

Jan Górski, Henryk Zimoń

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 62/4, 133-145

1992

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.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. OPRACOWANIA. Ameryka Łacińska — Teologia wyzwolenia i jej reperkusje w pracy pastoralnej. II. SPRAWOZDANIA. Drugie badania etnoreligioznawcze nad obrzędami i wierzeniami ludu Konkomba w północnej Ghanie.*

I. OPRACOWANIA

Ameryka Łacińska — Teologia wyzwolenia i jej reperkusje w pracy pastoralnej

Jubileusz 500-lecia ewangelizacji Ameryki budzi wiele dyskusji i emocji. Refleksja misjologiczna koncentruje się szczególnie na Ameryce Łacińskiej. Dotyczy nie tylko historii, ale i stanu aktualnego. Niektóre artykuły działalności misyjną w Ameryce oceniają bardzo krytycznie, można tu wymienić tradycyjnie już: W. Bühlmann oraz innych jak: N. Spiegel, R. Fornet-Betancourt¹.

1. Ewangelizacja misyjna w kontekście latynoamerykańskim

Kontynent latynoamerykański to szczególnie żywy Kościół — wystarczy przypomnieć, że 41,4% katolików zamieszkuje ten właśnie kontynent — ale również Kościół, gdzie ewangelizacja misyjna jest konieczna². To zderzenie dwóch rzeczywistości, a mianowicie rozwijającej się pracy duszpasterskiej oraz jeszcze istniejącej żywej pracy misyjnej stanowi charakterystyczną cechę tego Kościoła. Praca Kościoła nie dokonuje się w oderwaniu od rzeczywistości, owszem, nie tylko ją zauważa, ale docenia i wykorzystuje. Kontekst kształtuje tę pracę-praxis oraz niejednokrotnie ma wpływ na sposób refleksji teologicznej. Stąd tak często dzisiaj mowa jest o teologii w kontekście. Pytanie o kontekst jest istotne dla zrozumienia treści teologicznej³.

Od czasu odkrycia Ameryki (1492) i kolonizacji hiszpańsko-portugalskiej kontynent ten uległ wielkim przeobrażeniom. Tradycyjna ludność indiańska została zredukowana, a jej kultura — niejednokrotnie w bolesny sposób — zniszczona. Działalność misyjna Kościoła, prowadzona w pierwszym okresie przez władzę świecką, nosiła cechy kolonizacyjne. Starano się przetransponować religię katolicką w szacie kultury iberyjskiej, wykazując pogardę dla miejscowej kultury. Taki stan rzeczy przekazał słynny raport biskupa Bartolomeo de Las Casas *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian* (1552)⁴. Na

* Redaktorem biuletynu jest ks. Jan Górski, Warszawa — Katowice.

¹ Por. N. Spiegler, *500 Jahre Nicht-Evangelisierung Lateinamerikas*, Verbum SVD 31 (1990) 197—200; R. Fornet-Betancourt, *Einheit in der Pluralität oder Spaltung. Die katholische Kirche in Lateinamerika an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Stimmen der Zeit 4 (1991) 254—260.

² Por. Guida delle Missioni Cattoliche 1989, Roma 1989.

³ Por. Jan Górski, *Misje w teologii kontekstualnej*, St. Ottilien 1991, 37—41.

⁴ B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Warszawa 1956.

tym tle należy szukać przyczyn powstania — już w czasie późniejszym — różnych, licznych synkretycznych ruchów religijnych. Także powstała sytuacja społeczno-gospodarcza jest wynikiem dyskusyjnej metody misyjnej zastosowanej przez konkwistadorów. Józef de Acosta w swoich pracach, a szczególnie dotyczącej teorii misji: *De natura novi orbis libri duo et De promulgatione evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex* (1588) krytykuje ówczesne metody misyjne. Rysując nowy program pracy misyjnej ujmuje ją — mówiąc dzisiejszym językiem — kontekstualnie⁵. Zauważa odmienną pracę misyjną w nowym świecie przy równoczesnym poszanowaniu tożsamości kulturowej ludzi tam żyjących. Ignorowanie w tym czasie, a również później tej zasady doprowadziło do powolnego tworzenia się i powstania nowego kierunku w teologii, a mianowicie teologii wyzwolenia.

