

Henryk Zimoń

Dialog chrześcijaństwa z religiami afrykańskimi

Collectanea Theologica 43/2, 187-194

1973

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. HENRYK ZIMOŃ SVD, FRYBURG SZWAJCARSKI

DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA Z RELIGIAMI AFRYKAŃSKIMI

Wśród nielicznych pozycji w latach sześćdziesiątych, poruszających problem dialogu chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami i wierzeniami afrykańskimi na szczególną uwagę zasługuje książka o Henryku Gravranda *CSSp A la rencontre des religions africaines*, opublikowana w 1969 r. w Rzymie, w wydawnictwie Ancora przez Sekretariat dla Niechrześcijan¹. Korzystając z pomocy i sugestii wielu specjalistów-etnologów i misjonarzy oraz uwzględniając prądy myślowe współczesnej Afryki i liczne sympozja panofrykańskie ostatnich lat, autor zwraca się do wszystkich cudzoziemców i Afrykanów, księży, sióstr i ludzi świeckich, zaangażowanych w pracy misyjnej i społecznej na kontynencie afrykańskim. Książka ta ma im umożliwić lepsze poznanie i zrozumienie wierzeń afrykańskich i ich znaczenie w Bożym planie zbawienia narodów.

Kontynent afrykański jest olbrzymi, a religie afrykańskie wykazują różne formy. Dlatego też chodzi tutaj o przewodnik ogólny, który z konieczności ogranicza się do schematycznego i krótkiego przedstawienia niektórych zagadnień (mam na myśli szczególnie rozdział o religiach afrykańskich, s. 41—108).

Potrzeba dialogu, podkreślana przez ostatnich papieży i Sobór Watykański II², jest oczywista i bardzo aktualna. Tradycyjne religie afrykańskie nadal istnieją; liczbę ich wyznawców oblicza się na około 100 milionów³. Obecnie obserwuje się dalszy rozwój pewnych kultów religijno-magicznych, i to zarówno w tradycyjnych społecznościach wiejskich, jak i w nowych miastach afrykańskich. Partnerem dialogu jest nie tyle system religijny, ile raczej współczesny Afrykanin, żyjący w okresie przemian politycznych, społecznych i religijnych.

W pierwszej, obszerniejszej części doktrynalnej autor omawia w czterech rozdziałach następujące problemy: mądrość afrykańską, religie afrykańskie, dynamizm religijny i nowe spojrzenie na religie afrykańskie.

Filozofia afrykańska

Dogłębne poznanie filozofii afrykańskiej jest koniecznym warunkiem zrozumienia afrykańskich wierzeń i systemów religijnych. Jedną z ich podstawowych cech jest ścisła łączność z życiem społecznym. W ogóle można

¹ Artykuł napisany na podstawie książki H. Gravranda i współczesnej literatury etnologicznej.

² Pius XII, enc. *Fidei donum* z dn. 21. IV. 1957; odezwa Pawła VI *Africae terrarum* do Kościołów i ludów Afryki z dn. 29. X. 1967; dekret soborowy *Ad gentes*, nr 11; zwłaszcza enc. *Ecclesiam suam* z dn. 6. VIII. 1964, cz. III: *Dialog*.

³ Martin Schlunk i Horst Quiring podają 120 milionów tzw. „animistów” w Afryce (H. Gravrand, *dz. cyt.*, 14).

powiedzieć, że światopogląd afrykański bazuje na jedności kosmosu. Pierwotna myśl afrykańska nie dzieli świata na to, co doczesne i wieczne, materialne i duchowe (s. 21). Tradencjonalna siła przenika i kieruje tym światem, życie każdej społeczności i jednostki w aspekcie społecznym, politycznym i gospodarczym stoi pod wpływem tej transcendencji.

