzamy w wielu, i to najbardziej rozpowszechnionych, obrzędach religijnych. Stąd

²⁸ G. Krzyżostaniak, *Inkulturation des rites de passage à Madagascar*, Warszawa: Missio-Polonia 2011, s. 45.

²⁹ Nie jest to jednak oczywiste w wielu innych afrykańskich systemach religijnych.

³⁰ Por. G. Krzyżostaniak, *Inkulturation des rites de passage à Madagascar*..., dz. cyt., s. 51.

narzuca się jasny wniosek, że rodzina dla wszystkich Afrykańczyków jest istotnie naturalnym środowiskiem, gdzie człowiek rodzi się i działa, gdzie znajduje potrzebną obronę i pełnię i gdzie wreszcie osiąga bezpieczną i ciągłą łączność ze swymi przodkami żyjącymi nadal po śmierci”³¹. Natomiast Jan Paweł II zauważa, że to właśnie miłość życia każe Afrykanom „tak wielką wagę przywiązywać do kultu przodków. Instynktownie wierzą, że ci zmarli żyją nadal, pozostają w obcowaniu z nimi. Czyż nie jest to jakiś przedsmak wiary w Świętych Obcowanie?”³².

W Afryce Zachodniej i Wschodniej można mówić o kulcie rodzinnym i „kapłaństwie” ojca rodziny. To on składa ofiary duchom przodków i wstawia się za swoim lineażem. W innych grupach etnicznych ołtarze widzimy z dala od domów i to jedna z głów rodziny jest ich właścicielem i jest za nie odpowiedzialna, działając jako pośrednik, a czasem nawet jako uzdrowiciel w chorobach, poprzez sprawowanie urzędu przydatnego żyjącym i zmarłym”³³.

Przywoływany wyżej dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan wspomina także południowoafrykańskie ludy Nguni (Zulusi, Suazi itd.), u których Bóg może przyjąć imię „Pierwszego Przodka” – *U nkhu lu nkhu lu* – „przodek *par excellence*”³⁴. Do tych koncepcji nawiązało wielu teologów afrykańskich, nadając Jezusowi Chrystusowi nowy tytuł mesjanistyczny: „Przodek *par excellence*”³⁵

³¹ Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum”*..., dz. cyt., nr 10.

³² EAfr, nr 43. Por. Synodus episcoporum. *Coetus specialis pro Africa, Instrumentum laboris*..., dz. cyt., s. 80–81; Benedykt XVI, *Africae munus*..., dz. cyt., nr 92: „Religie te, odwołujące się do przodków i do pewnej formy pośrednictwa między człowiekiem a jego światem wewnętrznym, stanowią głębię kulturową i duchową, z której wywodzi się większość nawróconych chrześcijan i z którą pozostają w codziennym kontakcie”.

³³ Por. Sekretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines*..., dz. cyt., s. 50.

³⁴ Tamże, s. 48–49.

³⁵ Por. B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, Nairobi: Daughters of St. Paul 1992, s. 79.

czy też „Proto-Przodek”. To z pewnością otworzyło nowy sposób teologicznego mówienia o Nim, czemu dali wyraz m.in. tacy teologowie jak cytowani już Bénézet Bujo, Efoé Julien Pénoukou³⁶, Charles Nyamiti³⁷. We współczesnej refleksji chrystologicznej Stanisław Grodz dostrzega trzy zagadnienia, w których rozłożenie akcentów jest wyraźnie afrykańskie: „1) wspólnotowy i relacyjny wymiar życia; 2) posiadanie i podtrzymywanie życiowej siły oraz dążenie do pokonania śmierci; 3) przodkowie tworzący platformę spotkania ludzi z Bogiem i Jezus, który przejmując i dopełnia sprawowaną przez przodków rolę. Choć niektóre sposoby przedstawiania nurtów rozwoju afrykańskiej chrystologii mogą sugerować istnienie jednej spójnej koncepcji Chrystusa przodka, to w rzeczywistości istnieje jedynie wspólny paradygmat: Chrystus przodek, w którego ramach da się zebrać tworzone koncepcje”³⁸.

6.2. Bogaty świat pozostałych duchów

W bogatym świecie duchów trudno sprecyzować ich pochodzenie. U dużej części ludów istnieje jednak wierzenie, że wiele z istniejących duchów to pozostałości po istotach ludzkich zmarłych fizycznie. Status ducha jest więc w tych tradycjach ostatecznym stanem człowieka, punktem jego przemiany lub rozwoju, którego nie może przekroczyć. Nie wszyscy bowiem osiągają status przodka. Wśród

³⁶ Por. E.J. Pénoukou, *Christologie au village*, w: F. Kabasélé i in. (red.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris: Desclée 1986, s. 69–106.

³⁷ Por. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African perspective*, Gweru [Zimbabwe]: Mambo Press 1984.

³⁸ S. Grodz, *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2005, s. 103. O Chrystusie jako Przodku szerzej na stronach 49–104. Tam też obszerna bibliografia. Por. także: Z. Majcher, *Jezus Chrystus jako Proto-Przodek – afrykański model chrystologiczny*, „Seminare” 2003, t. 19, s. 121–134.

niektórych ludów uważa się, że pewne duchy stworzyły same siebie jako swoistą „rasę”, kontynuując własną reprodukcję. W jeszcze innych wierzeniach możemy zauważyć, iż ich pochodzenie przypisuje się Stwórcy świata. Spotkać też można wierzenia, które do świata duchów dopuszczają także duchy zwierząt kontynuujących egzystencję w nieznanym świecie duchowym razem z duchami ludzkimi i innymi. Chociaż duchy są z reguły niewidzialne, mogą ukazywać się ludziom³⁹.

6.2.1. Duchy pochodzenia ludzkiego

Świat duchów pochodzenia ludzkiego nie ogranicza się do kategorii duchów przodków. Na podstawie wierzeń różnych ludów można bowiem zauważyć wśród nich wiele innych duchów pochodzenia ludzkiego, które najczęściej kojarzą się ze złośliwym działaniem. Są to różnego rodzaju upiory ludzi zmarłych nagłą śmiercią, np. topielców, wisielców, otrutych, porażonych piorunem itp.⁴⁰ Ich złośliwe działanie łączy się ze stanem zemsty bądź też rozpacz nad swoim losem, gdyż znalazły się one poza światem przodków.

Wśród duchów ludzkich, które nie osiągnęły statusu przodka, znaleźć możemy duchy dzieci, które zmarły przed lub zaraz po porodzie. Mają one własne zaświaty, w których oczekują ponownych narodzin.

Inną kategorię stanowią duchy ludzi, którzy zginęli nagłą, niegodną śmiercią, pozbawiającą człowieka szansy na stanie się przodkiem. To tzw. zła śmierć samotników, ludzi złożonych w ofierze, przestępców, topielców, porażonych piorunem itp. Powstałe wówczas istoty duchowe to złośliwe upiory, nękające swoich żyjących bliskich bądź wrogów. Ibowie nazywają owe złe duchy *akalogeli*⁴¹.

³⁹ Por. m.in. A. Zwoliński, *Duchy Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo WAM 2008.

⁴⁰ Por. E.E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów*, przeł. K. Baraniecka i M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007, s. 122–124.

⁴¹ Por. S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa: Iskry 1986, s. 138.

6.2.2. Duchy pochodzenia zwierzęcego

Podobnie jak w świecie ludzkim, tak samo w wierzeniach niektórych ludów duchy pojawiają się również wśród zwierząt. Spotkać je można np. w świecie istot duchowych ludów zachodnioafrykańskich, w którym wyodrębniły się byty nadnaturalne w rodzaju ducha krokodyla, ducha węża, ducha owada i tym podobnych. Zdaniem Stanisława Piłaszewicza są to byty o randze wyższej niż zwykłe duchy i są określane mianem „bóstw animalistycznych”⁴². Osobiście jednak zaliczałbym je do świata duchów, gdyż ich działaniu przypisywany jest wymiar lokalny, związany wyłącznie z konkretnym miejscem czy zwierzęciem. U Ngambay *mag* stanowi ekwiwalent ducha opiekuńczego. I tak działanie *Mag-Li* (ducha węża), *Mag-Bed* (ducha małpy) obejmuje przede wszystkim pola uprawne i związane jest z różnymi chorobami. Duchy te strzegą pól i spichlerzy przed złodziejami. Działanie *Mag-Bisi* (ducha psa) czy *Mag-Bur Bisi* (ducha warana-psa) strzeże zagrody i dóbr w niej zgromadzonych. *Mag-Yo-G-MV* (duch śmierci w buszu) i *Mag-Tanji* (duch perliczki) obejmują swoją kontrolą to wszystko, co znajduje się poza obszarem wioski⁴³.

Występowanie duchów zwierząt może wynikać stąd, iż ich los jest bardzo powiązany z losem człowieka, tak jeśli chodzi o mieszkanie, jak i pożywienie. Mówią o tym także liczne przekazy ustne, szczególnie bajki o zwierzętach⁴⁴.

Inną grupę stanowią duchy totemiczne powiązane z przedmiotem totemicznym danej grupy czy plemienia⁴⁵. Często duchy totemiczne mają charakter opiekuńczy i objawiają się najczęściej w postaci zwierząt, takich jak leopard, hipopotam, małpa czy krokodyl, które są uważane za zwierzęta totemiczne, a więc sakralne.

⁴² Tamże, s. 96.

⁴³ Por. O.L. Draman, *Symbolisme religieux dans l'ethnie Ngambay...*, dz. cyt., s. 84–85.

⁴⁴ Por. J. Różański, *W kręgu większych form narracyjnych u ludów Północnego Kamerunu*, „Literatura Ludowa” 1992, nr 4–5, s. 3–22.

⁴⁵ Por. E.E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów...*, dz. cyt., s. 159.

Człowiek podporządkowuje się duchowi zamieszkującemu totem, ulegając jego wpływom i normom, jakie totem określa⁴⁶.

6.2.3. Duchy pochodzenia boskiego i nieznanego

Oprócz duchów pochodzenia ludzkiego i zwierzęcego w świecie istot nadnaturalnych spotkać można szereg duchów stworzonych przez Boga w odrębnym akcie stwórczym lub też innego, bliżej niesprecyzowanego. Stanisław Piłaszewicz podaje, że *Czuku* – Bóg ludu Ibo – stworzył całą plejadę duchów o nazwie *olosi*, powierzając im jednocześnie wszelką władzę nad siłami naturalnymi oraz opiekę nad ludzką działalnością. Najpotężniejszym z *olosi* jest *Ani*, utożsamiany z ziemią i podziemnym światem zmarłych. Dbą on także o płodność kobiet i urodzaje⁴⁷. Także w wierzeniach Songhajów duchy są stworzone przez Boga⁴⁸. Edward E. Evans-Pritchard podaje natomiast, iż w wierzeniach Nuerów duchy stanowią jedno z Bogiem, który się w nich objawia⁴⁹. Wiele duchów nie ma jednak określonego pochodzenia. Mogą one reprodukować się samodzielnie.

Wśród afrykańskich duchów spotkać można liczne gnomy – duchy karły. U ludów Akan z Ghany nazywają się *mmoatia* (l. poj. *aboetia*). Poruszają się one, mając stopy wywichnięte do tyłu, a porozumiewają za pomocą gwizdów. Mogą być uciążliwe i złośliwe. U Konkombów z Ghany zachowały się obrzędy „chwytania” duchów *benekbip* do torby. Przekazuje się je następnie prześladowanej osobie, by sta-

⁴⁶ „Nuerzy odróżniają duchy od stworzeń, w których w pewnym sensie się one zjawiają, na przykład ducha lwa od lwa”. E.E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów...*, dz. cyt., s. 132.

⁴⁷ S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa: Iskry 1978, s. 115.

⁴⁸ Por. tenże, *Religie Afryki*, wyd. 2 zmienione, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2000, s. 121.

⁴⁹ Por. E.E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów...*, dz. cyt., s. 121.

ły się jej sprzymierzeńcami⁵⁰. Według tego samego badacza także inne ludy Ghany wyróżniają w swoich wierzeniach postaci duchów karłów czy gnomów. Dagombowie nazywają je *kulparga*, zaś te zamieszkujące okolice Akry i Ga nazywają *asamanukpa*. Lud Lodagaa z północy Ghany wskazuje, że duchy karły zamieszkują najczęściej busz i nazywają je *kontame*⁵¹. Według przekonania Manja, Gbaya i Banda duchy buszu Bisorubé, Sokaya, Mokala (Manja), Korokombo, Kelekumba (Banda), Kinpenli (Gbaya) i inne są niewielkiego wzrostu, zdeformowane, o długich ramionach, niskie, o sile Herkulesa. Przesiadują najczęściej w jaskiniach, wspinają się na góry. Należy unikać spotkania z nimi. Pokonują w walce i usypiają swoje ofiary⁵².

Także złośliwe z reguły są duchy-olbrzymy. Sena u ludu Tura z Wybrzeża Kości Słoniowej zamieszkują pieczary i szkodzą zabłąkanym myśliwym, nieraz zmuszając ich do jedzenia odchodów pod groźbą śmierci⁵³. U ludu Duala z południowego Kamerunu duchy *mengu* – o wyglądzie antropomorficznym – wywołują tornada, przewracają pirogi rybaków lub rwą ich sieci⁵⁴.

Bywają jednak wśród nich duchy ambiwalentne, czasem sprzyjające ludziom. I tak np. duchy ludu Hadżeraj z Czadu, zwane *Margai*⁵⁵, mają ludzkie cechy charakteru: są zazdrosne i próżne, mściwe i dobroduszne, a duchy Ase u Jako z Nigerii zapewniają ludziom dobrobyt, urodzajność pól i płodność kobiet, chronią przed pożarami i zakusami czarowników. Aszantowie wierzą w istnienie straszliwego ducha olbrzyma zwanego *Sasabonsam*. Cechuje go duży wzrost, intensywne owłosienie, zniekształcone stopy oraz dziki wzrok, a także dwie twa-

⁵⁰ Por. S. Piłaszewicz, *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Warszawa: Dialog 1996, s. 60.

⁵¹ Por. tenże, S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężyca...*, dz. cyt., s. 92.

⁵² Por. A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui...*, dz. cyt., s. 53.

⁵³ Por. S. Piłaszewicz, *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki...*, dz. cyt., s. 60–61; tenże, *W cieniu krzyża i półksiężyca...*, dz. cyt., s. 95.

⁵⁴ Por. tenże, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 79.

⁵⁵ Ta grupa duchów, zwana *margai*, liczy ponad 100 tys. osobników. Por. tenże, *W cieniu krzyża i półksiężyca*, dz. cyt., s. 96.

rze skierowane w przeciwległe strony. Często przebywa w gałęziach drzew i swoimi długimi stopami potraça myśliwych⁵⁶.

Wiele duchów związanych jest z konkretnymi miejscami. Według Andrzeja Zajączkowskiego Aszanci uważają, iż drzewa posiadają swoje własne duchy, dlatego też podczas karczowania, należy je w pewien sposób przebłagać, ofiarowując jajko lub dar o zbliżonej wartości, prosząc, by duch nie mścił się za zniszczenie jego miejsca zamieszkania⁵⁷. Swoich domen strzegą także duchy wody.

W zdeformowanej postaci ludzkiej, budzącej przerażenie, ukazuje się u Tupuri *Manhuli*, zwiastujący zwykle śmierć. Zupełne odrętwienie u kobiet Tupuri powoduje *Zeona* (*Ouanzenona*). Tupuri znają też ducha o nazwie *Ligi*, zdolnego swoim podmuchem przewrócić dom. *Barkaki* jest natomiast duchem zamieszkującym w wodzie⁵⁸. Duchy *Geteli* u Kapsiki są bardziej lub mniej dobre, ale zwykle szukają zguby człowieka. Na pewno nie są one pośrednikami dla ludzi⁵⁹.

6.2.4. Tak zwany kult duchów

Patrząc na świat duchów w afrykańskim systemie religijnym można dostrzec, iż wypełniają one ontologiczną przestrzeń między Bogiem a ludźmi. Z ludzkiego punktu widzenia są one też „starsze” od ludzi, co według tradycji afrykańskiej wymaga wobec nich szacunku. To m.in. te względy kazały Johnowi Mbitiemu widzieć w obrzędach, podczas których składano im ofiary z pożywienia i innych rzeczy lub rozlewano dla nich piwo, mleko czy wodę, próbę utrzymania z nimi kontaktu oraz postrzegania go jako pośredniego kultu Boga. „Duchom, które nie są związane z określoną rodziną, ofiary mogą być składane w ich przybytkach, jeżeli są. Przybytki te

⁵⁶ Por. tamże, s. 95.

⁵⁷ A. Zajączkowski, *Aszanti kraj Złotego Tronu*, Warszawa: Książka i Wiedza 1963, s. 67.

⁵⁸ Por. J. Guillard, *Golonpui...*, dz. cyt., s. 126–127.

⁵⁹ Por. F. Ndamha, *La rencontre des religions chez les Kapsiki du Nord-Cameroun. Mémoire de fin de cycle de théologie*, mps, Maroua 1994, s. 10.

należą do wspólnoty i mogą się nimi opiekować kapłani. Część spośród duchów, którym ten zaszczyt został przyznany, jest czczona odpowiednio do funkcji, jakie pełnią, na przykład duchy wody mogą otrzymywać ofiary z okazji połowu czy żeglugi. Duchy lasu mogą być pytane o radę przed wyrębem. Tutaj dotykamy problematyki bóstw, którą już opisaliśmy powyżej” – stwierdza John Mbiti⁶⁰. O ile jednak to ostatnie stwierdzenie – istnienia tzw. kultu duchów – jest dość dobrze zbadane, to jednak kwestia ich pośrednictwa w relacji z Bogiem jest nadal dyskutowana.

Zygmunt Komorowski potwierdza wcześniejsze badania, iż u Din-ka i Nuerów buduje się skromne kapliczki⁶¹. U Ambo wsie są sytuowane wśród starych drzew i najczęściej otoczone palisadą z gałęzi. Częstokroć w obrębie wsi rośnie stare drzewo figowe – siedziba duchów opiekuńczych – zaś każda chata ma swój ołtarz dla przodków w postaci drzewa, rosochatego kija lub kupki kamieni⁶².

Jak twierdzi inny polski badacz, ks. Henryk Zimoń, podczas uroczystości religijnych lud Konkomba w zasadzie nie odnosi się bezpośrednio do boga *Uwumbora*, lecz zwraca się ku istotom niższego rzędu, które są bliższe człowiekowi, takim jak duchy ziemi, buszu, duchy opiekuńcze osobiste, duchy opiekuńcze zagrody, duchy opiekuńcze rodu oraz duchy bliźniąt. Duchy te są postrzegane jako słudzy boga *Uwumbora* i pełnią rolę pośredniczącą między Nim a ludźmi⁶³. U ludu Konkomba duchowi ziemi – *Kunang* – składano ofiarę w jego świętym zagajniku, podczas specjalnych ceremonii składających się z kilku grup rytów stanowiących rytuał. W każdej z tych grup lub – inaczej mówiąc – cykli rytów wyróżnić można dwie fazy: w pierwszej

⁶⁰ *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., 112.

⁶¹ Por. Z. Komorowski, *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1994, s. 107.

⁶² Por. tamże, s. 140.

⁶³ Por. H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba...*, dz. cyt., s. 122.

modlitwa związana jest ze składaniem ofiary z piwa, w drugiej zaś modlitwa towarzyszy ofiarom z drobiu: kur, kogutów lub perliczek⁶⁴.

Wśród ludów nigrosudańskich zaobserwować można także liczne przykłady ofiar i modlitw kierowanych do duchów. Analiza danych zebranych wśród Ngambay, Laka, Lele, Mesme, Kabalai i Guali z okolic Moundou i Doba w Czadzie (Sara) wskazywała, iż rozpowszechniony tzw. kult drzew jest kultem duchów czy ducha mającego siedzibę w koronie drzewa. Może też mieć tam siedzibę duch przodka⁶⁵.

Wśród Gidar z północnego Kamerunu funkcjonuje wieloznaczny termin *Tuya*, który często oznacza siłę wyższą, ducha lub nawet drugorzędne bóstwo. Duch ten może czynić tak dobro, jak i zło. *Tuya* może mieszkać na górach, w buszu bądź w wodzie. Nikt nie przechodzi przez *ma tuya* – miejsce, gdzie przebywa *tuya* – w sandałach na nogach. To miejsce jest nietykalne. Każdy *tuya* ma inny stopień mocy, władzy. Dla *tuya* składa się także ofiarę. Podczas znanego święta Maray u Mofu z gór Mandara, w obrzędzie *mbolom*, wyraźnie można zauważyć, iż *mbolom*, pojmowany jako duch masywu, dzielnicy czy zagrody, również otrzymuje ofiary w postaci kury, a nawet jagnięcia lub kozy. Jest także obecna modlitwa, jak choćby przed ofiarą: „Przychodzimy do ciebie, jako naszego *mbolom*, aby złożyć ofiarę. Prosiłeś nas za pośrednictwem wróżbity o to piwo i jagnię. Chcemy ci to ofiarować z dobrego serca”, czy podczas ofiarowania piwa: „Duchu gór, duchu Ngewedey⁶⁶, przyszedłszy i przeszkadzamy ci. Dziękujemy ci za cztery minione lata. Ofiarowujemy ci to, weź tę ofiarę za naszą wieś i pozostaw ją w zdrowiu i pokoju. Niech powróci

⁶⁴ Por. tamże, s. 121. Por. H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej...*, dz. cyt., s. 39.

⁶⁵ Por. *Culte à un élément de la nature. Culte de l'Arbre...*, dz. cyt., s. 29–35. Drzewo zajmuje szczególne miejsce w tradycji afrykańskiej sawanny. To symbol trwałości, wieczności, nieśmiertelności, odnawiania świata, płodności.

⁶⁶ *Ngevedey* – to miejsce, w którym znajduje się ołtarz *mbolom*, ducha dzielnicy.

potrzebny deszcz! Niech ten, który chce skrzywdzić drugiego, upadnie na głowę! Zachowaj nas w pokoju!”⁶⁷.

Inny przykład rytuału zjednywania ducha wody u ludu Bassar z północnego Togo podaje Jacek Pawlik SVD. Rytuał ten odbywa się wewnątrz zagrody, między dwiema chatkami, w pobliżu otworu w murze otaczającym zagrodę, przez który z podwórka odpływają ścieki. „Ceremonii przewodniczy mężczyzna reprezentujący kapłana ziemi, który przynosi na tę okazję tykwę wody ze źródła, w którym zamieszkuje niewidzialny przyjaciel danej osoby. Spłacający dług klęka na rozścielonych liściach drzewa nere, przygniatając ofiary do ziemi. Prowadzący rytuał dzwoni specjalnymi dzwoneczkami, których dźwięk przyzywa niewidzialnego przyjaciela i mówi: «O, duchu wody! Twój przyjaciel cię wzywa. Jeśli znajdujesz się w tym źródle (z którego zaczerpnięto wodę), to przyjdź odebrać swego koguta (i perliczkę). To jest spłata długu». Jeśli ofiarowane ptaki zdechną pod wpływem ucisku, oznacza to, że ofiara została przyjęta. Następnie spłacający dług chwytą koguta (a następnie perliczkę) za łapy i głowę, i tak trzymając go, dotyka nim swego czoła oraz piersi. Potem prowadzący rytuał ucina ofierze głowę za pomocą ostrego końca dzwoneczków. Razem z osobą trzymającą koguta rozmazuje wyciekającą krew na murze chatki, a następnie przykleja do świeżej krwi na murze garść wydartych piór. Osoba składająca ofiarę mówi: «Spłaciłem mój dług. Tak jak przyklejam te pióra dwoma rękami, proszę cię, niewidzialny przyjacielu, rozciągnij na mnie swe ręce, abym miał potomstwo, pieniądze oraz dobre sny»”⁶⁸.

„Ibowie składają ofiary nie tylko bóstwom dobrym, ale także siłom złym – bóstwom *ekwensu* i duchom nieczystym pochodzenia ludzkiego, zwanym *akalogeli*. Celem ofiar jest oddalenie udręk. Duchy złe

⁶⁷ D. Denguez, *Le Maray, sacrifice traditionnel chez les Mofou et l'Eucharistie. Memoire de fin de cycle de theologie*, mps, Maroua 1997, s. 34.

⁶⁸ J.J. Pawlik, *Świat niewidzialny w wyobrażeniach ante natum i post mortem Bassarów z Północnego Togo*, „Afryka” 1998, nr 8, s. 11–12; por. tenże, *Zaradzić nie-szczęściu...*, dz. cyt., s. 92–112.

rekrutują się z duchów zmarłych, którzy przekroczyli granicę śmierci w nietypowym stanie lub w «anormalny» sposób. Są to duchy osób złożonych w ofierze, samotnych bądź bezpotomnych, przestępców, ludzi sprzedanych do niewoli, zmarłych gwałtowną śmiercią bądź «zabitych» przez bóstwa *olosi*: wszystkich tych, którzy nie doczekali się po śmierci należnych rytuałów pogrzebowych. Duchy takich ludzi zalicza się do wyjątkowo kapryśnych, znajdujących upodobanie w dręczeniu krewnych. Ofiarowuje się im śmierdzące jaja, chore kury, jaszczurki, zgniecione muszelki kauri, poronione płody zwierząt i łachmany⁶⁹.

6.2.5. Zjawisko nawiedzenia przez duchy

Na zróżnicowane kontakty ludzi i duchów wskazuje ambiwalencja działania tych ostatnich. Mogą one doprowadzić do zupełnego podporządkowania sobie człowieka, co wyraża się w zjawisku nawiedzenia czy też owładnięcia. Zjawiska te funkcjonują w większości przypadków na marginesie życia religijnego poszczególnych ludów. „W czasie nawiedzenia duch może przez nawiedzoną osobę przemówić, tak że może ona spełniać rolę medium, a posłania, które przekazuje, przyjmowane są z nadzieją przez tych, do których są skierowane. Na ogół jednak opętanie czy nawiedzenie przez duchy, zwłaszcza niepowołane, przynosi złe skutki. Może ono spowodować ciężkie udręki osoby opętanej. Duch może wyprowadzić ją z domu, tak że będzie żyła w lesie, może skłonić do skoczenia w ogień, w którym może spłonąć, do torturowania swego ciała ostrymi narzędziami lub nawet do szkodenia innym. W szczytowym momencie opętania przez ducha opętany traci swą własną osobowość i działa w kontekście «osobowości» ducha, który go opętał. Opętany nie zaznaje chwili spoczynku, może nie sypiać, a dłuższe pozostawanie w tym stanie jest szkodliwe dla zdrowia. Kobiety są bardziej skłonne do ulegania nawiedzeniu lub opętaniu niż mężczyźni” – komentuje to zjawisko

⁶⁹ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 103.

John Mbiti⁷⁰. Stanisław Piłaszewicz natomiast mocniej podkreśla znaczenie socjologiczne tego typu zjawisk, stwierdzając np., iż „nawiedzenie przez ducha *sar* znacznie podnosi prestiż kobiet nomadów somalijskich. Są one wyłączone z muzułmańskiego życia religijnego, a stresy życiowe czynią je podatnymi na szczególne doznania duchowe. Nawiedzona Somalijka przyciąga uwagę męża, który spełnia wyrażane jej ustami życzenia ducha i ponosi związane z tym koszty”⁷¹. Na ogół uważa się jednak, że owładnięcie przynosi ze sobą złe skutki dla osoby nawiedzonej, jest źródłem zachowań autodestruktywnych: długotrwałej bezsenności, samookaleczenia czy narażania się na niebezpieczeństwa zewnętrzne. Może również przyczyniać się do szkodenia innym. W kulminacyjnym punkcie owładnięcia człowiek traci własną osobowość i działa poprzez osobowość ducha opętającego⁷². Antoni Kurek zwraca uwagę, iż w wierzeniach Gidarów każda choroba może być traktowana jako wynik działania ducha, a ponadto chorzy psychicznie są uważani za owładniętych przez duchy. Każde leczenie jest więc *wypędzaniem* (egzorcyzmem) duchów z ciała chorej osoby⁷³.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. zwraca także uwagę na występujące w niektórych społecznościach afrykańskich zjawisko opanowania osoby przez ducha. Zjawisko to ma ogromne znaczenie na terenach położonych na południe od Sahary, a zwłaszcza w Afryce Zachodniej. Zdaniem autorów dokumentu zobowiązuje to do przynajmniej skróconego opisu tego zjawiska, gdyż ci, którzy chcą się przygotować do dialogu, muszą mieć o nim pojęcie, jak również o towarzyszących im świętych tańcach. Przyznając, że w wielu przypadkach mamy do czynienia z urazami psychicznymi, zjawisko opanowania przez duchy i towarzyszące mu rytuały mają charakter religijny. Wierzy się, że duch chce nawiązać relację z daną osobą,

⁷⁰ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 110–111.

⁷¹ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 118.

⁷² Por. E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, dz. cyt., s. 113–114.

⁷³ Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 249.

następnie podporządkować ją sobie. Nie jest jednak oczywiste, czy duch chce uczynić człowieka (najczęściej kobietę) rodzajem medium w kontaktach z żyjącymi członkami rodu lub innymi, czy też jest to rodzaj opętania (działanie złośliwe). Ma to rozpoznać i temu zaradzić tradycyjny rytuał, który składa się z czterech etapów. Pierwszy z nich jest obrzędem wróżbiarskim, mającym na celu poznanie dokładnej przyczyny zaburzenia związanego z opanowaniem przez ducha (diagnoza) oraz podjęciem właściwych kroków (leczenie). Drugi wiąże się z odkryciem imienia ducha, który zawładnął człowiekiem. Wróżbiarz wskazuje (np. włócznie) miejsce zamieszkiwania ducha, a dreszcze wstrząsające osobą opanowaną przez ducha pozwalają na poznanie jego imienia. Następnie we wskazanym miejscu przebywania ducha stawia się ołtarzyk. Miejsce to staje się w ten sposób rodzajem sanktuarium, w którym skłania się ducha do przychylności i pomocy wspólnocie. Czwarty etap zawiera symboliczną śmierć i powrót do życia osoby opanowanej przez złego ducha. Osoba ta zostaje owinięta w płótno (podobnie jak czyni się ze zwłokami ludzkimi), po czym – po skropleniu krwią zwierzęcia złożonego w ofierze – symbolicznie wraca do życia. Od tej chwili osoba owładnięta pozostaje w ścisłej relacji z duchem. Jest kimś w rodzaju kapłana (szamana). Na odgłos określonego rytmu wchodzi ona w rodzaj transu dającego jej nową osobowość. W ten sposób nawet swoista choroba osoby opanowanej przez ducha czyni z niej kogoś, kto dzięki temu służy dobru społeczności⁷⁴.

Nieco dalej dokument mówi o ewolucji wspomnianego rytuału, podając jako przykład *vudu*, które zostało przeszczepione z dahomejskiej inicjacji w kult *vodun*. W Dahomeju rekrutacja kandydatów odbywała się na początku pory deszczowej, podczas uroczystej procesji, w której brali udział także „bogowie”. Kandydat na medium zostawał nagle owładnięty podczas tańca i upadał na ziemię. Jego „zwłoki”

⁷⁴ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 56–58.

były zabierane do czegoś w rodzaju klasztoru na pierwszą inicjację, która trwała od siedmiu do szesnastu dni. Pod koniec pierwszego odosobnienia owładnięty zostawał „wskrzyszony” na dźwięk swego nowego imienia, które wypowiadał kapłan Vodú. Było ono imieniem ducha zamieszkującego w owładniętym. Przy siódmym wezwaniu owładnięty wychodził ze stanu nieświadomości, jakby rodząc się na nowo. Ale nie był on jeszcze prawdziwym *Vodunsi*. Cekał go nowicjat, który kiedyś trwał trzy lub cztery lata, ale który obecnie, ze względu na wymagania współczesnego życia, został znacznie skrócony. Celem nowicjatu była zmiana osobowości i doprowadzenie do owładnięcia kontrolowanego przez kapłanów. Odtąd wchodził on w trans tylko na polecenie kapłana i na cześć ducha, któremu są poświęceni⁷⁵.

6.2.6. Dokumenty Kościoła wobec świata duchów w tradycyjnych religiach afrykańskich

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż to otwartość afrykańskich panteonów i obfitość kultów bóstw oraz duchów sprawiły, że odkrycie wiary Afrykanów w Istotę Najwyższą nastąpiło tak późno. Jednak za wieloma modlitwami, obrzędami, obiektami sakralnymi autorzy dokumentu widzą zwrócenie się do „Wielkiego Boga”. Przyznają jednak, iż religie afrykańskie w obecnych formach są ukierunkowane przede wszystkim na drugorzędne postaci, w tym duchy zamieszkujące busz, las, rzeki i źródła. Widać w niektórych z nich uosobienie sił natury: „wicher, niezwykle nagromadzenie się skał lub drzew, tajemnicza choroba, jak śpiączka. Krótko mówiąc, wszystko, co jest niezwykle lub budzące lęk”⁷⁶. Obecność duchów jest silnie odczuwana przez Afrykanów żyjących w tradycyjnych religiach, a nawet przez tych, którzy przyjęli inną religię. Niektóre z nich żyją pod ziemią i prowadzą coś w rodzaju

⁷⁵ Por. tamże, s. 56–58.

⁷⁶ Tamże, s. 39.

życia rodzinnego. Inne mieszkają w świętych lasach, w pobliżu miejsc kultu, gdzie ludzie przynoszą im ofiary. Czasami są przywiązani do rodziny lub zwierzęcia, a nawet do osoby. Gdzie indziej są duchami opiekuńczymi danego terytorium lub wioski. Niektóre z nich są błogosławieństwem, a ich ingerencja w ludzkie życie jest postrzegana jako przysługa. Inne są złośliwe i groźne dla tych, którzy przekroczyli ich prawa. Dokument podkreśla jednak, że obydwie grupy duchów ochraniają porządek i pozostają pod zwierzchnictwem „Wielkiego Boga”⁷⁷.

Dokument przytacza przykład takiego „niebiańskiego zwierzchnictwa”, odwołując się do systemu religijnego Fonów, Mina i Ewe z Beninu i Togo. Władcą ich niebiańskiego świata jest *Mawu* – „Wielki”, najwyższy Bóg, zwany także *Dada Segbo* – „czcigodny Wielki Duch”. Ten wielki Bóg stworzył pary duchów męskich i żeńskich o ściśle określonych cechach. Spośród duchów wyróżnia się jedna para: Lisa, duch męski, i Mawu, duch żeński. To właśnie ta para stworzyła pierwszą parę ludzką. Mawu nadal przekazuje życie, stąd dwa powiedzenia: „Jeśli Dada Segbo nie pozwala na coś, to nie da się tego zrobić”; „Potężna Mawu strzeże świata zamiast Boga”. Imię Mawu, używane przez niechrześcijan i chrześcijan na określenie Istoty Najwyższej, jest skrótem od *Ke nu de ma wu’o*, co oznacza: „Ten, o którym nie da się powiedzieć nic większego”. Imienia Mawu przeznaczonego dla wielkiego Boga, nie należy mylić z imieniem bogini Mawu z pary Lisa-Mawu, bardzo czczonej w niektórych grupach etnicznych. „Nawet w tym złożonym przypadku teologia afrykańska potwierdza swoją wiarę w najwyższego Boga, wśród wielu drugorzędnych postaci, które są obiektem uroczystego i okresowego kultu”⁷⁸. Przedstawiony przykład – według cytowanego dokumentu – rzuca światło na relację między najwyższym Bogiem a duchami, którym nadał On dobrze

⁷⁷ Por. tamże, s. 39–40.

⁷⁸ Tamże, s. 40. Por. chociażby S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 67–68.

zdefiniowane zadania, powierzając im w pewien sposób zwykły zarząd nad światem.

6.3. Świat bóstw i herosów

Opisując świat naturalny prezentowany przez tradycyjne religie afrykańskie podkreślono wyżej odmiennosć afrykańskiej wizji świata oraz związany z tym brak właściwych pojęć i terminów w językach europejskich. Uwaga ta dotyczy świata zwanego „bóstwami”, a niekiedy także „bogami” czy „półbogami”. Trudność sprawia zwłaszcza przeprowadzenie granicy między grupą bytów duchowych a światem „duchów”, omawianym wyżej. W niniejszej refleksji przyjmuje się termin „bóstwa”, rozumiejąc je jako nadludzkie istoty obdarzone osobowością, będące przedmiotem wierzeń i często kultu religijnego. Zasadniczym kryterium wyróżniającym je ze świata duchów będzie zakres sprawowanej przez nie władzy, która wyraźnie wykracza poza właściwy duchom wymiar lokalny, związany wyłącznie z konkretnym umiejscowieniem (skałą, źródłem, grobem, zwierzęciem itp.). Bóstwa posiadają władzę nad jakimś obszarem kosmosu lub zjawiskiem, żywiołem ponadlokalnym. Mogą one być – z punktu widzenia religioznawczego – personifikacjami zjawisk przyrodniczych i społecznych, ale są obdarzone pełną osobowością. Do tej grupy bytów nadnaturalnych zaliczyć można także ubóstwionych herosów czy też ubóstwione postacie mitologiczne.

6.3.1. Bóstwa

Mówiąc o bóstwach w tradycyjnych religiach afrykańskich, Henryk Zimoń zalicza do tej kategorii „byty duchowe o względnie wysokim statusie w panteonie bytów nadnaturalnych, dysponujące dużą autonomią i nieraz spokrewnione z Istotą Najwyższą. Często stanowią one uosobienia ważnych atrybutów, poszczególnych sfer

działalności i funkcji Boga Najwyższego oraz manifestacje zjawisk natury”⁷⁹. Świat i codzienne czynności życiowe, przepełnione obecnością duchową, nie mogą wyczerpywać się w jednej tylko manifestacji Boga Najwyższego. Dlatego też ta koncepcja Boga jest rozbudowana, chociaż nie tożsama z politeizmem. I tak np. u Gbaya z okolic Berbéрати termin *Sô*, którym określa się Boga Najwyższego, przybiera także wiele innych znaczeń. Oznacza on też suwerennego władcę, właściciela czegoś niewidzialnego. Dlatego mówi się *Sô-ndong* – „Bóg źródła”, *Sô-kombo* – „Bóg lasu”, *Sô-bélé* – „Bóg buszu”. Chodzi cały czas o Boga, który powraca, by upomnieć się o jakąś własność. Mówiąc o działaniu Boga, przytaczają oni wiele elementów, np. ślady rąk i stóp wyrte na źródłanych skałach, przeogromną długość i szerokość rzeki, pochodzenie wiatru, zmiana pór roku itp.⁸⁰ Najważniejszym z bogów drugorzędnych jest u Gbaya-Kara *Kao* – Bóg buszu. Właściwie rządzi on wszystkim, co jest związane z naturą: ziemią, skałami, wodą, wegetacją, zwierzętami⁸¹.

Nieco dalej w cytowanym wyżej tekście Henryk Zimoń zwraca uwagę: „Według opowiadań mitycznych niektórych ludów (Joruba, Ewe, Aszanti) – pisze autor – bóstwa pochodzą od boga-nieba i bogini-ziemi. Mitologia innych ludów afrykańskich nie wyjaśnia bliżej pochodzenia bóstw bądź stwierdza, że zostały one stworzone przez Najwyższego Boga. Ibowie z Nigerii utrzymują, iż ich bóg Czuku, stwórca wszechświata, powołał do życia wiele bóstw, zwa-

⁷⁹ H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, w: tenże (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2001, s. 220–221. Według Johna Mbitiego „Afrykanie na ogół uważają, że bóstwa zostały stworzone przez Boga w ontologicznej kategorii duchów. Są one związane z Nim i często zastępują Go w Jego działaniach i przejawach albo jako Jego personifikacje, albo jako istoty duchowe odpowiedzialne za ważniejsze przedmioty lub zjawiska natury”. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 104. Nie wydaje się to jednak takie oczywiste.

⁸⁰ Por. G.-E. M'Bika, *La connaissance de Dieu chez les Gbaya de Berbéрати*, „À l'Écoute de l'Église de Berbéрати” 1993, nr 1, s. 21.