2. Teologia wyzwolenia

Powstanie teologii wyzwolenia łączy się z osobą peruwiańskiego teologa, Gustavo Gutiérreza, który w swoim dziele *Teologia de la liberacion*, Lima 1969 (tłum. polskie *Teologia wyzwolenia* — Warszawa 1974) przedstawił założenia tego kierunku. Dzięki niemu teologia wyzwolenia rozpowszechniła się szybko, stając się lokalną teologią Ameryki Łacińskiej⁶. Inni przedstawiciele tego kierunku to: Juan L. Segundo, Leonardo Boff, Jose M. Bonino. Impuls do podjęcia problematyki wyzwolenia dała konferencja CELAM w Medelin w 1968 roku, analizująca sytuację Kościoła w kontekście nędzy i niesprawiedliwości⁷. Sytuacja ta nie jest jednak bez wyjścia, jest sytuacją grzechu, przeciwną Jezusowi. Dlatego człowieka należy wyzwolić z wszelkich przemocy i grzechów, jakie go gnębią. Dwie główne konferencje CELAM: Medelin (1968) i Puebla (1979) wyznaczają okres kształtowania się głównych myśli tej teologii. Twórca teologii wyzwolenia określa ją jako „krytyczną refleksję nad chrześcijańską *praxis* w świetle słowa Bożego”⁸. Punktem centralnym staje się *praxis*: człowiek żyjący w niezastudzonej nędzy. Jest to stan, którego nie można pogodzić z Ewangelią, dlatego troska o ubogich należy do istotnych zadań ludu Bożego (KDK 1; DM 12; DB 13; 30). „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego [...], który — jak wierzą chrześcijanie — z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego” (KDK 2). Nieludzka sytuacja w Ameryce Łacińskiej, będąca wytworem grzechu, zmusiła — według L. Segundo — do przepracowania form wyrażania Boga, który okazał światu swe oblicze w Jezusie Chrystusie. Obecny obraz Boga w teologii i nauczaniu Kościoła,

⁵ Por. M. Sieviernich, *Christianorum avarita Indorum vacatio. Die theologische Sicht der Neuen Welt Amerika im Werk von José de Acosta (1540—1600)*, mps, 1988, 1—26.

⁶ B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, 68—69; M. Sieviernich, *Frohe Botschaft für die Armen*, Stimmen der Zeit 11 (1985) 738.

⁷ G. Collet, «Das Schicksal der Armen teilen». *Zum Werdegang von Medellin*, NZM 3 (1989) 162—173; M. C. de Freilas, *Pastoral planning and collegiality: the case of the CNBB*, Pro Mundi Vita Studies 1 (1989) 30—32.

⁸ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1974, 23; R. M. Alatorre, *Theology of Liberation, global vision of a theological reflection*, OT 162 (1985) 469; por. J. Amstutz, *Medellin: Die eine Absicht in den vielen Beschlüssen*, NZM 3 (1989) 181—184.

wyказuje jego zdaniem jeszcze cechy dominacji społecznej z przeszłości⁹. Istnieje więc potrzeba powrotu do obrazu Boga i ludu Bożego w Biblii. Odpowiedzią na dar wiary w Jezusa Chrystusa — wyzwającego i wzywającego do nawrócenia — jest wspólnota eklezjalna. Wspólnoty podstawowe (Basic Christian Community = BBC), powstałe na gruncie teologii latynoamerykańskiej, są bodźcem mobilizującym „martwe punkty Kościoła, są możliwością zaangażowania się bardziej na płaszczyźnie horyzontalnej¹⁰.

Niestety, pozytywny kierunek kontekstualizacji teologii został od początku przez niektórych teologów wypaczony przez zastosowanie analizy metodologii marskistowskiej. Poszukiwanie związków między biblijnym wyzwoleniem, jakie niesie Jezus, a historycznymi procesami rewolucyjnymi, jest nieporozumieniem. Stanowi wielkie zagrożenie dla teologii i wiary. Grozi bowiem niebezpieczeństwem powstania nowej humanistyczno-religijnej ideologii. Wprowadzenie nowych pojęć, interpretacja wydarzeń zbawczych w sposób obcy duchowi wiary oraz Tradycji Kościoła budzi uzasadnione obawy, że zbawcza misja Kościoła zostanie sprowadzona jedynie do płaszczyzny doczesnej¹¹. Teologię wyzwolenia L. Boff określa jako „rewolucyjny wymiar chrześcijaństwa” i żąda historycznego zaangażowania teologii we wszystkie problemy, a szczególnie: polityczne, gospodarcze, społeczne. Wyzwolenie będzie się wiązało z wyzwoleniem ubogich z ucisku kapitalistycznego, teologia zaś nabierze charakteru „teologii ludowej”.

Wyzwolenie, jakie przyniósł Chrystus, ma wymiar bogatszy. Sw. Jan łączy to pojęcie z wiarą: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Unormowane stosunki społeczne są naturalną konsekwencją spotkania z Chrystusem przez chrzest¹². Idea walki o wyzwolenie jest obca duchowi Biblii. Według Stolicy Apostolskiej: „Nie można zubożyć rzeczywistości sakramentów i słowa Bożego sprowadzając ją do schematu »produkcji i konsumpcji«, redukując w ten sposób wspólnotę wiary do czystego zjawiska socjologicznego”¹³.