Mimo znacznych różnic natury gospodarczej, językowej i kulturowej⁴ nie można nie widzieć pewnej jednolitości i podobieństwa myśli religijnej i filozoficznej czarnej Afryki. Cechą charakterystyczną filozofii afrykańskiej jest dynamizm bytu, tzw. ntuizm, który przyjmuje istnienie sił w każdym bycie stworzonym. Rdzeń *ntu* w językach bantuskich oznacza byt stworzony. Istota Najwyższa jako byt transcendentny nie należy do kategorii *ntu*. Rozróżniamy cztery główne kategorie bytu, bytu stworzonego: 1. *Muntu* — człowiek, 2. *Kontu* — byty nierozumne, rzecz (zwierzęta, rośliny, minerały), 3. *Kuntu* — modalność bytu (ilość, jakość, relacja, czynność), 4. *Hantu* — miejsce i czas⁵.

Dopiero w świetle tej ontologii lepiej rozumiemy tradycyjne myślenie magiczne Afrykanina. Siła znajdująca się w każdym stworzeniu nie jest czymś stałym, lecz może się ciągle zwiększać lub zmniejszać w wyniku interakcji czy wzajemnego na siebie oddziaływania. Praktyki magiczne są skutecznym środkiem pozwalającym wpłynąć na układ sił w kosmosie.

Oprócz dynamizmu w filozofii afrykańskiej na uwagę zasługuje harmonia świata i chęć zgodnego współżycia człowieka z człowiekiem, światem zwierzęcym, roślinnym i z przyrodą martwą; potęga obrazu i słowa oraz symbolizm.

⁴ J. H. Greenberg klasyfikuje ponad 700 języków na kontynencie afrykańskim *The Languages of Africa*, The Hague 1963, 2 wyd. 1966). H. Baumann wyróżnia 26 tzw. kręgów cywilizacyjnych (*Kulturprovinzen*) w Afryce (H. Baumann — R. Thurnwald — D. Westermann, *Völkerkunde von Afrika*, Essen 1940; tłum. francuskie: H. Baumann — D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, Paris 1947, 3 wyd. 1967).

⁵ H. Gravrand opiera się na J. Jahn, *Muntu. Umriss der neoafrikanischen Kultur*, Düsseldorf-Köln 1958, 104 (J. Jahn przejął ten podział z kolei od A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaïse de l'Être*, Bruxelles 1951). Celowo jednak H. Gravrand, w przeciwieństwie do wspomnianego autora, nie identyfikuje bytu z siłą. Teza ta postulowana wyraźnie przez belgijskiego misjonarza-franciszkanina P. Tempelsa, *La Philosophie Bantoue*, Elisabethville 1945 (wydanie holenderskie: *Bantoe-Filosofie*, Antwerpen 1946) spotkała się zarówno z negatywnym, jak i pozytywnym przyjęciem. Por. również recenzję książki P. Tempelsa przez P. Schebestę w *Anthr.* 41—44(1926—1949)257—460; A. Kagame, *dz. cyt.*; A. Makarakiza, *La dialectique des Burundi*, Bruxelles 1959; A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970, szczególnie s. 16—20; V. Mulago, *Le dieu des bantu*, Cahiers des religions africaines 2(1968)23—64 (odtąd skrót: CRA); E. W. Smith (red.), *African Ideas of God*, London 1950, 17—19; V. Mulago, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiastique*, Paris 1965; E. G. Parrinder, *Monotheism and Pantheism in Africa*, *Journal of Religion in Africa* 3(1970)81—88 (odtąd skrót: JRA); tenże, *Religion in Africa*, Harmondsworth 1969, 25—29). Badając koncepcje filozoficzne ludów Baszi, Rwanda i Rundi, V. Mulago przeciwstawia się wyraźnie tezie Tempelsa. Siła nie jest samym bytem, ale jego przypadłością (*Un visage africain du christianisme...*, 157). Tak samo J. S. Mbiti odnosi się krytycznie do głównej tezy Tempelsa (*African Religions and Philosophy*, London—Ibadan—Nairobi 1969, 10). Również wśród ludu Nuer nieznaną jest idea siły witalnej (E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1967, 317).

Logika symbolizmu sprowadza się do trzech praw: prawa ciągłości, podobieństwa i kontrastu (s. 35n).