⁸¹ Por. P. Vidal, *Garçon et Filles...*, dz. cyt., s. 70–71.

nych *olosi*. Na czele rozbudowanego panteonu Jorubów (Nigeria) stoi Olorun, któremu podlegają liczne bóstwa, tzw. orisze. Są one pośrednikami między Istotą Najwyższą a ludźmi. Fonowie w Beninie (dawny Dahomej) utożsamiają dobrotliwą i mądrą boginię Mawu z księżycem-matką. Z boginią Mawu bóg słońca Lisa, silny i surowy, tworzy parę małżeńską, z której wywodzi się siedem bliźniąt. Z nich najważniejsze są bóstwa burz, ziemi, żelaza i wody. W wierzeniach Bahama (Afryka Wschodnia) Najwyższy Bóg Ruhanda ma dwóch synów – Rugabę, który nagradza i karze, oraz Kazbę, który jest odpowiedzialny za przyrodę⁸².

Mówiąc o bóstwach w tradycyjnych religiach afrykańskich, John Mbiti przytacza panteon bóstw Aszanti, „poprzez które przejawia się sam Bóg. Znane są one jako *abosom*, co znaczy, że «przychodzą od Niego» i że działają jako Jego słudzy i pośrednicy między Nim a innymi stworzeniami. Liczba ich stale wzrasta, a Aszanti dla uczczenia ważniejszych bóstw plemiennych obchodzą uroczystości. Mniejsze bóstwa chronią poszczególne osoby i wierzy się, że Bóg celowo stworzył *abosom*, by chroniły ludzi”⁸³. Podobne stanowisko prezentuje Zofia Sokolewicz, podkreślając, iż bóstwa Aszanti (*abosom*) pochodzącą od głównego boga i mają z jego polecenia rozwiązywać niektóre, mniej ważne, ludzkie sprawy lub działać jako pośrednicy między bogiem a człowiekiem. Natomiast u Bunyoro występują następujące bóstwa: wojny, zdrowia, zbiorów, pogody, jezior, bydła, a nawet konkretnych chorób. Bóstwa te mają określone pole działania. Istnieją również mniejsze bóstwa rodowe. Panuje przekonanie, że niektóre bóstwa specjalnie zostały stworzone, aby opiekować się ludźmi⁸⁴.

Najliczniejszy panteon bóstw – wspomniany wyżej – czczonych przez jeden lud afrykański, mają Jorubowie. Jest ich – według niektó-

⁸² H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych...*, dz. cyt., s. 221.

⁸³ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 104. Por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 71.

⁸⁴ Por. Z. Sokolewicz, *Mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe 1986, s. 286.

rych – 1700. Bóstwa te tworzą hierarchię analogiczną do społeczno-politycznej struktury Jorubów. Na czele panteonu stoi Olorun (Olodumare), któremu podlegają *orisza* – mniejsze bóstwa np. Oriszala (Obatala) – „Pan białych szat” odgrywający ważną rolę w mitologii i życiu religijnym Jorubów. Bóstwo Oduduwa, uważane niekiedy za żonę Obatala, jest boginią urodzaju, płodności i miłości. Jemandza – „Matka ryb” – to bogini potoków i strumieni, którą powszechnie wyobraża się pod postacią kobiety o żółtym kolorze twarzy, noszącej białe szaty i naszyjnik z niebieskich paciorków. Szango – potomek Jemandży – jest bogiem piorunów i błyskawic. Ogun – bóg żelaza, wojny i opiekun myśliwych dzisiaj stał się bóstwem kierowców ciężarówek i cyklistów.

Olokun – „Pan morza” – jest czczony głównie przez rybaków, a wyobrażany pod ludzką postacią, czarną jak heban, o długich falujących włosach. Ifa (Orunmila) jest bogiem przepowiedni, mądrości i wróżby. Eszu (Elegba, Elegbar) jest pośrednikiem między ludźmi a Bogiem i innymi bóstwami. W jego naturze leży skłonność do siania zamętu⁸⁵. „Osobliwym bóstwem Jorubów jest patron bliźniaków zwany Ibedzi. Narodziny bliźniąt są u nich wielkim wydarzeniem. Uważa się je za ucieleśnienie ich boga. Ludzie wierzą, że są one nierozłączne. Kiedy umiera jedno, rzeźbi się małą statuetkę, która ma być siedzibą ducha zmarłego. Matka nosi ją zawsze przy sobie. W miejscowości Erapo, położonej między Lagosem a Badagry, znajdowała się główna świątynia Ibedzi, miejsce pielgrzymek rodziców bliźniąt”⁸⁶.

Podobny do Jorubów panteon bóstw mają Fonowie z królestwa Dahomeju (obecnie Benin i Togo). Ich bóstwa *wodun* (*wodzu*, *wodu*) w dużej mierze mają cechy, a nawet nazwy zbliżone do tych czczo-

⁸⁵ Por. Piłaszewicz S., *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 60–67.

⁸⁶ Tamże, s. 67.

nych wśród Jorubów⁸⁷. U wielu innych ludów afrykańskich występuje jednak o wiele mniejsza liczba bóstw.

„Obok boga najwyższego – jak pisze Rajmund Ohly – występuje często spora liczba *bóstw natury*. Na wybrzeżu gwinejskim na ogół obok boga najwyższego występuje bóg burzy, który jest bogiem kowalstwa i wojny; czci się tam następnie ziemię jako matkę roślin, zwierząt i ludzi, pojmowaną często jako małżonka boga niebiańskiego, boga ospy, bogów wody i morza oraz złego i groźnego boga, którego trzeba udobruchać, by zapewnić sobie opiekę; jest on przyczyną życia i nieszczęścia zarazem. Na wybrzeżu gwinejskim oraz na obszarach górnego biegu rzek w tym rejonie duże znaczenie ma kult węża. Większość ludów Bantu oraz wiele plemion w południowej Afryce ma specjalne bóstwa łowów”⁸⁸.

Szczególną uwagę do ziemi jako miejsca pośród sił sakralnych przywiązuje ks. Henryk Zimoń. Jego zdaniem jest ona tak przepełniona mocą, iż przypisuje się jej miejsce niemalże równe z Istotą Najwyższą, często uznaje się ją za jego partnerkę. „W znaczeniu religijnym ziemia jest u ludów afrykańskich bóstwem, duchem, źródłem i zasadą życia, płodności, pomyślności i bogactwa”⁸⁹. „Ziemia jest tak przepełniona mocą, – pisze Andrzej Szyjewski – że przypisuje się jej miejsce w boskiej hierarchii niemal dorównujące Najwyższej Istocie. [...] Często nie ma boskiej personifikacji – mimo to pozostaje podstawową siłą sakralną, rodzicielką i żywicielką wszystkich istot. Pozostaje gwarantem stałości i prawdy, w jej imię składa się przysięgi, ona też zapewnia płodność pól i kobiet, zabezpieczając ciągłość rodową”⁹⁰.

⁸⁷ Ich nazwa rodzajowa dała początek terminowi „wudu”, który określa kultury w rodzaju Macumba i Candomble, oraz bóstwa przeniesione wraz z niewolnikami z Afryki do Nowego Świata.

⁸⁸ R. Ohly, *Religie Czarnej Afryki*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1964, nr 2, s. 566.

⁸⁹ H. Zimoń, *Afrykańskie wartości duchowe i religijne...*, dz. cyt., s. 167.

⁹⁰ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki...*, dz. cyt., s. 67–68.

6.3.2. Herosi i bohaterowie plemienni

Mówiąc o herosach i bohaterach plemiennych, John Mbiti podkreśla, iż u wielu ludów afrykańskich (np. Baganda, Dinka, Suk i Tiw) „utrzymuje się, że kiedyś Bóg miał dzieci (lub tylko synów) i niektóre spośród nich były założycielami pewnych plemion lub ludów. Nieliczni mówią, że Bóg miał jednego lub wielu braci, którzy uczestniczyli w ustanowieniu społeczeństwa ludzkiego. Niektóre z tych istot duchowych są określane jako posłańcy lub słudzy Boga, a przykłady tego mamy w wielu częściach Afryki. Te mitologiczne postaci o naturze duchowej są na ogół wyrazem próby uhistorycznienia tego, co jest «bezczasowe» i czego człowiek w innym kontekście doświadcza jako bóstwa. Postaci te tłumaczą obyczaje, idee lub instytucje, których początek skądinąd ginie z historycznego horyzontu, pogrążając się w mrokach okresu *zamani*. To tłumaczenie jest nieświadomą próbą przeniesienia do okresu *sasa* zjawisk albo trudnych do zrozumienia, albo okrytych tajemnicą, która staje się coraz bardziej nieprzenikniona, w miarę jak dane zjawisko pogrąża się w rzeczywistości *zamani*”⁹¹.

W afrykańskich przekazach ustnych często też powoływano się na herosów, którzy byli dobrodziejami konkretnego ludu – czy też w domyśle ludzkości. Na przykład Wanto, bohater Gbaya, nazywany jest Sô. Gbaya od początku pojawienia się zaznali wielu jego dobrodziejstw. Jest on dla Gbaya herosem cywilizacyjnym, który nauczył ludzi wszystkiego, co tylko potrafią. Nie ma jednak żadnych form kultu Wanto, chociaż często wysławia się go w opowieściach z pokolenia na pokolenie⁹². Odpowiednikiem Wanto dla Mbai z Czadu jest *Sou* – pierwszy przodek, bohater cywilizacji, który dał wszyst-

⁹¹ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 106–107.

⁹² Por. tamże.

kim Sara wszelkie użyteczne narzędzia, przekazał im także ogień i tajemnice inicjacji⁹³.

Tradycyjne religie Nilotów cechuje także silny kult przodków, w tym zwłaszcza przodków-bohaterów. Specjalne miejsce wśród Szylluków zajmuje do dzisiaj żywy kult Njakanga, założyciela ich państwa. „Dla Szylluków założycielem plemienia, pierwszym władcą, herosem kultury i centrum kultu religijnego jest Nyikang. Panuje wiara, że Nyikang „zniknął”, a nie umarł, i że jest nieśmiertelny. Działa on obecnie jako wielki pośrednik między Bogiem a Szyllukami, którzy wierzą, iż w jakiś sposób w Nim uczestniczy. Ludzie modlą się do Boga przez Nyikanga i odmawiają specjalną modlitwę, której on sam miał ich nauczyć. W myśleniu i działaniu Szylluków Bóg i Nyikang są ściśle ze sobą związani; Nyikang i wszechświat wzajemnie się przenikają. Panuje opinia, że Szyllukowie rozumieją abstrakcyjne pojęcie Boga przez zrozumienie mniej abstrakcyjnego Nyikanga. Nyikang ma pochodzić od człowieka, który przybył z niebios albo ze specjalnego miejsca stworzonego przez Boga”⁹⁴. Według tradycyjnych wierzeń jego duch wciela się w każdego nowego władcę, co celebrowane jest w czasie specjalnego obrzędu, związanego z objęciem tronu. Nyiakang żyje w zaświatach, ale także w osobach kolejnych swych następców. Nyiakang i jego następcy są odpowiedzialni za państwo i lud, m.in. zapewniając deszcze i urodzaje. Nyiakang, który jest potężnym przodkiem, nie zaznał starości i nigdy nie chorował. Umarł w pełni sił. Stąd też i jego obecna siła. By jego następcy mogli iść tą samą drogą, powinni umierać lub być zabijani zawsze w pełni sił, zanim zniedołężnieją⁹⁵.

⁹³ Por. L.V. Thomas, R. Luneau, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique du Nord*, Paris: Robert Laffont 1977, s. 149–150.

⁹⁴ Mbiti J., *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 238.

⁹⁵ C.G. Seligman, *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972., s. 172–173; Z. Komorowski, *Kultury Czarnej Afryki...*, dz. cyt., s. 110.

6.3.3. Tak zwany kult bóstw i herosów

Według Adama Rybińskiego kult bóstw jest najczęściej większy aniżeli kult Istoty Najwyższej. I tak na przykład rolnicy będą nadawać specjalne znaczenie bóstwom ziemi, natomiast pasterze – bóstwom zjawisk atmosferycznych. Spora liczba bóstw jest niezwykle pomocna w sytuacjach choroby. Ten sam autor wspomina również o kulcie bohaterów, cywilizatorów-nauczycieli, który to kult zajmuje pośrednie miejsce między bóstwami a przodkami. Sprzeciwiali się oni często woli Boga lub bogów, gdyż wbrew Jego lub ich nakazom nauczyli ludzi różnych technik, czyniących ich przy okazji mniej pokornymi wobec siły najwyższej⁹⁶.

Jak podaje Stanisław Piłaszewicz, „u ludów, których bóstwa mają swoje święte dni, spotykamy się z kultem tygodniowym. Ibowie raz na cztery dni, gdyż tyle właśnie trwał rytualny tydzień większości ludów wybrzeża Zatoki Gwinejskiej, obchodzili święto bóstwa opiekuńczego rynku. Podobnie było u Jorubów, u których każdy dzień tygodnia nosił nazwę nawiązującą do określonego bóstwa. Ludy Akan i inne pozostające pod ich wpływem kulturowym przyjęły tydzień siedmiodniowy. Również tam imiona bóstw wiążą się z nazwami dni tygodnia. Każde bóstwo może ponadto mieć swe święto doroczne, nawiązujące czy to do jego narodzin, czy innego ważnego wydarzenia zarejestrowanego w mitologii. W święcie takim uczestniczy na ogół cała społeczność, z wodzem lub władcą na czele”⁹⁷.

Gbaya z terenów Kamerunu i Republiki Środkowoafrykańskiej składają także ofiary *Kao* – najważniejszemu bogu buszu. Składa mu się ofiarę na początku pory suchej w obecności mężczyzn, po pierwszym wspólnotowym polowaniu. Jest to zwykle kawałek dziczyzny, nieco prosa, jajko i tabaka. Czyni się to najczęściej pod okazałym drzewem. *Kao* może być groźny dla całej społecznoś-

⁹⁶ Por. A. Rybiński, *Ludy, języki i tradycyjna struktura społeczna*, w: G. Czekala, L. Onichimowski (red.), *Afryka*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza 1979, s. 61.

⁹⁷ Tamże, s. 135.

ci⁹⁸. Ofiarę dla *Kao* składa się też np. w przypadku nieszczęścia dotyczącego mieszkańców wioski. Wódz wzywa ofiarnika, zwanego *Wi Dafi So Kao*, mówiąc mu o chorobach, zgonach, głodzie czy innych nieszczęściach. Trzeba rozpoznać ich przyczyny. Ofiarnik wybiera dużego koguta i bierze mąkę. Rankiem wraz z członkami wspólnoty udaje się do ołtarza *Sokao*, usytuowanego z dala od wioski, u stóp wielkiego drzewa lub góry. Po przybyciu na miejsce kapłan wiązuje koguta i zabija go, uderzając jego głową o pień drzewa *Nkolo*. Następnie rozpala ognisko, by upiec koguta, obracając go na ogniu kijem z drzewa *Sore*. Po upieczeniu mięsa rozbiera się, kładzie na ziemi i modli: „*Gba-wan*, wielki. Przychodzę do ciebie w imieniu wioski! *Kao de Doofun*, jesteśmy tylko termitami w ziemi! Twoje dzieci zebrały się, abym cię mógł uczcić w ich imieniu! Ofiarowuję ci ich dary i proszę, byś wysłuchał nasze prośby! Wnieś pokój do naszej wioski! Oddal śmierć i chorobę! Daj nam pożywienie i pobłogosław zbiorom! Błagam cię, daj nam pokój! *Sokao*, jeśli rzeczywiście nas słuchasz, wysłuchaj naszej modlitwy”. Po modlitwie kapłan składa pożywienie pod drzewem lub górą i ubiera się. Wspólnota uderza w tam-tamy i przy ich dźwięku powraca do wioski z okrzykami radości i tańcem⁹⁹.

Zulusi z RPA, Szyllukowie, Aszantowie, Lunda z Angoli i Njamwezi z Tanzanii składają ofiary i modlą się przy grobach czy sarkofagach zmarłych królów. Są one nieraz miejscami świętymi, mają straż, a niekiedy i kapłanów¹⁰⁰.

⁹⁸ Por. P. Vidal, *Garçon et Filles...*, dz. cyt., s. 70–71. Por. J. Różański, *Niloci z Sudanu Południowego*, w: J. Różański, M. Ząbek (red.), *Sudan – archeologia i historia*, Warszawa: Zakład Badań Etnicznych i Międzykulturowych Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego 2015, s. 171–202.

⁹⁹ Por. T. Christensen, *Un arbre de vie africain...*, dz. cyt., s. 61–62. Znane jest także składanie ofiar duchom wody *Badagi* (u Banda) czy *Ndiba* (u Mandja). Nocą krążą one po wioskach i jeśli trafiają na samotną kobietę, śpią z nią i płodzą dziecko – kobieta rodzi wtedy albinosa. Wywołują dyzenterię, biegunkę czy ogólnie choroby, przy których pojawia się dużo wody. Składa się im w ofierze białe kury, jajka itp. Por. A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁰⁰ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 95.

6.3.4. Dokumenty Kościoła o bóstwach w tradycyjnych religiach afrykańskich

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż niektóre byty nadnaturalne są po prostu przodkami, bohaterami lub przywódcami ludów, którzy zostali wyidealizowani po śmierci i stali się „półbogami”, duchami obecnymi dla potomków. Zapewniają oni spójność swojemu ludowi. I ten element traktowany jest jako kolejny argument za ściśle społecznym charakterem afrykańskich religii¹⁰¹. Z kolei modlitwy i zaklęcia sprowadzające przekleństwo na człowieka oraz składanie ofiar duchom i przodkom są postrzegane negatywnie chociażby przez dokument przygotowujący I synod biskupów poświęcony Afryce¹⁰².

6.4. Istota Najwyższa

Nad całym widzialnym światem ludzkim i materialnym, nad całym złączonym z nim niewidzialnym światem duchowym, w tradycyjnych religiach afrykańskich dominuje zdecydowanie Istota Najwyższa. System wierzeń z nią związanych jest jednak wyraźnie zróżnicowany. Ich uporządkowanie utrudnia ponadto charakter afrykańskich konstrukcji myślowych, które są bardziej konkretne niż abstrakcyjne. Jednak od dawna w literaturze afrykanistycznej daje się zauważyć polaryzację w podejściu do Istoty Najwyższej. Od monoteizmu poprzez monoteizm rozproszony aż do politeizmu. Poznanie miejscowego imienia Boga i jego atrybutów jest istotne dla głoszenia Ewangelii, gdyż podobnie jak Jahwe dawał poznawać się stopniowo swoim wybrancom, aż do objawienia swojego imienia,

¹⁰¹ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁰² Por. Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 83.

tak i analogicznie dzisiaj Bóg chrześcijan daje się powoli poznawać swoim afrykańskim wyznawcom.

6.4.1. Spór o monoteizm tradycyjnych religii afrykańskich

Jednym z pierwszych świadectw o wierze Afrykanów w Wielkiego Boga była relacja Williama Bosmana z początkowego okresu akcji misyjnej w XVIII w.: „Posiadają mgliste pojęcie prawdziwego Boga i przypisują mu cechy wszechpotężnego i wszechobecnego. Wierzą, że stworzył wszechświat i dlatego wszędzie stawiają go nad innymi bóstwami-idolami. Nie modlą się jednak do Niego ani też nie składają Mu żadnych ofiar”¹⁰³. Do podobnych wniosków dochodziło wielu innych, do czego w znacznej mierze przyczynił się o. Wilhelm Schmidt, poszukujący oparcia dla swej teorii monoteizmu pierwotnego, wyłożonej w pierwszych sześciu tomach 12-tomowego dzieła na temat pochodzenia idei Boga *Der Ursprung der Gottesidee*. U podstaw jego teorii znajdowała się teza, iż religie wielu prakultur mają zasadniczo charakter monoteistyczny, gdyż uznają i praktykują kult Istoty Najwyższej, będącej prawodawcą moralnym. Jego zdaniem religia monoteistyczna nie wyklucza istnienia innych istot uważanych za wyższe, nadnaturalne, pod warunkiem że są one stworzone przez Istotę Najwyższą i od niej pochodzą ich siły oraz zdolności,

¹⁰³ W. Bosman, *A New and Accurate Description of the Coasts of Guinea*, London 1705. Cyt. za S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 43. Spory o monoteizm tradycyjnych religii afrykańskich, jak również koncepcje Istoty Najwyższej ujmowane przez badaczy tychże religii można odnaleźć w całej pełni w wielu listach polskich misjonarzy z Afryki z końca XIX w. Brat Broń, polski jezuita, misjonarz nad Zambezi, uważał, że ludy Afryki nie znają Boga, ani nawet nie potrzebują bożków, dlatego „stoją na najniższym stopniu ludzkości, [...] powiedziałbym w ludzkich ciałach zwierzątka” (por. A. Żurek, Broń, *Keilands* [cykl *Wiadomości bieżące z misyj*], „Missye Katolickie” 1895, s. 308). Zupełnie inne obserwacje ma o. Gabryel, także jezuita pracujący na tym samym terenie, pisząc, iż „pomiedzy pogańskimi murzynami przechowują się ślady objawionej religii”. Wierzą oni w najwyższą istotę, zwaną *Mohunga* albo *Mosenga*, której przypisują tak pomyślność, jak i nieszczęście. Por. E. Gabryel, [*List O. Gabryela*], „Missye Katolickie” 1883, s. 250.

otrzymują od Istoty Najwyższej uprawnienia i funkcje, nie ograniczają relacji między ludźmi i Istotą Najwyższą¹⁰⁴. Cytowany badacz w tym kontekście mówił o monoteizmie Pigmejów, których zaliczył do najstarszych warstw ludności afrykańskiej.

Definicja monoteizmu ludów pierwotnych, zaproponowana przez Wilhelma Schmidta, znalazła wielu krytyków, odróżniających monoteizm w klasycznym ujęciu, wypracowanym przez judeochrześcijaństwo, od pojęcia Istoty Najwyższej. Stąd też z czasem wielu badaczy religii afrykańskiej opowiadało się raczej za „monoteistycznym charakterem” tradycyjnych religii afrykańskich, dochodząc nawet do pojęcia „monoteizmu rozproszonego”, tj. dopuszczającego kult innych, podrzędnych bóstw. Jeszcze inni, chcąc uniknąć jednoznacznej oceny w kategoriach „politeizm-monoteizm”, uciekali się do pojęcia „henoteizmu”, sytuującego te religie między politeizmem a monoteizmem. Inni wreszcie nazywali tradycyjne religie afrykańskie „modalistycznymi”, tzn. monoteistycznymi i politeistycznymi zarazem, ale na różnych płaszczyznach – w zależności od ujęcia *numinum* i rodzaju praktyk kultowych¹⁰⁵.

Niezależnie od sporu o monoteizm tradycyjnych religii afrykańskich z licznych badań wynika jednoznacznie, iż u większości ludów afrykańskich istnieje wiara w Istotę Najwyższą. „W mojej większej pracy *Concept of God in Africa* (1969) zebrałem wszystkie dostępne informacje na temat tradycyjnych koncepcji Boga – pisał John Mbiti w *Afrykańskich religiach i filozofii*. – Studium to obejmuje ponad 300 ludów z całej Afryki, poza wspólnotami tradycyjnie chrześcijańskimi i muzułmańskimi. U wszystkich tych ludów bez wyjątku ludzie uważają Boga za Istotę Najwyższą. Jest to najbardziej ogólna i podstawowa idea Boga obecna we wszystkich społeczeństwach

¹⁰⁴ Por. H. Zimoń, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w badaniach etnologicznych i religiologicznych*, w: A. Wąs (red.), *Werbiści a badania religiologiczne*, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2005, s. 51–52.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 53–54.

afrykańskich”¹⁰⁶, nawet jeśli nie zawsze jest ona oczywista. Istota Najwyższa dominuje nad całym widzialnym światem ludzkim i materialnym i nad całym złączonym z nim niewidzialnym światem duchowym. Andrzej Szyjewski wyraźnie opowiada się za stanowiskiem, że „nawet „teologicznie obciążona” koncepcja Istoty Najwyższej jako immanentnej i zarazem transcendentnej znacznie lepiej charakteryzuje pojmowanie boskości w Afryce niż którakolwiek z redukcjonistycznych teorii politeistycznych, magicznych czy animistycznych”¹⁰⁷. O monoteizmie górskich Kirdi pisała także J.F. Vincent, która przez wiele lat prowadziła badania terenowe w górach Mandara, oraz wielu innych badaczy i misjonarzy¹⁰⁸. Także Antoni Kurek podkreślał wiarę w istnienie jednego Boga, Boga jedynego i transcendentnego, badając doświadczenie Boga w życiu religijnym społeczności Gidar w północnym Kamerunie¹⁰⁹. Jednak, jak zaznaczono w dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., „należy dołożyć wszelkich starań, aby zbadać imię Istoty Najwyższej w każdej grupie etnicznej. Doświadczenie pokazuje, że jeśli w grupach etnicznych uznających tylko jednego Boga sprawa jest łatwa, jednak o wiele trudniej jest tam, gdzie afrykańskie panteony są szczególnie zaopatrzone w drugorzędne bóstwa, jak wśród Fonów, Mina, Ewe, Joruba i Akan”¹¹⁰.

¹⁰⁶ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁰⁷ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki...*, dz. cyt., s. 65.

¹⁰⁸ J.F. Vincent, *Divination et possession chez les Mofu montagnards du Nord-Cameroun*, „Journal de la Société des Africanistes” 1971, t. 41, nr 1, s. 71–132; C. Aurenche, *Tokombéré, au pays des grands prêtres : Religions africaines et évangile peuvent-ils inventer l’avenir?*, Paris: Editions de l’Atelier/Editions Ouvrières 1996, s. 19 i 22. Ich poglądy są reprezentatywnie przytoczone i zebrane w: K. Zielenda, *Współnototwórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich...*, dz. cyt., s. 47–50.

¹⁰⁹ Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego...*, dz. cyt., s. 193.

¹¹⁰ Sekretariat pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 35. Według Andrzeja Zajączkowskiego „we wszystkich afrykańskich doktrynach teologicznych występuje zagęszczenie różnych bytów, które w wypadku religii każdego ludu uszeregowane są hierarchicznie. Na najwyższym szczeblu wszędzie znajdujemy Istotę Najwyższą, stwórcę wszystkiego, co istnieje, bliżej nie-

Także liczne dokumenty Kościoła podkreślają wiarę Afrykanów w jednego Boga. Pośrednio mówi o tym już soborowa deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w której stwierdza się, iż „od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa”¹¹¹. Na tę wiarę wskazuje też Paweł VI w orędziu *Africae terrarum*, mówiąc, iż najpoważniejszym i wspólnym elementem zmysłu duchowego Afrykanów „jest pojęcie Boga, uważanego za Pierwszą i Ostateczną Przyczynę wszechrzeczy. Pojęcie to, które uważać należy raczej za przeżywane niż uzyskane za pomocą dociekań teoretycznych, raczej wprowadzone w praktykę życia niż zrozumiane przez myśl, wyraża się w sposób zgoła odmienny od form kultury ludzkiej. W rzeczy samej bowiem odczucie obecności Boga jako Istoty Najwyższej, Osobowej, pełnej tajemniczości, na wskroś przenika obyczaje Afrykańczyków”¹¹². Na tę pozytywną wartość tradycyjnych religii afrykańskich zwraca również wielokrotnie uwagę Jan Paweł II. Pozdrawiając pielgrzymów zgromadzonych na spotkaniu w Bissau, zwracał się także do „wszystkich, którzy wyznając inne religie, a zwłaszcza najstarsze tradycyjne religie Afryki, czczą jedyne Boga – stwórcę nieba i ziemi, Boga żywego, miłosiernego i wszechmocnego, który objawił się ludziom”¹¹³. Papież zwracał mocno uwagę na to, iż „człowiek afrykański ma przede wszystkim poczucie tajemnicy, świętości,

interesującego się jednak swymi tworam, nawet człowiekiem”. A. Zajączkowski, *Czarna Afryka wczoraj i dziś...*, dz. cyt., s. 89. Por. H. Zimoń, *Problem monoteizmu ludów pierwotnych na przykładzie środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1980, t. 23, nr 2, s. 11–31.

¹¹¹ DRN, nr 2.

¹¹² Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum”*, nr 8. Por. także Synodus episcoporum. *Coetus specialis pro Africa, Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 80–81.

¹¹³ Jan Paweł II, *Powołanie „błogosławionych”*. 27 I – Bissau. *Homilia podczas Mszy św. na stadionie „24. Września”*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1990, nr 1, s. 28.

absolutu. Nawet jeśli instynkt ten potrzebuje czasem oczyszczenia i uwznioślenia, stanowi bogactwo, którego można pozazdrościć. Pragnie on więc żyć w zgodzie z Panem natury, wolny od alienujących obaw, gotów nawiązać głęboką wspólnotę z Bogiem pokoju”¹¹⁴. W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* mówił m.in., iż w relacjach z jej wyznawcami spokojny i rozważny dialog pozwoli „na przyswojenie sobie pozytywnych wartości, takich jak wiara w Istotę Najwyższą i Wieczną, Stwórcę, Dawcę i sprawiedliwego Sędziego, które dobrze współbrzmiały z prawdami wiary. Można w nich wręcz dostrzec *przygotowanie na przyjęcie Ewangelii*, zawierają one bowiem cenne *semi-na Verbi*, które mogą doprowadzić wielką liczbę ludzi – jak działało się już w przeszłości – do otwarcia się na pełnię Objawienia w Jezusie Chrystusie, ukazaną im przez głoszenie Ewangelii”¹¹⁵.

6.4.2. Transcendencja i immanencja Boga

Naturę Boga i Jego przymioty możemy poznać, badając m.in. zna-czenie imion boskich w tradycjach afrykańskich. Nie jest to z pewnością źródło łatwe ani pewne, gdyż trudno ustalić pochodzenie i historie wielu z nich, a metody etymologiczne nie zawsze są niezawodne. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. stwierdza, iż „większość afrykańskich populacji ma pojęcie o Istocie Najwyższej, panu wszechświata, i nadała jej imiona, którym pozostała wierna przez tysiąclecia. Etnologia języka potwierdza trwałość imion boskich od form archaicznych do współczesnych form językowych. Niewątpliwie interesujące byłoby odnotowanie wszystkich imion

¹¹⁴ Jan Paweł II, *Wiele winniśmy krajom Afryki, ale równie dużo możemy od nich otrzymać, Libreville – przed odlotem do Rzymu, piątek, 19 lutego 1882*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie V, 1, 1982 (styczeń–maj)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroń SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 262–263.

¹¹⁵ EAfr, nr 67. Por. Synodus episcoporum. II Coetus specialis pro Africa, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. «Vous êtes le sel de la terre ... Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14). *Elenchus finalis propositionum...*, dz. cyt., nr 42.

boskich używanych w Afryce i pewnego dnia trzeba będzie podjąć taką pracę. Jednak wykracza to poza zakres niniejszego opracowania. Jako przykład podajemy około piętnastu imion, które należą do najbardziej znanych i najczęściej cytowanych w pracach z antropologii religii¹¹⁶. Następnie dokument przytacza m.in. nazwy Istoty Najwyższej u Dogonów (Amma), Sererów (Rog Sen), Nuerów (Juok), Masajów i Kikuju (Engai/Ngai), Barundi (Imana), Bakongo (Nzambi) oraz Nguni (Unkunkulu). Przy tej okazji podkreśla, iż większość grup etnicznych pozostała wierna tradycyjnemu imieniu Istoty Najwyższej, to jednak niektóre z nich utraciły je w swojej historii w wyniku migracji i kontaktów kulturowych. W ten sposób Kikuju zapożyczyli termin Ngai od Masajów, porzucając stare słowo Mulungu wywodzące się z języków Bantu. Wolofowie także utracili imię Istoty Najwyższej w wyniku islamizacji. Obecnie intelektualści z tej grupy etnicznej uważają, że tym imieniem był Bindafon, „Nie Stworzony”¹¹⁷.

Z pewnością w badaniach afrykańskiej koncepcji Boga wyróżnić można dwa Jego przymioty statyczne: transcendencję i immanencję. Według klasycznej filozofii europejskiej transcendencja oznacza nadrzędność bytu absolutnego w stosunku do bytu przygodnego, który pochodzi od bytu absolutnego i jest od niego zależny. Immanencja zaś oznacza obecność bytu transcendentnego w bycie przygodnym. Niewątpliwie w tradycyjnych religiach afrykańskich silniej akcentowana była transcendencja Boga, co skłaniało wielu badaczy do podkreślania, iż jest On daleki i nie zajmuje się światem. Mówiąc o koncepcji Boga u ludów Bantu, Józef Urban podkreśla, iż transcendencję wyrażają tam dwa podstawowe terminy: „inny” i „daleki”. Ta inność wyraża się m.in. w tym, że Istota Najwyższa nie ma początku ani końca. Bahema i Walendu (północna część Demokratycznej Re-

¹¹⁶ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 34.

¹¹⁷ Tamże, s. 34–35.

publiki Konga) tak właśnie określają Najwyższą Istotę – *Gindri*. Bóg niczego nie potrzebuje. Jest Pierwszy, Wieczny, Największy z Wielkich, Jedyne, Nieprzystępny, Wielki Król¹¹⁸. „Wiele ludów Afryki uważa Boga za samoistnego i doskonałego. Widać to najlepiej na przykładzie Zulusów. Jedno z imion, które dają Bogu, znaczy „ten, który jest sam sobą” albo „ten, który powstał sam z siebie”. Bambuti uważają, że Bóg „był pierwszym, który zawsze istniał i który nigdy nie umrze”. Są to wyrażenia teologiczne i filozoficzne, ale są także i inne o charakterze biologicznym. Tak więc Kikujy wierzą, że Bóg:

„Nie ma ani ojca, ani matki, ani żony, ani dzieci;
Jest zupełnie sam.
Nie jest ani dzieckiem, ani starcem;
Jest taki sam dziś, jakim był wczoraj”¹¹⁹.

Bardziej rozpowszechnione od czasowych kategorii pojmowania transcendencji Bożej są kategorie przestrzenne, w których Bóg przedstawiany jest jako mieszkaniec dalekiego nieba. Bertrand Lembezat, przytaczając szereg imion Boga używanych w plemionach północnokameruńskich, twierdzi, iż u Mofu *Erlam* oznacza także „niebo”, które dla Gisiga jest „Bytem Najwyższym. Bogiem Stworzycielem, trudno dostępnym”¹²⁰. Mircea Eliade natomiast odnotowuje tę dalekość u Fangów z Konga:

„Nzame (Bóg) jest w górze, człowiek na niskości.
Bóg to Bóg, a człowiek to człowiek.
Każdy u siebie, każdy w swoim domu”¹²¹.

¹¹⁸ J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa: ATK 1987, s. 48–52.

¹¹⁹ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 53.

¹²⁰ Por. B. Lembezat, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamawa*, Paris: Presses Universitaires de France 1961, s. 101–214; tenże, *Mukulehe: un clan montagnard du Nord-Cameroun; coutumes, rites, croyances. Avec 12 croquis, 1 carte et 108 photos de l'auteur*, Paris: Berger-Levrault 1952, s. 206.

¹²¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, dz. cyt., s. 55.

To oddalenie się Boga od człowieka niekiedy ilustrują dłuższe przekazy ustne. Wyraża to chociażby szeroko rozpowszechniony w północnym Kamerunie protologiczny mit o odejściu Boga. W wersji Gisiga wygląda on następująco: „Kiedyś, na początku, Niebo było blisko ziemi. Bumbulvung żył razem z ludźmi. Niebo było nawet tak blisko, że ludzie musieli chodzić pochyleni. Za to jednak nie troszczyli się o pożywienie. Wystarczyło podnieść rękę do góry i urwać strzęp nieba, aby się nim pożywić. Pewnego dnia młoda córka wodza, *mukuwang*¹²², zamiast żywić się jak inni, wyszukała na ziemi ziarno. Zrobiła sobie moździerz i tłuczek, by rozbić znalezione ziarna. Pracowała, klęcząc na ziemi, lecz za każdym razem, kiedy unosiła tłuczek, uderzała Bumbulvung prosto w twarz. Ponieważ jej to przeszkadzało w pracy, powiedziała: «*Bumbulvung*, nie zechciałbyś się trochę odsunąć?». Niebo oddaliło się trochę i dziewczyna mogła się wyprostować. Pracowała dalej, lecz za każdym razem unosiła tłuczek coraz wyżej. W końcu ponowiła swoją prośbę i Niebo oddaliło się jeszcze dalej. Ta jednak zaczęła podrzucać tłuczek. Na trzecią prośbę oburzone Niebo poszło sobie daleko, tam gdzie znajduje się obecnie. Od tej pory nikt nigdy nie zobaczył Bumbulvung. Ludzie mogli chodzić wyprostowani, lecz nie mogli już żywić się strzępami nieba. Zaczęli więc żywić się prosem. Od tej pory Bóg już nie ukazywał się ludziom, jak to bywało wcześniej, kiedy każdego wieczoru

¹²² *Mukuwang* to zła dziewczyna, która robi wszystko inaczej niż inni. *Mu-kuw-ang* pochodzi od słowa *kuw* – „robić inaczej, zepsuć, być złym”. Por. A.J. Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris 1970, s. 188. W wersji mitu o odejściu Boga u Gidar, Mundang i Gisiga młoda dziewczyna nosi tytuł *ma'ay*, który można przetłumaczyć jako „księżniczka”. Jest ona najstarszym z dzieci wodza, ale według tradycji władzę po ojcu przejmuje najstarszy z synów. *Mukuwang* jest więc dziewczyną, która pragnie objęcia władzy i buntuje się wobec niemożliwości spełnienia swoich marzeń. Stąd jej dziwne zachowanie, postępowanie odmienne od innych. Por. R. Jaouen, *L'Euchristie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris: Édition Karthala 1995, s. 28–29.

przychodził, aby łagodzić ich konflikty. Teraz ludzie są sami, sami z ich problemami. Jest to czas wojny”¹²³.

Podobny w treści mit Aszantów przytacza Andrzej Zajączkowski: „Nyame przebywał kiedyś bardzo nisko nad ziemią i interesował się życiem jej mieszkańców, ale zraził się do nich po tym, jak jedna stara kobieta, tłukąc w stępach *fufu* na posiłek dla rodziny, potrafiła go boleśnie tłuczkiem. Wśród plemion zamieszkujących Togo panuje przekonanie, że bóg wraz ze swym miejscem zamieszkania (czyli niebem) usunął się na wysokości, ponieważ zraził go zwyczaj ludzi wycierania o niebo swoich brudnych rąk. Inny mit głosi, że to odzieranie przez Afrykanów po kawałku nieba na codzienną supę skłoniło boga, zatroskanego o całość swego przybytku, do oddalenia się. Fonowie mówią o kobiecie, która wylewając ze swej chaty brudną wodę, zachlapała niebo, inni znów ucieczkę boga przypisują dymom wioskowym, które mieszkańca nieba gryzły w oczy”¹²⁴.

W podobny sposób wiele innych mitów afrykańskich informuje, że zaraz po stworzeniu świata Bóg zamieszkiwał ziemię wraz z ludźmi. Po jakimś czasie, z powodu nieposłuszeństwa ludzi, opuścił ją i zamieszkał w swojej siedzibie w niebie. Od tego czasu stał się Bogiem transcendentnym, bardzo oddalonym od ludzi¹²⁵.

¹²³ Por. tamże, s. 18–19. Tłum. w: K. Zielenda, *Wspólnototwórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich...*, dz. cyt., s. 52–53. Por. także A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 224; L.V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions...*, dz. cyt., s. 136; L.V. Thomas, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique du Nord...*, dz. cyt., s. 147–149; R. Jaouen, *Le mythe de la retraite de Bumbulung chez les Gizigas du Nord-Cameroun*, „Afrique et Parole” 1971, nr 33–34, s. 56–57. Ten sam mit w przybliżonych wersjach istnieje także u ludów paleonigrosudańskich w Czadzie i Republice Środkowoafrykańskiej. Por. L.V. Thomas, R. Luneau, J.L. Doneux, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, Paris: Fayard-Denoël 1969, s. 91–96. A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui...*, dz. cyt., s. 43. W innych regionach Afryki por.: S. Piłszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju...*, dz. cyt.

¹²⁴ A. Zajączkowski, *Pierwotne religie czarnej Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1965, s. 21–22.

¹²⁵ Por. S. Piłszewicz, „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki..., dz. cyt., s. 3; H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, „Studia

We wspomnianym Dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. zauważa się, iż niektóre boskie imiona określają zarówno Istotę Najwyższą, jak i firmament, sklepienie niebieskie, a czasem nawet deszcz. Można powiedzieć: „Pada deszcz” lub „Bóg pada”, „Jutrzenka wstaje” lub „Bóg jest o świcie”. To sugeruje pytanie, czy naprawdę Istota Najwyższa różni się od świata astralnego? Czy to jest „ktoś”? Czy jest on transcendentny? I stwierdza przy tym, iż ogólnie rzecz biorąc, przyjmuje się, że Najwyższa Istota jest różna od świata astralnego. Jest ona transcendentna. Nawet w przypadku modlitwy do wschodzącego słońca modlący zwraca się do Mistrza świata niebieskiego:

„Ty, Najjaśniejszy
Ty w swoim świetle!
Ja w twoim świetle!”¹²⁶.