Zaangażowanie na rzecz teologii wyzwolenia doprowadziło do podziału teologów latynoamerykańskich. Mowa jest nawet o teologii walczącej. Klasyfikacja na progresistów, pastoralistów, jurystów i integralistów obejmuje także w różnych dziełach biskupów tego kontynentu¹⁴.

⁹ K. Keler, *Pojęcie Boga w świetle teologii wyzwolenia J. L. Segundo*, CT 53 (1983) fasc. II, 32; por. L. Boff, *Church: Charism and Power, Liberation Theology and the Institutional Church*, New York 1985.

¹⁰ Volk Gottes in Lateinamerika auf dem Weg der Befreiung. Brief des Siebenten Interekklesialen Treffens Kirchlicher Basisgemeinden, Weltkirche 6 (1989) 191—195; K. Keler, *Eklezjalny charakter wspólnot podstawowych według Leonarda Boffa*, CT 54 (1987) fasc. III, 43; J. G. Healey, *Today's New Way of Being Church. Pastoral Implication of the Small Christian Community, model of Church in the World Church Toward the 21st Century*, OT 206 (1990) 126.

¹¹ Por. skrajne określenia „teologia jako produkcja”; C. Boff, *Theologie und Praxis. Der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München — Mainz 1983, 257; L. Boff, *Was für Theologien gibt es in der Dritten Welt*, Concilium 5 (1988) 350; N. Greinacher, *Entstehung der Theologie der Befreiung*, w: Greinacher N. (Hrsg.) *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Einsiedeln 1985, 20; B. Mondin, dz. cyt. 75.

¹² Por. X Leon-Dufour (red.) *Wyzwolenie — wolność*, STB 1098—1103.

¹³ Oświadczenie w sprawie książki Kościół: *charyzmat i władza, esej z eklezjologii walczącej* O. Leonarda Boffa, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 3 (1985) 8.

¹⁴ Por. F. Castillo (Hrsg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes*, München — Mainz 1978, 126—127, 136—137.

W sytuacji niebezpiecznej dla wiary i jedności Kościoła skuteczne okazały się zwłaszcza dwa dokumenty Kongregacji Nauki i Wiary: *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* (06.08.1983 r.) oraz *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22.03.1986 r.)¹⁵. Zwłaszcza pierwszy z wymienionych dokumentów odrzuca możliwość zastosowania w teologii „analizy marksistowskiej” i cytując Pawła VI stwierdza: „byłoby rzeczą iluzoryczną i niebezpieczną zapominać o bardzo ścisłej więzi, jaka je ze sobą łączy, czy też przyjmować poszczególne elementy analizy marksistowskiej z pominięciem ich związku z ideologią” (VII, 7)¹⁶.

Podobne stanowisko zajęły Konferencje Episkopatów, Kontynentalna Konferencja CELAM, a także Jan Paweł II w związku z podróżami na kontynent latynoamerykański¹⁷. Nauka ta nawiązuje do wcześniejszych dokumentów: *Gaudium et spes* (1965), *Populorum progressio* (1967), *Octogesima Adveniens* (1971), *De Justitia in Mundo* (1971), *De Evangelizatione* (1974), *Evangelii nuntiandi* (1975). Trudna sytuacja zewnętrzna stanowi zagrożenie również dla wiary. Wyzwolenie nie może obejmować tylko zewnętrznego problemu, ale musi sięgać głębiej. Pełne wyzwolenie jest możliwe tylko w Chrystusie (Medellin 1968; RH 13), który na krzyżu wybawił człowieka od grzechu (Puebla 1979)¹⁸. Droga do rozwiązania problemów nękających człowieka prowadzi przez działalność misyjną Kościoła. Jedynie ewangelizacja misyjna niesie człowiekowi prawdziwą wolność: [chrześcijanie] „...niech biorą udział w wysiłkach tych narodów, które przez walkę z głodem, analfabetyzmem i chorobami dążą do stworzenia lepszych warunków życia i do umacniania pokoju na świecie” (DM 12). Do tego nawiązał też Jan Paweł II po powrocie z Meksyku (1979): „Ewangelizacja oznacza nie tylko mówienie o Chrystusie... Owocem przepowiadania Ewangelii jest rzeczywiste wyzwolenie człowieka”¹⁹. Tylko takie wyzwolenie jest wyzwoleniem prawdziwym (RH 12; KDK 17), pełnym (EN 30), autentycznym. W dokumencie końcowym trzeciego Synodu biskupów (1974), biskupi łączą zbawienie z wyzwoleniem: *salus seu liberatio*. Podobnie jak *Evangelii nuntiandi: salus, quod habendum est... liberatio* (EN 9). Tak pojęte wyzwolenie jest owocem i jednym z celów działalności misyjnej Kościoła: „Jako szczyt i centrum swej Dobrej Nowiny, Chrystus zwiastuje zbawienie, wielki dar Boga, który należy uważać nie tylko za wyzwolenie od grzechu i od zła” (EN 9)²⁰. Jest też impulsem do prowadzenia ewangelizacji misyjnej²¹. G. Gutiérrez łączy pojęcie wyzwolenia z ewangelizacją²².