Każdemu badaczowi Afryki znane są wartości społeczne, kulturalne i duchowe ludu afrykańskiego. Można wymienić poczucie godności ludzkiej, poszanowanie instytucji rodziny, myśl społeczny, solidarność i jedność. Humanizm afrykański wyraża się w kulturze oralnej i sztuce afrykańskiej, która podkreśla z kolei potrójną jedność: jedność świata, jedność sztuki ludowej i jedność artysty ze społecznością (s. 38—40).

Religie afrykańskie

Stosunkowo dużo miejsca poświęca autor religiom afrykańskim (s. 41—108). Paweł VI w orędziu do Kościołów i ludów Afryki *Africae terrarum* z dnia 29. X. 1967 r. podkreśla moralne i religijne wartości tradycyjnych kultur afrykańskich. Jednym z istotnych elementów tradycji afrykańskiej jest duchowa wizja życia, według której wszystkie byty natury widzialnej są związane ze światem niewidzialnym i duchem. Z tej koncepcji duchowej wypływa pojęcie Boga jako przyczyny pierwszej i ostatecznej wszystkich stworzeń⁶. Tematem centralnym religii afrykańskich jest stosunek człowieka jako członka społeczności do transcendencji.

Spśród wielu terminów używanych dla oznaczenia wierzeń afrykańskich najważniejszym według autora wydają się terminy: „religie tradycyjne” czy „afrykańskie religie tradycyjne”⁷. Termin „religie niechrześcijańskie” jest za ogólny, termin „animizm” nie wyczerpuje w pełni istoty religii afrykańskich, a terminy „poganizm” czy „religie pogańskie” są dzisiaj zbyt obciążone negatywnym akcentem.

Na marginesie warto zaznaczyć, że mówimy o różnych religiach afrykańskich, a nie o jednej religii afrykańskiej. Etnocentryzm to jedna z podstawowych cech pierwotnych wierzeń afrykańskich. Każda społeczność etniczna posiada swój własny system religijny, przeżywany subiektywnie jedynie przez członków danej społeczności.

Istota Najwyższa

Większość ludów afrykańskich posiada pojęcie Istoty Najwyższej. Istota ta jest bytem transcendentnym, duchowym, wszechobecnym i wszechwiedzącym. Bóg jest Stwórcą wszechrzeczy i przez niektóre grupy etniczne uważany za Ojca (s. 46—54)⁸. Wbrew zdaniu autora (s. 53) trzeba jednak przyznać, że Istota Najwyższa — przynajmniej wśród niektórych ludów — z różnych przyczyn nie interesuje i nie angażuje się bezpośrednio w codzienne, trywialne wydarzenia życia społeczności i jednostki. W tradycyjnych obrzędach i ceremoniach religijnych Afrykanin zwraca się częściej do innych istot drugorzędnych, jak bóstw i duchów, a szczególnie przodków, którzy uważani są za pośredników między Bogiem a człowiekiem⁹. Ze względu na genezę rozróżnić

⁶ AAS 59 (1967) 1073—1097). Por. również *Valeurs africaines traditionnelles*, CRA 2(1968)5—9.

⁷ Terminy te były zaproponowane przez uczestników sympozjum na temat religii afrykańskich w Abidżanie w 1961 r.

⁸ Por. V. Mulago, *Le dieu des Bantu*, CRA 2(1968)23—64, szczególnie s.58—64; E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, 26—33; E. W. Smith (red.), *African Ideas of God*, London 1950, 21n.; T. Tshibangu, *Problématique d'une pensée religieuse africaine*, CRA 2(1968)11—21; J. S. Mbiti, *African Religion and Philosophy*, London—Ibadan—Nairobi 1969, 29—74; E. Dammann, *A Tentative Philological Typology of some African High Deities*, JRA 2(1969)81—95.