„Według ludów afrykańskich – jak twierdzi John S. Mbiti – człowiek żyje we wszechświecie religijnym, tak że przedmioty i zjawiska naturalne są ściśle związane z Bogiem. Przedmioty te i zjawiska nie tylko pochodzą od Boga, ale także dają o Nim świadectwo. Rozumienie Boga przez człowieka jest silnie zabarwione przez wszechświat, którego człowiek jest częścią. Dla człowieka wszechświat nie tylko nosi piętno Boga, ale jest także Jego odbiciem, i niezależnie od tego, czy obraz ten jest niewyraźny, czy też ostry i określony, jest obrazem boga – jedynym obrazem znanym przez tradycyjne ludy afrykańskie”¹²⁷.

Religiologica” 2000, nr 33, s. 174.

¹²⁶ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 36.

¹²⁷ Tamże, s. 71.

6.4.3. Bóg Stwórca i Dawca Życia

Bóg, który jest Stwórcą, i Bóg, który daje życie – to najbardziej charakterystyczne cechy Boga w Jego działaniu. Wśród paleonigryjskich nazw Boga z terenu północnego Kamerunu, podobnie jak z Czadu oraz Republiki Środkowoafrykańskiej, często pojawia się jego podstawowy przymiot – stwórcy świata i człowieka. Ylingu (Banda), Gale (Mandja) to przede wszystkim stwórca ziemi i człowieka. Od Niego pochodzą wszystkie rośliny i zwierzęta¹²⁸. Dla Massa i Tupuri jest on „Stwórcą niestworzonym, który uczynił ziemię i ludzi, i wszystko, co istnieje”, dla Mundang – „Bogiem Stworzycielem, wszechmogącym, mistrzem wszystkiego, immanentnym, który przebywa «wysoko»”, dla Mbum – „Stworzycielem, niestworzonym, wszechmocnym mistrzem Natury, a w sposób specjalny ognia, deszczu i sklepienia niebieskiego”¹²⁹.

Zdaniem Andrzeja Zajączkowskiego we wszystkich wierzeniach afrykańskich Istota Najwyższa, która niekiedy występuje w towarzystwie całego panteonu bóstw, a u nielicznych, np. u Pigmejów, jako Bóg jedyny, jest Bogiem wiekuistym, wszechmocnym, wszechobecnym, wszechwiedzącym. Jest osobowym sprawcą wszechrzeczy. Wszystko, co istnieje, ma w Najwyższej Istocie początek i z niej czerpie¹³⁰.

W cytowanym dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. zwraca się uwagę, iż początki świata w tradycji afrykańskiej przedstawiane są najczęściej w formie dramatu. Zauważa się też, że mity mówiące o pochodzeniu świata obecnie są coraz mniej znane w tradycyjnych społecznościach afrykańskich, gdyż są przekazywane przez znające je starsze osoby tylko szczególnie, wybranym

¹²⁸ Por. A.M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui...*, dz. cyt., s. 43.

¹²⁹ Por. B. Lembezat, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamawa...*, dz. cyt., s. 101–214; tenże, *Mukulehe – un clan montagnard du Nord-Cameroun...*, dz. cyt., s. 206.

¹³⁰ Por. A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970, s. 12–13.

wyznawcom tradycyjnych religii, natomiast nie znają ich młodsze pokolenia, które z drugiej strony są coraz mniej nimi zainteresowane. Dokument podaje przykład kosmogonii zachowanych u ludów Bambara oraz Dogonów (zamieszkujących głównie południowo-wschodnie Mali, północno-wschodnią Gwineę, północną część Wybrzeża Kości Słoniowej i zachodnią część Burkina Faso). W kosmogonii Bambarów mówi się o tym, iż na początku była pierwotna pustka – Gła. Z tej pustki wyszedł głos, który wyraził wolę tworzenia. Najpierw powstała surowa materia, po czym pojawił się duch, Yo, czyli psychika, świadomość, która rządziła światem. Z Yo narodził się Faro, Mistrz Słowa i Bóg Wody, który stworzył świat (pierwsze stworzenie), a następnie zreorganizował go po zaburzeniach wywołanych zazdrością pierwszej kobiety (drugie stworzenie). Pierwsze stworzenie naznaczone było nadmiarem mocy Drzewa Życia (Balanza). To drzewo upadło, a drugie stworzenie, czyli reorganizacja wszechświata zostało naznaczone wyraźnym rozróżnieniem między światami roślin, zwierząt i ludzi oraz daniem człowiekowi technik pracy¹³¹.

W przytaczanej przez ten dokument kosmogonii Dogonów stwórcą świata jest Amma. Powierzył on zarządzanie nim swoim pierwszym czterem żywym istotom (bóstwom), które noszą imię Nommo, z których dwie przebywają razem z Amma w niebie, a dwie na ziemi. Jedno z bóstw Nommo, twórca ziemi, zbuntowało się i spowodowało kosmiczny nieład. Dlatego zostało zniszczone i przekształcone w płowego lisa. Następnie jego brat-bliźniak został złożony w ofierze w celu naprawy tego zaburzenia. Potem Zbawiciel Nommo został wskrzeszony i powrócił na ziemię z arką zawierającą wszystko, co Amma stworzył, w tym przodków ludzi uważanych za jego „synów”.

¹³¹ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 41–42.

Obecnie Nommo przebywa w wodach, źródłach życia, aby podtrzymać ludzkie życie¹³².

W przytaczanym dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. zaznaczono, iż dziedzina kosmogonii może zawierać interesujące elementy mogące służyć do dialogu chrześcijan i wyznawców religii tradycyjnych, gdyż można się odnieść do pewnych tematów rozwiniętych w Biblii, jak np. pochodzenie mężczyzny i kobiety, pierwotna rola drzewa życia, potop, pochodzenie obrzezania, przyczyna nagłego oddalenia się Boga¹³³. Sugeruje się w ten sposób nawiązanie do słów św. Pawła z ateńskiego Areopagu: „Mężowie ateńscy, widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: «Nieznanemu Bogu». Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając. Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko. On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas”¹³⁴. Do tych zbieżności nawiązuje tytuł zbioru mitów i legend Afryki Zachodniej Stanisława Piłaszewicza, prezentujący m.in. mity

¹³² Tamże, s. 42. Obszerniej kosmogonię Dogonów opisuje m.in.: L. Buchalik, *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach 2012, s. 153–158. Por. także: J. Łapott, *Dogonowie z Mali – społeczność tradycyjna w procesie przemian*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2012, s. 52–60. W języku polskim znaleźć można także dzieło legendarnego badacza Dogonów Marcela Griaule’a: *Bóg wody: rozmowy z Ogotemmelim*, przekł. Ewa Klekot i Arnold Lebeuf, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006.

¹³³ Sekretariat pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 42–43.

¹³⁴ Dz 17,22–27.

kosmogoniczne ludów Jorubów (Nigeria), Baule (Wybrzeże Kości Słoniowej), Konkomba (Ghana, Togo) i innych¹³⁵.

Zdaniem Henryka Zimonia w koncepcji Boga afrykańskich ludów rolniczych najbardziej charakterystycznym rysem działania Boga są Jego funkcje stwarzania i przekazywania życia. W wierzeniach Konkombów jest On stwórcą ziemi, nieba, duchów, ludzi i wszystkich rzeczy, a przede wszystkim źródłem i dawcą życia¹³⁶. W cytowanej już monografii Józefa Urbana o doświadczeniu Boga wśród ludów Bantu autor przytacza powiedzenie Banyarwanda: *Niyo Ibeshaho bose*, co oznacza „to On (Immana) wszystko obdarza życiem”. I nieco dalej komentuje: „W przekazywaniu życia i wszelkich sił, Bóg nie był jednak niczym zdeterminowany, tzn. żaden czynnik nie zmusza Boga do tego aktu, ale On sam zapragnął «podzielić się» swoim życiem z innymi bytami. [...] Wprawdzie Bóg zlecił przodkom misję przekazywania i przedłużania linii życia w ich potomstwie, to jednak Bóg, właśnie przez dar nowych narodzin, kontynuuje swoje dzieło stwórcze”¹³⁷. Kobiety Banyarwanda w wieku płodności, wierząc, że to Bóg kształtuje dzieci w łonie matki, przed pójściem na spoczynek stawiają koło siebie wodę, żeby Bóg mógł jej użyć do uformowania im dzieci¹³⁸. Według wielu ludów afrykańskich, np. Kikuju lub Tswana, Bóg jest panem życia i śmierci. Zaś Nuerowie z Sudanu wierzą, że Bóg przynosi śmierć przez chorobę, zwierzęta bądź duchy, a także dzidę. Stąd też zarówno śmierć, jak i inne nieszczęścia przyjmują bez rozpaczy i narzekań¹³⁹.

O wierze wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich w Boga Stwórcę wspominają liczne dokumenty Kościoła katolickiego. Papież Paweł VI w *Africae terrarum* mówi o pojęciu Boga w rodzimych reli-

¹³⁵ Por. S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju...*, dz. cyt. Por. także: Z. Sokolewicz, *Mitologia Czarnej Afryki...*, dz. cyt., zwłaszcza s. 111–180.

¹³⁶ Por. H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych...*, dz. cyt., s. 215–217.

¹³⁷ J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu...*, dz. cyt., s. 60–61.

¹³⁸ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 60.

¹³⁹ Por. H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych...*, dz. cyt., s. 215–217.

giach afrykańskich „uważanego za Pierwszą i Ostateczną Przyczynę wszechrzeczy”¹⁴⁰. Podobnie podkreśla to Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*¹⁴¹. „Niezwykle bujna i wspaniała przyroda tego regionu, lasów i jezior, napęłnia nasze umysły i serca swoją tajemnicą, w sposób naturalny kierując je ku Tajemnicy Tego, który jest Twórcą życia. To właśnie zmysł religijny ożywia was i, jeśli tak można powiedzieć, ożywia wszystkich waszych rodaków. Oby poczucie tego, co święte, które od zawsze cechuje serce ludzkie, stworzone na obraz Boga, wzbudziło w ludziach pragnienie coraz większego zbliżenia się w duchu i w prawdzie do Boga Stwórcy, do uznania Go, uwielbienia, dziękczynienia Mu, do zrozumienia Jego woli” – mówił 9 sierpnia 1985 r. do wyznawców religii tradycyjnych w Togoville¹⁴². W Nairobi zaś podkreślał: „Czyż nie podnosi na duchu świadomość tego, że Afrykanin całą swą istotą akceptuje fakt, iż istnieje fundamentalny związek pomiędzy nim a Bogiem-Stwórcą? Dlatego jest on gotów rozumieć rzeczywistość siebie samego lub otaczającego go świata materialnego w kontekście tego związku, wyrażając w ten sposób fundamentalne odniesienie się do Boga, który «stworzył człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i kobietę» (Rdz 1, 27). Dlatego jedna jedyna godność i fundamentalna równość wszystkich ludzi musi być zaakceptowana jako punkt wyjścia do prawdziwego zrozumienia tożsamości i aspiracji ludów tego kontynentu”¹⁴³.

¹⁴⁰ Paweł VI, Orędzie „*Africae terrarum*”..., dz. cyt., nr 8.

¹⁴¹ EAfr, nr 42 i 67.

¹⁴² Jan Paweł II, *Poczucie tego, co święte. Togoville. Do kapłanów religii tradycyjnych, piątek, 9 sierpnia 1985*, w: tenże, *Nauczanie papieskie VIII, 2, 1985 (lipiec-grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 128–129.

¹⁴³ Tenże, *Podstawowe prawa młodych krajów afrykańskich. Spotkanie z Korpusem Dyplomatycznym w Nairobi, wtorek, 6 maja 1980*, w: tenże, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń-czerwiec)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1985, s. 510.

6.4.4. Opatrzność i Ojcostwo Boga

Wielu badaczy tradycyjnych religii afrykańskich podkreśla, iż Stwórca „po dokonaniu swego dzieła miał znowu zniknąć i przebywa obecnie jako *deus otiosus* („bóg próżnujący”) w niebie. Dlatego też wiele ludów nie otacza go żadnym kultem; dla praktycznego życia religijnego liczni bogowie i duchy, którzy w sposób korzystny lub szkodliwy wpływają na zdarzenia na świecie, są ważniejsi od tego najwyższego boga, który raczej zaspokaja pragnienia wyjaśnienia przyczyn aniżeli służy potrzebom życia”¹⁴⁴. Jednak zdecydowanie przeciwstawia się temu ujęcie Johna Mbitiego, który podkreśla opatrzność i podtrzymywanie życia jako cechy charakterystyczne dla Boga. „W języku Owimbundu imię Boga znaczy «ten, który zaspokaja potrzeby swoich stworzeń». Jest to jeden z najbardziej podstawowych elementów wiary w Boga, o czym świadczą przykłady pochodzące z całej Afryki. Bóg na wiele sposobów troszczy się o swoje stworzenia, tak żeby mogły zachować byt i kontynuować go. Zapewnia im życie, płodność, deszcz, zdrowie i inne środki konieczne dla przedłużenia dzieła stworzenia. Jego opatrzność funkcjonuje całkowicie niezależnie od człowieka, chociaż człowiek mógł zabiegać i niekiedy bardzo zabiega o pomoc Boga” – stwierdza¹⁴⁵.

Niejako na potwierdzenie tych słów Józef Urban w swojej monografii przytacza szereg imion teoforycznych z terenu Rwandy, które świadczą o wierze Bantu w Opatrzność Bożą, np. Habyarimana – ‘Bóg daje życie’, Hahingimmana – ‘Bóg uprawia’, Hakuzimmana – ‘Bóg daje wzrost’, Bagirimmana – ‘Bóg posiada te rzeczy’, Bayimmana – ‘rzeczy należą do Boga’, Hakizimmana – ‘Bóg ratuje’, Hakorimmana – ‘Bóg czyni’, Manirafasha – ‘Bóg wspomaga’, Mani-

¹⁴⁴ H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa: PAX 1966, s. 296. Dokument roboczy II synodu biskupów afrykańskich negatywnie odnosi się do takiego postrzegania Boga. Por. Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁴⁵ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 62.

raguha – ‘Bóg cię obdarza’, Yankamiye – ‘On troszczy się o mnie’¹⁴⁶. Antoni Kurek z kolei wskazuje na przysłowia gidarskie, które mówią o opiece Boga nad ludźmi: *Mangelva a plan mituwe de may sa* – „również opuszczonej sierocie Bóg daje pożywienie”, *Mangelva depay gaba kra* – „Bóg otacza opieką nawet psa”, *Mangelva a uleng sa* – „Bóg czuwa”¹⁴⁷. Potwierdza to także Henryk Zimoń, pisząc, iż „Chaggowie (Tanzania) wierzą, że Bóg kontroluje cały wszechświat tak, że człowiek nie może zginąć bez Jego zgody ani duchy nie mogą szkodzić człowiekowi bez Jego pozwolenia. Bóg troszczy się również o biednych i sieroty. W języku ganda – Ddunda – jedno z imion Boga znaczy ‘pasterz’ i wyraża ideę Boga, który troszczy się o swój lud. Obraz pasterza znany jest również Ruandom, którzy Boga nazywają: Haragira Imana (‘Bóg jest dobrym pasterzem’), Imana ikuragire (‘niech Bóg będzie twoim pasterzem’). Biheko, jedno z imion Boga u ludu Kiga (Uganda), znaczy: ‘ten, który każdego nosi na swoich plecach’. Imię to plastycznie opisuje Boga jako opiekującego się z macierzyńską troską i czułością ludem, podobnego do matki niosącej dziecko na plecach. Kongo i Kadugli, południowe matrylinearne plemiona zamieszkujące góry Nuba, uważają boga Masala za wielką matkę, która «urodziła ludzi» albo «urodziła świat, ziemię»”¹⁴⁸.

W ujęciu tego samego badacza wiele ludów afrykańskich wyobraża sobie Boga jako Ojca. Jest On także dostępny w sytuacjach nadzwyczajnych i wyjątkowych, aby móc udzielić pomocy. Bardzo często można spotkać w ich modlitwach określenia typu: „mój Ojciec”, „nasz Ojciec” czy „Ojciec naszych ojców”. Ludzie ufają Bogu, swemu Ojcu, mają kontakt z Nim, zwracają się do Niego, a także proszą o pomoc. Przykładem może być lud Kondo w Tanzanii, który zwraca się do Boga w czasie głodu, prosząc o ratunek i powołując się

¹⁴⁶ J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu...*, dz. cyt., s. 65.

¹⁴⁷ A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 227.

¹⁴⁸ H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych...*, dz. cyt., s. 218.

na Jego ojcostwo. Zaś ludy Akan Boga uważają za ojca, a ludzi za Jego dzieci, z tej racji, że to właśnie On je stworzył¹⁴⁹.

We wspomnianym Dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. przypomina się, iż w sercu Afrykanina tkwiła od dawna pewność, że Najwyższa Istota jest Panem świata. Uważa się, że jest On obdarzony nieskończoną przewidywalnością i mądrością, gwarantującą żyźność ziemi dzięki deszczom, które wylewa. Jego grzmot przypomina o jego obecności, a piorun uderza w tych, którzy łamią jego prawa. Można uznać to za postrzeganie „Ojca, który deszcz spuszcza na wszystkich”. W tym miejscu dokument nawiązuje do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Soboru Watykańskiego II, przytaczając jej stwierdzenie, iż: „Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecnie jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca”¹⁵⁰.

Nieco dalej w tym samym dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. napisano, iż w tradycyjnych religiach afrykańskich Bóg jest często postrzegany jako Ojciec, który dał swojej rodzinie rzeczy niezbędne do życia, chociaż wielu insynuowało, iż Afrykanie nie modlili się do Boga i nie wierzyli w Jego opatrzność pod pretekstem, że tak naprawdę nie był On zaangażowany w życie człowieka. Bez wątpienia jednak modlą się także do Istoty Najwyższej. Zauważa także, że w niektórych grupach etnicznych używa się imion Boga, który sprawia wszystko, od którego zależy zdrowie i choroby, dobry lub zły los¹⁵¹.

Także w innych dokumentach Kościoła dotyczących tradycyjnych religii afrykańskich znaleźć można określenia dostrzegające w tych religiach Ojcostwo Boga. Mówi o tym orędzie papieża Pawła VI Afri-

¹⁴⁹ Tamże, s. 218–219.

¹⁵⁰ DRN, nr 2.

¹⁵¹ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 38.

cae terrarium: „Widzimy więc, że do Boga zwracają się oni w okolicznościach zarówno uroczystych, jak i najbardziej poważnych, mianowicie gdy przekonują się, że próżną jest rzeczą uciekać się do innego orędownika. Wzywają Go ponadto przeważnie – odrzucając wszelki strach przed Boską Potęgą – jako Ojca. Modlitwy te zanoszone do Niego czy to indywidualnie, czy to zbiorowo, pełne są szlachetności i niejednokrotnie działają wzruszająco na ducha słuchaczy”¹⁵². O ojcostwie Boga w tradycyjnych religiach afrykańskich mówił także Jan Paweł II, zwracając się do przedstawicieli religii wudu (*Vodun*) w Beninie 4 lutego 1993 r.: „Solidarne działanie wszystkich wierzących ma wielkie znaczenie dla integralnego rozwoju, dla sprawiedliwości i wyzwolenia człowieka. Dzieło to będzie lepiej posuwać się naprzód, jeśli zostanie wsparte gorącą modlitwą do Boga, Stworzyciela i Ojca, Dawcy wszelkiego dobra. Niech wszyscy zjednoczą się w modlitwie, by Bóg obdarzył pomyślnością i pokojem wszystkich mieszkańców waszego kraju!”¹⁵³.

6.4.5. Kult Boga

Zarówno centralna pozycja człowieka, jak i wybijający się na pierwsze miejsce kult przodków, a także kult duchów czy też pomniejszych bóstw u wielu badaczy wzbudziły wątpliwości co do istnienia bezpośredniego kultu Boga w tradycyjnych religiach afrykańskich. Jednak wydaje się, iż nie koliduje to z przeświadczeniem, że religia osiąga swój szczyt w Bogu pojmowanym jako źródło życia czy raczej źródło siły witalnej. Bezpośredni kult Boga wydaje się oczywistością u wielu ludów Afryki. Kult ten ma charakter regularny, posiadając określone, cykliczne święta, jak również spontaniczny, w przypadku doświadczenia nieszczęścia, cierpienia. Kult regularny ma charakter wspólnotowy, natomiast spontaniczny jest raczej indy-

¹⁵² Paweł VI, *Orędzie „Africæ terrarum”*..., dz. cyt., nr 8.

¹⁵³ Cyt. za: *Benin. Kronika podróży*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1993, nr 4, s. 14.

widualny. Dlatego też niektórzy badacze mówią o pośrednim (kult przodków, duchów, bóstw) i bezpośrednim kulcie Boga.

6.4.5.1. Problem kultu Boga

Badając religie pierwotne, Mircea Eliade zauważył, iż „we wszystkich religiach prymitywnych istota najwyższa [...] straciła aktualność religijną; nie ma jej w kulcie, a mit ukazuje, jak coraz bardziej oddala się od ludzi, stając się wreszcie *deus otiosus*. Ludzie przypominają sobie jednak o nim i zanoszą modły w ostateczności, gdy zawiodą wszelcy inni bogowie i boginie, przodkowie i demony”¹⁵⁴. Podobny pogląd wyraża Stanisław Piłaszewicz, który uważa, iż Najwyższy Bóg należy do mitycznego wymiaru i w kulcie religijnym nie odgrywa większej, bardziej istotnej roli. Świątynie czy też uroczystości religijne, które byłyby mu poświęcone, spotyka się bardzo rzadko. Ten proces rozpoczął się dopiero po pojawieniu się religii uniwersalistycznych, kiedy to Afrykanie zaczęli go identyfikować z Bogiem w chrześcijaństwie lub Allachem w islamie¹⁵⁵. Jednak ten wizerunek Boga bezczynnego i odsuniętego, niezważającego na losy swych ziemskich poddanych, kwestionuje chociażby Andrzej Szyjewski, argumentując, iż nie odpowiada on w pełni rzeczywistości. „Najwyższe Istoty afrykańskie posiadają swój kult, niekiedy zupełnie dobrze zorganizowany, a szczególnie często odwołują się do nich wschodnioafrykańskie ludy pasterskie, takie jak Masajowie czy Neurowie oraz Kikuju. Także w pozostałych częściach Afryki okazjonalnie pojawia się silny kult Najwyższej Istoty, np. Uwoluwołu u Akposo ma swoich kapłanów, miejsca kultu, ofiary. Ku czci Abassi Abumo składa się ofiary z ludzi, a sanktuaria boga stoją na podwórku

¹⁵⁴ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1994, s. 132.

¹⁵⁵ S. Piłaszewicz., *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 19.

każdego domu”¹⁵⁶. Także Aszantowie z Afryki Zachodniej oddają cześć Najwyższemu Bogu i wznoszą mu ołtarze i świątynie¹⁵⁷.

Andrzej Zajączkowski zwraca uwagę, że nie wszyscy Afrykanie otaczają kultem Istotę Najwyższą. „Na przykład u Dogonów bóg Amma i u Bambara bóg Faro cieszą się dość rozbudowanym kultem, ale już Aszanci swego Nyama czczą bardzo skromnie, a u Baganda kult ich Istoty Najwyższej, Katonie, zupełnie nie istnieje. Podkreślić przy tym trzeba, że liczba ludów, u których kultu Istoty Najwyższej nie ma, jest znacznie większa niż tych, które swą Istotę Najwyższą czczą. Poniżej, a u niektórych ludów prawie obok Istoty Najwyższej, występują bogowie niższego stopnia, często spokrewnieni z Istotą Najwyższą. W wierzeniach Bahima np. bóg najwyższy Ruhanga ma dwóch synów: Rugabę, który jest dyspozytorem wszelkiego dobra i wszelkiego zła, oraz Kazobę, który odpowiedzialny jest za przyrodę. Bogowie niżsi mają więc swe szczegółowe zadania do pełnienia. U ludów zamieszkanych na terenie dzisiejszego państwa Benin (do niedawna zwanego Dahomejem) Istota Najwyższa Wulbari ma syna Buku, który jest zarządcą całego kosmosu. Dopiero poniżej Buku występuje cały panteon bogów, których zakresy odpowiedzialności są już ściśle określone, np. bóg pioruna, ospy, węża itd.”¹⁵⁸

Na jeszcze inny aspekt braku rozbudowanego kultu Istoty Najwyższej w Rwandzie zwraca uwagę Eugeniusz Rzewuski, stwierdzając, iż Immana jest jedynym i najwyższym Bogiem, stwórcą całego świata. Nie jest on *deus otiosus*. Jest bezpośrednim uczestnikiem każdych narodzin życia ludzkiego i już na początku decyduje o szczęśliwym lub nieszczęśliwym losie nowo narodzonego. Jest uważany za uosobienie dobra. Dla Immany obrzydliwym byłoby składanie ofiar, gdyż on daje, a nie bierze. Na jego cześć nie praktykuje się żadnych obrzędów kultowych. Najwyżej można się do niego zwracać pod-

¹⁵⁶ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki...*, dz. cyt., s. 57.

¹⁵⁷ Por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 49.

¹⁵⁸ A. Zajączkowski, *Czarna Afryka wczoraj i dziś...*, dz. cyt., s. 89–90.

czas zwykłej inwokacji¹⁵⁹. Podobnie – zdaniem Stanisława Piłaszewicza – myślą Ibowie z Nigerii, dla których Najwyższym Bogiem jest Czukwu – „Wielki Duch”. Nie ma on symboli kultowych, nie składa mu się ofiar, ale powszechnie uważa się go za ostatecznego odbiorcę darów przynoszonych mniejszym bóstwom¹⁶⁰.

6.4.5.2. Kult regularny

Mówiąc o kulcie Boga w tradycjach afrykańskich, John Mbiti przytacza konkretne przykłady pochodzące z różnych części Afryki. Za uważy, iż Baluhja wierzą, że Bóg jest „tym, dla którego odprawia się święte obrzędy i składa ofiary z krwi. Okoliczności składania przez nich ofiar Bogu są ustalone: narodziny, nadanie imienia i obrzezanie, śluby, pogrzeby i żniwa. Składając ofiary krwi, Baluhja modlą się do Boga; z okazji pogrzebu modlą się w intencji zapewnienia pokoju żywym i zmarłym, a z okazji żniw – wyrażając radość i wdzięczność”¹⁶¹. Nieco dalej kontynuuje: „Ludy Akan wewnątrz swych domostw mają ołtarze, na których składają w ofierze żywność, zwłaszcza jaja i wino. Ofiary te są składane Bogu łącznie z modlitwami o pomyślność dla ludu. Bachwa i Pigmeje Bambuti, ludy żyjące ze zbieractwa i łowiectwa, pilnie przestrzegają oddawania Bogu części mięsa, owoców i miodu, wierząc, że w przypadku zaniedbania tego obowiązku mogą zachorować albo nigdy już nie upolować żadnej zwierzyny”¹⁶².

Opisując wierzenia i obrzędy Gidarów z północnego Kamerunu, Antoni Kurek charakteryzuje bezpośredni kult Boga sprawowany podczas kilkudniowego *uzlra na walangla*, czyli „święta wioski”. Dzień rozpoczęcia święta wyznacza wróżbita z Kong-Kong. Trzy dni później sprawowany jest w poszczególnych rodzinach kult przodków. Następnego dnia w wiosce wodza religijnego rozpoczyna się *uda Mangelva* – uczta ku czci Boga. Ofiarę składa się pod świętym drze-

¹⁵⁹ Por. E. Rzewuski, *Azania zamani...*, dz. cyt., s. 114–115.

¹⁶⁰ S. Piłaszewicz S., *Religie Afryki...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁶¹ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁶² Tamże, s. 85.

wem. Ofiarnik odmawia krótką, improwizowaną modlitwę zaadresowaną do Boga. Wieczorem tego samego dnia rozpoczyna się warzenie piwa, a nad ranem odprawiane są *uzga dogzoyo* – egzorcyzmy za pomocą pochodni zrobionych z łądyg prosa. Po święcie w Kong-Kong rozpoczynają się święta wioski w innych miejscowościach. Nie składa się już jednak ofiar. Dominuje taniec, śpiew, spożywanie piwa¹⁶³. Kilka innych przykładów bezpośredniego kultu Boga z gór Mandara przytacza także Krzysztof Zielenda¹⁶⁴. Również cytowany wcześniej Lucjan Buchalik stwierdza, iż „kult najwyższego boga stwórcy Ammy jest niewątpliwie najważniejszym kultem u Dogonów. Zwracają się do niego przy wielu okazjach, bowiem wszystko, co dzieje się na ziemi, zależy od jego woli. Wszystkie prośby adresowane do sił nadprzyrodzonych są kierowane właśnie do niego. Ołtarze poświęcone Ammie można spotkać w wielu miejscach wioski, przede wszystkim jednak w *ginna* (dużych zagrodach), gdzie patriarcha szerokiej rodziny składa na nich ofiary. Wykonane z kamieni i gliny nazywane są *ama-na* (wielki Amma). Istnieje wiele różnych ołtarzy *ama*: pasterzy kóz, tkaczy, kowali, podróżnych i inne”¹⁶⁵.

Składaniu ofiar towarzyszą modlitwy, które zaczynają się zwykle od imienia Ammy, np.:

„Witaj, Ammo, stwórcu,
Ammo, który zmieniasz wszystko,
który bierzesz to, co twoje
i dajesz to, co dobrym ci się zdaje,
ten, kto płacze, rozśmiesza cię,
ten, kto śmieje się, przyprawia cię o łzy
temu, kto ma miskę jedzenia, dajesz liście,
a miskę liści zmieniasz w pożywienie,

¹⁶³ Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów...*, dz. cyt., s. 229–239.

¹⁶⁴ Por. K. Zielenda, *Wspólnototwórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich...*, dz. cyt., s. 151–158.

¹⁶⁵ L. Buchalik, *Dogon ya gali...*, dz. cyt., s. 157.

Ammo, który wszystko zmieniasz,
idącego drogą kierujesz do buszu,
błądzącego po buszu naprowadzasz na drogę,
wdowa oddaje ci swe dzieci, oplakujesz stratę matki,
Ammo, który zmieniasz wszystko
druga żona, kochana,
przestaje być kochana,
druga żona nie kochana jest nagle pokochana,
Ammo, który zmieniasz synogarlicę w lwa,
a lwa w synogarlicę,
Ammo, który zmieniasz wszystko”¹⁶⁶.

W Dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla się, iż w tradycyjnych religiach afrykańskich istnieje także kult wspólnotowy, sprawowany przez specjalnych kapłanów będących urzędowymi pośrednikami między wspólnotą wioski czy regionu a światem duchów czy też nawet konkretnym Duchem. Wypełniają oni swoje funkcje na mocy przyznanej im władzy albo po śmierci swoich poprzedników, na mocy prawa dziedziczenia, albo na drodze inicjacji i odpowiednich rytuałów. Uznani przez ludność za mistrza świętego gaju lub miejsca kultu wykonują swoje funkcje w imieniu całej społeczności, albo na co dzień na prośbę poszczególnych osób. „Ten kult ma charakter religijny i obejmuje modlitwy, oczyszczenia po złamaniu zakazów lub grzechów, libacje lub ofiary, a także obrzędy przebłagalne, w przypadku choroby lub niebezpieczeństwa, których dokonują z troską osoby odpowiedzialne, by być użytecznym dla społeczności, czerpiąc jednocześnie z tego jakieś korzyści”¹⁶⁷. O kulcie Boga w tradycyjnych religiach afrykańskich wspomina także

¹⁶⁶ W.E.A. Beek van, *La religion dogon*, w: R.M.A. Bedaux, J.D. van der Waals (red.), *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde 2003, s. 103. Cyt. za: J. Buchalik, *Dogon ya gali...*, dz. cyt., s. 156.

¹⁶⁷ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 50.

Paweł VI, mówiąc, iż „wśród obrzędów zaś ofiarnych sprawowanych przez nich wyróżnia się swoją czystością i znaczeniem ofiara pierwocin”¹⁶⁸.

6.4.5.3. Kult nieregularny

Oprócz regularnego kultu Boga odnaleźć można także formę kultu sprawowanego zwykle w sytuacjach wielkiego zagrożenia, w których może się znaleźć tak jednostka, jak i społeczność. Najczęściej kult ten zawiera tylko modlitwę, trudną do uchwycenia, niekiedy także modlitwy i ofiary. Ale modlitwy do Boga zanoszone są i przy innych okazjach. Modlitwa jest najbardziej powszechnym aktem kultu, a większość afrykańskich modlitw – jak zauważa John Mbiti – jest krótka, spontaniczna i odpowiednia do sytuacji¹⁶⁹. Jednak znamy też przykłady modlitw długich i bardziej sformalizowanych. Większość modlitw i inwokacji jest kierowana do Boga. I tak u Ba-luhja starsi ludzie rano klękają i z twarzą zwróconą ku wschodowi modlą się do Boga, prosząc Go o dobry poranek, o zdrowie dla ludu i o odpędzenie złego bóstwa:

O, Boże, zlituj się nad naszymi cierpiącymi dziećmi;
Ześlij bogactwo dzisiaj, gdy słońce wstaje,
Ześlij mi dzisiaj wszelkie szczęście!¹⁷⁰.

Według tego samego autora „Nuerowie modlą się często, zwracając się do Boga jako do «ojca ojców», «ojca» lub «naszego ojca», wznosząc oczy i ręce ku niebu. Niektóre z ich modlitw są podobno bardzo długie. Modlący się może obchodzić swój kraal, potrząsając włócznią; może siedzieć zwyczajnie lub w kucki z oczami zwróconymi ku niebu, poruszając tylko w dół i w górę rękami zwrócony-

¹⁶⁸ Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum”*..., dz. cyt., nr 8.

¹⁶⁹ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*..., dz. cyt., s. 87.

¹⁷⁰ Tamże, s. 87.

mi dłońmi do góry. Modlą się głównie o odwrócenie zła i o życie w pokoju. Nuerowie uważają, że mogą modlić się w każdym czasie, ponieważ «lubią mówić do Boga, kiedy są szczęśliwi» i kiedy zajęci są swoimi codziennymi pracami. Oto typowa modlitwa:

Nasz Ojczy, oto Twój wszechświat, oto Twoja wola,
 pozwól nam żyć w pokoju, pozwól, by dusze Twego ludu
 były chłodne, Ty jesteś naszym ojcem, usuń wszelkie zło z naszej
 ścieżki”¹⁷¹.

6.4.5.4. Wartość modlitwy i ofiary

Uogólniając, schemat modlitwy i ofiary w tradycyjnych religiach Kirdi z północnego Kamerunu możemy przedstawić następująco¹⁷²:

INTENCJA	PROSZĄCY		
	Jednostka	Rodzina	Ród lub wioska
<i>O darzenie dalszą przychylnością</i>	<i>Przed wyruszeniem w podróż, na połów ryb itp.</i>	<i>Doroczne wspomnienie przodków, podczas siewu i dożynek</i>	<i>Doroczne święto wioski, dożynki</i>
<i>By powstrzymać zaczynające się nieszczęście</i>	<i>Choroba, nieudane polowanie czy połów ryb itp.</i>	<i>Choroba w rodzinie, bezpłodność, złe zbiory itp.</i>	<i>Przedłużający się brak opadów deszczu w okresie siewów</i>
<i>Pozyskanie siły dobroczynnej lub nawet złośliwej (magia)</i>	<i>Potrzeba sukcesu, zazdrość</i>		

¹⁷¹ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, dz. cyt., s. 90.

¹⁷² Por. J. Różański, *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu...*, dz. cyt., s. 103.

OFIARNIK	Jednostka	Głowa rodziny		Kapłan lub wódz ziemi
OFIARA	Krwawa: <i>kura, koza, baran, wół</i> ; sposób ofiarowania: <i>uduszenie, podcięcie gardła, zabicie</i>			
	Bezkrwawa: <i>pożywienie, piwo z prosa</i> ; sposób ofiarowania: <i>rozlanie, rozrzucenie</i>			
MODLITWA	Jednostka	Głowa rodziny		Kapłan lub wódz ziemi
ADRESACI MODLITWY I OFIARY	KULT POŚREDNI	Przodkowie	Duchy	Bóstwa
	KULT BEZPOŚREDNI	Bóg Jedyny		
	OSTATECZNY ADRESAT MODLITWY I OFIARY			
		BÓG JEDYNY		

Naturalnie, w związku z różnorodnością kulturową schemat ten może ulegać znacznym modyfikacjom w różnych grupach etnicznych.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla wartość miejscowej modlitwy. Zauważa, iż w obliczu niepewności kondycji ludzkiej, spowodowanej przez różnego rodzaju zagrożenia lub złośliwość sił zła i wrogich osób, w człowieku rodzi się potrzeba ochrony i szukanie pomocy. Przejawia się ona w szukaniu tej pomocy u duchów czy też u Boga. Rodzi się modlitwa. „Całe życie mężczyzn i kobiet, zwłaszcza tych, którzy osiągnęli słuszny wiek, jest utkane z wezwań i modlitw: z pewnością modlitwy prośby, ale także modlitwy wezwania i uwielbienia, modlitwy o pojawienie się słońca lub nowiu, modlitwy, która kończy się w pokoju i jest dziękczynieniem. Nie możemy tej modlitwie odmówić prawdziwej ludzkiej wartości: ten człowiek godny, który modli się przed zasiewem pierwszych nasion, które posilą jego rodzinę, zasługuje na podziw i szacunek. Nie możemy też odmawiać tej modlitwie duchowego charakteru.

Ta modlitwa, słowo do Boga, wyrosła z duszy, która żyje tak, jakby ujrzała widzialny koniec, jest już słowem Bożym”¹⁷³.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. zauważa także, iż jednym z ważniejszych wyrazów kultu w tradycyjnych religiach afrykańskich jest składanie ofiar. „Ofiary mogą być składane ze zwierząt, z określonych rodzajów pożywienia, a niekiedy również z pieniędzy. Dawniej były to także ofiary z ludzi. To wszystko ofiarowane jest światu niewidzialnemu, najczęściej konkretnemu duchowi czy przodkowi, który wyraził swoją wolę przez wyrocznię. Ofiara pełni rolę pośrednika między kapłanem a duchami. Jej celem jest możliwość wyzwolenia się, przekazywania i kierowania „dynamizmem witalnym”, który jest szczególnie skoncentrowany we krwi zwierząt i ludzi. Głębszym znaczeniem tej ofiary jest zadowolenie ducha, do którego się zwraca, aby nadal cieszyć się jego ochroną. Czasami, jak w przypadku Dogonów, uwalnia się siły życiowe, powtarzając początkowe mityczne wydarzenie. Dokument ten wspomina także dawne przekazy, które mówią, że składano najstarszego syna jako ofiarę najbardziej cenioną, następnie młodszego, a później albinosa lub jeńca. Po złożeniu ofiary następuje uczta zgromadzonej wspólnoty, podczas której spożywa się między innymi części pozostające z ofiarowanego zwierzęcia. Uczta ta jest wyrazem pełniejszego połączenia z duchem, któremu została złożona ofiara”¹⁷⁴.

¹⁷³ Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 49–50.

¹⁷⁴ Tamże, s. 51.

Rozdział 7

UWARUNKOWANIA DIALOGU

Wspomniane w pierwszym rozdziale niniejszej książki liczne dokumenty Kościoła katolickiego dotyczące dialogu międzyreligijnego – w tym dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi – wyrażają postawę szacunku wobec religii i kultur poszczególnych ludów i narodów. Wypływa ona z długiej tradycji i refleksji teologicznej. Wskazują one na potrzebę kontaktu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi na różnych poziomach, zalecając, by zachować wszystko, co jest w nich szlachetne, prawdziwe i dobre. Ukazują one pozytywny i owocny dialog między chrześcijaństwem a religiami afrykańskimi prowadzący do wzajemnego ubogacenia się obu stron. Za potrzebą zwrócenia uwagi na ten dialog przemawia wciąż duża żywotność i dynamizm oddziaływania tych religii na codzienne życie nie tylko zwykłych mieszkańców kontynentu afrykańskiego, ale także elit intelektualnych. W dialogu obie strony mogą się wzajemnie ubogacić, dzięki czemu Kościół na kontynencie afrykańskim będzie bardziej zakorzeniony, a z kolei Afrykanie będą się czuli w Kościele katolickim bardziej u siebie¹.