⁹ E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, 31, 33. Badając ceremonie religijno-magiczne związane ze sprowadzaniem czy z tzw. „wy-

możemy dwie kategorie duchów: duchy jako personifikacje sił natury i duchy powstałe z idealizowanych i ubóstwionych przodków, bohaterów i wybitnych wodzów plemiennych. Nie można jednak zgodzić się z uproszczonym schematem, jakoby wśród ludów afrykańskich (a wśród ludów Bantu odwrotnie) kult na płaszczyźnie rodzinnej i osobistej odnosił się do Istoty Najwyższej, a na płaszczyźnie rodowej i plemiennej głównie do duchów (s. 57).

Rozważania filozoficzne na temat powstania życia i kosmosu znajdują swój oddźwięk w mitach kosmogonicznych. Uderzającym jest fakt, że są one rzadkością na kontynencie afrykańskim; wyjątek stanowią niektóre ludy Afryki Zachodniej (wymienić można dobrze znane kosmogonie ludów Bambara i Dogon).¹⁰

Dusza, życie pozagrobowe i kult przodków

Następne aspekty wierzeń religijnych, krótko omawiane przez autora, to pojęcie duszy, problem życia pozagrobowego i kult przodków.

Człowiek składa się z ciała i duszy. W kulturach tradycyjnych brak jednak jasnej i homogenicznej koncepcji duszy. Według niektórych ludów człowiek może posiadać kilka dusz. Jedna ożywia jego ciało, druga (tzw. „dusza lekka”) wędruje w czasie snów inna jest jego cieniem, a jeszcze inna odbywa wędrówkę pozagrobową i w wypadku reinkarnacji (nie wszędzie jednak wyznawanej w Afryce) rodzi się w drugiej osobie. Dogon w Mali i Fang w Gabonie rozróżniają osiem różnych dusz.

Obrzęd pogrzebowy i kult przodków wyraźnie świadczy o wierze Afrykanów w życie pozagrobowe¹¹. Członkami społeczności afrykańskiej są nie tylko żywi, ale i zmarli, którzy nadal biorą udział w życiu społeczności i wpływają na losy żyjących. Wola przodków może być objawiana za pośrednictwem mediów, specjalistów religijnych czy bezpośrednio w czasie snu. W modlitwie i ofierze proszą potomkowie o ich pomoc czy też o odpuszczenie win i wykroczeń przeciw prawu zwyczajowemu. Nie wszyscy jednak zmarli są automatycznie czczeni, poza tym nie wszyscy przodkowie mogą w jednakowym stopniu wpływać na losy żyjących. Sama śmierć, a nawet zwykły rytuał pogrzebowy nie wystarczy, aby zmarły stał się przodkiem. Specjalny, nieraz skomplikowany ceremoniał jest do tego potrzebny. Oprócz tego wśród niektórych ludów kult przodków jest wyraźnie zależny od ich systemu pokrewieństwa i prawa pierwotstwa, przy czym autorytet posiadany przez danego członka za życia odgrywa decydującą rolę. Ponieważ poruszany problem wykracza poza ramy studium *Gravanda*, dlatego z konieczności ograniczymy się do podania ważniejszej literatury na ten temat¹². Krótko mówiąc można stwierdzić, że kult przodków, należący do sfery religijnej, ma ogromne znaczenie społeczne.

woływaniem” deszczów na wyspie Bukerebe (Tanzania), mogłem stwierdzić, że w modlitwach zwracano się o wiele częściej do przodków (bagurusi) niż do Istoty Najwyższej — Namuhangi, chociaż to właśnie Namuhanga był ostateczną przyczyną deszczu. Podobnie twierdzi również I. Schapera, *Rain-making rites of Tswana tribes*, Leiden—Cambridge 1971, 17 n.

¹⁰ Fundamentalnym dziełem na temat mitów antropocentrycznych jest wartościowe studium H. Baumanna, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der arkanischen Völker*, Berlin 1936 (2 wyd. 1964).

¹¹ E. Dammann twierdzi, że chyba nie ma ludu w Afryce, który by nie wierzył w istnienie duszy po śmierci (*Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, 14).

¹² M. Fortes, *The Web of Kinship among the Tallensi*, London 1949, 329 (4 wyd. 1969); tenże, *Some Reflections on Ancestor Worship in Africa*, w: M. Fortes — G. Dieterlen (red.), *African Systems of Thought*, London

Przodkowie symbolizują ciągłość struktury społecznej, wspierając autorytet, sakralizują porządek społeczny i dają gwarancję respektowania i przestrzegania obowiązujących norm etycznych i prawa zwyczajowego.

Obrzędy religijno-magiczne

Stosunek człowieka od istot nadnaturalnych i jego uczucia religijne znajdują swój wyraz w takich aktach religijnych, jak modlitwa i ofiara, występujące w religijnych obrzędach na płaszczyźnie rodzinnej czy większej grupy społecznej. Obrzędy religijne związane z płodnością, narodzinami, zakończeniem karmienia piersią dziecka, a szczególnie z procesem inicjacji nadają życiu ludzkiemu charakter religijny. Inicjacja ma na celu wychowanie młodzieży, polegając na wdrożeniu zasad życia społecznego. Jako *rite de passage* symbolizuje przejście z niepełnego życia okresu dzieciństwa do nowego życia jako pełnowartościowy członek społeczności etnicznej (s. 76—78).

Fenomenem religijnym o charakterze raczej marginesowym jest zjawisko tzw. posiadania czy opętania przez ducha. Seanse spirytystyczne, często połączone z transem, mają ważne znaczenie społeczne i są znane wśród wielu grup etnicznych rozsianych po całej Afryce¹³.

W tradycyjnych wierzeniach i obrzędach afrykańskich mamy do czynienia zarówno z elementami religijnymi, jak i magicznymi, które jednak trudno rozdzielić w konkretnej sytuacji. Dlatego też mówi się często o ceremoniach religijno-magicznych¹⁴.

Od rytów magicznych, mających na celu dobro jednostki czy społeczeństwa trzeba rozróżnić czarodziejstwo (tzw. czarną czy szkodliwą magię), którego celem jest wyrządzenie zła jednostce czy społeczeństwu. H. Gravrand nie uwzględnia dalszej różnicy między *witchcraft* i *sorcery*, wypracowanej głównie w literaturze anglosaskiej¹⁵. *Witch* — wiedźma (wyraz ten niezupeł-

1965, 122—144; M. Fortes, *Pietas in Ancestor Worship*, J. Royal Anth. Inst. 91(1961)166—191; E. Colson, *Ancerstal Spirits and Social Structures among the Plateau Tonga*, International Archives of Ethnography 47(1954)21—68; M. Gluckman, *Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the South-Eastern Bantu*, Bantu Studies 11(1937)117—136; J. Middleton *Lugbara Religion*, London 1960; J. Goody, *Death, Property and the Ancestors*, London 1962.

¹³ E. Bourguignon, *Divination, transe et possession en Afrique transaharienne*, w: A. Caquot — M. Leibovici (red.), *La divination*, Paris 1968, t. 2, 331—358; L. de Heusch, *Possession et chamanisme. Essai d'analyse structurale*, w: *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965, 139—170.

¹⁴ O. Pettersson stawia pod znakiem zapytania możliwość wyróżnienia przez badacza jako obserwatora na podstawie subiektywnego przeżycia i nastawienia osoby wykonującej dany rytuał granicy między religią a magią w konkretnej sytuacji (*Magic — Religion. Some marginal notes to an old problem*, Ethnos 22(1957)109—119); por. również E. Ehnmark, *Religion and Magic — Frazer, Söderblom and Hägerström*, Ethnos 21(1956)1—10.