¹ Por. *Secrétariat pour le non-chrétiens, Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 103.

7.1. Możliwości i cechy dialogu

W dokumentach Kościoła kładzie się duży nacisk na konieczność dialogu z religiami niechrześcijańskimi, a więc także z tradycyjnymi religiami Afryki i traktuje się go jako zadanie i obowiązek wynikający z misyjnej natury Kościoła. Z zadaniem tym wiąże się konieczność wspierania i chronienia „dóbr duchowych i moralnych, a także wartości społeczno-kulturalnych” wyznawców religii niechrześcijańskich². Podają także teologiczne fundamenty prowadzenia tego dialogu, wskazują na jego cechy, a także uwzględniają specyfikę miejscowych religii.

7.1.1. Teologiczne fundamenty prowadzenia dialogu

Z pewnością dokumenty Soboru Watykańskiego II stały się punktem zwrotnym w stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, inicjując dialog z nimi, wśród nich dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. To wyzwanie Soboru Watykańskiego II zostało podjęte przez papieża Pawła VI, a dopełnione i rozwinięte przez Jana Pawła II. Za jego pontyfikatu (19 maja 1991 r.) ukazał się znaczący dla dialogu religijnego dokument *Dialog i przepowiadanie*, zawierający refleksje i orientacje dotyczące dialogu międzyreligijnego i przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa, opracowany przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregację Ewangelizacji Narodów. Dokument ten porusza między innymi takie zagadnienia jak relacje między dialogiem a przepowiadaniem, dotychczasową naukę Magisterium Kościoła odnośnie do religii niechrześcijańskich, potrójne znaczenie terminu dialog oraz podaje teologiczne fundamenty prowadzenia dialogu międzyreligijnego³. Podsumowując

² Por. chociażby DRN, nr 2; KK, nr 37.

³ Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacja Ewangelizacji Narodów, *Dialog i przepowiadanie...*, dz. cyt., nr 29.

inspiracje tego dokumentu – jak również innych dokumentów posoborowych – można wskazać na cztery podstawowe racje teologiczne, skłaniające do prowadzenia dialogu z religiami niechrześcijańskimi, w tym oczywiście z tradycyjnymi religiami afrykańskimi:

- 1) wspólne pochodzenie ludzi stworzonych na obraz Boga;
- 2) wspólne przeznaczenie wszystkich ludzi;
- 3) jeden Boski plan zbawienia świata;
- 4) czynna obecność Ducha Świętego w religiach.

O wspólnym pochodzeniu od Boga wszystkich ludzi, jako podstawie zachęcającej do współpracy i dialogu, mówi wiele dokumentów Kościoła katolickiego. I tak na przykład Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* podkreśla w tym akcie stwórczym Boga dary rozumu, wolnej woli, sumienia i wolności jako istotne czynniki prowadzenia także dialogu międzyreligijnego. Dzięki rozumowi każdy człowiek może dojść do poznania Boga⁴. Tak samo mówi najnowszy Katechizm Kościoła Katolickiego, podkreślając, że dzięki otrzymanemu w akcie stwórczym od Boga rozumowi możemy z wszystkimi ludźmi rozmawiać o Bogu: „Broniąc zdolności rozumu ludzkiego do poznania Boga, Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi. Przekonanie to stanowi podstawę jego dialogu z innymi religiami, z filozofią i nauką, a także z niewierzącymi i ateistami”⁵. Wspólne wszystkim cechy rodzaju ludzkiego sprawiają, że wszystkie religie próbują dać swoim wyznawcom odpowiedzi na te same, powszechne, fundamentalne pytania dotyczące ludzkiej egzystencji⁶. Jan Paweł II podkreśla wagę sumienia dla dialogu międzyreligijnego, gdyż z wolnością sumienia łączy się także dar wolności religijnej⁷.

Zachętą do współpracy i dialogu międzyreligijnego jest wspólne przeznaczenie ludzi do zbawienia. Jest to podstawowa i specyficz-

⁴ Por. RHm, nr 12.

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2009, nr 39.

⁶ Por. DRN, nr 1.

⁷ Por. RHm, nr 17.

na funkcja każdej religii. Dokumenty Kościoła podkreślają, iż nie tylko chrześcijaństwo, lecz także wyznawcy innych religii korzystają z powszechnej Opatrzności Bożej. Jan Paweł II w *Redemptoris missio* pisze, iż „zaczątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości, o ile żyje ona «wartościami ewangelicznymi» i otwiera się na działanie Ducha, który tchnie, gdzie i jak chce (por. J 3,8). Trzeba jednak od razu dodać, że ten doczesny wymiar Królestwa jest niepełny, jeśli nie łączy się z Królestwem Chrystusa obecnym w Kościele i kierowanym ku eschatologicznej pełni”⁸. Zmierzają do niej zarówno członkowie Kościoła, jak i religii pozachrześcijańskich, w tym tradycyjnych religii afrykańskich.

Trzecia podstawa dialogu międzyreligijnego wypływa właśnie z przekonania, iż Bóg ma jeden plan zbawienia całej ludzkości. „Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” – mówi *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*⁹. To samo podkreśla m.in. Jan Paweł II: „Jezus Chrystus jest tą zasadniczą drogą Kościoła. On sam jest naszą drogą «do domu Ojca» (por. J 14,1 i nn.). Jest też drogą do każdego człowieka. Na tej drodze, która prowadzi od Chrystusa do człowieka, na tej drodze, na której Chrystus «jednoczy się z każdym człowiekiem», Kościół nie może być przez nikogo zatrzymany. Domaga się tego doczesne i wieczne dobro człowieka”¹⁰.

⁸ RMis, nr 20.

⁹ KDK, nr 22.

¹⁰ RHm, nr 13.

Wreszcie czwartej podstawy dialogu międzyreligijnego można doszukiwać się w fakcie czynnej obecności Ducha Bożego w religiach pozachrześcijańskich, w tym także w tradycyjnych religiach afrykańskich. Nawiązując do długiej tradycji Kościoła, Jan Paweł II odwołuje się do „działalności mającej na celu zbliżenie z przedstawicielami innych religii, pozachrześcijańskich, wyrażającej się w dialogu, w spotkaniach, we wspólnej modlitwie, w odkrywaniu tych skarbów ludzkiej osobowości, których – jak dobrze wiemy – nie brak również wyznawcom tych religii. A czy niejednokrotnie zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich – będące również owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa – nie mogłoby wprowadzić w zakłopotanie chrześcijan, tak nieraz zbyt skłonnych do powątpiewania w prawdy objawione przez Boga i głoszone przez Kościół, zbyt pochopnych w rozluźnianiu zasad moralności i torowaniu dróg etycznego «permissywizmu»?»¹¹. W encyklice *Redemptoris missio* cytowany papież przypominał, że obecność i działanie Ducha Świętego „są powszechne, bez ograniczeń przestrzennych i czasowych. Sobór Watykański II przypomina działanie Ducha w sercu każdego człowieka poprzez «ziarna Słowa», w inicjatywach religijnych, w ludzkich wysiłkach skierowanych ku prawdzie, ku dobru, ku Bogu»¹².

7.1.2. Cechy charakterystyczne dialogu

W dokumentach Kościoła katolickiego poświęconych dialogowi międzyreligijnemu dużo miejsca poświęca się także cechom charakterystycznym, które powinny mu towarzyszyć. Najczęściej mówi się w nich o wzajemnym szacunku. Dosyć często przywołuje się także postawę miłości i życia wiarą. Inną ważną cechą jest także roztropność. Jednak nie może ona prowadzić do zachowawczości, gdyż kolejnymi cechami wymienianymi przez wyżej wspomniane

¹¹ Tamże, nr 6.

¹² RMis, nr 28.

dokumenty są otwartość, braterstwo i szczerość, a także ufność, pokora i łagodność. Bardzo istotną cechą dialogu jest też wolność. Te najważniejsze cechy charakterystyczne dialogu międzyreligijnego stanowią jego swoisty dekalog¹³.

Do owego specyficznego dekalogu nawiązywano także podczas obrad I Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Afryce, podczas którego na dialog patrzono jako na postawę umysłu i serca, przepełnioną szacunkiem wobec tych, którzy mają inny punkt widzenia na określone sprawy czy też odmienną od naszej wiarę. Podkreślano też potrzebę otwarcia się na prawdę, niezależnie od tego, po której stronie się ona znajduje, jak również potrzebę wyeliminowania wszelkich uprzedzeń, nietolerancji i nieufności. Mówiono także o szczerzej wymianie opinii. Wskazywano na ostateczny cel i potrzebę dialogu, który ma uświadomić jego uczestnikom, iż są oni wszyscy dziećmi tego samego Boga¹⁴.

¹³ Szeroko omawia możliwości i cechy dialogu Józef Urban w: *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła...*, dz. cyt.: możliwości dialogu – s. 73–83, cechy dialogu – s. 98–111. Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 88.

¹⁴ Por. chociażby: Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 59; Thiandoum H., *The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000...*, dz. cyt., s. 87; R. Dziura, *Dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi według nauki Synodu Nadzwyczajnego dla Afryki oraz adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Africa”*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2003, nr 13, s. 196–197; E. Sakowicz, *Duchowość dialogu międzyreligijnego*, w: S. Urbański (red.), *Duchowość współczesnego Kościoła. Materiały z sympozjum z okazji 185. rocznicy Wydziału Teologicznego 16.05.2002 roku*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2002, s. 39–52.

7.2. Uczestnicy dialogu

Mówiąc o uczestnikach dialogu międzyreligijnego, dokument Kościoła katolickiego nie wyklucza nikogo ani ze strony Kościoła, ani ze strony tradycyjnych religii afrykańskich. Stąd też słowa zachęty skierowane są do wszystkich chrześcijan, którzy dzięki życiu i pracy pozostają w stałym kontakcie ze światem afrykańskim. W tak ujętym duchu dialogu nie jest to kwestia bycia kwalifikowanym afrykanistą czy teologiem, ale po prostu świadomym chrześcijaninem, otwartym na ten dialog z sumieniem i miłością.

7.2.1. Wymagania

Podjęcie i prowadzenie dialogu międzyreligijnego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi wymaga od jego partnerów właściwych postaw i spełniania określonych wymogów. Przede wszystkim na dialog trzeba być bezinteresownie otwartym. U wielu bowiem budzi on podejrzliwość. Ale gdy wyraźnie dostrzeże się jego bezinteresowność, nawiązywany jest kontakt i można pielęgnować życzliwe relacje międzyludzkie. Jedną z podstaw afrykańskiej mądrości to przecież życie razem, współuczestnictwo w wydarzeniach¹⁵.

Mówiąc o przygotowaniu do dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, w dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla się, iż postawa przedstawicieli Kościoła katolickiego angażujących się w ten dialog powinna bardziej opierać się na silnej wierze i autentycznym życiu chrześcijańskim niż na samej wiedzy i erudycji¹⁶. Jednak w tym samym dokumencie docenia się bardzo właśnie wiedzę i erudycję, mówiąc szeroko o potrzebie przygotowania się w tym zakresie.

¹⁵ Por. *Secrétariat pour le non-chrétiens, Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 90.

¹⁶ Tamże, s. 88.

Przed wszystkim przytaczany wyżej dokument mówi o potrzebie znajomości języka, co w kontekście kilku tysięcy języków afrykańskich, niekiedy zupełnie nieopracowanych, jest z pewnością i trudnością, i wyzwaniem. Ale jest to element niezbędny w dialogu. „Niewątpliwie możemy przytoczyć sukcesy w tej dziedzinie bez dobrej znajomości języka, ale czym innym jest rozmowa przez tłumacza, czym innym zaś rozmowa w rodzimym języku rozmówcy, w jego dialekcie, za pomocą specyficznych formuł”. Cały sposób myślenia jest zakorzeniony także w językach afrykańskich, ubogich w słownictwo religijne i filozoficzne¹⁷.

Potrzebna wzajemna wiedza o sobie obejmuje także znajomość tradycyjnej kultury, jej historii i sztuki. Mówiąc o wielkości tej ostatniej, wspomniany dokument odwołuje się do wybitnych dzieł sztuki z terenu Beninu, Kamerunu czy Konga. Wiedza ta obejmuje między innymi znajomość języka partnerów dialogu oraz ich tradycyjnej i współczesnej kultury, a także rozumienie ducha dzisiejszego młodego pokolenia Afrykanów³⁶.

Obejmuje również znajomość współczesnej kultury, kiedy to również Afryka włączyła się w proces modernizacji, urbanizacji, powszechnej edukacji, kodeksów rodzinnych, nowych praw spadkowych itp. Transformacje, których współcześnie doświadczają ludy Afryki, wymagają poznania i zbadania nowych problemów, które się rodzą. Wiedza ta obejmuje wreszcie zrozumienie ducha dzisiejszego młodego pokolenia Afrykanów. Wielu młodych ludzi chce wyjść poza tradycyjne ramy swej kultury. Trzeba ich zrozumieć i nie pogłębiać ich problemów. Młodzi ludzie jednocześnie buntują się, domagając się autentyczności i nowoczesności. Wydaje się im, że afrykańska dusza jest rozdarta między dwoma światami. Z jednej strony walczą o narodową jedność i prawdziwą niezależność, nalegając na rozwój

¹⁷ Tamże, s. 90.

gospodarczy, z drugiej zaś odczuwają nostalgię za starym społeczeństwem. Chcą dowiedzieć się więcej o swoich tradycjach¹⁸.

Dając wskazania do dialogu z wyznawcami religii tradycyjnych, Sekretariat dla Niechrześcijan zaleca, by „być wszystkim dla wszystkich”¹⁹. W praktyce nie oznacza to płytkiej i zewnętrznej akomodacji, na przykład noszenia rodzimego stroju. W Afryce istnieje styl spotkań, zarówno w środowisku tradycyjnym, jak i nowoczesnym, który należy uszanować. Nie we wszystkich tych środowiskach nosi się tradycyjne stroje. Zaleca się tutaj, by zwrócić uwagę na postawę prawdziwego szacunku dla ludzi, ich sposobu życia, mentalności i wierzeń. Trzeba przy tym wykorzystywać wszystkie swoje naturalne predyspozycje i uzdolnienia pozwalające na łatwiejszy i głębszy kontakt oraz dialog z innymi, także takie, które są związane z umiejętnościami zawodowymi, darem śpiewu czy umiejętnościami manualnymi. W szczególności cenna jest postawa moralna i etyczna, przejawiająca się w szczerości, wewnętrznym zaangażowaniu i bezinteresowności. Człowieka dialogu cechuje szacunek okazywany wszystkim, białym i kolorowym, bogatym i biednym. Nie można pozwalać na dyskryminację rasową czy paternalizm. Należy też uszanować ludzi potrzebujących szczególnej wrażliwości i troski, zwłaszcza starszych, chorych i dzieci²⁰.

Ważne jest, by działać z taktem i dyskrecją podczas wizyt w wioskach i podczas afrykańskich obrzędów religijnych, na które jest się zaproszonym jako gość. Trzeba być bardzo uważnym, by nie brać do rąk ani nawet dotykać tradycyjnych przedmiotów. To może tylko wywołać skandal. Fotograficznym „łowcom obrazów” dokument przypomina, iż przed sfotografowaniem lub sfilmowaniem osoby lub sceny rodzinnej powinny upewnić się, że jest na to życzliwa zgoda gospodarzy. Ogólnie rzecz biorąc, kiedy przebywa się pod dachem

¹⁸ Por. Tamże, s. 90–92.

¹⁹ 1 Kor 9,22.

²⁰ Por. *Secrétariat pour le non-chrétiens, Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 92–93.

jako gość, trzeba zachować powściągliwość i spokój tak w sferze języka, jak i w gestach czy działaniach. Podobnie szacunku wymagają lokalne struktury społeczne. W społecznościach afrykańskich z reguły trzeba najpierw przeprowadzić przyjacielską rozmowę z wodzami kraju. Dobrze jest, by to spotkanie zostało zaaranżowane przez notabli, którzy nie tylko będą służyć jako tłumacze, ale także będą ręczyć za dobre intencje tych, którzy chcą nawiązać kontakt po raz pierwszy lub pogłębić dawniejsze relacje. Następnie należy okazać szacunek dla starszyny tej społeczności. Wreszcie następuje dialog z ludźmi, z którymi chcemy się szczególnie skontaktować. Należy przestrzegać przy tym przyjętych miejscowych reguł²¹.

Do wszystkich udzielonych wcześniej porad Sekretariat dla Niechrześcijan w wyżej omawianym dokumencie dołącza potrzebę kompetencji, gdyż zbyt wielu współpracowników wydaje się niekompetentnych. Podkreśla także potrzebę efektywności oraz dyskrekcji, aby podjęta praca jawiła się jako dzieło całej społeczności, a nie jako dzieło jednej osoby. Wreszcie mówi także o lojalności, aby nie stracić moralnej korzyści z działania użytecznego dla społeczności. Natomiast neutralność działań jest szczególnie istotna dla cudzoziemców, zwłaszcza jeśli podejmowane działania społeczne mogą mieć implikacje polityczne²².

7.2.2. W Kościele katolickim i ze strony tradycyjnych religii afrykańskich

Dokumenty Kościoła katolickiego mówiące o uczestnikach dialogu międzyreligijnego zwracają uwagę na cały Lud Boży, jednak najwięcej miejsca poświęcają duchowieństwu. I tak na przykład dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* dotyczący zagadnienia wychowania kapłańskiego mówi, iż „należy rozwijać w alumnach odpowiednie uzdolnienia, które najbardziej sprzyjają dialogowi

²¹ Por. tamże, s. 93–94.

²² Por. tamże, s. 95.

z ludźmi, takie jak umiejętność wysłuchania innych i otwierania serca na różne potrzeby ludzkie w duchu miłości”²³. Ten sam dekret podkreśla również potrzebę formacji intelektualnej przyszłych kapłanów. Istotnym jej elementem jest odpowiednie studium z zakresu nauk religioznawczych. W tym samym duchu wypowiada się dekret *Ad gentes divinitus*, zwracając uwagę na formację chrześcijan przygotowujących się do dialogu z wyznawcami religii niechrześcijańskich, w tym tradycyjnych religii afrykańskich. Odnosząc się do alumnów seminariów duchownych, mówi, że „trzeba ich wychowywać w duchu ekumenizmu i należyście przygotować do braterskiego dialogu z niechrześcijanami”²⁴. Odnosząc się do misjonarzy, ten sam dekret stwierdza, iż „działalność misyjna wymaga, aby ewangeliczni pracownicy byli naukowo przygotowani do swoich zadań, szczególnie do dialogu z religiami i kulturami niechrześcijańskimi”²⁵. Ważną rolę w tym przygotowaniu naukowym do dialogu spełniają instytucje naukowe, „które zajmują się misjologią lub innymi naukami czy umiejętnościami pożytecznymi dla misji, jak etnologią, lingwistyką, historią, religioznawstwem, socjologią, umiejętnościami pastoralnymi”²⁶.

Krąg zainteresowanych dialogiem z tradycyjnymi religiami afrykańskimi poszerza znacznie dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem*, który mówi między innymi o konieczności prowadzenia dialogu zarówno na szczeblu wewnątrzchrześcijańskim, jak i pozachrześcijańskim: „z tytułu wspólnego dziedzictwa ewangelicznego, a co za tym idzie – wspólnego obowiązku dawania chrześcijańskiego świadectwa, staje się bardzo pożądana, a często wprost konieczna współpraca katolików z innymi chrześcijanami, tak współpraca jednostek, jak i wspólnot kościelnych, czy to w podejmowaniu pewnych akcji, czy też w stowarzyszeniach na szczeblu naro-

²³ DFK, nr 19.

²⁴ Tamże, nr 16.

²⁵ Tamże, nr 34.

²⁶ Tamże.

dowym lub międzynarodowym. Wspólne wartości ludzkie wymagają często podobnej współpracy chrześcijan realizujących cele apostołskie z tymi, którzy – choć nie są chrześcijanami – uznają te wartości. Przez taką dynamiczną i roztropną współpracę, niezwykle doniosłą na polu działalności doczesnej, świadczą ludzie świeccy o Chrystusie, Zbawicielu świata, i o jedności rodziny ludzkiej²⁷. Ponadto ten sam dekret wzywa wszystkich katolików do podjęcia dialogu z wyznawcami innych religii, w tym także z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich, „aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują”²⁸.

Mówiąc o uczestnikach dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi w Kościele katolickim, Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. wymienia kapłanów, zakonników, zakonnice, świeckich mężczyzn i kobiety, którzy chcą żyć Ewangelią pośród Afrykanów ze względu na miłość, jaką Jezus ich ożywia. Słowa zachęty do dialogu kieruje również do wszystkich chrześcijan, których doczesne zadania stykają się z afrykańskim światem. Ten religijny dialog jest już prowadzony w Afryce przez misjonarzy od ponad stu lat dzięki temu, że wielu misjonarzy było blisko ludzi, szanowało ich tradycje religijne, wspierało wybitnych etnologów. Chodzi o kontynuowanie go równoległe z prowadzonym posłannictwem, a misjonarze, za zgodą swojego ordynariusza, mogą przez włączenie się w środowisko afrykańskie odegrać w nim wielką rolę, podobnie jak i inni kapłani, zakonnice, zakonnicy i świeccy. Zwłaszcza afrykańscy księża, którzy mają tę wielką przewagę nad misjonarzami, że są synami swych krajów²⁹.

²⁷ DA, nr 27.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Secrétariat pour le non-chrétiens, Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 102.

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* podkreśla, iż „należy traktować z wielkim szacunkiem wyznawców religii tradycyjnej, unikając w wypowiedziach wszelkich wyrażen nieostojnych czy lekceważących. Z myślą o tym w domach formacji kapłańskiej i zakonnej przekazywać się będzie właściwą wiedzę na temat religii tradycyjnej”³⁰. W homilii w Bissau papież uwrażliwiał chrześcijan: „Bądźcie czujni, wspaniałomyślni i przenikliwi. W rozpoznawaniu powierzonych wam funkcji i zadań, byście potrafili zrozumieć prawdziwy sens życia chrześcijańskiego w kontekście kulturalnych i religijnych tradycji Afryki, kiedy z radością będziecie odkrywać w nich elementy Słowa. Obserwujcie głębokie przemiany zachodzące w ostatnich czasach i bądźcie gotowi do szukania interpretacji i wyjaśnień całego bogactwa problemów w świetle Ewangelii, poprzez szczerą i pełną zrozumienia dialog”³¹.

Zachęcając do dialogu, Sekretariat dla Niechrześcijan wskazuje jednak na to, że są grona intelektualistów i studentów związanych z tradycyjnymi wierzeniami i skupiających się w różnych ośrodkach kulturalnych, bibliotekach, kołach, stowarzyszeniach studenckich i innych organizacjach na poziomie uniwersyteckim, ale także szkół średnich. Ludzie ci tworzą ważną elitę społeczną, z którą dialog może być prowadzony na wyższym poziomie i być bardzo owocny. Dokument sekretariatu z 1969 r. gorąco zachęca do tworzenia lub rozwijania takich środowisk, gdyż są one miejscem, w którym może toczyć się dialog na wysokim poziomie intelektualnym. „Nigdy nie powinniśmy uważać za stracony czas przeznaczony dla misji, czasu spędzonego na przygotowywaniu i śledzeniu różnych konferencji”³².

³⁰ EAfr, nr 64.

³¹ Jan Paweł II, *Powołanie „błogosławionych”*. 27 I – Bissau. Homilia podczas Mszy św. na stadionie „24 września”, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1990, nr 1, s. 28.

³² *Secrétariat pour le non-chrétiens, Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 89.

7.3. Trudności w dialogu

Na trudności w dialogu międzyreligijnym składa się wiele czynników. Niewątpliwie należą do nich zmiany kulturowe, gospodarcze i religijne. Problemem jest także różnorodność środowisk związanych i wywodzących się z tradycyjnych religii afrykańskich. Wreszcie przeszkody natury społecznej i religijnej tkwią po obydwu stronach dialogujących osób.

7.3.1. Zmiany kulturowe, gospodarcze i religijne

Obecnie wielką rolę w zmianie kulturowej odgrywa proces globalizacji gospodarczej, społecznej, politycznej i informatycznej. Ma on także wielki wpływ na kultury w Afryce Subsaharyjskiej, gdyż dotyka także samego ich rdzenia, jakim pozostaje wspólnota oparta na więzach krwi i terytorium. Wydaje się, iż zmiany kulturowe prowadzą do rzeczywistej „dekulturacji”, tj. dekompozycji i upadku rodzimego systemu kulturowego wskutek zaniku istotnych treści rodzimej tradycji. Dotyczy to także tradycyjnych religii afrykańskich. Wśród głównych czynników powodujących te zmiany wyróżnić można m.in. czynnik historyczno-administracyjny, ekonomiczny, urbanizacyjny oraz oświatowy.

Na administracyjny czynnik powodujący wystąpienie przemian miała wpływ przede wszystkim niedawna historia. Przybycie Europejczyków jest nie tylko faktem historycznym, ale wydarzeniem, które wciąż zmienia losy całego regionu. Europejczycy zaprowadzili nowy porządek społeczno-gospodarczo-polityczny, który następnie został przejęty przez wyrosłe na tym terenie nowe państwa afrykańskie. Nowa rzeczywistość kolonialna, a później także państwowa, niosła również nowe rozumienie prawa i odpowiedzialności. Chociaż teoretycznie sądy lokalne kierowały się prawem zwyczajowym, to jednak ponad tym nieustannie modyfikowanym prawem pozostawa-

ło prawo państwowe, oparte całkowicie na wzorcach europejskich. Dotyczyło to nie tylko kodeksu karnego, ale wszystkich pozostałych dziedzin życia, w których dominowała legislacja europejska z niewielkimi modyfikacjami. Zmieniło się znacznie także prawo rodzinne, pociągając za sobą zmianę w rodzinach poszerzonych oraz wspólnotach rodowych.

Razem z nowym prawem i administracją pojawił się także zespół nowych urzędów i urzędników, bardzo często konkurencyjnych dla urzędników tradycyjnych. Pojawił się także system opieki zdrowotnej, coraz bardziej konkurujący z tradycyjnymi metodami leczenia.

W zmianie kulturowej istotną rolę odegrał ekonomiczny czynnik przemian. Rozwijanemu, nowemu typowi gospodarki europejskiej towarzyszyły także podatki, a początkowo również praca przymusowa i inne formy ucisku. Wprowadzano obrót pieniądza, a żeby podatnicy mogli go pozyskać, zastosowano nowe uprawy przemysłowe. I tak na przykład na terenach kameruńskiej sawanny zdecydowano się upowszechnić uprawę bawełny. Przez długi czas przedsiębiorstwa bawełniane wraz z administracją kolonialną wymuszały uprawę bawełny na wodzach kantonu i wiosek pod groźbą grzywny lub więzienia. Bardzo wymowny obraz przymuszania do zakładania plantacji przez wodza kantonu i instruktora rolniczego w górach Mandara daje Jean-Marc Ela. Siano ją w miejscu wyrwanego prosa. Wieśniacy wznosili wówczas ręce do Boga, mówiąc: [...] „Mój Boże, ty widzisz, to nie ja, to nie ja, mój Boże”³³.

³³ J.M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris: Karthala 1985, s. 118. Tę samą scenę tenże autor przytacza we wcześniejszej książce: *Le cri de l'homme africain*, Paris: L'Harmattan 1980, s. 7. Proso było dla miejscowych ludów podstawą pożywienia, mającą także wymiar religijny i symboliczny. Z jego uprawą związany jest miejscowy kalendarz, część oddawana przodkom i całe życie społeczności wiejskiej. Zastąpienie jej przez bawełnę spowodowało zachwianie naturalnego porządku i cały szereg konfliktów, które doprowadzały do poważnego zachwiania wewnętrznymi strukturami miejscowych społeczeństw.

Nowe relacje ekonomiczne, przede wszystkim zaś obrót pieniądzem, coraz bardziej wpływały na kształtowanie się negatywnych – z punktu widzenia wspólnotowych struktur tradycyjnych – postaw, opierających życie o wymiar indywidualny. Tradycyjna wyższość relacji ludzkich nad wymianą ekonomiczną chwiała się coraz bardziej. Wraz z nią obumierała solidarność rodowa, zmysł rodziny i *sacrum*, tradycyjna gościnność i otwartość domu dla szeroko pojętej rodziny. Zagubienie pogłębiała nowa technologia, tzn. nowe źródła energii, środki transportu, nowe narzędzia pracy. Wprowadzenie systemu monetarnego spowodowało jeszcze większy podział na biednych i bogatych. Wprowadzenie pieniądza i ostatecznie jego prymat w życiu ekonomicznym otworzyło dla miejscowych społeczności nie tylko nowy świat, ale także obudziło w nich nowe potrzeby. Przewartościowało to znacznie hierarchię społeczną.

Ważną rolę odegrał również urbanizacyjny czynnik przemian. Mówiąc o mieście, trzeba wyróżnić to niewielkie, w którym relacje są bardziej ścisłe i gdzie dwa światy współżyją jakoś ze sobą. W dużych miastach, które są jakby zaprzeczeniem rodzimej kultury, relacje są mniej osobiste, cechuje je wieloetniczność, anonimowość, wykorzenienie z tradycji, indywidualizm.

Urbanizacja oraz środki społecznego przekazu przyczyniły się znacznie do napływu nowych idei i swoistego „wstrząsu kulturowego”. Na zmianę sposobu myślenia, tak w mieście, jak i na wsi, wpływa też z pewnością szkoła typu europejskiego. Tworzy ona nową kulturę, wytwarzając m.in. świadomość niesprawiedliwości. Przyczynia się do kryzysu tradycyjnych autorytetów i wierzeń. Tworzy nowe relacje dzięki używaniu języków obcych. Szczególnie duże zmiany następują w mentalności uczących się dziewcząt³⁴.

³⁴ Rolę szkoły publicznej, uczącej w języku francuskim, w wykorzenianiu miejscowej tradycji omówiono szerzej w opracowaniu dotyczącym inkulturacji: J. Różański, *Inkulturation Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu...*, dz. cyt., s. 293–295. Natomiast problemy szkolnictwa zostały przedstawione w: tenże, *Główne etapy i problemy szkolnictwa misyjnego w Afryce*, w: *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce*

Liczne przemiany godzą przede wszystkim w całą tradycyjną strukturę społeczną i podtrzymujący ją system gospodarczy oraz religijny, jak również istotny zmysł wspólnoty i solidarności. Miejsce dawnych wartości zajmują elementy europejskiej organizacji społeczeństwa oraz typowy dla niej indywidualizm, który ma pozytywne strony, jak choćby wzrost świadomości siebie, ale ten wzrost prowadzi często do prób dominacji nad wspólnotą.

Dużą rolę w procesie przemian w społeczeństwie i mentalności afrykańskiej odgrywają ludzie młodzi. Żyją oni na wyraźnym rozdrożu między tradycją a nowoczesnością. Coraz częściej nie chcą uczestniczyć w tradycyjnych ofiarach, inicjacji i tańcach. To dla nich przeszłość. Pociąga ich świat zachodni.

Globalizacja struktur społeczno-politycznych, gospodarki i handlu niesie z sobą wiele przemian kulturowych, wywiera wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego, prowokuje poszukiwanie, a często także ucieczkę we własny świat zamkniętej kultury albo też odcina niejednokrotnie od wartościowych warstw rodzimej kultury, a przez to sprzyja zagubieniu jednostek i całych społeczności niepotrafiących uporać się z nową rzeczywistością³⁵.

7.3.2. Zróżnicowane środowiska dialogu

Warto przy tym zaznaczyć, iż pojęcie dialogu Kościoła katolickiego z religiami tradycyjnymi Afryki obejmuje dwa znaczenia. Pierwszym z nich, najbardziej podstawowym, jest dialog z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich. A zatem jest to dialog międzyreligijny w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli dialog z systemem religijno-

subsaharyjskiej, A. Halemba, J. Różański (red.), Warszawa 2003, s. 7–21. Porównaj także K. Kwaśniewski, *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.

³⁵ Por. J. Różański, *Miejscowa kultura wobec przemian społecznych i gospodarczych w środkowym Sudanie*, w: A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*, Wrocław–Łódź 2005, s. 240–249.

-kulturowym różnym od chrześcijaństwa. Natomiast w szerszym znaczeniu dialog ten obejmuje także dialog z dziedzictwem kulturalnym i religijnym, które przynoszą do Kościoła chrześcijanie (ochrzczeni i katechumeni) nawróceni z tradycyjnych religii afrykańskich³⁶.

Jednak mówiąc tylko o środowisku wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich, natrafiamy na spore zróżnicowanie. Przedstawia je dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., na pierwszym miejscu wymieniający środowiska wyznawców rodzimych religii, cechujące się znacznym stopniem wiedzy religijnej wśród przedstawicieli elit. Ta forma tradycyjnych religii afrykańskich ma charakter bardziej religijny niż magiczny. Cechuje ją ponadto dobra znajomość mitów, wielkich czynów bogów, duchów i przodków, praw kultu i technik religijnych. Z reguły wiedza ta nie jest przekazywana wszystkim członkom grupy etnicznej, ale jest zarezerwowana tylko dla wybranych, często po specjalnej inicjacji, która może trwać nawet całe życie. Tego rodzaju osoby mogą być najbardziej odpowiednimi partnerami dialogu religijnego. Dokument jako przykład podaje religię Dogonów, powołując się na opracowania jej świetnego znawcy Marcela Griaule'a³⁷.

Na drugim miejscu wspomniany dokument wymienia bardziej ludową formę tradycyjnych religii afrykańskich. Nie ma tam zbyt wielu specjalistów religijnych i ich wiedza nie jest zbyt rozległa ani złożona, ale także w tym przypadku jest objęta tajemnicą. W tej formie religii wierzenia i kult koncentrują się głównie na dawaniu ludziom odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania, jakie stawia codzienne życie i zachodzące w nim zjawiska. W praktyce przeważają tu tzw. kult przodków oraz praktyki magiczne. Jest to forma najbardziej rozpowszechniona w Afryce Subsaharyjskiej.

³⁶ Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 104.

³⁷ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 76–77.

Na trzecim miejscu dokument wymienia zjawisko stopniowego zanikania rodzimych religii powodowanego rozwojem chrześcijaństwa i islamu, ale przede wszystkim zmianami powodowanymi przez wkraczające do Afryki naukę, technikę i gospodarkę. Młode pokolenie nie wykazuje już wielkiego zainteresowania tą formą rodzimej religii. Z dawnych form utrzymują się niektóre tylko wierzenia i praktyki, na przykład w „zjadaczy dusz” oraz praktykowanie magii w życiu społecznym, a także w rywalizacji politycznej, szkolnej i sportowej³⁸.

Kolejnym zjawiskiem, o wiele bardziej złożonym, jest powstawanie nowych form kultów na bazie tradycyjnych religii afrykańskich. Można do nich zaliczyć kultы synkretyczne, ruchy mesjanistyczne oraz upolitycznione formy „neoanimizmu”.

Kultы synkretyczne łączą z reguły elementy religii tradycyjnych z elementami chrześcijaństwa. W kultach tych widać wolę zaakceptowania podstawowych prawd chrześcijańskiego przesłania przy jednoczesnym odrzuceniu zachodniej prezentacji tego przesłania jako zbyt abstrakcyjnego. Dokument wskazuje na trzy główne wewnętrzne czynniki powstawania kultów synkretycznych: pragnienie większego dowartościowania samych siebie, pogłębienie własnej formacji duchowej oraz usiłowanie przejęcia od białych nowych mocy duchowych, które mają posiadać, by dzięki temu skutecznie przeciwstawić się ich dominacji. W kontekście historycznym zaobserwować można najpierw dłuższy kontakt rodzimej religii z chrześcijaństwem, przerwany pojawieniem się jakiejś charyzmatycznej osobowości, która tworzy nową religię, dającą jej wyznawcom większą moc duchową. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan wskazuje też na emancytacyjny charakter wielu kultów synkretycznych, dążących do odrzucania obcej dominacji politycznej i kulturowej. Z tego też powodu rządy kolonialne prześladowały przedstawicieli tych ruchów,

³⁸ Por. tamże, s. 77–78.

a ich założyciele często trafiali do więzienia³⁹. Jako przykład takiego kultu synkretycznego wspomniany dokument wymienia kimbangizm powstały wśród ludu Bakongo. Zawiera on elementy chrześcijańskie (znajomość i używanie Biblii, liturgia oparta na tekstach biblijnych, chrzest, spowiedź, wiara w jedynego Boga, walka z poligamią, walka z czarami i „fetyszyzmem”), ale także elementy religii tradycyjnych (praktyki uzdrawiania, kult zmarłych, których powrót zainauguruje nową erę wolności i szczęścia, kult Najwyższej Istoty tradycyjnej religii, teraz identyfikowanej z judeochrześcijańskim Bogiem, rytuały owładnięcia z transem i tańcem)⁴⁰.

Oprócz kultów synkretycznych wspomniany dokument wymienia ruchy mesjanistyczne, które mają z reguły także charakter synkretyczny. Występują w nich motywy soteriologiczne. Należy stwierdzić, że ruchy te rzadko mają podłoże w tradycyjnych religiach afrykańskich. Ale tak dzieje się np. w mesjanizmie ludu Lamba w Zambii, według którego w przyszłości nastąpi powrót Istoty Najwyższej, mającej wprowadzić wszystkich do utraconej niegdyś ojczyzny. Z Biblii czerpane są główne wątki, takie jak postać proroka, temat prześladowania sprawiedliwego, idea triumfu Dawida nad Goliatem. Dokument ten raz jeszcze odwołuje się także do wspomnianego wyżej kimbangizmu. Jego założyciel – Szymon Kimbangu – został skazany

³⁹ Por. tamże, s. 78–80. W języku polskim liczne są publikacje m.in. Grzegorza J. Kaczyńskiego (*Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Wrocław: Ossolineum 1979; *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994) oraz Władysława Kowalaka (*Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych*, w: R. Malek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne na zlecenie Zgromadzenia Księży Werbistów, Pieniężno 1978, s. 185–219; *Obrzędy oczyszczające w afrykańskich kulturach synkretycznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1976, t. 29, nr 2–3, s. 117–127; *Problem religii synkretycznych w Afryce*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1979, t. 2, nr 2, s. 189–215).

⁴⁰ Por. Secretariat pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 80; G.J. Kaczyński, *Profetyzm Szymona Kimbangu i jego religijno-polityczne następstwa w Kongo (Kinshasa)*, „Kultura i Społeczeństwo” 1972, t. 16, nr 2, s. 177–197.

na śmierć, ale ostatecznie spędził 30 lat w więzieniu. Stał się prorokiem, którego powrót jest oczekiwany. Podobnie śmierć jego ucznia Matsui przyczyniła się do powstania nowych nadziei mesjańskich⁴¹.

Omawiany dokument mówi także o odradzającym się w nowej formie „neoanimizmie”, który z reguły ma charakter polityczny i nie ma większego oddziaływania. Cechą charakterystyczną tych tendencji jest powrót do kultu przodków, uznawanych za bohaterów narodowych⁴².

7.3.3. Trudności natury społecznej i kulturowej

Dzięki otwartości i gotowości do podjęcia i prowadzenia dialogu chrześcijanin może z łatwością przejść przez pierwsze etapy drogi dialogu: zaznajomienie się z afrykańską mądrością i rodzimą religią, zaznajomienie się z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich. Szybko też z reguły może nawiązać serdeczne relacje międzyludzkie. Ale gdy tylko wyjdzie poza proste relacje międzyludzkie, aby naprawdę dotrzeć do sedna dialogu, na jego drodze pojawiają się przeszkody. Niektóre z nich dotyczą samego chrześcijanina. Inne pochodzą od jego rozmówców. Jest to niejako proces naturalny, tym bardziej że chrześcijanin pozostaje na drodze dialogu, a zatem powinien być świadom wielu przeszkód i wzajemnych uprzedzeń wynikających chociażby z długiej historii spotkania kultur Europy i Afryki. Zwłaszcza osoby spoza Afryki (z Kościoła europejskiego) mogą mieć problemy z głębokim wejściem w świat afrykański, gdyż zrozumienie innych typów podejścia do religii i życia nastrecza im wiele trudności. Przez długi czas bowiem uważano, iż zachodnia cywilizacja wytyczyła wzorcowe normy dla całej ludzkości. Jest to dla chrześcijan zachodnich zupełnie nowe doświadczenie, niekiedy nawet bolesne. Dlatego potrzeba im głębszej wiedzy niż ta, która zawiera zachodnią wrażliwość, historię,

⁴¹ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 80–81.

⁴² Por. tamże, s. 81–83.

naukę i moralność. Ale przecież to w Europie narodziła się etnologia, czyli nauka o kulturach etnicznych, troska o autentyczne poznanie innych narodów – przypomina dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r.⁴³ Niekiedy także chrześcijanie afrykańscy, którzy przeszli europejską edukację i formację, mają podobne problemy, gdyż zmienił się ich sposób patrzenia i myślenia. Trudności także mogą występować u chrześcijan „starej daty”, reprezentujących „tradycjonalizm chrześcijański”. Związany jest on z dawniejszym odrzuceniem wszystkiego, co łączy się z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. A zatem trudno teraz dobrze mówić o tym, co kiedyś było odrzucane jako złe. Z tego powodu starzy, zasłużeni chrześcijanie ograniczają dialog z niechrześcijanami. Niektórzy boją się pozytywnie oceniać religie tradycyjne. Chrześcijan, a zwłaszcza katechistów, należy zachęcać do roztropnego traktowania niechrześcijan. Są regiony, w których można to uczynić bez żadnych trudności. Dialog ułatwiają też więzy pokrewieństwa, które budują prawdziwą solidarność⁴⁴.

Kolejną, poważniejszą przeszkodą jest zwątpienie w celowość tego dialogu, gdyż w Afryce zauważalny jest proces zanikania tradycyjnych religii, odwracania się od nich wielu młodych ludzi. Po co zatem przywracać im wartość, skoro znikają? Jednak nie jest to spostrzeżenie do końca prawdziwe, gdyż w wielu miejscach zaobserwować można prawdziwy, afrykański renesans kulturowy i religijny. Jeśli nawet czasami, patrząc z zewnątrz, można dostrzec postawę braku akceptacji wobec tradycyjnych religii afrykańskich, niekiedy nawet zupełnego ich odrzucenia, to jednak w rzeczywistości w przypadku nieszczęścia, tajemniczej choroby, śmierci czy innych wydarzeń życiowych można zaobserwować, że nawet intelektualści powracają w góry lub do wiosek, z których się wywodzą, by tam skonsultować się z wyrocznią i złożyć ofiarę. „Oprócz niektórych,

⁴³ Por. Tamże, s. 96–97.

⁴⁴ Por. A.V. Mukena Katayi, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*; préf. de Modeste Malu Nyimi, Paris: L'Harmattan 2007, s. 208–209.

bardzo zaangażowanych chrześcijan, wszyscy pozostali praktykują religie tradycyjne” – mówi raport z diecezji Garoua⁴⁵. Jeśli chodzi natomiast o chrześcijan z sąsiedniego Czadu, uważają oni, iż „jest już za późno, by interesować się tą religią, lecz lepiej późno niż wcale. Jeśli chrześcijaństwo wydaje się niekiedy zbyt powierzchowne i pozostające poza życiem w Afryce, ono z pewnością przyczyniło się w dużej mierze do tego, że religie tradycyjne były ignorowane (w najlepszym przypadku) albo potępiane w całości jako przejaw «czarownictwa»”⁴⁶.

Kolejnym problemem jest powstawanie ruchów synkretycznych i mesjanistycznych, z którymi niechętnie podejmuje się dialog, by nie prowadzić do relatywizmu religijnego wśród chrześcijan. Istnieje duża obawa przed dialogiem z wyznawcami tych ruchów, a zwłaszcza z ich „prorokami”. Mimo to Sekretariat dla Niechrześcijan zachęca do podejmowania także tego dialogu, wskazując na wartość i godność samego człowieka jako partnera dialogu. „Niech roztropność i duch wiary prowadzą tych, którzy są odpowiedzialni za ten dialog” – zachęca dokument⁴⁷.

Podobne przeszkody natury społecznej i religijnej w podejmowaniu i prowadzeniu dialogu mogą pojawić się po stronie reprezentantów tradycyjnych religii afrykańskich. Często uwypukla się wspomnianą wyżej mentalność europejską związaną z chrześcijaństwem i w związku z tym przedstawia się chrześcijaństwo jako religię obcą afrykańskiej kulturze. Omawiany dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan podsumowuje tę argumentację w następujący sposób: „Przesłanie chrześcijańskie zostało przekazane naszemu ludowi jako obca religia. Jest to religia Białych, dobra dla nich i dla tych, którzy

⁴⁵ Cyt. za: R. Luneau, *Paroles et silences du Synode africain (1989–1995)*, Paris 1997, s. 151–152.

⁴⁶ Conférence Episcopale du Tchad, *Contribution de l'Église du Tchad à la préparation du Synode spécial pour l'Afrique, décembre 1991*, [N'Djamena 2000], s. 34.

⁴⁷ Por. Secretariatatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines...*, dz. cyt., s. 97–99.

mają dostęp do ich kultury, ale w tej formie nie mogą go zaakceptować ci, którzy chcą pozostać wierni swoim normom kulturowym”⁴⁸. Przeszkoda ta pochodzi z dziedzictwa kolonizacji i dekolonizacji, kiedy to często nie dostrzegano różnicy między orędem chrześcijańskim a jego przekazicielami. Także trudno dostrzegalny jest proces coraz głębszej afrykanizacji chrześcijaństwa, realizowanej głównie przez teologie afrykańskie oraz proces inkulturacji chrześcijaństwa⁴⁹.

Przeszkody religijne w dialogu chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi mogą też wynikać z pewnej liczby „tabu”, zakazów rytualnych lub po prostu z lęków tych, którzy mają stać się partnerami dialogu. Nierzadko chcą też oni swoje wierzenia i praktyki religijne trzymać w tajemnicy przed obcymi. W niektórych grupach etnicznych nie można nawet wskazać liczby mieszkańców wioski ani pogłowia zwierząt bez potajemnego dodania zaklęcia, które zapobiega ewentualnej interwencji sił transcendentnych. Istnieją tajemnice, miejsca, których nie można odwiedzić, przedmioty, których nie można pokazywać lub dotykać pod groźbą ich desakralizacji. Trzeba także wspomnieć to, o czym była mowa w pierwszej części niniejszego opracowania: iż wyznawcy tradycyjnych religii afrykańskich nie nawracają innych i raczej chronią się przed obcymi wpływami⁵⁰.

Niekiedy też pod adresem chrześcijan stawia się zarzut, że „nie są oni lepsi od naszych niechrześcijańskich przodków”⁵¹.

Na koniec można dodać uwagę z innej części omawianego dokumentu Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., podkreślającą, iż w religiach afrykańskich nie ma reprezentantów, „hierarchii”, która mogłaby być przedstawicielem całej społeczności wierzących⁵².

⁴⁸ Tamże, s. 99.

⁴⁹ Tamże, s. 99–100.

⁵⁰ Por. Mukena Katayi A. V., *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, dz. cyt., s. 209–210.

⁵¹ *Secrétariat pour le non-chrétiens, Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine*, dz. cyt., s. 101.

⁵² Tamże, s. 88.

Rozdział 8

FORMY DIALOGU

Dialog Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi przybiera w praktyce różnorodne formy określone w drugiej połowie XX w., chociaż wypracowane przez wieki. Z pewnością jedną z najstarszych form dialogu międzyreligijnego jest dialog życia. Towarzyszy mu także dialog dzieł – rozumiany tutaj jako zaangażowanie w szeroko pojętą pomoc w rozwoju – oraz dialog zaangażowania społecznego (troska o sprawiedliwość i pokój, prawa człowieka). W potocznym ujęciu za centralny element dialogu międzyreligijnego uważa się dialog teologiczny. Wreszcie jako ostatni element tak szeroko pojętego dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi można wymienić dialog doświadczenia religijnego. Te różnorodne formy ujmuje m.in. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, mówiąc, iż „przed dialogiem otwiera się szerokie pole działania, gdyż może on przybierać wielorakie formy i sposoby wyrazu: od wymiany pomiędzy znawcami tradycji religijnych czy ich oficjalnymi przedstawicielami do współpracy na rzecz integralnego rozwoju i ochrony wartości religijnych; od przekazywania sobie własnych doświadczeń duchowych do tak zwanego «dialogu w codziennym życiu», poprzez który wyznawcy różnych religii dają sobie nieustannie świadectwo o ludzkich i duchowych wartościach i pomagają sobie wzajemnie żyć nimi w celu budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego”¹.

¹ RMis, nr 57.

8.1. Dialog życia

Pomimo braku zinstytucjonalizowanego dialogu międzyreligijnego chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami Afryki istnieje on od dawna między adeptami tych religii i katolikami jako tzw. dialog życia. Relacje wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich z chrześcijanami, kojarzonymi często z czasem ucisku kolonialnego, są od dawna zgoła odmienne. Stało się tak z pewnością dzięki pozytywnej postawie misjonarzy oraz Kościoła w ogólności wobec miejscowej ludności. Sprzyja to wyrażnie dialogowi życia, który odbywa się głównie poprzez bliskie i zarazem rozbudowane relacje rodzinne oraz środowiskowe. Ma na to wpływ wielkość przeciętnej miejscowej rodziny, jej bliskie relacje i zależności ekonomiczne, wychowawcze, zwyczajowe itp. Ponadto rodzina utrzymuje żywy kontakt ze wszystkimi mieszkańcami wioski (miasta), a także z członkami całego swego rodu, który najczęściej zamieszkuje także okoliczne wioski.

O takim dialogu mówi chociażby przytaczany wielokrotnie dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., podkreślając, że podstawowym problemem w nawiązywaniu dialogu teologicznego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi jest brak odpowiednich osób, które mogłyby być dla Kościoła stroną tegoż dialogu. Zwraca zatem uwagę na to, iż dialog ten należy zaczynać od zwykłych, codziennych i spontanicznych kontaktów oraz prostych konwersacji². Tego rodzaju sposób działania może okazać się bardzo skuteczny i zbliżający członków danej wspólnoty w ich codziennym życiu. Potrzebna jest jednak przy tym kompetencja, przejawiająca się w przygotowaniu, skutecznym działaniu, dyskrekcji oraz wierności obowiązującym zasadom³.

² Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 88.

³ Por. tamże, s. 94.

Chrześcijanie mają wiele możliwości kontaktów z wyznawcami religii tradycyjnych przy okazji spotkań, święta zbiorów, obrzędów przejścia, szczególnie zaś pogrzebów, w których uczestniczą wszyscy, bez wyjątku. Okazją do dialogu życia są wiejskie bazyry, małżeństwa między członkami różnych rodów, jak również wspólna praca i wzajemna pomoc. Jest to niezwykle żywa wymiana doświadczeń religijnych.

Ksiądz Christian Aurenche – misjonarz z północnego Kamerunu – podaje konkretne przykłady dialogu życia z wielkimi kapłanami religii tradycyjnych z gór Mandara – dialogu, który został zapoczątkowany przez jego poprzednika, ks. Simona Mpeke. Wspólne spotkania m.in. z N'Glissa, wielkim kapłanem Muyang, obejmowały także uczestnictwo w Świącie Bożego Piwa (*Zom Melefet*) i spożywaniu kawałka mięsa pochodzącego z obrzędowej ofiary z kozła, zarezerwowanego dla kapłanów, gdyż przez N'Glissa był on uważany także za pełnoprawnego kapłana. Podobnie też pił zarezerwowaną dla kapłanów część Bożego Piwa. Chedeche natomiast, wielki kapłan wśród Zulgo, na wieść o tym, iż niektórzy szukają zwady z misjonarzem chcącym rozbudowy misji, zwołał ludzi, wysłuchał ich i powiedział, iż jeśli będą tak dalej postępować, przeklnie ich. Popierał m.in. budowę szkoły, ośrodka zdrowia oraz inicjatywy rozwoju rolnictwa. Najmłodsze dzieci Chedeche przyjęły katolicyzm. On sam powtarzał: „Słowo Boże, które Baba Simon przyszedł głosić Kirdi, jest nową drogą. Ja, do którego Bóg mówi, mam ufność. Będzie dalej składało się ofiary. Może w inny sposób”⁴.

Co roku także wielcy kapłani z gór Mandara przychodzili do misji w Tokombéré, by świętować Boże Narodzenie. Na koniec mszy św. modlili się do Boga, a następnie pili „Boże Piwo Chrześcijan”. Był to zwyczaj, który nawiązywał do tradycyjnego Święta Bożego

⁴ Ch. Aurenche, H. Vulliez, *Tokombéré, au pays des Grands Prêtres. Religions africaines et Évangile peuvent-ils inventer l'avenir?*, Paris: Editions de l'Atelier 1996, s. 14–16.

Piwa (*Zom Melefit*), robionego z pierwocin prosa, które – zgodnie z tradycją – najpierw ścinała głowa rodu, później głowa rodziny. Kolby prosa niesiono do wielkich kapłanów z gór. To oni robili piwo z pierwocin prosa. Podobnie u chrześcijan mężczyzna, który był głową rodziny, wychodził ze wszystkimi na pole dojrzałego prosa i ścinał jego pierwsze kolby. Z tego robiono „Boże Piwo Chrześcijan”, które w Boże Narodzenie pili także wielcy kapłani z gór Mandara. Łodygi pierwocin prosa były zaś palone, a popiół zużywano w Środe Popielcową⁵.

Wokół misji i kultu katolickiego w misji Tokombéré utworzyło się kilka wyodrębnionych kręgów. Pierwszy z nich tworzyła wspólnota chrześcijan ochrzczonych, drugi zaś wspólnota katechumenów. Trzeci krąg tworzyli niechrześcijanie, tzw. Przyjaciele Ewangelii, ci, którzy nie chcieli lub nie mogli zrezygnować z praktyk tradycyjnych religii afrykańskich, ale pozostawali blisko wspólnoty chrześcijańskiej i żyli niejako podwójną przynależnością. Ostatni krąg tworzyli „Modlący się”. Należeli do niego ci, którzy nie mieli zamiaru wejść do któregoś z wyżej wymienionych kręgów, ale przychodzili modlić się wspólnie z ochrzczonymi i katechumenami. Do tego kręgu należał m.in. wielki kapłan Chedeche⁶.

Misja Tokombéré nie jest zjawiskiem wyjątkowym, chociaż z pewnością ma bardzo zaawansowane struktury dialogu, głównie dzięki wyjątkowemu, jak na ten obszar kulturowy, istnieniu wielkich kapłanów gór. Zauważyć jednak można, iż relacje wyznawców miejscowych religii i chrześcijan to relacje dwóch światów duchowych i kulturowych. To, co adepci religii tradycyjnych postrzegają jako homogenne, misjonarze rozdzielają na dwie warstwy: religijną i kulturową. Stanowi to wyzwanie, gdyż możliwe staje się zerwanie wspólnoty kulturowej ze wspólnotą religijną.

⁵ Por. tamże, s. 16–17.

⁶ Por. tamże, s. 132–133.

8.2. Dialog dzieł (współpraca w pomocy w rozwoju)

Działalność misyjna Kościoła od wieków związana była z pracą na rzecz promocji ludzkiej, chociaż nie zawsze znajdowało to wyraz w refleksji teologicznej. Najstarsze formy pomocy w rozwoju, aktualne także dzisiaj, wypływały z przykazania miłości oraz – w przypadku szkolnictwa – z troski o zrozumienie i pogłębienie Ewangelii. O tych odwiecznych formach pomocy w rozwoju, związanych z działalnością misyjną Kościoła, mówi także Jan Paweł II w *Redemptoris missio*, podkreślając, iż „Kościoł i misjonarze są krzewicielami rozwoju także przez prowadzone przez siebie szkoły, szpitale, drukarnie, uniwersytety, doświadczalne gospodarstwa rolne”⁷. Jan Paweł II w swoim nauczaniu i praktycznych działaniach wskazał na szereg współczesnych wyzwań, jakie stają przed działalnością misyjną w dziedzinie pomocy w rozwoju i wyzwolenia. Są to problemy najczęściej związane z globalizacją gospodarczą oraz łączącym się z nią zubożeniem *Południa*. Do ich ukazania przyczynił się zwłaszcza Rok Jubileuszowy, który stał się okazją do poruszenia zadłużenia międzynarodowego, niesprawiedliwego podziału ziemi czy współczesnych form niewolnictwa.

W świecie podzielonym, cierpiącym z powodu wojen etnicznych, narodowych czy regionalnych, Kościół ma się stawać czynnikiem pojednania i nadziei, tym bardziej że bardzo często pozostaje jedyną instytucją działającą w tzw. *teren*, która ma jeszcze jakiś autorytet i nie jest do końca skorumpowana. Z problemem wojen łączy się międzynarodowy handel bronią, który po upadku dwóch wrogich sobie systemów politycznych stał się niekontrolowanym przez nikogo źródłem najbardziej bezwzględного wyzysku, połączonego z niewyobrażalnym ludzkim nieszczęściem. Inne wielkie wyzwania stojące dzisiaj przed pomocą w rozwoju to m.in. epidemia AIDS, tragiczny los

⁷ RMis, nr 58.

uchodźców i innych migrantów, pornografia, prostytutka i turystyka seksualna, problemy z ekologią, handel narkotykami i zjawisko narkomanii.

Aktywności Kościoła na tym polu określane są często terminem „pomoc w rozwoju”, który pojawił się w literaturze misjologicznej dopiero w latach sześćdziesiątych XX w., gdy w Afryce proklamowano suwerenne państwa. Jednak – jak wspomniano wyżej – tego rodzaju posługa misyjna sięga korzeniami samych początków chrześcijaństwa. Działalność określaną dzisiaj terminem „pomoc w rozwoju” dawniej nazywano „dziełami miłosierdzia”, „akcją charytatywną” czy też „działalnością cywilizacyjną”.

Termin „rozwój” we współczesnych dokumentach Magisterium Kościoła pojawił się po raz pierwszy w orędziu Piusa XII na Boże Narodzenie 1941 r.⁸ Nawiązał do niego Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*, cytując orędzie Piusa XII i podkreślając za nim, iż „mniejszym państwom przysługuje również prawo do dbania o własny wzrost gospodarczy”⁹. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* posłużyła się tym wyrażeniem tylko jeden raz, mówiąc, iż „nie powinno się zostawiać wzrostu produkcji ani samemu, niby mechanicznemu biegowi gospodarczej działalności jednostek, ani wyłącznie władzy państwo-

⁸ Por. Pius XII, *Orędzie radiowe we Wigilię Bożego Narodzenia 1941 roku*, London: Mildner & Sons 1942, s. 13.

⁹ W tłumaczeniu polskim *wzrost ekonomiczny (rei oeconomicae incrementum)* przetłumaczono jako *rozwój gospodarczy*. Por. Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (Pacem in terris)*, Paris: Société d'Éd. Internationales 1964, nr 124, s. 71. Natomiast w londyńskim wydaniu polskojęzycznym orędzia Piusa XII mówi się o „rozwój ekonomicznym”. Por. Pius XII, *Orędzie radiowe we Wigilię Bożego Narodzenia 1941 roku...*, dz. cyt., s. 13.

wej”¹⁰. Już w tym samym numerze ta sama konstytucja mówi jednak o „postępie gospodarczym” (*progressio oeconomica*¹¹).

W tej samej konstytucji możemy znaleźć powiązanie dialogu międzyreligijnego i pomocy w rozwoju: „Powodowani pragnieniem takiego dialogu, ożywionego jedynie umiłowaniem prawdy, z zachowaniem oczywiście stosownej roztropności, nie wykluczamy z niego nikogo [...]. Ponieważ Bóg Ojciec jest początkiem i celem wszystkich ludzi, wszyscy jesteśmy powołani, aby być braćmi. I dlatego na podstawie tego samego powołania ludzkiego i Bożego możemy i powinniśmy bez gwałtu, bez podstępów, w prawdziwym pokoju współpracować ze sobą nad budową świata”¹².

Powyższe wyzwania dotyczą także społeczeństw afrykańskich. Kościół dostrzega potrzebę współpracy międzyreligijnej dla ich dobra. Pragnie jak największego ich rozwoju. Rozwój ten musi być skoncentrowany na każdym człowieku indywidualnie i dotyczyć wszystkich jego wymiarów: ekonomicznych, społecznych, kulturalnych, duchowych.

8.3. Dialog zaangażowania społecznego

Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, musi być szanowany. Dlatego Jan Paweł II woła w imieniu Kościoła: „Szanujcie człowieka! On jest obrazem Boga!”¹³. To zakorzenienie w Bogu od

¹⁰ KDK, nr 65. Tłumaczenie polskie dokumentów soborowych mówi tutaj o *procesie rozwoju produkcji*, co jest wyrażeniem raczej niefortunnym, gdyż słowo *rozwój* zawiera w sobie *proces*.

¹¹ Por. tamże.

¹² Tamże.

¹³ Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy. Przemówienie inaugurujące III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej wygłoszone w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Puebla de los Angeles*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, II, 1, 1982 (styczeń–maj)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroń SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 93.

wieków było podstawą praw indywidualnych i społecznych człowieka. Papież Jan XXIII wyjaśnia to w encyklice *Pacem in terris*: „Wszelkie współżycie ludzi, jeśli chcemy, by było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi się opierać na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą [...], wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”¹⁴.

Jan Paweł II był wielkim orędownikiem dialogu międzyreligijnego, który także w istotny sposób przyczyniał się do pokoju w świecie. Ukazuje to spotkanie w Asyżu w 1986 r. i wspólna modlitwa o pokój przedstawicieli wszystkich religii świata. Jan Paweł II podkreślał znaczenie religii dla pokoju światowego. „Religia przenika wszystkie aspekty życia społecznego i dlatego utrzymanie zgody w państwie wymaga, by obywatele wzajemnie się akceptowali wraz ze wszystkimi różnicami języka, obyczajów, kultury i wiary. Również przywódcy religijni odgrywają bardzo ważną rolę w utrzymaniu tej zgody”¹⁵.

Papież wierzył do końca w ludzkie dążenie do dobra, wyrażając przekonanie, że pokój jest zawsze możliwy. Wymaga on jednak dialogu i wprowadzenia sprawiedliwości. „Człowiek jest istotą racjonalną, obdarzoną rozumem i wolą, potrafi zatem znajdować sprawiedliwe rozwiązania konfliktów, nawet jeśli toczą się one od dawna, a ich przyczyny są bardzo złożone. Skuteczność dążeń do przywrócenia zgody zależy od tego, czy strony konfliktu są gotowe i zdecydowane spełnić warunki, bez których pokój nie jest możliwy. Tam jednak, gdzie za deklaracją zasad nie idzie konstruktywne działanie,

¹⁴ Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności...*, dz. cyt., nr 158.

¹⁵ Jan Paweł II, *Zgoda i współpraca dla dobra wspólnego. Spotkanie z przywódcami różnych wspólnot religijnych w Chartumie*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1993, nr 4, s. 38–39.

przemoc może wymknąć się spod jakiejkolwiek kontroli”¹⁶. Ostro sprzeciwiał się zwłaszcza wykorzystywaniu pretekstu różnic religijnych do wywoływania czy eskalacji konfliktów zbrojnych. W przemówieniu skierowanym do delegacji muzułmańskiej w Asyżu Jan Paweł II zaznaczył, że „posługiwanie się religią jako uzasadnieniem niesprawiedliwości i przemocy jest straszliwym nadużyciem i musi zostać potępione przez wszystkich prawdziwie wierzących w Boga. [...] Prawdziwy pokój nie będzie mógł zaistnieć, jeżeli wierzący zgodnie nie odrzucą polityki nienawiści i dyskryminacji i nie uznają prawa do wolności religijnej i kulturowej we wszystkich ludzkich społeczeństwach”¹⁷.

W swoim dokumencie z 1969 r. Sekretariat dla Niechrześcijan zwraca uwagę na udział chrześcijan – przyjętych i zaakceptowanych we wspólnocie afrykańskiej – we wspólnych działaniach dla dobra ogółu. Dotyczy to między innymi obrony praw kobiet, które często nie mają należytego im respektu w środowiskach afrykańskich. Ważne jest też wspólne występowanie przeciw nadużyciom, których źródłem są tradycyjne zwyczaje, np. problem nadużyć przy żądaniu opłaty matrymonialnej¹⁸.

Do pracy na rzecz wspólnego dobra zachęcał wielokrotnie także Jan Paweł II, mówiąc m.in. w Kamerunie, iż tutaj „jesteście częścią społeczeństwa pluralistycznego, w którym chrześcijanie, muzułmanie i wyznawcy afrykańskich religii tradycyjnych żyją obok siebie. Kryje się w tym jedno z wielkich wyzwania dla całej ludzkości we

¹⁶ 10 lutego 1993 r. Jan Paweł II podczas spotkania z Omarem Hassanem Ahmedem al Bashirem, prezydentem Sudanu, nawiązał do toczącej się już od 10 lat wojny domowej w tym państwie. Tenże, *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa. Spotkanie z prezydentem Sudanu*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1994, nr 4, s. 37.

¹⁷ Jan Paweł II, *Autentyczna wiara jest źródłem zrozumienia i harmonii. Przemówienie do delegacji muzułmańskiej, Asyż, 10 stycznia 1993 r.*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1993, nr 3, s. 11.

¹⁸ Por. Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 94.

współczesnym świecie: nauczyć się, jak żyć razem w sposób pokojowy i konstruktywny. Trzeba przyznać, że żyjemy w «epoce polaryzacji». Pewne grupy, rasowe czy etniczne, pewne wspólnoty religijne, podobnie jak pewne ideologie ekonomiczne i polityczne na całym świecie dążą do narzucenia innym własnego punktu widzenia, wykluczając tych, którzy go nie podzielają; do obrony własnych praw nieuwzględniającej praw innych, do odrzucania propozycji współpracy i ludzkiego braterstwa»¹⁹. W Gabronie podkreślał zaś: „Dzięki wspólnemu szacunkowi dla sumienia możemy wiele zrobić, aby chronić godność osoby ludzkiej w dzisiejszym świecie. Poprzez aktywną współpracę możemy promować duchowe i materialne dobro ludzkiej rodziny. Dzięki wzajemnej miłości i większemu zrozumieniu możemy przyczynić się do pokoju na świecie tak bardzo pożądanego przez wszystkich ludzi dobrej woli»²⁰.

Myśli te kontynuowali podczas pielgrzymek do Afryki jego następcy na Stolicy Piotrowej. „Chrześcijananie, muzułmanie i wyznawcy tradycyjnych religii żyli ze sobą w pokoju od wielu lat – przypominał w Bangi, stolicy Republiki Środkowoafrykańskiej papież Franciszek. – Musimy więc pozostać zjednoczeni, aby zatrzymać wszelkie działania, które po obu stronach zniekształciły oblicze Boga i ostatecznie zmierzają wszelkimi środkami do obrony partykularnych interesów ze szkodą dla dobra wspólnego. Razem powiedzmy *nie* nienawiści, *nie* zemście, *nie* przemocy, zwłaszcza tej, która jest popełniana w imię religii lub w imię Boga. Bóg jest pokojem, Bóg *salam*»²¹.

¹⁹ Jan Paweł II, *Wspólnota i ludzkie braterstwo. Jaunde. Spotkanie z muzułmanami, poniedziałek, 12 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 164–165.

²⁰ Jan Paweł II, *Welcome Ceremony. Address of John Paul II. International Airport of Gaborone, Botswana, Tuesday, 13 September 1988*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1988/september/documents/hf_jp-ii_spe_19880913_ar-rivo-botswana.html (dostęp: 22.10.2020).

²¹ Franciszek, *Rencontre avec la communauté musulmane. Discourse du Saint-Père. Mosquée centrale de Koudoukou, Bangui (République centrafricaine), lundi 30 novembre*

8.4. Dialog wymiany teologicznej

Dialog wymiany teologicznej jest postrzegany jako dialog specjalistów. Nawiązuje do tradycji, którą wyrażają dokumenty Soboru Watykańskiego II, dowartościowując wszystkie religie niechrześcijańskie, a w sposób pośredni także tradycyjne religie afrykańskie. Religie te, wraz z innymi, są postrzegane jako „szukanie nieznanego Boga po omacku”²². To przejaw powszechnego Bożego planu zbawienia rodzaju ludzkiego, dokonującego się „jakoby tajemnie, w umyśle ludzkim lub poprzez przedsięwzięcia, także natury religijnej, w których ludzie na różny sposób szukają Boga”. Owe przedsięwzięcia potrzebują oświecenia i uleczenia, chociaż „można je niekiedy uważać za drogę wychowawczą (pedagogia) ku prawdziwemu Bogu lub za przygotowanie ewangeliczne” – podkreśla *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*²³. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* dodaje, iż stanowią one wyraz „odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, rozpoznanie tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia”²⁴. W religiach niechrześcijańskich dostrzega się elementy dobre, prawdziwe, święte, które są dane przez Boga²⁵. „Dlatego jakkolwiek dobry posiew znajdujący się w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów nie tylko nie ginie, lecz

2015, http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_repubblica-centrafricana-musulmani.html (dostęp: 22.10.2020).

²² KK, nr 16.

²³ DM, nr 3. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. wskazuje, że podobnie jak inne religie, również tradycyjne religie afrykańskie są wyrazem swoistej pedagogii Bożej ofiarowanej człowiekowi w dążeniu do prawdziwej religii i wiary. *Secrétariat pour le non-chrétiens, Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 83–84.

²⁴ DRN, nr 1–2.

²⁵ Por. KK, nr 16; DRN, nr 2.

doznaje uleczenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia”²⁶. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan wskazuje, że wyznawcy tradycyjnych religii afrykańskich dzięki wierze w Istotę Najwyższą, kultowi, ofiarom i zasadom moralnym wskazywanym przez te religie mogą dostąpić zbawienia. Religie te zawierają elementy Objawienia Bożego i są – chociaż niedoskonałym – kanałem przepływu Bożej łaski²⁷. O pozytywnych wartościach, „takich jak wiara w Istotę Najwyższą i Wieczną, Stwórcę, Dawcę i sprawiedliwego Sędziego, które dobrze współbrzmia z prawdami wiary” mówi także adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Africa*. „Można w nich [w tradycyjnych religiach afrykańskich] wręcz dostrzec przygotowanie na przyjęcie Ewangelii, zawierają one bowiem cenne *semina Verbi*, które mogą doprowadzić wielką liczbę ludzi – jak działo się już w przeszłości – do «otwarcia się na pełnię Objawienia w Jezusie Chrystusie, ukazaną im przez głoszenie Ewangelii»”²⁸.

Obrady Synodu Biskupów Afryki były wydarzeniem centralnym w refleksji nad dialogiem i tradycyjnymi religiami Afryki. Dokumenty związane z tym synodem to zbiór wypowiedzi wielokrotnie odwołujących się do dialogu z tradycyjnymi religiami Afryki i treściami, które one niosą. Szczególna rola przypada tutaj posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*, w której są liczne wypowiedzi dotyczące bezpośrednio wyznawców religii tradycyjnych Afryki²⁹. Adhortacja dostrzega pozytywy i negatywy tradycyjnych religii Afryki oraz mówi o dialogu z nimi, co jest pierwszym bezpośrednim wezwaniem w dokumentach papieskich.

O wartościach i negatywnych stronach tradycyjnych religii afrykańskich mówią wszystkie dokumenty synodalne i wiele wypowie-

²⁶ DM, nr 9.

²⁷ Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine...*, dz. cyt., s. 83–84.

²⁸ Eafr, nr 67.

²⁹ Nr 7, 42, 43, 47, 49, 67.

dzi podczas obrad. Najobszerniej jednak omawia je *Instrumentum laboris*.

Wśród pozytywnych aspektów tradycyjnych religii afrykańskich dokument wymienia w sferze religijnej m.in. wiarę w Boga najwyższego, jedyne i transcendentne, poczucie świętości i tajemnicy, które dotyczy miejsc, osób, czasu świętego, wiarę w życie poza światem widzialnym, wyrażoną w mitach i ceremoniach pogrzebowych. Docenia wszechobecny w nich, niewidzialny świat duchów i przodków oraz troskę o ich zdanie i składane ofiary z prośbą o ochronę, brak dychotomii religii i życia, ale obejmowanie przez religię całego życia. Jako pozytywny aspekt traktuje fakt, iż przodkowie pozostają pośrednikami między człowiekiem i Bogiem oraz że szeroko rozpowszechniona jest wiara w skuteczność modlitwy wstawienniczej. Pozytywne jest także oczyszczenie ciała i dyspozycja duchowa przed złożeniem ofiary Bogu oraz przekonanie, iż grzech niszczy także wspólnotę i stąd potrzeba obrzędów oczyszczających, jak również ścisła dyscyplina i respekt podczas ceremonii religijnych oraz nieodwracalność przebaczenia – do sprawy raz przebaczonej nie powraca się.

Wśród wartości ze sfery rytualnej dokument podkreśla fakt, iż obrzędy stanowią istotną część życia społecznego, wzywają one przodków i zmarłych. Czynności cykliczne i powtarzające się znajdują swój wyraz w życiu rytualnym, podobnie jak sytuacje kryzysowe. Cenna jest także współodpowiedzialność podczas kultu i składania ofiar, gdzie każdy ma swój udział w duchu dzielenia się i współuczestnictwa. Symbole stanowią łącznik między *sacrum* i *profanum*, dając jedno zrównoważone spojrzenie na rzeczywistość. Rozpowszechnione są zwłaszcza obrzędy przejścia oraz liczne obrzędy oczyszczające, indywidualne i wspólnotowe. Nawet chorzy są leczeni przy pomocy obrzędów, w których biorą udział ich rodziny i wspólnota. Godne podkreślenia jest także zachowywanie poczucia sakralności religijnej w obrzędach, stroju, miejscu oraz wspaniałość i okazałość niektórych tradycyjnych błogosławieństw.

W sferze moralnej tradycyjne religie afrykańskie okazują respekt dla życia, co wyraża się także w tym, że dzieci są skarbem, a aborcja napawa wstrętem. Ta sakralność życia ludzkiego jest ochraniajana przez zakazy i nakazy. Okazywany jest także respekt dla godności człowieka oraz doceniana wierność w zaangażowaniu, która jest traktowana jako znak dojrzałości. Uznaje się, iż życie zawiera wymagania moralne i te postrzegane są jako przywiązanie do samego życia i uznanie osoby. Grzech ma swój wymiar zarówno indywidualny, jak i wspólnotowy.

Wartości te przejawiają się także w sferze kulturowej przez troskę o to, by usytuować człowieka w jego środowisku naturalnym, gdzie ma się czuć u siebie, przekazywanie tradycji przez opowieści, poematy, hymny, przysłowia, zagadki itp., włączenie całej wspólnoty w wychowanie młodzieży i ukierunkowanie jej na wychowanie wspólnotowe i społeczne oraz poważne traktowanie wychowania moralnego młodzieży. Najważniejsze okresy życia są celebrowane przez stosowne obrzędy. Okazuje się także poszanowanie dla osób starszych. Wspólnota nadaje ich mądrości wymiar profetyczny, uznając w ten sposób, że są oni zdolni do dawania wskazówek odnoszących się do aktualnego życia. Milczenie traktowane jest jako wartość, a małżeństwo jako przymierze dwóch rodzin i osób, układ kulturowy zmierzający do podtrzymywania stabilności małżeństwa. Ważne jest także stopniowe włączanie młodzieży w życie i społeczność.

Wreszcie w sferze społecznej godna podkreślenia jest gościnność, która jest obowiązkiem i stanowi najbardziej powszechną wartość w całej Afryce. Między przyjaciółmi, krewnymi i członkami tego samego rodu istnieje wielkie poczucie solidarności, przynależności i dzielenia się. Istnieje także troska o zapewnienie i promocję sprawiedliwości i pokoju we wspólnocie. Można także odnaleźć respekt wobec władzy starszyzny oraz troskę o ubogich i chorych, wdowy i sieroty.

Dokument wymienia także negatywne cechy tych religii. W sferze religijnej przejawiają się one w rozpowszechnieniu magii i wróżbiarstwa, co sprawia, iż człowiek zostaje opanowany przez strach, który

leży u podstaw religii i kultu. Bóg zaś uważany jest za dalekiego, nieobecnego w codziennym życiu ludzi, co prowadzi do kultu duchów jako substytutu kultu Bożego. Zbawienie, w całości zależne od tego świata, jest niepewne, ulega odwołaniu i jest narażone na liczne niebezpieczeństwa. Rozpowszechnione są także wierzenia, iż niektóre rzeczy naturalne, takie jak rzeki, góry czy skały, posiadają moce nadnaturalne. Zło interpretowane jest jako siła osobowa – zawsze ktoś za nim stoi, a religia jawi się niekiedy jako manipulacja Bogiem.

W sferze rytualnej niektóre modlitwy prowadzą ku przekleństwu, a duchom i przodkom składa się ofiary. W sferze moralnej zaś niektóre sytuacje mogą wymagać ofiar ludzkich. Toleruje się także niekiedy nieprzyzwoite zachowania, szczególnie podczas inicjacji i pogrzebów. W niektórych miejscach kontynentu wreszcie nie ma akceptacji dla bliźniat, traktowanych jako przekleństwo, chociaż w innych traktuje się je jako błogosławieństwo.

W sferze kulturowej negatywny jest częsty ekskluzywizm świądomości rodowej, konserwatywna wizja stworzenia i tendencja do prostego jej naśladowania, co może prowadzić do zahamowania integralnego rozwoju człowieka, status wdowieństwa generalnie deprymujący kobiety i ich rolę w łonie społeczności. W niektórych miejscach spotkać można zachowanie i podtrzymanie systemu kastowego, a niektóre aspekty inicjacji są niezgodne z wartościami i moralnością chrześcijańską. Także jako negatywne dokument traktuje „opanowanie przez duchy” – zjawisko dość powszechne w niektórych wspólnotach oraz kultury tajemne, stosowane niekiedy w celu manipulacji społecznością.

Wreszcie negatywne aspekty tradycyjnych religii Afryki w sferze społecznej sprawiają, iż niektóre tradycje sprzyjają zawieraniu małżeństw przy pomocy siły, a świętokradztwo, rzucanie uroku i czary są w wielu miejscach złem społecznym powodującym podziały i budzącym nienawiść³⁰.

³⁰ Por. *L'Église en Afrique et sa mission évangélistrice vers l'an 2000*. „Vous serez mes témoins” (Ac. 1.8). *Instrumentum laboris...*, dz. cyt., s. 105–106.

Wartości pozytywne tradycyjnych religii afrykańskich, zdaniem Ojców Synodalnych, mogą być użyteczne w Kościele. To choćby podstawy doktrynalne tych religii, oparte na wierze w Istotę Najwyższą, która jest Stwórcą, Dawcą wszystkiego, sprawiedliwym Sędzią, itd. Ta „wiera i te wartości otworzyły wielu z nich na pełnię objawienia w Jezusie Chrystusie, dzięki głoszeniu Ewangelii”³¹.

Podczas podróży do Republiki Środkowoafrykańskiej Jan Paweł II nawiązał do dokumentu miejscowego Kościoła (Komisji ds. Apostolstwa Świeckich), który stwierdzał, iż „tradycyjne religie sterują podświadomością mas i ogromnym dziedzictwem kultury tradycyjnej”. To dlatego papież postulował tam: „Dlatego słusznie poświęćcie tak wiele uwagi inkulturacji Ewangelii, a także dialogowi z wyznawcami innych religii, co wymaga, jak wyjaśniłem dzisiejszego popołudnia na spotkaniu z intelektualistami, wykształcenia chrześcijańskiego, a nawet głęboko teologicznego, by mogło doprowadzić do owocnych rezultatów bez zatarcia tożsamości katolickiej”³².

8.5. Dialog doświadczenia religijnego

Wydaje się, iż przytaczany często dialog doświadczenia religijnego jako jedna z form dialogu ma wiele wspólnego z pierwszą z wymienianych form – dialogiem życia. Z pewnością można powiedzieć, iż dialog doświadczenia religijnego to nie tyle dialog słów (wymiany teologicznej) czy dzieł i zaangażowania społecznego, ile dialog serc. A zatem bliski życiu. W relacjach z religiami Dalekiego Wschodu może on przybierać na przykład formę dialogu monastycznego,

³¹ *Les 64 propositions*, w: *Le Synode africain. Histoire et textes...*, dz. cyt., pozycja 42, s. 259.

³² Jan Paweł II, *Kontynuacja, pogłębianie i odnawianie ewangelizacji. Jaunde. Spotkanie z Konferencją Episkopatu Kamerunu, wtorek, 13 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 188.

ale w zetknięciu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi będzie on na pierwszym miejscu sposobem „bycia razem” i w tym byciu razem – modlitwy, nie tyle wspólnej – w sensie formuł – ile modlitwy życzliwych sobie serc.