¹⁵ E. E. Evans-Pritchard zwrócił jako pierwszy uwagę na te dwa ważne aspekty czarodziejstwa wśród ludu Azande (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, 387). Por. również C. E. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Cambridge 1944; J. Middleton — E. H. Winter (red.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963 (2 wyd. 1964), zob. wstęp, 1—26; M. Fortes, *The Web of Kinship among the Tallensi*, London 1953; S. F. Nadel, *Witchcraft in four African Societies: an Essay in comparison*, American Anthropologist 54(1952)18—29; S. F. Nadel, *Nupe Religion*, London 1954; M. Hunter, *Reaction to Conquest*, London 1936;

nie odpowiada terminowi angielskiemu, ponieważ w niektórych społecznościach afrykańskich, szczególnie o strukturze matrylinearnej, również mężczyźni są posądzeni o ten rodzaj czarów) jest uosobieniem zła i szkodzi innym na mocy wewnętrznej, wrodzonej siły, a za pomocą środków magicznych. Ludzie tacy żyją na ogół poza nawiasem społeczeństwa. *Sorcerer* — czarownik — szkodzi innym za pomocą różnych środków magicznych¹⁶.

Spoleczny i moralny aspekt wierzeń afrykańskich

Często wspominaliśmy już o społecznych aspektach wierzeń afrykańskich. Autor, w osobnym paragrafie, jeszcze raz podkreśla koherencję wszystkich elementów kultury. Elementy religijne posiadają znaczenie dominujące w stosunku do elementów społecznych i gospodarczych¹⁷. W Afryce współczesnej dostrzegamy daleko idące zmiany organizacji i struktur społecznych, co odnosi się również do rodziny afrykańskiej (s. 103—105). Można w niej wyróżnić trzy zasadnicze tendencje:

- przejście z małżeństwa organizowanego przez rodzinę na płaszczyznę prywatnej decyzji i osobistego wyboru;
- przejście z małżeństwa poligamicznego na monogamiczne, aczkolwiek poligamia, szczególnie sukcesywna, jest nadal zjawiskiem często spotykanym w Afryce;
- zmiana prawa rodzinnego; chodzi głównie o prawo spadkowe pojęte więcej w sensie indywidualnego, a nie grupowego dziedziczenia.

Normy etyczne i prawo zwyczajowe są usankcjonowane wierzeniami religijnymi. Innym zagadnieniem jest problem ostatecznego źródła porządku moralnego. Wielu etnologów twierdzi, że w myśli afrykańskiej nie ma substancjalnego podziału na dobro i zło, a podstawą zasad moralnych nie jest prawo boże, lecz dobro wspólne danej społeczności. Wydaje się, pisze H. Gravrand, że w etyce afrykańskiej istnieje podwójna odpowiedzialność: kolektywna i indywidualna (s. 107 n.). Na pierwszy plan wysuwa się jednak aspekt społeczny moralności afrykańskiej¹⁸.

Dynamizm religijny i nowe spojrzenie na religie afrykańskie

W dobie obecnej, w obliczu nowych przemian społecznych i politycznych na kontynencie afrykańskim człowiek szukający dialogu nie może ograniczyć się do tradycyjnych religii afrykańskich. Również one ulegały i ulegają znacznym zmianom i adaptacji do nowej rzeczywistości pokolonialnej. Dowodem tego jest fakt powstania w ostatnich dziesięcioleciach licznych synkretycznych kultów religijnych, nowych Kościołów i sekt mesjanistycznych. Zawierają one

M. Wilson, *Witch Beliefs and Social Structure*, *American Journal of Sociology* 56(1951)307—313; M. Wilson, *Good Company*, London 1951; Sz. Chodak, *Kapłani, czarownicy, więdźmy*, Warszawa 1967; W. MacGaffey, *Comparative Analysis of Central African Religions*, *Africa* 42(1972)21—31.

¹⁶ J. C. Mitchell, *The Yao Village*, Manchester 1956; I. Cunnison, *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester 1960.

¹⁷ Por. A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, Warszawa 1970, 24—35.