W takim kontekście trzeba spojrzeć na liczne spotkania o charakterze religijnym misjonarzy i chrześcijan z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich. Także na liczne spotkania Jana Pawła II z przedstawicielami tradycyjnych religii afrykańskich w trakcie jego podróży apostolskich do Afryki. Mówiąc o dialogu międzyreligijnym, papież w encyklice *Redemptoris missio* podkreślał, iż przed tym dialogiem otwiera się także możliwość „przekazywania sobie własnych doświadczeń duchowych”³³.

Stwarzanie możliwości przekazywania sobie własnych doświadczeń duchowych widać chociażby w dokumentach z podróży Jana Pawła II do Togo w 1985 r., gdzie spotkał się z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich w miejscu o znaczeniu symbolicznym i tradycyjnym zarazem. „Jestem prawdziwie wzruszony tym, że zechcieliście przybyć na spotkanie ze mną i uczestniczyć w modlitwie katolików w tym sanktuarium poświęconym Najświętszej Maryi Pannie, matce Jezusa Chrystusa. [...] Niezwykle bujna i wspaniała przyroda tego regionu lasów i jezior napędza nasze umysły i serca swoją tajemnicą, w sposób naturalny kierując je ku Tajemnicy Tego, który jest Twórcą życia. To właśnie zmysł religijny ożywia was i, jeśli tak można powiedzieć, ożywia wszystkich waszych rodaków. Oby poczucie tego, co święte, które od zawsze cechuje serce ludzkie, stworzone na obraz Boga, wzbudziło w ludziach pragnienie coraz większego zbliżenia się w duchu i w prawdzie do Boga Stwórcy, do uznania Go, uwielbienia, dziękczynienia Mu, do zrozumienia Jego woli. Tak więc modlitwa ludzi i postępowanie moralne będą inspirowane przez samego Ducha Bożego; uczucia religijne pomagają przezwyciężyć strach, wierzymy bowiem, że Bóg jest dobry i że nawet

³³ RMis, nr 57.

natura, dzieło Jego rąk, jest dobra, podczas gdy strach wywodzi się raczej ze zła, które zagnieżdża się w sercu człowieka, kiedy odwraca się on od Boga: ale zmysł Boga w człowieku może być przepojony pokojem, szacunkiem, ufnością, radosnym poddaniem”³⁴.

Wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich nie zabrakło także 27 października 1986 r., podczas Pierwszego Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu. Jan Paweł II zaprosił na to spotkanie przedstawicieli wszystkich religii. Była to inicjatywa bardzo nowatorska i pełna otwartości, stąd też „temu bezprecedensowemu w dziejach Kościoła wydarzeniu zarzucano zakamuflowaną formę synkretyzmu religijnego”³⁵. Wówczas to przedstawiciele tradycyjnych religii afrykańskich podczas swojej modlitwy złożyli ofiarę z kury, ale tę kurę położyli na ołtarzu św. Klary – co wzbudziło wiele emocji.

Spotkanie nie było wspólną modlitwą w ścisłym sensie, ale przebiegało według formuły „być razem, by się modlić i dzielić swoim doświadczeniem religijnym”. W modlitwie wewnętrznej, będącej odpowiedzią na wewnętrzny głos Boga, wyznawcy różnych religii mogą się spotkać ponad właściwymi dla każdej religii obrzędami. W takiej modlitwie nie chodzi o zatracenie własnej tożsamości religijnej. Jan Paweł II dawał temu wyraz także podczas Drugiego Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu 24 stycznia 2002 r. Dzięki tej inicjatywie spotkania w „duchu Asyżu” odbywały się i wciąż odbywają się w różnych częściach świata.

W czasie swojego pontyfikatu Jan Paweł II 14 razy pielgrzymował na kontynent afrykański. W trakcie tych wizyt 33 razy spotkał się z przedstawicielami różnych wyznań chrześcijańskich oraz religii

³⁴ Jan Paweł II, *Pocucie tego, co święte. Togoville. Do kapłanów religii tradycyjnych, piątek, 9 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 128–129.

³⁵ E. Sakowicz, *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, [w:] E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia Dialogu i Ekumenizmu*, Radom 2006, s. 437. Obszerna bibliografia na temat tego spotkania: tamże, s. 441–442.

niechrześcijańskich. Podobnie czynili jego następcy podczas swoich podróży afrykańskich.

W trakcie spotkania ekumenicznego i międzyreligijnego w Kenii papież Franciszek odwoływał się także do dialogu i współpracy, mówiąc, iż „w istocie wiara religijna i sposób jej praktykowania wpływają na to, czym jesteśmy, i na rozumienie otaczającego nas świata. Są one dla nas źródłem oświecenia, mądrości i solidarności, i w ten sposób wzbogacają społeczeństwo, w którym żyjemy. Troszcząc się o rozwój duchowy naszych wspólnot, formując umysły i serca w duchu prawdy i wartości nauczanych przez nasze tradycje religijne, stajemy się błogosławieństwem dla wspólnot, w których żyją nasi wierni. W demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie, takim jak to, współpraca między zwierzchnikami religijnymi i ich wspólnotami staje się ważną służbą na rzecz dobra wspólnego”³⁶.

³⁶ Franciszek, *Spotkanie ekumeniczne i międzyreligijne. Pozdrowienie Papieża Franciszka, Nairobi, Nuncjatura Apostolska, 26 listopada 2015*, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151126_kenya-incontro-interreligioso.html (dostęp: 22.10.2020).

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Poznań: Pallottinum 2000.

Dokumenty Kościoła katolickiego

„*Famille sois lumière!*”. *La Bonne Nouvelle sur la famille et le mariage. Lettre pastorale des Evêques de Centrafrique, le 20 Juillet 1996*, Bangui 1996.

Aleksander VI, *Bulla Inter caetera* (4 maja 1493 r.), w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. 1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 21–26.

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Africae munus” papeży Benedykta XVI do biskupów, duchowieństwa, osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju: „Wy jesteście solą dla ziemi. [...], Wy jesteście światłem świata” (Mt 5, 13–14)*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Katolicka Agencja Informacyjna Sp. z o.o. 2011.

Bouchard J.C., *La famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Compte-rendu du Synode des Evêques 1980 pour les communautés chrétiennes du Tchad*, Moundou 1981.

Conférence Episcopale du Tchad, *Contribution de l'Église du Tchad à la préparation du Synode spécial pour l'Afrique, décembre 1991*, [N'Djamena 2000].

Conférence Episcopale du Tchad, *Les problèmes pastoraux de l'Église en Afrique. Document de la Conférence Episcopale du Tchad*, „La Documentation catholique” 1990, nr 2017, s. 1067–1072.

- Conseil Pastorale Diocésain de N'Djamena, *Dot, polygamie, relations jeune couple – beaux parents*, [N'Djamena 1990].
- Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux et la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples, *Dialogue et Annonce: réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*, 1991, „Documentation Catholique” 1991, nr 2036, s. 874–890.
- Franciszek, *Rencontre avec la communauté musulmane. Discourse du Saint-Père. Mosquée centrale de Koudoukou, Bangui (République centrafricaine)*, lundi 30 novembre 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_repubblica-centrafricana-musulmani.html (dostęp: 22.10.2020).
- Franciszek, *Spotkanie ekumeniczne i międzyreligijne. Pozdrowienie Papieża Franciszka. Nairobi, Nuncjatura Apostolska, 26 listopada 2015*, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151126_kenya-incontro-interreligioso.html (dostęp: 22.10.2020).
- Jan Paweł II, *Address of John Paul II to representatives of the Laity of Zimbabwe. Cathedral of Harare, Sunday, 11 September 1988*, nr 4, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1988/september/documents/hf_jp-ii_spe_19880911_la-icato-harare.html (dostęp: 20.10.2020).
- Jan Paweł II, *Address of John Paul II to the Zimbabwean Young People, Glamis Stadium, Harare, Sunday, 11 September 1988*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1988/september/documents/hf_jp-ii_spe_19880911_giovani-harare.html (dostęp: 22.10.2020).
- Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Africa*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Adhortacje*, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 423–490.
- Jan Paweł II, *Afryka ma coś własnego do ofiarowania światu. Przemówienie do prezydenta Republiki Ghany w Akrze, czwartek 8 maja 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń–czer-*

- wiec), przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1985, s. 534–537.
- Jan Paweł II, *Autentyczna wiara jest źródłem zrozumienia i harmonii. Przemówienie do delegacji muzułmańskiej, Asyż, 10 stycznia 1993 r.*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1993, nr 3, s. 11.
- Jan Paweł II, *Chrystus drogą zbawienia dla wszystkich. Katecheza podczas audiencji generalnej 31 V 1995*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana, Edizioni Aquila Bianca 1996, s. 589–592.
- Jan Paweł II, *Chrystus jest królem pokoju, 16 IX – Suazi, Msza św. na „Somhlolo Stadium”*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1988, nr 9, s. 16–17.
- Jan Paweł II, *Chrześcijański sens cierpienia i starości. W szpitalu św. Karola Boromeusza w Ontisha, sobota, 13 lutego 1982*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie V, 1, 1982 (styczeń–maj)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 186–187.
- Jan Paweł II, *Co czynimy dla dobra braci i siostr z Afryki? Jaunde. Spotkanie z władzami Kamerunu i Korpusem Dyplomatycznym, poniedziałek, 12 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 165–171.
- Jan Paweł II, *Do Afrykańczyków mieszkających w Rzymie, sobota 2 lutego 1980 r.*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń–czerwiec)*. Przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1985, s. 109–112.
- Jan Paweł II, *Do uczestników sesji naukowej z okazji czterechsetlecia misji Matteo Ricci w Chinach (25 X 1982)*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie V, 2, 1982 (czerwiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 599–603.
- Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et Vivificantem (18 maja 1986 r.)*, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 253–351.

- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.), w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 5–76.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio* (7 grudnia 1990 r.), nr 17, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 509–616.
- Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli* (2 czerwca 1985 r.), w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 215–252.
- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987 r.), w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 433–508.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993 r.), w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 2007, s. 703–838.
- Jan Paweł II, *Kontynuacja, pogłębianie i odnawianie ewangelizacji. Jaunde. Spotkanie z Konferencją Episkopatu Kamerunu, wtorek, 13 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 186–190.
- Jan Paweł II, *Kościół tutejszy jest gotów odpowiedzieć na wyzwanie chwili. 16 IX – Mozambik. Wizyta w „Palacio da Ponta Yermelha”, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1988, nr 9*, s. 18–20.
- Jan Paweł II, *Małżeństwo chrześcijańskie jest zaczątkiem postępu moralnego dla społeczeństwa. Do rodzin w Kinszasie, sobota, 3 maja 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1985, s. 450–454.
- Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy. Przemówienie inauguracyjne III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, wygłoszone w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Puebla de los Angeles*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, II, 1, 1982 (styczeń–maj)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 83–95.

- Jan Paweł II, *Poczucie tego, co święte. Togoville. Do kapłanów religii tradycyjnych, piątek, 9 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 128–129.
- Jan Paweł II, *Podstawowe prawa młodych krajów afrykańskich. Spotkanie z Korpusem Dyplomatycznym w Nairobi, wtorek, 6 maja 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, III, 1, 1980 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1985, s. 509–514.
- Jan Paweł II, *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa. Spotkanie z prezydentem Sudanu, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1994, nr 4, s. 37–38.*
- Jan Paweł II, *Powołanie „błogosławionych”. 27 I – Bissau. Homilia podczas Mszy św. na stadionie „24. Września”, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1990, nr 1, s. 28–29.*
- Jan Paweł II, *Przez rodzinę człowiek wzrasta. Homilia podczas Mszy św. dla rodzin w Ontisha, sobota, 13 lutego 1982*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, V, 1, 1982 (styczeń–maj)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 181–184.
- Jan Paweł II, *To, co dawne, minęło i narodził się nowy świat. Lomé. Homilia podczas Mszy św., czwartek, 8 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 112–117.
- Jan Paweł II, *Trzeba odpowiadać na prawdziwe potrzeby ludzkie. Do prezydenta Wybrzeża Kości Słoniowej i narodu, sobota 10 maja 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie, III, 1, 1980 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1985, s. 569–571.
- Jan Paweł II, *Welcome Ceremony. Addres of John Paul II. International Airport of Gaborone, Botswana, Tuesday, 13 September 1988*, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/spe->

- eches/1988/september/documents/hf_jp-ii_spe_19880913_ar-rivo-botswana.html (dostęp: 22.10.2020).
- Jan Paweł II, *Wiele winniśmy krajom Afryki, ale równie dużo możemy od nich otrzymać, Libreville – przed odlotem do Rzymu, piątek, 19 lutego 1882*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V, 1, 1982 (styczeń–maj), przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 1993, s. 261–263.
- Jan Paweł II, *Wspólnota i ludzkie braterstwo. Jaunde. Spotkanie z muzulmanami, poniedziałek, 12 sierpnia 1985*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII, 2, 1985 (lipiec–grudzień), przygotowali do druku: E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Poznań: Pallottinum 2005, s. 164–165.
- Jan Paweł II, *Wy, którzy stanowicie Kościół w Zambii. 4 V – Lusaka. Homilia podczas Mszy św. dla wiernych archidiecezji, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1989, nr 4, s. 27.*
- Jan Paweł II, *Zgoda i współpraca dla dobra wspólnego. Spotkanie z przywódcami różnych wspólnot religijnych w Chartumie, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1993, nr 4, s. 38–39.*
- Jan Paweł II, *Życie nowym życiem w Chrystusie. Homilia podczas Mszy św. na terenie lotniska wojskowego. 6 V – Lilongwe, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1989, nr 4, s. 30.*
- Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (Pacem in terris)*, Paris: Société d'Éd. Internationales 1964.
- Jaouen R., *Le rituel de la naissance au Nord-Cameroun et au Tchad. Session d'anthropologie, Garoua, 27 juin – 1 juillet 1977*, w: *Session d'anthropologie, Garoua, 27 juin – 1 juillet 1977*, mps, Garoua 1977.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Wrocław: TUM 2000.
- Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Instrukcja dla wikariuszy apostołskich udających się do prowincji chińskich: Tonkinu i Kochinchiny z 1659 r.*, w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki,

- F. Zapłata, cz. 1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. s. 41–56.
- Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Narodów, *Dialog i przepowiadanie*, „Nurt SVD” 1993, t. 27, nr 3, s. 75–106.
- Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki: tekst łacińsko-polski*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1981, s. 81–114.
- Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Paenitemini” w sprawie pewnych zmian w karności kościelnej, dotyczącej pokuty*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/paenitemini_17021966.html (dostęp: 10.10.2020).
- Paweł VI, *Orędzie „Africae terrarum” z dnia 29 X 1967 r.*, w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. 2, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 72–99.
- Pius XII, *Encyklika „Evangelii Praecones”*, w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. 1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 289–318.
- Pius XII, *Orędzie radiowe we Wigilię Bożego Narodzenia 1941 roku*, London: Mildner & Sons 1942.
- Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine. Lettre aux Présidents de Conférences Épiscopales d’Afrique et de Madagascar. Rome 25 mars 1988*, „Bulletin” 1988, t. 23, s. 102–112.
- Secrétariat pour le non-chrétiens, *Attitude de l’Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, „Biulletin” 1984, t. 19, nr 2, s. 146–161.
- Secrétariat pour le non-chrétiens, *Vers la rencontre des Religions. Suggestions pour le Dialogue. Partie Générale*, Rome: Éd. Vatican 1967.
- Secretariatus pro non christianis, *À la rencontre des Religions Africaines*, Roma: Ancora 1969.
- Secretariatus pro non christianis, *À la rencontre des religions africaines*, 2^{ième} édition, Milano, Roma: Ancora [s.a.].

Secretariatus pro non christianis, *Meeting the African religions*, Roma: Ancora 1969.

Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji*, w: Chrostowski W., Rubinkiewicz R. (oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1990, s. 44–59.

Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1970, s. 159–198.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 334–338.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravisimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 313–324.

Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam Actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 379–408.

Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła Ad gentes divinitus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 436–474.

Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatum totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 286–300.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje:*

- tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 105–170.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 350–362.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrasanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 40–70.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski*, red. nauk. Julian Groblicki, Eugeniusz Florkowski, wstęp Karol Wojtyła, Poznań: Pallottinum 1986, s. 575–620.
- Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, *Justice, mariage et évangélisation en Afrique d'aujourd'hui*, Yaoundé 1981, Accra 1982.
- Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, *Vers l'indigénisation du rituel chrétien du mariage (Accra, 15 septembre 1976)*, „La Documentation catholique” 1977, nr 1718, s. 360–361.
- Synode des Évêques. II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* «Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14). *Instrumentum laboris*, Cité du Vatican 2009, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20090319_instrlabor-africa_fr.html (dostęp: 20.10.2020).
- Synode des Évêques. II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* «Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14). *Lineamenta*, Cité du Vatican 2006, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20060627_ii-assembly-africa_fr.html (dostęp: 20.10.2020).

- Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Instrumentum laboris: The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000 'You shall be my witnesses' (Acts 1:8)*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1993.
- Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Les 64 propositions*, w: Cheza M. (red.), *Le Synode africain. Histoire et textes*. Préface de J.M. Ela, Paris: Édition Karthala 1996, s. 239–268.
- Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *Message final du Synode des évêques d'Afrique*, w: Cheza M. (red.), *Le Synode africain. Histoire et textes*. Préface de J.M. Ela, Paris: Édition Karthala 1996, s. 218–238.
- Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Africa, *The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000 'You shall be my witnesses' (Acts 1:8). Lineamenta*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1989.
- Synodus episcoporum. II Coetus specialis pro Africa, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. « Vous êtes le sel de la terre ... Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 13.14). *Relatio post disceptationem*, 13 Octobre 2009, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091013_rel-post-disceptationem_fr.html (dostęp: 20.10.2020).
- Synodus episcoporum. II Coetus specialis pro Africa, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. « Vous êtes le sel de la terre ... Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 13.14). *Elenchus finalis propositionum*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_elenco-prop-finali_fr.html (dostęp: 20.10.2020).
- Thiandoum H., *The Church in Africa and her evangelising mission towards the year 2000 'You shall be my witnesses' (Acts 1:8) = A Igreja em Africa e sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000 'Vós sereis minhas testemunhas' (Act 1,8). Relatio ante disceptationem / L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 'Vous serez mes témoins' (Ac 1,8)*, Civitate Vaticana: Secretaria generalis Synodi episcoporum, Libreria Editrice Vaticana 1994.

Turkson Peter, *Rapport avant le débat général du rapporteur général*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091005_rel-ante-disceptionem_fr.html (dostęp: 20.10.2020).

Literatura podstawowa

- Adler A., Zempleni A., *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris: Hermann 1972.
- Aurenche C., *Tokombéré, au pays des grands prêtres: Religions africaines et évangile peuvent-ils inventer l'avenir?*, Paris : Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières 1996.
- Aurenche Ch., Vulliez H., *Tokombéré, au pays des Grands Prêtres. Religions africaines et Évangile peuvent-ils inventer l'avenir?*, Paris: Editions de l'Atelier 1996.
- Baumann H., Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivie de les langues et l'éducation*. Traduction française par H. Homburger, Paris: Payot 1948.
- Beek Walter E.A. van, *La religion dogon*, w: R.M.A. Bedaux, J.D. van der Waals (red.), *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde 2003, s. 95–103.
- Benin. *Kronika podróży*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 1993, nr 4, s. 13–14.
- Boym M., *Opisanie świata*, wybór, przekład i opracowanie: Edward Kajdański, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2009.
- Brosses Ch. de, *O kulcie fetyszów*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Marian Skrzypek, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1992.
- Brosses Ch. de, *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, Paris 1760.
- Buchalik L., *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach 2012.
- Christensen T., *Un arbre de vie africain: [la symbolique du salut à travers l'arbre Soré chez les Gbaya : pour l'inculturation de l'Évangile en milieu africain]*, Yaoundé : Clé 1998.

- Collard C., *Du bon ordre des enfants. Etude sur la germanité guidar*, „Anthropologie et Société” 1980, t. 4, nr 2 s. 39–64.
- Collard C., *Les „noms-numéros” chez les Guidar*, „L’homme – Revue Française d’Anthropologie” 1973, t. 13, nr 3, s. 45–59.
- Colloque sur les religions: Abidjan, 5/12 avril 1961*, Paris: Présence africaine 1962.
- Culte à un élément de la nature. Culte de l’Arbre*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972] s. 30, 32.
- Da Mosto A., *Podróże do Afryki*, przeł. J. Szymanowska, wstęp: M. Tymowski, Gdańsk: Novus Orbis 1994.
- Dąbrowski B., *Specyfika ewangelizacji inkulturacyjnej grupy etnicznej Baganda na przykładzie diecezji Kasana-Luweero*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Dialogu Kultury i Religii UKSW 2014.
- Dammann E.K., *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963.
- Denguez D., *Le Maray, sacrifice traditionnel chez les Mofou et l’Eucharistie. Memoire de fin de cycle de theologie*, mps, Maroua 1997.
- Denguez D., *Le Maray, sacrifice traditionnel chez les Mofou et l’Eucharistie. Memoire de fin de cycle de theologie*, mps, Maroua 1997.
- Deschamps H., *Les religions de l’Afrique noire*, Paris : Presses universitaires de France 1960.
- Douffissa Albert (red.), *Le village Djougui. 20 ans d’expérience d’un Comité de développement au Nord Cameroun*, Djougui: Comité de Développement de Djougui 2009.
- Draman O.L., *Symbolisme religieux dans l’ethnie Ngambay. Approche culturelle de la religion*, mps, Ottawa 1975.
- Dziura R., *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii w świetle posoborowej nauki Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Dziura R., *Dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi według nauki Synodu Nadzwyczajnego dla Afryki oraz adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Africa”, „Annales Missiologici Posnanienses” 2003, t. 13, s. 196–197.*

- Dziura R., *Kult przodków w Afryce Wschodniej i Południowej (ze szczególnym uwzględnieniem ludów Zambii)*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2003, t. 14, s. 63–75.
- Dziura R., *Kult przodków w Afryce Wschodniej i Południowej (ze szczególnym uwzględnieniem ludów Zambii)*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2003, t. 14, s. 63–75.
- Dziura R., *Dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi według nauki Synodu Nadzwyczajnego dla Afryki oraz adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Africa”*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2003, t. 13, s. 195–206.
- Ela J.M., *Le cri de l'homme africain*, Paris: L'Harmattan 1980.
- Ela J.M., *Ma foi d'Africain*, Paris: Karthala 1985.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1994.
- Enquete sur la coutume relative au mariage*, w: *Rapport de stage de pastorale, Fort-Archambault, 20 juin – 10 juillet 1971*, [Fort-Archambault 1971], s. 44–50.
- Evans-Pritchard E.E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande: wersja skrócona*, przeł. Sebastian Szymański, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2008.
- Evans-Pritchard E.E., *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
- Evans-Pritchard E.E., *Religia Nuerów*, przeł. K. Baraniecka i M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- Fontaine M., *Santé et culture en Afrique Noire. Une expérience au Nord-Cameroun*, Paris: L'Harmattan 1995.
- Funérailles Ngambaye*, „A l'écoute de la RESRAT” 1986–1988, nr 2, s. 10–11.
- Funérailles traditionnelles. Attitudes des chrétiens durant ces célébrations*, „A l'écoute de la RESRAT” 1986–1988, nr 2, s. 8–20.
- Gajda J., *Inkulturacja chrześcijaństwa w Zambii*, Warszawa: Wydawnictwo Papieskich Dzieł Misyjnych „Missio-Polonia” 2000.
- Greenberg J.H., *The Languages of Africa (2nd ed. with additions and corrections)*, Bloomington: Indiana University 1966.

- Griaule M., *Bóg wody: rozmowy z Ogotemmelim*, przekł. Ewa Klekot i Arnold Lebeuf, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006.
- Grodź S., *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2005.
- Grodź S., *Uzdrowiciele, wróżbici, czarownicy – problem adekwatnego opisu kontaktów Afrykanów ze światem nadnaturalnym*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 4, s. 117–127.
- Guillard J., *Golonpui. Analyse des conditions de modernisation d'un village du Nord-Cameroun*, Paris: Mouton 1965.
- Hallaire A., *Hodogway (Cameroun – Nord). Un village de montagne en bordure de plaine*, Paris-La Haye: Mouton&Co 1971.
- Jaouen R., *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris: Karthala 1995.
- Jaouen R., *Le mythe de la retraite de Bumbulung chez les Gizigas du Nord-Cameroun*, „Afrique et Parole” 1971, nr 33–34, s. 56–57.
- Jaouen R., *Le Ngayda ou fête des récoltes chez les Guiziga de Midjiwin*, w: Y. Schaller (red.), *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, Strasbourg: Imprimerie des Dernières Nouvelles 1973, s. 114–117.
- Johnson D.H., *Nuer prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology), Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Juillerat B., *Musique et cycle agraire chez les Mouktélé*, w: Y. Schaller (red.), *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, Strasbourg: Imprimerie des Dernières Nouvelles 1973, s. 32–43.
- Kaczyński G.J., *Profetyzm Szymona Kimbangu i jego religijno-polityczne następstwa w Kongo (Kinshasa)*, „Kultura i Społeczeństwo” 1972, t. 16, nr 2, s. 177–197.
- Kaczyński G.J., *Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Wrocław: Ossolineum 1979.
- Kaczyński G.J., *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Kapuścik F., *Religia Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979.

- Kapuścik F.Z., *Grupa rodzinna w Afryce Zachodniej*, w: *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej*, t. 5, *Rodzina – katecheza – dialog. Materiały sympozjum misjologicznego 1979–1980*, Władysław Kowalak SVD (red.), Warszawa Akademia Teologii Katolickiej 1983, s. 139–150.
- Komorowski Z., *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1994.
- Kowalak W., „Autentyzm” prezydenta Mobutu a Kościół w Zairze, w: *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej*, t. 3, *Materiały sympozjum misjologicznego 1975–1976*, W. Kowalak (red.), Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1978, s. 272–297.
- Kowalak W., *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych*, w: R. Małek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydaw. Diecezjalne na zlec. Zgromadzenia Księży Werbistów Pieniężno 1978, s. 185–219.
- Kowalak W., *Obrzędy oczyszczające w afrykańskich kulturach synkretycznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1976, t. 29, nr 2–3, s. 117–127.
- Kowalak W., *Problem religii synkretycznych w Afryce*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1979, t. 2, nr 2, s. 189–215.
- Krzemiński T., *Guidarskie święto bliźniąt*, w: *Misjonarze polscy w świecie*, t. 1, Paris: Nasza Rodzina 1976, s. 230–234.
- Krzemiński T., *Wspomnienia Misjonarza*, Warszawa: CAN – Andrzej Cedro 2004,
- Krzyżostaniak G., *Inkulturacja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, Warszawa: Missio-Polonia 2011.
- Kurek A., *Poszanowanie życia i troska o jego rozwój w tradycyjnych religiach czarnoafrkańskich*, w: E. Śliwka (red.), *Religie wobec życia. VI Pieniężnieńskie Spotkanie z Religiami, Materiały*, Pieniężno: Muzeum Misyjno-Etnograficzne Seminarium Duchownego Księży Werbistów 1991, s. 33–38.
- Kurek A., *Poszanowanie życia i troska o jego rozwój w tradycyjnych religiach czarnoafrkańskich*, w: E. Śliwka (red.), *Religie wobec życia. VI Pieniężnieńskie Spotkanie z Religiami, Materiały*, Pieniężno: Muzeum Misyjno-Etnograficzne Seminarium Duchownego Księży Werbistów 1991, s. 33–38.

- Kurek A., *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej] 1988.
- La chasse chez les Mbaïdoba*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 21–23.
- La mort chez les Bandas de R.C.A.*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972] s. 28–29.
- La pêche chez les Banda de R.C.A.*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 23–24.
- Łapott J., *Dogonowie z Mali – społeczność tradycyjna w procesie przemian*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2012.
- Le Roy A., *La Religion des Primitifs*, Paris: P. Beauchesne 1909.
- Le Roy A., *Religia ludów pierwotnych*, przeł. z fr. Walenty Kott i Antoni Szymański, Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich 1912.
- Lembezat B., *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adama-wa*, Paris: Presses Universitaires de France 1961.
- Lembezat B., *Mukulehe: un clan montagnard du Nord-Cameroun; coutumes, rites, croyances. Avec 12 croquis, 1 carte et 108 photos de l'auteur*, Paris: Berger-Levrault 1952.
- Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation : colloque de Cotonou, 16–22 août 1970 : colloque organisé par la Société africaine de culture*, Paris: Présence africaine 1972.
- M'Bika G.-E., *La connaissance de Dieu chez les Gbaya de Berbérati*, „À l'Écoute de l'Église de Berbérati” 1993, nr 1, s. 21.
- Magnant J.-P., *Du grand prêtre au roi: les origines religieuses des États anciens du Tchad*, w: J.P. Chrétien (ed.), *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris: ACCT-Editions Karthala 1993, s. 159–178.
- Magoti M., *L'initiation traditionnelle des filles en milieu Sara, le Ndo-baya*, „À l'écoute de la RESRAT” 1990, nr 2, s. 3–6, 28–34.

- Majcher Z., *Jezus Chrystus jako Proto-Przodek – afrykański model chrystopologiczny*, „Seminare” 2003, t. 19, s. 121–134.
- Maurier H., *Philosophie de l'Afrique noire. Deuxième édition revue et corrigée*, S. Augustin: Anthropos-Institut 1985.
- Mbiti J., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980.
- Mbiti J.S., *Concepts of God in Africa*, London: S.P.C.K. 1970.
- Meinhof C., *Afrikanische Religionen: hamburgische Vorträge*, Berlin: Buchh. der Berliner Ev. Missionsgesellschaft 1912.
- Meinhof C., *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) 1926.
- Memel Foté H., *Raport sur la civilisation animiste*, w: Por. H. Memel Foté, *Raport sur la civilisation animiste*, w: *Colloque sur les religions: Abidjan, 5/12 avril 1961*, Paris: Présence africaine 1962, s. 31–58.
- Mise en commun des reponses au questionnaire sur l'initiation traditionnelle*, „A l'écoute de la RESRAT” 1990, nr 3, s. 5–13.
- Monteil V., *Religions et culture africaines (Colloque d'Abidjan, avril 1961)*, „Esprit” 1961, nr 9, s. 295–307.
- Moszyński K., *Ludy pasterskie, ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1953.
- Moszyński K., *Ludy zbieracko-łowieckie, ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1951.
- Mukena Katayi A. V., *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*; préf. de Modeste Malu Nyimi, Paris: L'Harmattan 2007.
- Ndamha F., *La rencontre des religions chez les Kapsiki du Nord-Cameroun. Mémoire de fin de cycle de théologie*, mps, Maroua 1994.
- Ohly R., *Religie „Afryki Czarnej”*, „Euhemer” 1964, t. 8, nr 2, s. 85–97.
- Pawlik J.J., *Zatrzymać i oddać. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świe-*

- tle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn: Wyd. Hosianum 2003, s. 157–172.
- Pawlik J.J., *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2006.
- Pawlik J.J., *Tradycyjna rodzina afrykańska wobec dzieci*, w: J. Różański (red.), *Dzieci żyjące na ulicy – nowe zjawisko miast afrykańskich*, Warszawa: Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, Missio-Polonia 2004, s. 9–26.
- Pawlik J.J., *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka” 2000, nr 11, s. 21–36.
- Pawlik J.J., *Czarownictwo w dyskursie politycznym współczesnych państw afrykańskich*, w: R. Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Poznań: Biblioteka Telgte 2007, s. 195–209.
- Pawlik J.J., *Etiologia choroby w afrykańskich społecznościach tradycyjnych*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis” 2005, t. 35, nr 9, s. 261–271.
- Pawlik J.J., *Expérience sociale de la mort. Etude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse 1990.
- Pawlik J.J., *Religijny wymiar choroby w tradycyjnych społecznościach afrykańskich*, w: A. Wąs (red.), *Werbiści a badania religiologiczne*, Warszawa: Verbinum 2005, s. 162–177.
- Pawlik J.J., *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny” 2002, t. 46, nr 1, s. 93–108.
- Pawlik J.J., *Świat niewidzialny w wyobrażeniach ante natum i post mortem Bassarów z Północnego Togo*, „Afryka” 1998, nr 8, s. 3–20.
- Pawlik J.J., *Trudności przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, w: A. Halemba, J. Różański (red.), *Miedzy przekładem biblijnym a teologią afrykańską*, Warszawa: Komisja Episkopatu ds. Misji 2003, s. 87–96.
- Philippe A., *Le mariage. Droit canonique et coutumes africaines*, [Préface de Jean Gaudemet], Paris: Beauchesne 1992.
- Piłaszewicz S., „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3, s. 3–24.

- Piłaszewicz S., *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1978.
- Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, wyd. 2 zmienione, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2000.
- Piłaszewicz S., *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Warszawa: Dialog 1996.
- Piłaszewicz S., *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1986.
- Retel-Laurentin A., Bangbazi R., *Les Nzakara et leurs ancêtres*, „Cahiers d’Etudes Africaines” 1966, nr 23, s. 463–503.
- Retel-Laurentin A., *Les techniques de divination par frottement en Afrique Centrale*, „Journal de la Société des Africanistes” 1968, nr 38/2, s. 137–172.
- Retel-Laurentin A., *Sorcellerie et Ordalies, l’épreuve du poison en Afrique noire*, Paris: Anthropos 1974.
- Richard M., *Traditions et coutumes matrimoniales chez les Mad’a et les Muyeng (Nord-Cameroun)*, Saint-Agustin: Anthropos-Institut 1977.
- Różański J. (red.), *Mali’i ahin ti maya ta. Przysłowia gizigijskie*, Warszawa: Mama Africa 2000.
- Różański J., *Czarownica i jej syn. Kilka uwag o czarownictwie i wróżbiarstwie na kanwie bajki Tupuri (północny Kamerun)*, w: J. Malinowski, M. Wojtczak (red.), *Toruńskie Studia o Sztuce Orientu*, t. 4, A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Kultury Afryki w świetle tradycji, przemian i znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 19–25.
- Różański J., *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny 2004.
- Różański J., *Kościół w Afryce i jego wyzwania według „Lineamenta”*, w: J. Różański (red.), *„Ecclesia in Africa”. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI w.*, Warszawa: Missio-Polonia 2006, s. 29–41.

- Róžański J., *Matka-rodzicielka – kobieta w tradycji północnokameruńskiej*, w: J. Róžański, P. Szuppe (red.), *Ewangelia między tradycją i współczesnością*, Warszawa: Missio-Polonia 2003, s. 71–84.
- Róžański J., *Miejscowa kultura wobec przemian społecznych i gospodarczych w środkowym Sudanie*, w: A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*, Wrocław–Łódź 2005, s. 240–249.
- Róžański J., *Migracje Gidarów (północny Kamerun) dawniej i dziś*, w: A. Żukowski (red.), *Forum Politologiczne*, t. 24, *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2017, s. 77–92.
- Róžański J., *Niloci z Sudanu Południowego*, w: J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Sudan – archeologia i historia*, Warszawa: Zakład Badań Etnicznych i Międzykulturowych Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego 2015, s. 171–202.
- Róžański J., *Szczęście jako życie w harmonii ze wspólnotą i naturą. Koncepcja szczęścia wśród wybranych ludów sudańskich*, w: A. Duszak, N. Pawlak (red.), *Anatomia szczęścia. Emocje pozytywne w językach i kulturach świata*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 33–41.
- Róžański J., *Tradycyjne religie afrykańskie w listach misjonarzy*, w: E. Śliwka (red.), „Wyptłr na głębię”. *Materiały Pierwszego Ogólnopolskiego Kongresu Misyjnego Zakonów i Zgromadzeń Męskich i żeńskich*, t. 2, *Refleksja (Sesja naukowa)*, Gdańsk, Pieniężno: Fundacja Misyjno-Charytatywna im. św. Józefa z Szantungu: Referat Misyjny Księży Werbistów 2004, s. 377–384.
- Róžański J., *W kręgu większych form narracyjnych u ludów Północnego Kamerunu*, „Literatura Ludowa” 1992, nr 4–5, s. 3–22.
- Rybiński A., *Ludy, języki i tradycyjna struktura społeczna*, w: G. Czeakała, L. Onichimowski (red.), *Afryka*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza 1979, s. 61.
- Rzewuski E., *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1978.

- Salasc L., *Une ordalie en pays Namchi*, „Bulletin de la Société des Etudes Camerounaises” 1943, nr 3, s. 67–83.
- Sanon A., *Tierce, Eglise, ma Mère ou la Conversion d’une Communauté païenne au Christ*, [Bobo-Dioulassa 1977].
- Sanon A., *Vocation baptismale de l’initiation villageoise*, w: A. Sanon, R. Luneau, *Enraciner l’Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris: Ed. Du Cerf 1982, s. 63–218.
- Schultze F., *Der Fetischismus: Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte*, Leipzig: Verlag von Carl Wilfferodt 1871.
- Seligman Charles G., *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972.
- Sokolewicz Z., *Mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe 1986.
- Szafrński A., *Zagadnienia religii i magii w Afryce w świetle badań E.E. Evans-Pritcharda i G. Lienhardta-stosowane modele, ich funkcje i znaczenie*, „Nomos” 1996, nr 15, s. 31–46.
- Szarewska B., *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, przekł. B. Skarga, Warszawa: Książka i Wiedza 1971.
- Szyfelbejn-Sokolewicz Z., *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1968.
- Szyjewski A., *Religie Czarnej Afryki*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Tagy M., Yondo A., *Témoignage d’un foyer*, w: w: *Rapport de stage de pastorale, Fort-Archambault, 20 juin-10 juillet 1971*, [Fort-Archambault 1971], s. 59–64.
- Tempels P., *La philosophie Bantou*. Traduit du néerlandais par A. Rubens, Paris: Présence Africaines 1949.
- Thomas L.V., Luneau R., *La terre africaine et ses religions*, Paris: Editions L’Harmattan 1980.
- Thomas L.V., Luneau R., Doneux J.L., *Les religions d’Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, Paris: Fayard-Denoël 1969.
- Thomas L.V., Luneau R., *Les sages dépossédés. Univers magiques d’Afrique du Nord*, Paris: Robert Laffont 1977.
- Triebel J., *Living Together with the Ancestors. Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology*, „Missiology. An International Review” 2002, t. 30, z. 2, s. 187–197.

- Troupeau J., *Le clan et le mariage chez les Banda de Centrafrique*, „Afrique Documents” 1961, nr 56, s. 69–73.
- Trzciński K., *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria” 2009, t. 18, nr 3, s. 259–282.
- Urban J., *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1999, s. 61–62.
- Urban J., *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa: ATK 1987.
- Vergiat A.M., *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Paris: Libr. Payot 1936.
- Vergiat A.M., *Plantes magiques et médicinales des féticheurs de l'Oubangui*, Paris: Muséum National d'Histoire Naturelle 1970.
- Vidal P., *Garçons et Filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*, Paris-Nanterre: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative 1976.
- Vincent J.F., *Serment-ordalie, justice et pouvoir chez les montagnards mofou-Diamaré (Cameroun du Nord)*, w: R. Verdier (red.), *Le serment. Signes et fonctions*, Paris: C.N.R.S. Editions 1992, s. 279–292.
- Wanso A., *Le „few kagge”, une pierre d'attente pour l'évangélisation en pays Tupuri. Memoire de fin de cycle de theologie*, mps, Maroua 2000.
- Zajączkowski A., *Aszanti kraj Złotego Tronu*, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.
- Zajączkowski A., *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1980.
- Zajączkowski A., *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970.
- Zajączkowski A., *Religia a struktura społeczna w Afryce*, Warszawa: Studium Afrykanistyczne Uniwersytetu Warszawskiego 1974.
- Zielenda K., *Prastare prawo lewiratu*, „Misyjne Drogi” 1994, nr 3, s. 14–15.
- Zielenda K., *Współnototwórczy wymiar tradycyjnych religii północnokameruńskich ludów kirdyjskich*, kps, Warszawa 1998. Praca doktorska. Promotor: o. dr hab. Antoni Kurek OMI, prof. ATK.

- Zimoń H., *African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialogue*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Zimoń H., *Afrykańska koncepcja złej śmierci na przykładzie ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 6, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2002, s. 543–549.
- Zimoń H., *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 1992.
- Zimoń H., *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, w: tenże (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2004, s. 159–183.
- Zimoń H., *Ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii*, w: R. Małek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne na zlecenie Zgromadzenia Księży Werbistów Pieniężno 1978, s. 241–252.
- Zimoń H., *Kapłani ziemi u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1993, s. 163–179.
- Zimoń H., *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, „*Studia Religiológica*” 2000, nr 33, s. 173–185.
- Zimoń H., *Kulty agrarne u ludów Afryki Wschodniej i Południowej*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1975, t. 18, nr 3, s. 57–75.
- Zimoń H., *Pogrzeb wtórny u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: I.S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 1307–1318.
- Zimoń H., *Pogrzeby wtórne u ludu Konkomba z północnej Ghany na przykładzie plemienia Biczabob*, „*Roczniki Teologiczne*” 2007, t. 54, nr 9, s. 137–153.

- Zimoń H., *Problem monoteizmu ludów pierwotnych na przykładzie środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1980, t. 23, nr 2, s. 11–31.
- Zimoń H., *Religie ludów pierwotnych*, w: tenże (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2001, s. 207–244.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe starszych kobiet u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 2005, t. 52, nr 9, s. 129–143.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe starszych mężczyzn u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 1998, t. 45, nr 2, s. 137–154.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 4, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2000, s. 267–277.
- Zimoń H., *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1998.
- Zimoń H., *Święta plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: tenże (red.), *Z badań nad religią i religijnością ludową*, Warszawa: Verbinum 1988, s. 42–58.
- Zimoń H., *Tradycyjne święta jamu u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1985, t. 32, nr 2, s. 271–291.
- Zimoń H., *Wróżbiarskie rytuały pogrzebowe fazy przejściowej u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszowski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 11, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2006, s. 177–184.
- Zimoń H., *Znaczenie Wilhelma Schmidta w badaniach etnologicznych i religiologicznych*, w: A. Wąs (red.), *Werbiści a badania religiologiczne*, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2005, s. 47–63.
- Ziomek J., *Katolicka praktyka chrztu dzieci wobec gidarskich obrzędów narodzinowych*, mps, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny 2013, s. 15–28 (praca magisterska na-

pisana na seminarium prof. UKSW dr. hab. Jarosława Różańskiego OMI).

Zwoliński A., *Duchy Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo WAM 2008.

Literatura pomocnicza

Arnauld D., *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris: Karthala 2001.

Atiya A.S., *Historia Kościołów wschodnich*, przekł. zbiorowy [S. Jakobielski i in.], Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1978.

Balandier G., *La vie quotidienne au royaume du Kongo, du XVIème au XVIIIème siècles*, Paris: Hachette 1965.

Balandier G., *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI–XVIII w.)*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970.

Baptême des petits. Français-Foulfoulde, Garoua 1994.

Bujo B., *African Theology in Its Social Context*, Nairobi: Daughters of St. Paul 1992.

Cuvelier J., *L'ancien royaume du Kongo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo, règne du grand roi Afonso Mvemba Nzinga (+1541)*, Bruges–Bruxelles–Paris: Desclee de Brouwer 1946.

Delafosse M., *Le Pays, les Peuples, les Langue, l'Histoire, les Civilisations*, t. 1, *Le Pays, les Peuples, les Langue*, Paris: Émile Larose 1912.

Dictionnaire français-swahili, Zanzibar: Mission des P.P. du St. Esprit 1891.

Eggen W., *Peuple d'autrui*, Bruxelles: Pro Mundi Vita 1976.

Ela J.M., *Les ancêtres et la foi chrétienne. Une question africaine*, „Concilium” 1977, nr 122, s. 47–64 [wersja francuskojęzyczna].

Eliade M., *Traktat o historii religii*, tł. Jan Wierusz-Kowalski, Warszawa: Książka i Wiedza 1966.

Frazer J.G., *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, przedm. napisał J. Lutyński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1965.

Glaser H. von, *Religie niechrześcijańskie*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa: PAX 1966.

Górzna S., *Dialog międzykulturowy w ujęciu papieża Franciszka*, „Ars inter Culturas” 2017, nr 6, s. 113–130.

- Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia: medytacje eschatologiczne*, Warszawa: Verbinum 1996.
- Hryniewicz W., *Bóg wszystkim we wszystkich: ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2005.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: od eschatologii strachu do eschatologii nadziei*, Warszawa: Verbinum 1989.
- Hryniewicz W., *Świadkowie wielkiej nadziei: zbawienie powszechne w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2009.
- Hryniewicz W., *Teraz trwa nadzieja: u podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2006.
- Jaouen R., *L'Euchristie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris: Édition Karthala 1995.
- Junod H.A., *The Life of a South African Tribe*, vol. 1–2, London: Macmillan and Co., Limited 1927.
- Kaczyński G.J., *Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Wrocław: Ossolineum 1979.
- Kaczyński G.J., *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Kange E., *La politique dans le système catholique romain en Afrique*, Paris: Diffusion H. Champion 1976.
- Kotula T., *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1972.
- Kracik J., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ewolucja doktryny*, w: S. Budzik, Z. Kijas (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum. Tarnów–Kraków, 14–15 kwietnia 1999 r.*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos” 2000, s. 107–119.
- Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa: Wydawnictwo RHETOS 2018, s. 92–93.
- Kurek A., *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej*, w: H. Zimoń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995, s. 189–222.

- Kwaśniewski K., *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
- Laburthe-Tolra Ph., *Pourquoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne*, w: O. Servais, G. Van't Spijker (red.), *Anthropologie et missiologie XIX^e–XX^e siècles. Entre connivance et rivalité*, Paris: Karthala 2004, s. 15–23.
- Lafitau J.F., *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris: Chez Saugrain l'aîné ..., Charles-Estienne Hochereau 1724.
- Leclerc G., *Athropologie et colonialisme*, Paris: Fayard 1972.
- Ledwoń I.S., *Zbawienie w religiach świata*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2015, t. 10, s. 114–141.
- Liturgie*, w: *Univers religieux africain et foi en Jesus Christ. Stage pastorale, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Fort Archambault 1972], s. 104–105.
- Luneau R., *Paroles et silences du Synode africain (1989–1995)*, Paris 1997.
- Malinowski B., *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego: pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu. O zasadzie ekonomii myślenia*, teksty na nowo przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył A.K. Paluch, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984.
- Miotk A., *Program chrystianizacji Afryki w XIX wieku (na przykładzie misji ojców białych)*, Olsztyn: Wyd. Studio Poligrafii Komputerowej SQL 2009.
- Moszyński K., *Człowiek: wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław [i in.] Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1958.
- Mulders A., *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*. Aus dem Niderländischen von Johannes Madey, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1960.
- Nieścior L., *Kościół otwarty na ludy. Misyjna myśl Ojców Kościoła. Wybrane zagadnienia*, Warszawa: Missio-Polonia 2011 [Studia i Materiały Misjologiczne, t. 31].
- Pénoukou E.J., *Christologie au village*, w: F. Kabasélé [i in.] (red.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris: Desclée 1986, s. 69–106.

- Perszon J., *Zbawienie poza Kościołem?: kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii*, „Studia Włocławskie” 2012, t. 14, s. 228–247.
- Piętek R., *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2009.
- Pryszmont J., *Pokuta chrześcijańska według Konstytucji „Paenitemini”*, „Collectanea Theologica” 1967, fasc. 1, s. 113–123.
- Rituale Romanorum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo baptismi parvulorum*, Editio typica altera, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis 1973.
- Różański J., *Główne etapy i problemy szkolnictwa misyjnego w Afryce*, w: *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce Subsaharyjskiej*, A. Ha-lemba, J. Różański (red.), Warszawa, s. 7–21.
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2008.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Lublin, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła z Islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa: Wydawnictwo Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2000.
- Sakowicz E., *Duchowość dialogu międzyreligijnego*, w: S. Urbański (red.), *Duchowość współczesnego Kościoła. Materiały z sympozjum z okazji 185 rocznicy Wydziału Teologicznego 16.05.2002 roku*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2002, s. 39–52.
- Sakowicz E., *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia Dialogu i Ekumenizmu*, Radom 2006, s. 435–442.
- Sokolewicz Z., *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974.
- Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1992.
- Swienko H., *Religia i religie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1981.

- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2016.
- Szyszką T., *Na styku Ewangelii z kulturami indiańskimi*, „Veritati et Caritati” 2014, nr 2, s. 317–339.
- Szyszką T., *Nowatorski projekt ewangelizacyjny w XVI-wiecznej Gwatemali*, w: Z. Struzik, T. Szyszką (red.), *Jan Paweł II w Ameryce Środkowej*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II 2017, s. 135–161.
- Szyszką T., *Papież chce być waszym głosem. Spotkania Jana Pawła II z ludnością autochtoniczną Meksyku w latach 1979–1993*, w: Z. Struzik, T. Szyszką (red.), *Jan Paweł II w Meksyku*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II 2019, s. 75–105.
- Szyszką T., *Redukcje jezuickie. Modelowy projekt promocji ludzkiej z okresu kolonialnego*, w: J. Stala (red.), *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka ekklezjalna*, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2011, s. 278–281, s. 271–293.
- Szyszką T., *Spółeczności indiańskie na Kubie okresu kolonialnego*, w: Z. Struzik, T. Szyszką (red.), *Jan Paweł II na Kubie*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II 2020, s. 77–97.
- Szyszką T., *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, w: M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 120–130.
- Śrutwa J., *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1983.
- Tantara ny andriana eto Madagascar; documents historiques d'après les manuscrits malgaches, [Antananarivo]: Imprimerie officielle 1908.
- Tylor Edward B., *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1, przekł. (z trzeciego wyd. ang. z r. 1891) Z.A. Kowerska, ze wstępem i dodatkami, dotyczącymi rzeczy słowiańskich, a zwłaszcza polskich, oraz życiorysem autora przez J. Karłowicza, Warszawa: Wydawnictwo „Głosu” 1896.

- Zajac P. (red.), *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009.
- Zimoń H., *Monoteizm pierwotny: teoria Wilhelma Shmidta i jej krytyka w Wiedeńskiej Szkole Etnologicznej*, Katowice Księgarnia św. Jacka 1989.

ANEKSY BIBLIOGRAFICZNE DOTYCZĄCE TRADYCYJNYCH RELIGII AFRYKAŃSKICH

1. Wybrana literatura polskojęzyczna dotycząca tradycyjnych religii afrykańskich w układzie alfabetycznym

- Afryka Czarna*, w: F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, tłum. J.D. Artymowski i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2002, s. 1131–1182.
- Balandier G., *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI–XVIII w.)*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970.
- Banham M., Wake C., *Współczesny teatr Czarnej Afryki*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa: Wydawnictwo PIW 1980.
- Barley N., *Niewinny antropolog: Notatki z glinianej chatki*, tłum. E. Szyler, Warszawa: Prószyński S-ka 1997.
- Barley N., *Plaga gąsienic: Powrót do afrykańskiego buszu*, tłum. E. Szyler, Warszawa: Prószyński S-ka 1998.
- Bodrogi T., *Sztuka Afryki*, tłum. J. Barczyński, J. Falicki, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1968.
- Brosses Ch. de, *O kulcie fetyszów*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Marian Skrzypek, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1992.
- Buchalik L., *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach 2012.
- Buchalik L., *Historia i stan badań kultury Dogon*, „Materiały Zachodniopomorskie” 1986, nr 32, s. 455–518.
- Bureau R., *Czary Białych. Antropolog zastanawia się nad cywilizacją zachodnią*, „Znak” 1976, t. 28, nr 5, s. 687–700.

- Chałasiński J. (red.), *Afryka naszych czasów. Problemy integracji państwowej, narodowej i panafrkańskiej*, Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1976.
- Chałasiński J., Chałasińska K., *Blżej Afryki*, Warszawa: PAX 1965.
- Chmielowski P., *Czarne Kościoły jako forma społeczno-politycznego ruchu Afrykanów*, „Euhemer” 1971, t. 15, nr 4, s. 53–65.
- Chodak S., „Czarna” Afryka zmienia się, Warszawa: Interpress 1968.
- Chodak S., *Kapłani czarownicy, wiedźmy... z socjologii świętyń animistycznych*, Warszawa: Książka i Wiedza 1967.
- Chodak S., *Niektóre socjologiczne aspekty funkcji religii w „czarnej” Afryce*, „Studia Socjologiczne” 1961, nr 2, s. 212–243.
- Chodak S., *Systemy polityczne „czarnej” Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.
- Chodak S., *Z socjologii wierzeń afrykańskich, wierzenia Akan (Ghana)*, „Studia Socjologiczne” 1966, nr 3, s. 187–214.
- Chodźdło T., *Charakterystyka religii ludów pierwotnych Afryki*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1974, t. 1, nr 2, s. 145–167.
- Clark J.D., *Prahistoria Afryki*, tłum. S. Wierzbicka-Pawłowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978.
- Curtin Ph., Feierman S., Thompson L., Vansina J., *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, przekład M. Jannasz, wstęp W. Jagielski, konsultacja naukowa prof. dr hab. B. Nowak, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut 2003.
- Czekanowski J., *Feudalne państwa pasterskie Afrykańskiego Międzyrzecza*, „Przegląd Socjologiczny” 1961, t. 15, z. 1, s. 21–60.
- Czekanowski J., *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. Joanna Bar, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne; Katedra Języków i Kultur Afryki UW; Oficyna Wydawnicza „Aspra-JR” 2014.
- Czekanowski J., *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1958.
- Da Mosto A., *Podróż do Afryki*, przeł. J. Szymanowska, wstęp M. Tymowski, Gdańsk: Novus Orbis 1994.
- Davidson B., *Stara Afryka na nowo odkryta*, tłum. E. Werfel, wyd. 2, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1961.

- Dobrowolski R., *Obraz Afryki w świetle katolickich czasopism misyjnych i publicystyki w Polsce lat międzywojennych*, „Przegląd Socjologiczny” 1975, nr 27, s. 179–218.
- Dziura R., *Tradycyjne religie Afryki*, w: E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom: Polwen Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2006, s. 443–469.
- Evans-Pritchard E.E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande: wersja skrócona*, przeł. Sebastian Szymański, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2008.
- Evans-Pritchard E.E., *Religia Nuerów*, przeł. K. Baraniecka i M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- Evans-Pritchard E.E., *Wódz w lamparciej skórze*, tłum. K. Małkowska, w: Z. Sokolewicz (red.), *Etnologia. Wybór tekstów*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, s. 161–172.
- Filipow Z., *Ghana. Nie tylko kakao*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1974.
- Fuchs P., *Ambasira – kraina demonów*, tłum. J. Storynowska, J. Storynowski Warszawa: Wydawnictwo „Nasza Księgarnia” 1967.
- Griaule M., *Bóg wody: rozmowy z Ogotemmelim*, przeł. Ewa Klekot i Arnold Lebeuf, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006.
- Grodź S., „Chrzciel” afrykańskich kultur i religii, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006, s. 211–225.
- Grodź S., *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2005.
- Grodź S., *Chrystus-Król czy Chrystus-Przodek? Chrystologiczne poszukiwania afrykańskich chrześcijan*, „Znak” 1998, t. 50, nr 521, s. 103–112.
- Grodź S., *Teologia w perspektywie ancestralnej*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006, s. 250–265.
- Grodź S., *Uzdrowiciele, wróżbici, czarownicy – problem adekwatnego opisu kontaktów Afrykanów ze światem nadnaturalnym*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 4, s. 117–127.

- Grzebień L., Kozłowiecki A., *Wśród ludu Zambii*, t. 1–2, Kraków: Wydaw. Apostolstwa Modlitwy 1977.
- Grzelak E., *Państwo wobec religii w konstytucjach krajów Afryki*, Warszawa: Centralny Ośrodek Doskonalenia Kadr Laickich 1967.
- Grzybowski A., *Religia w procesie kształtowania się narodu afrykańskiego*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1977, s. 143–165.
- Hanczka-Wrzosek B., Komorowski Z., Rybiński A., *Ludy Afryki. Przegląd regionalny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1985.
- Horton R., *Tradycyjna myśl afrykańska a nauka zachodnia*, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydaw. IFiS PAN Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk: Czytelnik 1992, s. 396–459.
- Jedynak S., *Symbolizm graficzny Dogonów i jego implikacje filozoficzne*, G. Głuchowski (red.), *Symbol w kulturze*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1995, s. 25–42.
- Kaczyński G.J., *Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Wrocław: Ossolineum 1979.
- Kaczyński G.J., *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Kaczyński G.J., *Profetyzm Szymona Kimbangu i jego religijno-polityczne następstwa w Kongo (Kinshasa)*, „Kultura i Społeczeństwo” 1972, t. 16, nr 2, s. 177–197.
- Kaczyński G.J., *Religijne ruchy odnowy społecznej w Afryce*, w: J. Chałasiński (red.), *Afryka naszych czasów. Problemy integracji państwowej, narodowej i panafrykańskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1976, s. 195–228.
- Kaczyński G.J., *Ruchy religijne w Kongo Belgijskim*, „Przegląd Socjologiczny” 1975, nr 26, s. 63–132.
- Kaczyński G.J., *Społeczny pragmatyzm synkretyzmu religijnego w Afryce Czarnej*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1977, s. 167–201.

- Kaczyński G.J., *Struktura wierzeń etnicznych w Zairze*, „Euhemer” 1978, t. 22, nr 2, s. 59–72.
- Kapuścik F.Z., *Religia Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979.
- Kapuścik F.Z., *Grupa rodzinna w Afryce Zachodniej*, w: *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej*, t. 5, *Rodzina – katecheza – dialog. Materiały sympozjum misjologicznego 1979–1980*, Władysław Kowalak SVD (red.), Warszawa Akademia Teologii Katolickiej 1983, s. 139–150.
- Kapuścik F.Z., *Sytuacja religijna w Afryce Zachodniej*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1979, t. 2, nr 1, s. 174–188.
- Kawalec A., Komorowski Z., *Afryka Zachodnia*, Warszawa: Instytut Afrykanistyczny Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 1977.
- Kaźmierczak J., *Bóstwa najwyższe w religiach politeistycznych Afryki Zachodniej*, „Studia Płockie” 1984, nr 12, s. 205–214.
- Kluj W., *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*, Warszawa: Missio-Polonia 2012.
- Kohutnicka B., *Zbiory pozaeuropejskie*, Warszawa: Państwowe Muzeum Etnograficzne 1982.
- Komorowski Z., *Geografia etniczna i obszary geograficzno-etniczne Afryki*, „Przegląd Socjologiczny” 1979, t. 31, nr 2, s. 7–20.
- Komorowski Z., *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1994.
- Komorowski Z., *Tradycje i współczesność Afryki Zachodniej: wstęp do antropologii kulturowej regionu*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski 1973.
- Komorowski Z., *Tradycje wielkiej sawanny*, „Przegląd Socjologiczny” 1969, nr 23, s. 307–349.
- Komorowski Z., *Wprowadzenie do socjologii Afryki dla studiów podyplomowych*, Warszawa: Wydawnictwa UW 1978.
- Komorowski Z., *Wśród legend i prawd Afryki*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1974.
- Kosibowicz E., *Problem ludów pigmejskich*, Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów 1927.

- Kowalak W., „Autentyzm” prezydenta Mobutu a Kościół w Zairze, w: *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej*, t. 3, *Materiały sympozjum misjologicznego 1975–1976*, W. Kowalak (red.), Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1978, s. 272–297.
- Kowalak W., *Afrykańskie religie synkretyczne a misje*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1976, t. 14, nr 2, s. 183–209.
- Kowalak W., *Mobutyzm – nowa religia?*, „*Życie i Myśl*” 1975, t. 25, nr 9, s. 41–49.
- Kowalak W., *Obrzędy afrykańskich kultów synkretycznych. Analiza ich komponentów w odniesieniu do działalności misyjnej* [praca doktorska], Warszawa: ATK 1974.
- Kowalak W., *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych*, w: R. Małek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydaw. Diecezjalne na zlec. Zgromadzenia Księży Werbistów Pieniężno 1978, s. 185–219.
- Kowalak W., *Obrzędy oczyszczające w afrykańskich kulturach synkretycznych*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 1976, t. 29, nr 2–3, s. 117–127.
- Kowalak W., *Problem religii synkretycznych w Afryce*, „*Zeszyty Misjologiczne ATK*” 1979, t. 2, s. 189–215.
- Krzyżostaniak G., *Inkulturacja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, Warszawa: Missio-Polonia 2011.
- Kurek A., *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej] 1988.
- Kuś M., *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2003.
- Le Roy A., *Religia ludów pierwotnych*, przeł. z fr. Walenty Kott i Antoni Szymański, Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich 1912.
- Leopold W. (red.), *Eposy Czarnej Afryki (Sundżata albo epopeja Mandingu; Zulus Czaka)*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1977.
- Leopold W., *O literaturze Czarnej Afryki*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1973.

- Łapott J., *Dogonowie z Mali – społeczność tradycyjna w procesie przemian*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2012.
- Łapott J., *Tradycjonalizm kulturowy plemienia Dogon z Mali*, w: M. Paradowska (red.), *Trzeci Świat w polskich badaniach etnograficznych: materiały z sesji zorganizowanej w dniach 7–8 grudnia 1979 r. w Poznaniu z okazji 50-lecia pracy naukowej prof. dr Marii Frankowskiej*, Warszawa: Muzeum Etnograficzne 1987, s. 211–233.
- Majchrzak M., *Od animizmu do chrześcijaństwa. Społeczno-ekonomiczne podłoże procesu przemian w Bugandzie*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1977, s. 121–141.
- Majchrzak M., *Przemiany społeczno-polityczne w królestwie Bugandy pod wpływem kolonializmu*, „Przegląd Socjologiczny” 1976, t. 27, s. 101–137.
- Makulski K., *Geneza Buszmenów na podstawie badań archeologicznych i etnograficznych*, „Etnografia Polska” 1963, nr 7, s. 192–295.
- Małowist M., *Wielkie państwa Sudanu zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1964.
- Martin M.L., *Jahwe imolimo. Tradycyjne religie Afryki Południowej a Stary Testament*, „Znak” 1969, t. 21, nr 178–179, s. 549–560.
- Mbiti J., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980.
- Moliński B., *Sztuka, rytuał, mit w afrykanistyce amerykańskiej*, „Przegląd Socjologiczny” 1965, t. 19, nr 1, s. 141–172.
- Moszyński K., *Ludy pasterskie, ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1953.
- Moszyński K., *Ludy zbieracko-łowieckie, ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1951.

- Niklewicz P., *Religie synkretyczne czarnej Afryki i ich rola w tworzeniu nowej, afrykańskiej świadomości ponadplemiennej*, „Przegląd Socjologiczny” 1963, nr 23, s. 260–283.
- Ohly R., *Polityczne konsekwencje rozwarstwienia etnicznego i religijnego w Afryce*, Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Zakład Krajów Rozwijających Się 1971
- Ohly R., *Problem religii we współczesnej literaturze afrykańskiej*, „Euhemer” 1996, t. 10, nr 1, s. 33–42.
- Ohly R., *Religie „Afryki Czarnej”*, „Euhemer” 1964, t. 8, nr 2, s. 85–97.
- Ohly R., *Religie Afryki*, w: J. Keller i in. (red.), *Zarys dziejów religii*, wyd. 5, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1986, s. 190–216.
- Ohly R., *Religie Czarnej Afryki*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1964, nr 2, s. 566.
- Ohly R., *Tajny związek religijny Jewe*, „Euhemer” 1967, t. 11, nr 1–2, s. 125–132.
- Pasierb J.S., *Funkcjonowanie sztuki afrykańskiej w życiu religijnym*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1974, nr 1–2, s. 190–207.
- Pawlik J.J., *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2006.
- Pawlik J.J., *Tradycyjna rodzina afrykańska wobec dzieci*, w: J. Różański (red.), *Dzieci żyjące na ulicy – nowe zjawisko miast afrykańskich*, Warszawa: Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, Missio-Polonia 2004, s. 9–26.
- Pawlik J.J., *Czarna Afryka w dobie globalizacji*, w: K. Gładkowski (red.), *Świat po 11 września 2001 roku*, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych UWM 2003, s. 107–116.
- Pawlik J.J., *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka” 2000, nr 11, s. 21–36.
- Pawlik J.J., *Czarownictwo w dyskursie politycznym współczesnych państw afrykańskich*, w: R. Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Poznań: Biblioteka Telgte 2007, s. 195–209.
- Pawlik J.J., *Etiologia choroby w afrykańskich społecznościach tradycyjnych*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis” 2005, t. 35, nr 9, s. 261–271.

- Pawlik J.J., *Klonowanie człowieka w świetle afrykańskiej symboliki bliźniąt*, „Lud” 2001, nr 85, s. 209–222.
- Pawlik J.J., *Konieczność wychowania do demokracji na przykładzie Togo lat dziewięćdziesiątych*, w: A. Halemba, J. Różański (red.), *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce subsaharyjskiej*, Warszawa: Komisja Episkopatu ds. Misji 2003, s. 149–158.
- Pawlik J.J., *Kontrakt, ślub, wesele – praktyka małżeństwa we współczesnym Togo*, „Nurt SVD” 2006, t. 40, nr 2, s. 89–104.
- Pawlik J.J., *Kreolizacja kulturowa we współczesnym Togo*, „Forum Politologiczne” 2004, nr 1, s. 15–36.
- Pawlik J.J., *Kształtowanie osobowości wielokulturowej jako wypełnienie powołania misyjnego*, „Nurt SVD” 1995, t. 29, nr 3, s. 15–25.
- Pawlik J.J., *Lalka w obrzędach pogrzebowych*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2001, t. 55, nr 1–4, s. 544–553.
- Pawlik J.J., *Lalka, scedowane człowieczeństwo*, „Dialog. Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej” 2001, t. 41, nr 10, s. 119–128.
- Pawlik J.J., *Narodzenie dziecka u ludu Basari (Togo) jako egzemplifikacja obrzędów przejścia według modelu Arnolda van Gennepa*, w: M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 201–214.
- Pawlik J.J., *Religijny wymiar choroby w tradycyjnych społecznościach afrykańskich*, w: A. Wąs (red.), *Werbiści a badania religiológiczne*, Warszawa: Verbinum 2005, s. 162–177.
- Pawlik J.J., *Śmierć dziecka w Afryce*, w: W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński (red.), *Dusza maluczka, a strata ogromna*, Poznań: SNAP 2004, s. 35–42.
- Pawlik J.J., *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny” 2002, t. 46, nr 1, s. 93–108.
- Pawlik J.J., *Świat niewidzialny w wyobrażeniach ante natum i post mortem Bassarów z Północnego Togo*, „Afryka” 1998, nr 8, s. 3–20.
- Pawlik J.J., *Trudności przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, w: A. Halemba, J. Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską*, Warszawa: Komisja Episkopatu ds. Misji 2003, s. 87–96.

- Pawlik J.J., *Wymogi w formacji misjonarzy z punktu widzenia antropologii kulturowej*, w: J. Różański (red.), *Przygotowanie misjonarzy. Założenia i praktyka*, Warszawa: Missio-Polonia 2004, s. 19–30.
- Pawlik J.J., *Zatrzymać i oddalić. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn: Wyd. Hosianum 2003, s. 157–172.
- Pawlik J.J., *Zmagania etnologa w Afryce*, „Afryka” 2006–2007, nr 24, s. 53–70.
- Pfabe T., *Wpływ islamu na zmiany struktury prestiżu*, „Studia Socjologiczne” 1963, nr 1, s. 219–232.
- Piechowski A., *Lud Syriusza; w poszukiwaniu tajemnic Dogonów*, Warszawa: Pegaz 1994.
- Piętek R., *Wojna w dziejach Dahomeju od XVII do XIX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2001.
- Piłaszewicz S., „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3, s. 3–24.
- Piłaszewicz S., *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1978.
- Piłaszewicz S., *Egzotyczny świat sawanny: kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 1995.
- Piłaszewicz S., *Kosmogonia ludów Afryki*, „Euhemer” 1974, t. 18, nr 4, s. 79–96.
- Piłaszewicz S., *Nowe ruchy religijne w Czarnej Afryce*, „Euhemer” 1991, t. 35, nr 4, s. 23–36.
- Piłaszewicz S., *Potęga księgi i miecza prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, „Euhemer” 1986, t. 30, nr 3–4, s. 57–69.
- Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2000.
- Piłaszewicz S., *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1992.

- Piłaszewicz S., *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2002.
- Piłaszewicz S., *Rodzime religie afrykańskie wobec procesu islamizacji*, „Euhemer” 1988, t. 31, nr 3, s. 47–65.
- Piłaszewicz S., *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Warszawa: Dialog 1996.
- Piłaszewicz S., *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1986.
- Rogers A., *Madagaskar*, w: P. Alexander, *Religie świata: Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa: Książka i Wiedza 1998.
- Różański J. (red.), *Mali’i ahin ti maya ta. Przysłowia gizigijskie*, Warszawa: Mama Africa 2000.
- Różański J., *Czarownica i jej syn. Kilka uwag o czarownictwie i wróżbiarstwie na kanwie bajki Tupuri (północny Kamerun)*, w: J. Malinowski, M. Wojtczak (red.), *Toruńskie Studia o Sztuce Orientu*, t. 4, A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Kultury Afryki w świetle tradycji, przemian i znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 19–25.
- Różański J., *Główne etapy i problemy szkolnictwa misyjnego w Afryce*, w: *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce Subsaharyjskiej*, A. Halembe, J. Różański (red.), Warszawa, s. 7–21.
- Różański J., *Kształtowanie się tradycyjnych struktur społeczno-politycznych w kraju Gidarów (północny Kamerun)*, w: Kubicki R., Saletra W. (red.), *Ewolucja społeczeństw i państw afrykańskich. Polityka, bezpieczeństwo i historia*, Kielce: Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach 2015, s. 231–245.
- Różański J., *Matka-rodzicielka – kobieta w tradycji północnokameruńskiej*, w: J. Różański, P. Szuppe (red.), *Ewangelia między tradycją i współczesnością*, Warszawa: Missio-Polonia 2003, s. s. 71–84.
- Różański J., *Miejscowa kultura wobec przemian społecznych i gospodarczych w środkowym Sudanie*, w: A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*, Wrocław–Łódź 2005, s. 240–249.

- Róžański J., *Migracje Gidarów (północny Kamerun) dawniej i dziś*, w: A. Żukowski (red.), *Forum Politologiczne*, t. 24, *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2017, s. 77–92.
- Róžański J., *Niloci z Sudanu Południowego*, w: J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Sudan – archeologia i historia*, Warszawa: Zakład Badań Etnicznych i Międzykulturowych Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego 2015, s. 171–202.
- Róžański J., *Szczęście jako życie w harmonii ze wspólnotą i naturą. Koncepcja szczęścia wśród wybranych ludów sudańskich*, w: A. Duszak, N. Pawlak (red.), *Anatomia szczęścia. Emocje pozytywne w językach i kulturach świata*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 33–41.
- Róžański J., *Tradycyjne religie afrykańskie w listach misjonarzy*, w: E. Śliwka (red.), „Wyplłyn na głębię”. *Materiały Pierwszego Ogólnopolskiego Kongresu Misyjnego Zakonów i Zgromadzeń Męskich i Żeńskich*, t. 2, *Refleksja (Sesja naukowa)*, Gdańsk, Pieniężno: Fundacja Misyjno-Charytatywna im. św. Józefa z Szantungu: Referat Misyjny Księży Werbistów 2004, s. 377–384.
- Róžański J., *W cieniu góry Lam*, Gorzów Wlkp.: Zapadka 1994.
- Róžański J., *W kręgu większych form narracyjnych u ludów Północnego Kamerunu*, „Literatura Ludowa” 1992, nr 4–5, s. 3–22.
- Rzewuski E., *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1978.
- Sakowicz E., *Badania nad tradycyjnymi religiami Afryki Zachodniej i Centralnej*, „Nurt SVD” 2010 nr 2, s. 227–245.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie w Republice Południowej Afryki*, „Collectanea Theologica” 2009, t. 79, nr 3, s. 157–165.
- Sakowicz E., *Religie ludów pierwotnych Afryki*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 2005, t. 39, nr 1, s. 71–101.
- Sakowicz E., *Religie ludów pierwotnych*, Lublin: Polihymnia 2009.
- Sakowicz E., *Religie najpierwotniejsze*, „Collectanea Theologica. Kwartalnik Teologów Polskich” 1999, t. 69, nr 3, s. 173–181.

- Seligman Charles G., *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972.
- Seweryn T., *Sztuka Kamerunu. Wystawa*. Kraków: Muzeum Etnograficzne 1961.
- Sokolewicz Z., *Mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe 1986.
- Stefański B., *Gri-gri. Mity a afrykańska rzeczywistość*, Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza 1980.
- Stępniewska B., *Rozpowszechnianie się islamu w Sudanie zachodnim od XII do XVI wieku*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1972.
- Stolarek Z., *Czerwone oczy maski: murzyńskie, eskimoskie, indiańskie, polinezyjskie teksty poetyckie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1964.
- Stopa R., *Archaizm kultury buszmeńskiej*, „Lud” 1947, nr 37, s. 69–96.
- Stopa R., *Hotentoci. Kultura, język, bajki, pieśni*, Kraków: Wiedza, Zawód, Kultura – T. Zapiór 1949.
- Stopa R., *Inicjacja u krajowców Afryki Południowo-Zachodniej jako prototyp instytucji wychowawczej i kształcącej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1954, nr 1, s. 10–18.
- Stopa R., *Mali ludzie z pustyni i puszczy*, Warszawa: Książka i Wiedza 1962.
- Stopa R., *Z badań nad ludnością i kulturą Afryki Południowo-Zachodniej*, Warszawa: skł. gł. „Biblioteka Polska” 1938.
- Strelcyn S., *Etiopskie modlitwy magiczne dla rozwiązania czarów*, „Euhemer” 1959, t. 3, nr 5, s. 349–382.
- Szafrąński A., *Zagadnienia religii i magii w Afryce w świetle badań E.E. Evans-Pritcharda i G. Lienhardta – stosowane modele, ich funkcje i znaczenie*, „Nomos” 1996, nr 15, s. 31–46.
- Szarewska B., *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, przekł. B. Skarga, Warszawa: Książka i Wiedza 1971.
- Szerniewicz B., *Kultura Afryki Zachodniej*, Rzeszów: Muzeum Okręgowe 1978.
- Szulc E., *Ghana*, Warszawa: Książka i Wiedza 1978.

- Szyfelbejn-Sokolewicz Z., *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1968.
- Szyjewski A., *Recepcja postaci Chrystusa w kulturach tradycyjnych*. „Przegląd Religioznawczy” 1999, t. 193–194, nr 3–4, s. 221–244.
- Szyjewski A., *Religie Czarnej Afryki*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Świderski S., *Refleksje na temat życia i jego afirmacji w synkretycznych kultach Fangów*, „Przegląd Socjologiczny” 1969, nr 23, s. 233–259.
- Świderski S., *Synkretyzm religijny w Gabonie*, „Przegląd Socjologiczny” 1975, nr 26, s. 133–174.
- Świderski S., *Tradycyjne związki tajemne szczepu Apindzi jako historyczno-kulturowe tło osobowości*, „Lud” 1968, nr 52, s. 27–62.
- Theile A., *Sztuka Afryki*, tłum. R. Handke, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1974.
- Trojan A., *Sztuka Czarnej Afryki. Dzieje, kultura, wierzenia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1973.
- Trzcіński K., *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny–Nowa Seria” 2009, t. 18, nr 3, s. 259–282.
- Turnbull C., *Leśni ludzie*, tłum. H. Błaszkieicz, Warszawa: Muza 1967.
- Turnbull C.M., *Ikowie, ludzie gór*, tłum. B. Kuczborska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980.
- Tymowski M. (red.), *Historia Afryki od początku do XIX w.*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1996.
- Tymowski M., *Samori – bohater Czarnej Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1976.
- Urban J., *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa: ATK 1987.
- Vorbrich R., *Daba – górale północnego Kamerunu. Afrykańska gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1989.
- Waldendowska-Zapędowska B., *Problem Pigmiejów afrykańskich w etnografii europejskiej XIX i XX w.*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 1965.
- Wilemski E.A., *Kultura Afryki Wschodniej w procesie przemian: studium przemian kultury oparte na wieloletnich badaniach terenowych w Kenii, Tanzanii i Ugandzie*, Kolonia 1985.

- Wilkosz S., *Wszystko o Afryce*, Warszawa: Wydawnictwo „Nasza Księgarnia” 1982.
- Willet F., *Ife, niezwykła kultura Afryki Zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1984.
- Wińcza A., *Wspaniali Masajowie*, Katowice: Śląsk 1976.
- Zajączkowski A., *Aszanti kraj Złotego Tronu*, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.
- Zajączkowski A., *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1980.
- Zajączkowski A., *Czas Afryki Czarnej*, w: *tenże (red.), Czas w kulturze*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988, s. 15–46.
- Zajączkowski A., *Dagomba, Kassena-Nankani, Kusasi – plemiona północnej Ghany*, „Przegląd Socjologiczny” 1967, nr 21, s. 281–296.
- Zajączkowski A., *Magia i religia w „Czarnej” Afryce*, „Kultura i Społeczeństwo” 1960, nr 4, s. 157–187.
- Zajączkowski A., *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970.
- Zajączkowski A., *Pierwotne religie czarnej Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1965.
- Zajączkowski A., *Religia a struktura społeczna w Afryce*, Warszawa: Studium Afrykanistyczne Uniwersytetu Warszawskiego 1974.
- Zajączkowski A., *Zmiana i rozwój. Z problematyki socjologii religii w Afryce*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław: Ossolineum 1977, s. 203–215.
- Zielnica K., *Lud Ewe w Afryce Zachodniej. Przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 1976.
- Zielnica K., *Tło etniczne trudności wewnętrznych Ghany*, „Lud” 1968, nr 52, s. 81–136.
- Zimoń H., *Afrykańska koncepcja złej śmierci na przykładzie ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 6, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2002, s. 543–549.

- Zimoń H., *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 1992.
- Zimoń H., *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, w: tenże (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2004, s. 159–183.
- Zimoń H., *Afrykańskie wartości duchowe i religijne*, „Roczniki Teologiczne” 1999, t. 46, nr 2, s. 107–123.
- Zimoń H., *Afrykańskie wartości religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, w: S.J. Żurek, *Pokój dla świata: Znaczenie dialogu międzyreligijnego (w kontekście „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate Soboru Watykańskiego II”) dla społeczności polskiej i ukraińskiej oraz Kościoła w Europie Środkowowschodniej (1965–2005)*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Lubelska Szkoła Biznesu Fundacji Rozwoju KUL 2006, s. 25–35.
- Zimoń H., *Ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii*, w: R. Małek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydaw. Diecezjalne na zlec. Zgromadzenia Księży Werbistów Pieniężno 1978, s. 241–252.
- Zimoń H., *Geneza śmierci w tradycji mitycznej ludów Afryki subsaharyjskiej*, „Roczniki Teologiczne” 2006, t. 53, nr 9, s. 153–166.
- Zimoń H., *Kapłani ziemi u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1993, s. 163–179.
- Zimoń H., *Kobiety w tradycyjnych religiach afrykańskich*, „Roczniki Teologiczne” 2000, t. 47, nr 9, s. 125–142.
- Zimoń H., *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, „Studia Religiołogica” 2000, nr 33, s. 173–185.
- Zimoń H., *Kulty agrarne u ludów Afryki Wschodniej i Południowej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1975, t. 18, nr 3, s. 57–75.
- Zimoń H., *Modlitwa u ludów afrykańskich*, „Roczniki Teologiczne” 1996, t. 43, nr 2, s. 333–345.

- Zimoń H., *Monoteizm ludów pierwotnych w świetle badań Wilhelma Schmidta*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1978, nr 3, s. 239–271.
- Zimoń H., *Monoteizm pierwotny: teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w Wiedeńskiej Szkole Etnologicznej*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1989.
- Zimoń H., *Pogrzeb wtórny u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: I.S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 1307–1318.
- Zimoń H., *Pogrzeby wtórne u ludu Konkomba z północnej Ghany na przykładzie plemienia Biczabob*, „Roczniki Teologiczne” 2007, t. 54, nr 9, s. 137–153.
- Zimoń H., *Problem monoteizmu ludów pierwotnych na przykładzie środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1980, t. 23, nr 2, s. 11–31.
- Zimoń H., *Religie ludów pierwotnych*, w: tenże (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2001, s. 207–244.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe starszych kobiet u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 2005, t. 52, nr 9, s. 129–143.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe starszych mężczyzn u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 1998, t. 45, nr 2, s. 137–154.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 4, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2000, s. 267–277.
- Zimoń H., *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1998.
- Zimoń H., *Święta plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: tenże (red.), *Z badań nad religią i religijnością ludową*, Warszawa: Verbinum 1988, s. 42–58.