¹⁸ Por. *Ethique chrétienne et valeurs africaines*, *CRA* 3(1969)149—159). P. Tempels wyraźnie przyjmuje pojęcie dobra i zła wśród ludów Buntu (*La Philosophie Bantoue*, Paris 1949, 80). Por. również E. Mujjny, *Le mal et le fondement d'origine de la morale chez les bantu interlacustres*. *CRA* 3(1969)55—78; J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London—Ibadan—Nairobi 1969, 204—215; G. Wilson, *An African Morality*, *Africa* 9(1936)75—99.

często elementy religii chrześcijańskiej i muzułmańskiej, zmieszane z elementami tradycyjnych religii afrykańskich. Według B. Bernarda z uniwersytetu lowańskiego mamy około 10 000 sekt w Afryce¹⁹; B. Sundkler naliczył w samej tylko Republice Południowej Afryki ponad osiemset różnych kościołów synkretycznych²⁰. Dłuższy kontakt z chrześcijaństwem, dezintegracja tradycyjnych kultur i aspiracje Afrykanów do samostanowienia (stąd charakter polityczny różnych sekt) przyczyniły się do powstania tych kultów i sekt. Niektóre z nich mają charakter mesjanistyczny (np. mający licznych zwolenników kimbangizm z jego różnymi odmianami w Zair). Zdecydowana większość sekt powstała na gruncie protestanckim. Mimo to niesłuszne jest twierdzenie, jakoby tylko protestantyzm był odpowiedzialny za powstanie sekt w Afryce. Również na podłożu katolickim powstały w Afryce (przede wszystkim w ostatnim czasie), jak i poza Afryką różne sekty i grupy religijne²¹.

Podstawą dialogu, w duchu wzajemnego poszanowania i miłości, jest nowe spojrzenie na religie afrykańskie. Zamiast zatrzymać się na zewnętrznych formach religijnych, należy położyć akcent na głębokie aspiracje i tęsknoty duszy afrykańskiej. Punktem wyjścia jest duchowa koncepcja świata. Prawdziwe wartości religii afrykańskich, jak pragnienie życia, płodność, oczyszczenie z win, jedność z przodkami są i dzisiaj ważne (s. 122n.). Religie afrykańskie były i są konieczne, gdyż przygotowują Afrykanów na zrozumienie i przyjęcie nauki Chrystusa i przedstawiają dla nich obiektywną wartość zbawczą.

Możliwości dialogu z religiami afrykańskimi

Dla owocnego dialogu potrzebna jest nie tylko znajomość języka i tradycyjnej oraz współczesnej kultury, ale przede wszystkim wzajemna sympatia i chęć zrozumienia konkretnej sytuacji Afrykanina, jego obaw, nadziei, tęsknot

¹⁹ Por. Courier d'Afrique, 19.5.1967 — cyt. wg Herder Korrespondenz 24(1970)221.

²⁰ B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961 (2 wyd. 1970).

²¹ H. W. Turner, *African Religions Movements and Roman Catholicism*, w: H. J. Greschat — H. Jungraithmayr (red.) *Wort und Religion*, Stuttgart 1969, 255—264; V. Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A study of modern messianic cult*, London 1963, XVI; P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, London 1957. Na temat sekt w Afryce por. między innymi: G. Balandier, *Messianismes et nationalismes en Afrique Noire*, Paris 1953; K. Schlosser, *Propheten in Afrika*, Braunschweig 1949; E. Benz (red.), *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im heutigen Afrika*, Leiden 1965; V. E. W. Hayward (red.), *African Independent Church Movements*, London 1963; H. — J. Becken (red.), *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumolo, Natal 1966; K. Schlosser, *Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Ihre Geschichte und Sozialstruktur*, Kiel 1958; P. Beyerhaus (red.), *Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika*, Stuttgart 1967; D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa: an analysis of six thousand contemporary religious movements*, Nairobi 1968; H. W. Turner, *The Place of Independent Religious Movements in the Modernization of Africa*, JRA 1(1969)43—63; tenże, *A Typology for African Religious Movements*, JRA 1(1967)1—34. Odnośnie dalszych i szczegółowych danych bibliograficznych zob. R. C. Mitchell — H. W. Turner, *A Comprehensive Bibliography of Modern African Religious Movements*, Evanston, Ill., 1966 oraz H. W. Turner (red.), *Bibliography of Modern African Religious Movements*, Supplement I, JRA 2(1968)173—211.

i problemów życia codziennego. A więc nie dyskusja teologiczna na pierwszym miejscu, ale spontaniczne kontakty osobiste i wzajemne współżycie są istotne dla wzajemnego zrozumienia i owocnej wymiany myśli. Przy czym takt i dyskrecja są nieraz bardzo ważne (np. w czasie udziału w ceremoniach religijnych).

Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi napotyka na trudności natury socjologicznej i religijnej, i to zarówno ze strony chrześcijan, jak i niechrześcijan. Biali są bardzo przesiąknięci cywilizacją europejską i trudno im zrozumieć to, co obce i odmienne od ich kultury, zwyczajów i sposobu myślenia. Chrześcijanie—Afrykanie natomiast albo już nie znają należycie swojej kultury tradycyjnej, albo też lekceważą to, co kiedyś porzucili. Chrześcijanie wątpią w skuteczność i potrzebę dialogu i z niechęcią patrzą na synkretyczne formy religijne.

Niechrześcijanie natomiast uważają chrześcijaństwo za religię importowaną i obcą tradycji afrykańskiej. Papież Jan XXIII wyraźnie podkreślił na drugim kongresie czarnych pisarzy i artystów w Rzymie, że Kościół nie identyfikuje się z żadną kulturą. Jego misja ogranicza się do zbawienia człowieka. Afrykanizacja hierarchii kościelnej i rozwój liturgii rodzimej w duchu lokalnych kultur i zwyczajów mogą przyczynić się w znacznym stopniu do usunięcia tej przeszkody. Etnocentryzm religii afrykańskich i brak prozelityzmu zmusza Afrykanina do defensywy i zachowania istniejących wierzeń i zwyczajów.

Partnerem dialogu o charakterze religijnym jest chrześcijanin o ekumenicznym i otwartym spojrzeniu, nie bojący się uznać to, co dobre i wartościowe w religiach afrykańskich. Chrześcijanin żyjący z wiary może lepiej umie docenić i zrozumieć religie afrykańskie, niż niejeden religijnie obojętny religioznawca czy socjolog, dla którego religia ma jedynie wartość psychologiczną czy społeczną²².

Celem dialogu nie jest nawrócenie, chociaż może do tego prowadzić. To bezinteresowne nastawienie wyklucza postawę polemiczną.

Sekretariat dla Niechrześcijan popiera nowe formy współżycia i dialogu, które są od pewnego czasu znane w zachodniej Afryce. Afrykanie, którzy czują sympatię i przywiązanie do chrześcijaństwa, a ze względu socjologicznych czy osobistych, nie mogą się jeszcze zdecydować na przyjęcie chrztu. tworzą grupy tzw. „Przyjaciół chrześcijan”. Ideą przewodnią tej formy dialogu jest „iść niechrześcijanom na spotkanie w poszukiwaniu prawdy nie tylko na progu Kościoła lecz również w środowisku świata niechrześcijańskiego. w strukturach religii tradycyjnych, chociaż się z góry nie wie, jak długo to trwać będzie” (s. 156).

Wyjaśnienie ważniejszej terminologii w porządku alfabetycznym, mały zbiór modlitw kilku grup etnicznych i dosyć obszerna, chociaż nie wyczerpująca bibliografia (s. 179—185) uzupełniają studium H. G r a v r a n d a, które jest cennym i pożytecznym wkładem w dalszy rozwój i pogłębienie dialogu między chrześcijaństwem a tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Jedyne religia islamu, dobrze znana i rozpowszechniona na kontynencie afrykańskim, nie wchodzi w orbitę rozważań tej książki. Celowo jednak, ponieważ Sekretariat dla Niechrześcijan wydał osobne studium na temat dialogu chrześcijan z muzułmanami: *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, które w 1970 r. już w trzecim wydaniu, ukazało się w wydawnictwie Ancora w Rzymie.

²² W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster 1930, 8; E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, 121.