- Zimoń H., *Tradycyjne święta jamu u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1985, t. 32, nr 2, s. 271–291.
- Zimoń H., *Wróżbiarskie rytuały pogrzebowe fazy przejściowej u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 11, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2006, s. 177–184.
- Zimoń H., *Z badań nad kultem ziemi u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 1994, t. 41, nr 2, s. 17–35.
- Zimoń H., *Z badań nad pogrzebami wtórnymi u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 10, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2006, s. 177–184.
- Zimoń H., *Zaklinacze deszczu i ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii (na podstawie etnograficznych badań terenowych w 1968 roku)*, „Lud” 1976, nr 60, s. 189–215.
- Zimoń H., *Ziemia w rytuałach dożynkowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 1995, t. 42, nr 2, s. 91–102.

2. Bibliografia tradycyjnych religii afrykańskich w perspektywie regionalnej

2.1. Tradycyjne religie afrykańskie w ujęciu ponadregionalnym

2.1.1. Prace z zakresu historii i kultur Afryki uwzględniające tradycyjne religie afrykańskie

- Afryka Czarna, w: F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, tłum. J.D. Artymowski i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2002, s. 1131–1182.
- Banham M., Wake C., *Współczesny teatr Czarnej Afryki*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa: Wydawnictwo PIW 1980.
- Bodrogi T., *Sztuka Afryki*, tłum. J. Barczyński, J. Falicki, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1968.
- Bureau R., *Czary Białych. Antropolog zastanawia się nad cywilizacją zachodnią*, „Znak” 1976, t. 28, nr 5, s. 687–700.
- Chałasiński J. (red.), *Afryka naszych czasów. Problemy integracji państwowej, narodowej i panafrkańskiej*, Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1976.
- Chałasiński J., Chałasińska K., *Bliżej Afryki*, Warszawa: PAX 1965.
- Chmielowski P., *Czarne Kościoły jako forma społeczno-politycznego ruchu Afrykanów*, „Euhemer” 1971, t. 15, nr 4, s. 53–65.
- Chodak S., „Czarna” Afryka zmienia się, Warszawa: Interpress 1968.
- Clark J.D., *Prahistoria Afryki*, tłum. S. Wierzbicka-Pawłowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978.
- Curtin Ph., Feierman S., Thompson L., Vansina J., *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, przekład M. Jannasz, wstęp W. Jagielski, kon-

- sultacja naukowa prof. dr hab. B. Nowak, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut 2003.
- Davidson B., *Stara Afryka na nowo odkryta*, tłum. E. Werfel, wyd. 2, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1961.
- Dobrowolski R., *Obraz Afryki w świetle katolickich czasopism misyjnych i publicystyki w Polsce lat międzywojennych*, „Przegląd Socjologiczny” 1975, nr 27, s. 179–218.
- Hanczka-Wrzosek B., Komorowski Z., Rybiński A., *Ludy Afryki. Przegląd regionalny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1985.
- Horton R., *Tradycyjna myśl afrykańska a nauka zachodnia*, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk: Czytelnik 1992, s. 396–459.
- Kaczyński G.J., *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Kaczyński G.J., *Religijne ruchy odnowy społecznej w Afryce*, w: J. Chałasiński (red.), *Afryka naszych czasów. Problemy integracji państwowej, narodowej i panafrkańskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1976, s. 195–228.
- Kaczyński G.J., *Spółeczny pragmatyzm synkretyzmu religijnego w Afryce Czarnej*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1977, s. 167–201.
- Komorowski Z., *Wprowadzenie do socjologii Afryki dla studiów podyplomowych*, Warszawa: Wydawnictwa UW 1978.
- Kowalak W., *Obrzędy afrykańskich kultów synkretycznych. Analiza ich komponentów w odniesieniu do działalności misyjnej* [praca doktorska], Warszawa: ATK 1974.
- Kowalak W., *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych*, w: R. Małek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne na zlec. Zgromadzenia Księżych Werbistów Pieniężno 1978, s. 185–219.
- Kowalak W., *Obrzędy oczyszczające w afrykańskich kulturach synkretycznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1976, t. 29, nr 2–3, s. 117–127.

- Kowalak W., *Problem religii synkretycznych w Afryce*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1979, t. 2, nr 2, s. 189–215.
- Leopold W. (red.), *Eposy Czarnej Afryki (Sundžata albo epopeja Mandingu; Zulus Czaka)*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1977.
- Leopold W., *O literaturze Czarnej Afryki*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1973.
- Ohly R., *Polityczne konsekwencje rozwarstwienia etnicznego i religijnego w Afryce*, Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Zakład Krajów Rozwijających Się 1971.
- Pawlik J.J., *Czarna Afryka w dobie globalizacji*, w: K. Gładkowski (red.), *Świat po 11 września 2001 roku*, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych UWM 2003, s. 107–116.
- Różański J., *Główne etapy i problemy szkolnictwa misyjnego w Afryce*, w: *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce subsaharyjskiej*, A. Halembe, J. Różański (red.), Warszawa, s. 7–21.
- Różański J., *Miejscowa kultura wobec przemian społecznych i gospodarczych w środkowym Sudanie*, w: A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Zagrożenie tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*, Wrocław–Łódź 2005, s. 240–249.
- Seligman Charles G., *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972.
- Stolarek Z., *Czerwone oczy maski: murzyńskie, eskimoskie, indiańskie, polinezyjskie teksty poetyckie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1964.
- Szyfelbejn-Sokolewicz Z., *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1968.
- Theile A., *Sztuka Afryki*, tłum. R. Handke, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1974.
- Trojan A., *Sztuka czarnej Afryki. Dzieje, kultura, wierzenia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1973.
- Trzciniński K., *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny–Nowa Seria” 2009, t. 18, nr 3, s. 259–282.
- Tymowski M. (red.), *Historia Afryki od początku do XIX w.*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład. Narodowy im. Ossolińskich 1996.

- Tymowski M., *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1999.
- Zajączkowski A., *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1980.
- Zajączkowski A., *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970.
- Zajączkowski A., *Zmiana i rozwój. Z problematyki socjologii religii w Afryce*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław: Ossolineum 1977, s. 203–215.

2.1.2. Prace poświęcone tradycyjnym religiom afrykańskim w ogólności

- Chodźdło T., *Charakterystyka religii ludów pierwotnych Afryki*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1974, t. 1, nr 2, s. 145–167.
- Dziura R., *Tradycyjne religie Afryki*, w: E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom: Polwen Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2006, s. 443–469.
- Grodź S., „Chrzcziciel” afrykańskich kultur i religii, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006, s. 211–225.
- Grodź S., *Chrystus-Król czy Chrystus-Przodek? Chrystologiczne poszukiwania afrykańskich chrześcijan*, „Znak” 1998, t. 50, nr 521, s. 103–112.
- Grodź S., *Teologia w perspektywie ancestralnej*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006, s. 250–265.
- Grodź S., *Uzdrowiciele, wróżbici, czarownicy – problem adekwatnego opisu kontaktów Afrykanów ze światem nadnaturalnym*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 4, s. 117–127.
- Grzelak E., *Państwo wobec religii w konstytucjach krajów Afryki*, Warszawa: Centralny Ośrodek Doskonalenia Kadr Laickich 1967.
- Le Roy A., *Religia ludów pierwotnych*, przeł. z fr. Walenty Kott i Antoni Szymański, Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich 1912.
- Mbiti J., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980.

- Moszyński K., *Ludy pasterskie, ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1953.
- Moszyński K., *Ludy zbieracko-łowieckie, ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1951.
- Ohly R., *Problem religii we współczesnej literaturze afrykańskiej*, „Euhemer” 1966, t. 10, nr 1, s. 33–42.
- Ohly R., *Religie „Afryki Czarnej”*, „Euhemer” 1964, t. 8, nr 2, s. 85–97.
- Ohly R., *Religie Afryki*, w: J. Keller i in. (red.), *Zarys dziejów religii*, wyd. 5, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1986, s. 190–216.
- Pasierb J.S., *Funkcjonowanie sztuki afrykańskiej w życiu religijnym*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1974, nr 1–2, s. 190–207.
- Pawlik J.J., *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka” 2000, nr 11, s. 21–36.
- Pawlik J.J., *Czarownictwo w dyskursie politycznym współczesnych państw afrykańskich*, w: R. Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Poznań: Biblioteka Telgte 2007, s. 195–209.
- Pawlik J.J., *Religijny wymiar choroby w tradycyjnych społecznościach afrykańskich*, w: A. Wąs (red.), *Werbiści a badania religiologiczne*, Warszawa: Verbinum 2005, s. 162–177.
- Pawlik J.J., *Śmierć dziecka w Afryce*, w: W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński (red.), *Dusza maluczka, a strata ogromna*, Poznań: SNAP 2004, s. 35–42.
- Pawlik J.J., *Zatrzymać i oddalić. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn: Wydawnictwo Hosianum 2003, s. 157–172.
- Piłaszewicz S., *Kosmogonia ludów Afryki*, „Euhemer” 1974, t. 18, nr 4, s. 79–96.
- Piłaszewicz S., *Nowe ruchy religijne w Czarnej Afryce*, „Euhemer” 1991, t. 35, nr 4, s. 23–36.

- Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, „Euhemer” 1986, t. 30, nr 3–4, s. 57–69.
- Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2000.
- Piłaszewicz S., *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2002.
- Piłaszewicz S., *Rodzime religie afrykańskie wobec procesu islamizacji*, „Euhemer” 1988, t. 31, nr 3, s. 47–65.
- Piłaszewicz S., *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Warszawa: Dialog 1996.
- Różański J., *Szczęście jako życie w harmonii ze wspólnotą i naturą. Koncepcja szczęścia wśród wybranych ludów sudańskich*, w: A. Duszak, N. Pawlak (red.), *Anatomia szczęścia. Emocje pozytywne w językach i kulturach świata*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 33–41.
- Różański J., *Tradycyjne religie afrykańskie w listach misjonarzy*, w: E. Śliwka (red.), „Wyplłyn na głębie”. *Materiały Pierwszego Ogólnopolskiego Kongresu Misyjnego Zakonów i Zgromadzeń Męskich i żeńskich*, t. 2, *Refleksja (Sesja naukowa)*, Gdańsk, Pieniężno: Fundacja Misyjno-Charytatywna im. św. Józefa z Szantungu: Referat Misyjny Księży Werbistów 2004, s. 377–384.
- Sakowicz E., *Religie ludów pierwotnych Afryki*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 2005, t. 39, nr 1, s. 70–101.
- Sakowicz E., *Religie ludów pierwotnych*, Lublin: Polihymnia 2009.
- Sakowicz E., *Religie najprwotniejsze*, „Collectanea Theologica. Kwartalnik Teologów Polskich” 1999, t. 69, nr 3, s. 173–181.
- Sokolewicz Z., *Mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe 1986.
- Stefański B., *Gri-gri. Mity a afrykańska rzeczywistość*, Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza 1980.
- Szarewska B., *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, przekł. B. Skarga, Warszawa: Książka i Wiedza 1971.
- Szyjewski A., *Recepcja postaci Chrystusa w kulturach tradycyjnych*. „Przegląd Religioznawczy” 1999, t. 193–194, nr 3–4, s. 221–244.
- Szyjewski A., *Religie Czarnej Afryki*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Urban J., *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa: ATK 1987.

- Zajączkowski A., *Pierwotne religie czarnej Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1965.
- Zajączkowski A., *Religia a struktura społeczna w Afryce*, Warszawa: Studium Afrykanistyczne Uniwersytetu Warszawskiego 1974.
- Zimoń H., *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, w: tenże (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2004, s. 159–183.
- Zimoń H., *Afrykańskie wartości duchowe i religijne*, „Roczniki Teologiczne” 1999, t. 46, nr 2, s. 107–123.
- Zimoń H., *Afrykańskie wartości religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, w: S.J. Żurek, *Pokój dla świata: Znaczenie dialogu międzyreligijnego (w kontekście „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate Soboru Watykańskiego II”) dla społeczności polskiej i ukraińskiej oraz Kościoła w Europie Środkowowschodniej (1965–2005)*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Lubelska Szkoła Biznesu Fundacji Rozwoju KUL 2006, s. 25–35.
- Zimoń H., *Geneza śmierci w tradycji mitycznej ludów Afryki Subsaharyjskiej*, „Roczniki Teologiczne” 2006, t. 53, nr 9, s. 153–166.
- Zimoń H., *Kobiety w tradycyjnych religiach afrykańskich*, „Roczniki Teologiczne” 2000, t. 47, nr 9, s. 125–142.
- Zimoń H., *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, „Studia Religioznawcze” 2000, nr 33, s. 173–185.
- Zimoń H., *Modlitwa u ludów afrykańskich*, „Roczniki Teologiczne” 1996, t. 43, nr 2, s. 333–345.
- Zimoń H., *Monoteizm pierwotny: teoria Wilhelma Shmidta i jej krytyka w Wiedeńskiej Szkole Etnologicznej*, Katowice Księgarnia św. Jacka 1989.
- Zimoń H., *Religie ludów pierwotnych*, w: tenże (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2001, s. 207–244.
- Zwoliński A., *Duchy Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo WAM 2008.

2.2. Afryka Zachodnia

- Brosses Ch. de, *O kulcie fetyszów*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Marian Skrzypek, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1992.
- Buchalik L., *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach 2012.
- Buchalik L., *Historia i stan badań kultury Dogon*, „Materiały Zachodniopomorskie” 1986, nr 32, s. 455–518.
- Chodak S., *Kapłani czarownicy, wiedźmy... z socjologii świętyń animistycznych*, Warszawa: Książka i Wiedza 1967.
- Chodak S., *Niektóre socjologiczne aspekty funkcji religii w „czarnej” Afryce*, „Studia Socjologiczne” 1961, nr 2, s. 212–243.
- Chodak S., *Systemy polityczne „czarnej” Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.
- Chodak S., *Z socjologii wierzeń afrykańskich, wierzenia Akan (Ghana)*, „Studia Socjologiczne” 1966, nr 3, s. 187–214.
- Da Mosto A., *Podróże do Afryki*. Przeł. J. Szymanowska. Wstęp: M. Tymowski, Gdańsk: Novus Orbis 1994.
- Griaule M., *Bóg wody: rozmowy z Ogotemmelim*, przekł. Ewa Klekot i Arnold Lebeuf, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006.
- Jedynak S., *Symbolizm graficzny Dogonów i jego implikacje filozoficzne*, G. Głuchowski (red.), *Symbol w kulturze*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1995, s. 25–42.
- Kapuścik F., *Religia Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979.
- Kapuścik F.Z., *Grupa rodzinna w Afryce Zachodniej*, w: *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej*, t. 5, *Rodzina – katecheza – dialog. Materiały sympozjum misjologicznego 1979–1980*, Władysław Kowalak SVD (red.), Warszawa Akademia Teologii Katolickiej 1983, s. 139–150.
- Kapuścik F.Z., *Sytuacja religijna w Afryce Zachodniej*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 1979, t. 2, nr 1, s. 174–188.

- Kawalec A., Komorowski Z., *Afryka Zachodnia*, Warszawa: Instytut Afrykanistyczny Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 1977.
- Kaźmierczak J., *Bóstwa najwyższe w religiach politeistycznych Afryki Zachodniej*, „Studia Płockie” 1984, nr 12, s. 205–214.
- Komorowski Z., *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1994.
- Komorowski Z., *Tradycje i współczesność Afryki Zachodniej: wstęp do antropologii kulturowej regionu*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski 1973.
- Komorowski Z., *Tradycje wielkiej sawanny*, „Przegląd Socjologiczny” 1969, nr 23, s. 307–349.
- Komorowski Z., *Wśród legend i prawd Afryki*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1974.
- Kuś M., *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2003.
- Łapott J., *Dogonowie z Mali – społeczność tradycyjna w procesie przemian*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2012.
- Łapott J., *Tradycjonalizm kulturowy plemienia Dogon z Mali*, w: M. Paradowska (red.), *Trzeci Świat w polskich badaniach etnograficznych: materiały z sesji zorganizowanej w dniach 7–8 grudnia 1979 r. w Poznaniu z okazji 50-lecia pracy naukowej prof. dr Marii Frankowskiej*, Warszawa: Muzeum Etnograficzne 1987, s. 211–233.
- Pawlik J.J., *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2006.
- Pawlik J., *Tradycyjna rodzina afrykańska wobec dzieci*, w: J. Różański (red.), *Dzieci żyjące na ulicy – nowe zjawisko miast afrykańskich*, Warszawa: Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, Missio-Polonia 2004, s. 9–26.
- Pawlik J.J., *Inkulturacyja wydarzenia paschalnego na przykładzie Kościoła w Togo*, „Nurt SVD” 1998, t. 32, nr 2, s. 59–70.
- Pawlik J.J., *Inkulturacyja wydarzenia paschalnego na przykładzie Kościoła w Togo*, w: *Inkulturacyja chrześcijaństwa w świecie. Materiały z sesji misyjno-pastoralnej Pieniężno, 6–8 maja 1994, Pieniężno: Referat Misyjny 1999*, s. 52–64.

- Pawlik J.J., *Narodzenie dziecka u ludu Basari (Togo) jako egzemplifikacja obrzędów przejścia według modelu Arnolda van Gennepa*, w: M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Lublin: Wyd. UMCS, s. 201–214.
- Pawlik J.J., *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny” 2002, t. 46, nr 1, s. 93–108.
- Pawlik J.J., *Świat niewidzialny w wyobrażeniach ante natum i post mortem Bassarów z Północnego Togo*, „Afryka” 1998, nr 8, s. 3–20.
- Pawlik J.J., *Trudności przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, w: A. Halemba, J. Różański (red.), *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską*, Warszawa: Komisja Episkopatu ds. Misji 2003, s. 87–96.
- Piechowski A., *Lud Syriusza – w poszukiwaniu tajemnic Dogonów*, Warszawa: Pegaz 1994.
- Piętek R., *Wojna w dziejach Dahomeju od XVII do XIX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2001.
- Piłaszewicz S., *Egzotyczny świat sawanny: kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 1995.
- Piłaszewicz S., *Potęga księgi i miecza prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Piłaszewicz S., *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1986.
- Sakowicz E., *Badania nad tradycyjnymi religiami Afryki Zachodniej i Centralnej*, „Nurt SVD” 2010, nr 2, s. 227–245.
- Swolkień J., Trzciniński Ł., *Wprowadzenie do etnologii religii*, cz. 2, Kraków: Uniwersytet Jagielloński 1992.
- Szerniewicz B., *Kultura Afryki Zachodniej*, Rzeszów: Muzeum Okręgowe 1978.
- Szulc E., *Ghana*, Warszawa: Książka i Wiedza 1978.
- Tymowski M., *Samori – bohater Czarnej Afryki*, Warszawa: Książka i Wiedza 1976.
- Zajączkowski A., *Aszanti kraj Złotego Tronu*, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.

- Zajączkowski A., *Dagomba, Kassena-Nankani, Kusasi – plemiona północnej Ghany*, „Przegląd Socjologiczny” 1967, nr 21, s. 281–296.
- Zielnica K., *Lud Ewe w Afryce Zachodniej. Przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 1976.
- Zielnica K., *Tło etniczne trudności wewnętrznych Ghany*, „Lud” 1968, nr 52, s. 81–136.
- Zimoń H., *Afrykańska koncepcja złej śmierci na przykładzie ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 6, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2002, s. 543–549.
- Zimoń H., *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 1992.
- Zimoń H., *Kapłani ziemi u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1993, s. 163–179.
- Zimoń H., *Pogrzeb wtórny u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: I.S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 1307–1318.
- Zimoń H., *Pogrzeby wtórne u ludu Konkomba z północnej Ghany na przykładzie plemienia Biczabob*, „Roczniki Teologiczne” 2007, t. 54, nr 9, s. 137–153.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe starszych kobiet u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 2005, t. 52, nr 9, s. 129–143.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe starszych mężczyzn u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 1998, t. 45, nr 2, s. 137–154.
- Zimoń H., *Rytuały pochówkowe u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 4, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2000, s. 267–277.

- Zimoń H., *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1998.
- Zimoń H., *Święta plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: tenże (red.), *Z badań nad religią i religijnością ludową*, Warszawa: Verbinum 1988, s. 42–58.
- Zimoń H., *Święta plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: tenże (red.), *Z badań nad religią i religijnością ludową*, Warszawa: Verbinum 1988, s. 42–58.
- Zimoń H., *Tradycyjne święta jamu u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1985, t. 32, nr 2, s. 271–291.
- Zimoń H., *Z badań nad kultem ziemi u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 1994, t. 41, nr 2, s. 17–35.
- Zimoń H., *Z badań nad pogrzebami wtórnymi u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. 10, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe 2006, s. 177–184.
- Zimoń H., *Zaklinacze deszczu i ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii (na podstawie etnograficznych badań terenowych w 1968 roku)*, „Lud” 1976, nr 60, s. 189–215.
- Zimoń H., *Ziemia w rytuałach dożynkowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 1995, t. 42, nr 2, s. 91–102.

2.3. Afryka Środkowa

- Balandier G., *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI–XVIII w.)*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970.
- Barley N., *Niewinny antropolog: notatki z glinianej chatki*, tłum. E. Szyler, Warszawa: Prószyński S-ka 1997.
- Barley N., *Plaga gąsienic: Powrót do afrykańskiego buszu*, tłum. E. Szyler, Warszawa: Prószyński S-ka 1998.
- Czekanowski J., *Feudalne państwa pasterskie Afrykańskiego Międzyrzezra*, „Przegląd Socjologiczny” 1961, t. 15, z. 1, s. 21–60.

- Czekanowski J., *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. Joanna Bar, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne; Katedra Języków i Kultur Afryki UW; Oficyna Wydawnicza „Aspra-JR” 2014.
- Czekanowski J., *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1958.
- Evans-Pritchard E.E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande: wersja skrócona*, przeł. Sebastian Szymański, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2008.
- Kaczyński G.J., *Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Wrocław: Ossolineum 1979.
- Kaczyński G.J., *Profetyzm Szymona Kimbangu i jego religijno-polityczne następstwa w Kongo (Kinshasa)*, „Kultura i Społeczeństwo” 1972, t. 16, nr 2, s. 177–197.
- Kaczyński G.J., *Ruchy religijne w Kongo Belgijskim*, „Przegląd Socjologiczny” 1975, nr 26, s. 63–132.
- Kaczyński G.J., *Struktura wierzeń etnicznych w Zairze*, „Euhemer” 1978, t. 22, nr 2, s. 59–72.
- Kosibowicz E., *Problem ludów pigmejskich*, Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów 1927.
- Kowalak W., *Afrykańskie religie synkretyczne a misje*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1976, t. 14, nr 2, s. 183–209.
- Kowalak W., *Mobutyzm – nowa religia?*, „Życie i Myśl” 1975, t. 25, nr 9, s. 41–49.
- Kowalak W., *Obrzędy afrykańskich kultów synkretycznych. Analiza ich komponentów w odniesieniu do działalności misyjnej* [praca doktorska], Warszawa: ATK 1974.
- Kowalak W., *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych*, w: R. Małek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne na zlecenie Zgromadzenia Księży Werbistów Pieniężno 1978, s. 185–219.
- Kurek A., *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej] 1988.
- Różański J. (red.), *Mali’i ahin ti maya ta. Przysłowia gizigijskie*, Warszawa: Mama Africa 2000.

- Róžański J., *Czarownica i jej syn. Kilka uwag o czarownictwie i wróżbiarstwie na kanwie bajki Tupuri (północny Kamerun)*, w: J. Malinowski, M. Wojtczak (red.), *Toruńskie Studia o Sztuce Orientu*, t. 4, A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Kultury Afryki w świetle tradycji, przemian i znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 19–25.
- Róžański J., *Kształtowanie się tradycyjnych struktur społeczno-politycznych w kraju Gidarów (północny Kamerun)*, w: Kubicki R., Saletra W. (red.), *Ewolucja społeczeństw i państw afrykańskich. Polityka, bezpieczeństwo i historia*, Kielce: Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach 2015, s. 231–245.
- Róžański J., *Matka-rodzicielka – kobieta w tradycji północnokameruńskiej*, w: J. Róžański, P. Szuppe (red.), *Ewangelia między tradycją i współczesnością*, Warszawa: Missio-Polonia 2003, s. 71–84.
- Róžański J., *Migracje Gidarów (północny Kamerun) dawniej i dziś*, w: A. Żukowski (red.), *Forum Politologiczne*, t. 24, *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2017, s. 77–92.
- Róžański J., *W cieniu góry Lam*, Gorzów Wlkp.: Zapadka 1994.
- Róžański J., *W kręgu większych form narracyjnych u ludów Północnego Kamerunu*, „Literatura Ludowa” 1992, nr 4–5, s. 3–22.
- Sakowicz E., *Badania nad tradycyjnymi religiami Afryki Zachodniej i Centralnej*, „Nurt SVD” 2010, nr 2, s. 227–245.
- Świderski S., *Refleksje na temat życia i jego afirmacji w synkretycznych kultach Fangów*, „Przegląd Socjologiczny” 1969, nr 23, s. 233–259.
- Świderski S., *Synkretyzm religijny w Gabonie*, „Przegląd Socjologiczny” 1975, nr 26, s. 133–174.
- Świderski S., *Tradycyjne związki tajemne szczepu Apindzi jako historyczno-kulturowe tło osobowości*, „Lud” 1968, nr 52, s. 27–62.
- Turnbull C., *Leśni ludzie*, tłum. H. Błaszkievicz, Warszawa: Muza 1967.
- Vorbrich R., *Daba – górale północnego Kamerunu. Afrykańska gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1989.

- Waldendowska-Zapędowska B., *Problem Pigmejów afrykańskich w etnografii europejskiej XIX i XX w.*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 1965.
- Zimoń H., *Problem monoteizmu ludów pierwotnych na przykładzie środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1980, t. 23, nr 2, s. 11–31.

2.4. Afryka Wschodnia

- Evans-Pritchard E.E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande: wersja skrócona*, przeł. Sebastian Szymański, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2008.
- Evans-Pritchard E.E., *Religia Nuerów*, przeł. K. Baraniecka i M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- Evans-Pritchard E.E., *Wódz w lamparciej skórze*, tłum. K. Małkowska, w: Z. Sokolewicz (red.), *Etnologia. Wybór tekstów*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, s. 161–172.
- Grzebień L., Kozłowiecki A., *Wśród ludu Zambii*, t. 1–2, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1977.
- Majchrzak M., *Od animizmu do chrześcijaństwa. Społeczno-ekonomiczne podłoże procesu przemian w Bugandzie*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1977, s. 121–141.
- Majchrzak M., *Przemiany społeczno-polityczne w królestwie Bugandy pod wpływem kolonializmu*, „Przegląd Socjologiczny” 1976, t. 27, s. 101–137.
- Róžański J., *Niloci z Sudanu Południowego*, w: J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Sudan – archeologia i historia*, Warszawa: Zakład Badań Etnicznych i Międzykulturowych Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego 2015, s. 171–202.
- Rzewuski E., *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Państwowe Wydawnictwo „Iskry” 1978.

- Szupejko M., *Spółeczeństwo Bugandy; zmiana i rozwój*, Warszawa: Polska Akademia Nauk. Zakład Krajów Pozaeuropejskich 1992.
- Turnbull C.M., *Ikowie, ludzie gór*, tłum. B. Kuczborska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980.
- Wilemski E.A., *Kultura Afryki Wschodniej w procesie przemian: studium przemian kultury oparte na wieloletnich badaniach terenowych w Kenii, Tanzanii i Ugandzie*, Kolonia 1985.
- Wilkosz S., *Wszystko o Afryce*, Warszawa: Wydawnictwo „Nasza Księgarnia” 1982.
- Willet F., *Ife, niezwykła kultura Afryki Zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1984.
- Wińcza A., *Wspaniali Masajowie*, Katowice: Śląsk 1976.
- Zimoń H., *Ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii*, w: R. Małek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne na zlecenie Zgromadzenia Księży Werbistów Pieniężno 1978, s. 241–252.
- Zimoń H., *Kulty agrarne u ludów Afryki Wschodniej i Południowej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1975, t. 18, nr 3, s. 57–75.

2.5. Afryka Południowa i Madagaskar

- Fuchs P., *Ambasira – kraina demonów*, tłum. J. Storynowska, J. Storynowski, Warszawa: Wydawnictwo „Nasza Księgarnia” 1967.
- Grzybowski A., *Religia w procesie kształtowania się narodu afrykanerskiego*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1977, s. 143–165.
- Kluj W., *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*, Warszawa: Missio-Polonia 2012.
- Krzyżostaniak G., *Inkultuacja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, Warszawa: Missio-Polonia 2011.
- Makulski K., *Geneza Buszmenów na podstawie badań archeologicznych i etnograficznych*, „Etnografia Polska” 1963, nr 7, s. 192–295.

- Martin M.L., *Jahwe imolimo. Tradycyjne religie Afryki Południowej a Stary Testament*, „Znak” 1969, t. 21, nr 178–179, s. 549–560.
- Rogers A., *Madagaskar*, w: P. Alexander, *Religie świata: Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa: Książka i Wiedza 1998.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie w Republice Południowej Afryki*, „Collectanea Theologica” 2009, t. 79, nr 3, s. 157–165.
- Stopa R., *Archaizm kultury buszmeńskiej*, „Lud” 1947, nr 37, s. 69–96.
- Stopa R., *Hotentoci. Kultura, język, bajki, pieśni*, Kraków: Wiedza, Zawód, Kultura – T. Zapiór 1949.
- Stopa R., *Inicjacja u krajowców Afryki Południowo-Zachodniej jako prototyp instytucji wychowawczej i kształcącej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1954, nr 1, s. 10–18.
- Stopa R., *Mali ludzie z pustyni i puszczy*, Warszawa: Książka i Wiedza 1962.
- Stopa R., *Z badań nad ludnością i kulturą Afryki Południowo-Zachodniej*, Warszawa: skł. gł. „Biblioteka Polska” 1938.
- Zimoń H., *Kulty agrarne u ludów Afryki Wschodniej i Południowej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1975, t. 18, nr 3, s. 57–75.

ABSTRACT

Jarosław Różański
The Catholic Church in Dialogue
with African Traditional Religions

The first meetings with traditional religions of Africa in Nubia or Ethiopia are not very well documented. In European relations of the 16th-18th centuries there is a clear lack of knowledge, and a depreciation, of them. The 19th century and first half of the 20th century were somewhat better. But at this time too – despite the first, broader reports and research – a fragmented and rather negative perspective is to be seen, expressed in the terminology used at that time for describing traditional African religions: “animism,” “fetishism,” “totemism,” “paganism,” “cult of ancestors,” and so on. It is necessary to note here that the first reports – and at the same time the first attempts at valuing African religions and cultures – came from the pens of missionaries. The Second Vatican Council marked a distinct breakthrough in the perception of traditional African religions by the Catholic Church. The series of documents of the Catholic Church that followed clearly appreciated not only the traditional African religions themselves, but also the numerous values they demonstrate. The first part of the present study gives an overview of the long history of Christianity’s encounter with new cultures and religions as well as an outline reflection on the possibility of salvation – in the Christian sense and from the Christian point of view – in these religions. Reaching to the very roots of Christianity within the context of traditional African religions seems justified, because for centuries when speaking of “pagan” or “non-Christian”

religions in general, the Church – or the Fathers of the Church – spoke this way of religions, and therefore also of traditional African religions.

The second part of this study points to the huge variety of cultures in Africa, which has an influence also on diversity in the organization of social, political, and religious life, which are most often closely connected to each other. It is emphasized that what undoubtedly connects the cultures of Sub-Saharan Africa is the traditional community structure which permeates all areas of life. It is organically linked to the religious system of the locality. Then – starting from the anthropocentrism characteristic of traditional African religions – are presented various types of religious rites and rituals, which formed one of the basic factors for integrating the community, and permeating its entire life. From the point of view of European researchers, it is possible to discern elements of magic and of religion in these rituals, but in traditional African religions these two realms are often inseparably connected. The succeeding chapters show the rich spiritual world of traditional African religions, beginning with the spirits of these peoples' closest ancestors, that is to say, the deceased who have reached this status. Then are presented the rich world of other spirits, and also the world of deities and heroes. Spirits are what we call the beings who stand below the deities. These spirits are very numerous, and as a rule are neither good nor bad. Their activity depends to a great extent upon the person.

At the end is presented the concept of a Supreme Being and the forms of His cult. In the third part of the study are presented possibilities and conditions (including difficulties) for dialogue and its specific forms (dialogue of life, collaboration in aiding development, dialogue of social involvement, dialogue of theological exchange, and dialogue of religious experience).

TABLE OF CONTENTS

Wykaz skrótów	11
Wstęp	15
1. African Traditional Religions in the history of theological reflection and in the teaching of the Magisterium of the Church	21
1.1. Respecting peoples by respecting their cultures and religions: a call to becoming more open	21
1.1.1. Primary dilemmas	22
1.1.2. First systemetized theological reflections	24
1.1.3. Only ancient culture versus openness to diversity	26
1.1.4. The great challenge of the New World	28
1.1.5. The appeal of European civilization and the uncovering of African cultures	33
1.2. The possibility of salvation in other religions	36
1.2.1. Extra Ecclesiam nulla salus	36
1.2.2. Sine Ecclesiam nulla salus	38
1.3. A review of the major documents of the Church concerning traditional African religions	42
1.3.1. Vatican Council II documents on non-Christian religions	42
1.3.2. Documents speaking <i>explicite</i> of traditional African religions	51

2. Characteristic features of traditional African religions	63
2.1. Problems with nomenclature	63
2.1.1. Sources of problems with terminology	64
2.1.2. Fetishism and totemism.....	65
2.1.3. “Animism” and related terms.....	67
2.1.4. Original religions, paganism, ancestor worship.....	70
2.2. Towards “traditional African religions”	73
2.2.1. Between ethnicity and pan-Africanism	73
2.2.3. “Traditional African religions” in the documents of the Church.....	75
2.2.3. Anthropocentrism and world harmony.....	80
2.2.4. Ritual and sponteneity	84
3. Structures of local communities and ethos	89
3.1. The family and the structure of authority	89
3.1.1. Structure of the family.....	90
3.1.2. Various structures of power	94
3.1.3. Traditional religious specialists.....	96
3.1.4. Ethos.....	104
4. Rituals associated with human labors and crisis rituals.....	111
4.1. Magic and religion	113
4.2. Hunting and shepherding rituals.....	115
4.3. Agrarian rituals	117
4.4. Purification rituals	120
4.5. Theraputic rituals	126
4.6. The phenomenon of witchcraft	129

5. Rites of passage as consolidating familial and tribal bonds	135
5.1. Birth rituals.....	136
5.1.1. Scheme of birth rituals of the Gidar	136
5.1.2. Value of the family and of familial solidarity	138
5.1.3. Value of the child and of fertility.....	141
5.1.4. Solidarity with the territorial community	144
5.1.5. Respect for life	145
5.1.6. Spiritual vision of life	148
5.1.7. Inculturation perspective	149
5.2. Rites of initiation	152
5.2.1. Traditional initiation	152
5.2.2. Attempts at inculturation	15
5.3. Marriage rituals	160
5.3.1. Traditional marriage rites.....	160
5.3.2. Christian marriage versus local tradition.....	163
5.3.3. The unity and indissolubility of marriage as a limit for inculturation	166
5.3.4. Searching for solutions of inculturation in the local Churches	168
5.4. Funeral rites	169
5.4.1. Good death and bad death	170
5.4.2. Burial preparations	172
5.4.3. First burial	174
5.4.4. The so-called “second burial”	175
5.4.5. The local Church funeral	177

6. The supernatural world	179
6.1. Spirits of ancestors.....	180
6.1.1. The spiritual vision of a person's life.....	180
6.1.2. The land of ancestors.....	183
6.1.3. Nature and activity of ancestral spirits.....	186
6.1.4. Ancestor worship.....	189
6.2. The rich world of other spirits	193
6.2.1. Spirits of human origin.....	194
6.2.1. Spirits of animal origin	195
6.2.3. Spirits of divine or unknown origin	196
6.2.4. The so-called worship of ghosts.....	198
6.2.5. The phenomenon of haunting by ghosts	202
6.2.6. Church documents regarding the world of spirits in traditional African religions.....	205
6.3. The world of gods and heroes	207
6.3.1. Deities.....	207
6.3.2. Demigods and tribal heroes.....	212
6.3.3. The so-called worship of deities and heroes.....	214
6.3.4. Church documents on deities in traditional African religions.....	216
6.4. Supreme Being	216
6.4.1. Controversy over the monotheism of traditional African religions.....	217
6.4.2. The transcendence and immanence of God	221
6.4.3. God the Creator and Giver of Life	227
6.4.4. The providence and fatherhood of God	232
6.4.5. The worship of God.....	235

7. Conditions for dialogue	245
7.1. Possibilities and features of dialogue.....	246
7.1.1. Theological foundations of dialogue	246
7.1.2. Characteristics of dialogue	249
7.2. Participants in dialogue	251
7.2.1. Requirements	251
7.2.2. In the Catholic Church and on the part of African Traditional Religions	254
7.3. Difficulties in dialogue	258
7.3.1. The changing cultural, religious and economic situation	258
7.3.2. Diverse groups of dialogue	261
7.3.3. Social and cultural difficulties	265
 8. Forms of dialogue	 269
8.1. Dialogue of life	270
8.2. Dialogue of activity (collaboration in aiding development)	273
8.3. Dialogue of social involvement	275
8.4. Dialogue of theological exchange.....	279
8.5. Dialogue of religious experience	284
 Bibliography	 289
 Bibliographical appendix	
on African Traditional Religions	319
1. Alphabetical appendix.....	319
2. Thematic-regional appendix	337
 Abstract	 355

W pierwszej części niniejszego opracowania zarysowano najpierw długą historię spotkania chrześcijaństwa z nowymi kulturami i religiami oraz zarys refleksji nad możliwością zbawienia – w sensie chrześcijańskim i z chrześcijańskiego punktu widzenia – w tych religiach. Sięganie do samych korzeni chrześcijaństwa w kontekście tradycyjnych religii afrykańskich wydaje się uzasadnione, gdyż przez wieki mówiąc o religiach „pogańskich” czy „niechrześcijańskich” w ogólności Kościół mówił tym samym o religiach jako takich, a zatem także o tradycyjnych religiach afrykańskich. W drugiej części wskazano na ogromne zróżnicowanie kulturowe Afryki, które wpływa także na jej zróżnicowanie w organizacji życia społecznego, politycznego i religijnego, najczęściej bardzo ze sobą powiązanego. Podkreślono, iż tym, co z pewnością łączy kultury Afryki Subsaharyjskiej, jest tradycyjna struktura wspólnotowa, która przenika wszystkie dziedziny życia. Jest ona organicznie powiązana z miejscowym systemem religijnym. Następnie – wychodząc od antropocentryzmu, właściwego tradycyjnym religiom afrykańskim – przedstawiono różnego rodzaju obrzędy religijne, które stanowiły jeden z podstawowych czynników integrujących wspólnotę i przenikających całe jej życie. W następnych rozdziałach ukazano bogaty świat duchowy tradycyjnych religii afrykańskich, poczynając od najbliższych ludzi duchów przodków, czyli zmarłych, którzy osiągnęli ten status. Następnie zaprezentowano bogaty świat pozostałych duchów oraz świat bóstw i herosów. Na końcu przedstawiono koncepcję Istoty Najwyższej i formy jej kultu. W trzeciej części zaprezentowano możliwości i uwarunkowania (w tym trudności) dialogu oraz konkretne jego formy.

Jak wynika z powyższego schematu, niniejsza książka stara się ukazać zarys bogatego i różnorodnego dialogu Kościoła z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. W literaturze obcej i polskojęzycznej znaleźć można wiele opracowań poświęconych tradycyjnym religiom afrykańskim oraz dialogowi Kościoła katolickiego z tymi religiami. Wśród tej bogatej lektury wyraźnie jednak odczuwa się brak syntetycznego opracowania, które ukazałoby szeroki, teologiczny kontekst dialogu Kościoła z tradycyjnymi religiami afrykańskimi i zarazem odnosiło się do szczegółowych komponentów rodzimej religii. Całość niniejsze pracy ma zatem charakter wprowadzający w problematykę dialogu Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, starając się być czymś w rodzaju „podręcznika”.