¹⁵ Por. K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, 150; M. Sieviernich, *Konturen einer Interkulturellen Theologie*, Zeitschrift für Katholische Theologie, 110 B. (1988) H. 3, 269—270.

¹⁶ *Instrukcja o niektórych aspektach «Teologii wyzwolenia»*, Wiadomości Diecezjalne, Katowice 9 (1985) 286.

¹⁷ CELAM XXI, *Mensaje de la XXI Asamblea del Celam a los Pueblos e Iglesias de America Latina*, Ypacarai, 1987, tłum.: *Die Evangelisierung der Kultur. Botschaft der 21 Vollversammlung des CELAM*, Weltkirche 3 (1987) 86.

¹⁸ *Toda liberación es ya un anticipo de la plena vedención de Cristo*, Medellin 1968, IV, 9; Puebla 1979, 485; G. Collet, *Das Missionverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 161—171; por. *Document of the Peruvian Episcopal Conference on the Theology of Liberation*, OT 158 (1985) 230—245; N. Greinacher, art. cyt., 22; M. Sieviernich, art. cyt., 737.

¹⁹ Jan Paweł II, Audiencja generalna 14.02.1979 (G. Collet 168): por. J. Comblin, *Das Bild vom Menschen*, Düsseldorf 1987, 31—32.

²⁰ Por. *Instrukcja o niektórych aspektach «Teologii wyzwolenia»*, dz. cyt. 277; M. Bianchi, *Missionary perspective of the Encyclical «Sollicitudo Rei Socialis»*, OT 196 (1989) 156—157.

²¹ CELAM XXII, 88.

²² A. G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, Mainz 1984.

Wielu teologów rozważając problem celu działalności misyjnej w Trzecim Świecie różnie akcentuje zadania Kościoła, stawiając pytanie o „kerygmę” czy „diakonię”. I jedno, i drugie ujęcie zakłada konieczność głoszenia Ewangelii oraz związaną z tym pracę na rzecz rozwoju²³. Między ewangelizacją misyjną a działalnością społeczną Kościoła istnieją ściśle związki. Kościół realizuje Boży plan zbawienia i w ten sposób działa nie tylko na płaszczyźnie odkupienia, ale i na płaszczyźnie tworzenia, aby dzięki działalności misyjnej ci, do których jest posłany, „pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego i powszechną więź wspólnoty ludzkiej” (DM 11). Dlatego pomoc Kościoła dla Trzeciego Świata jest służbą i obowiązkiem. Obejmuje nie tylko aspekt gospodarczy, ale i moralny, opierając się na Ewangelii składa się na tak zwany „rozwoj integralny”²⁴. Właściwie pojęta teologia wyzwolenia rzuca odpowiednie światło na ten problem i pozwala zastosować w działalności misyjnej metody pracy społecznej, odpowiadające Ewangelii. Sama zaś działalność misyjna staje się dla Kościoła zadaniem pierwszoplanowym. Bez ewangelizacji przemiana dotychczasowego życia jest niemożliwa²⁵.

3. Akcenty w pracy pastoralnej

Teoria teologii wyzwolenia wyrosła w silnym związku z *praxis* i na fundamentach *praxis*. Dotyka więc bolesnych punktów w życiu codziennym. Dokonując próby określenia tych punktów można wyróżnić następujące:

— WYZWOLENIE Z PRZEMOCY — symbolem przemocy w Ameryce jest historyczna postać *Haiti*, który uciekł spod władzy Hiszpanów z Haiti na Kubę, gdzie zorganizował powstanie przeciw zdobywcom. W krótkim czasie został ujęty i przed karą spalenia, nakłoniony przez franciszkanina do przyjęcia sakramentów świętych z motywacją, że tylko chrześcijanie osiągną niebo, odpowiada: „Nie chcę być w tym miejscu, gdzie mogę spotkać tych strasznych ludzi”. Omawiając metody ewangelizacji misyjnej Jan Paweł II pisze: „Miłość jest zasadą działania oraz celem, do którego należy dążyć. Cokolwiek się szczerze uczyni dla niej i zgodnie z nią, nigdy nie będzie niewłaściwe” (RMis 60).

— OPCJA NA RZECZ UBOGICH — Guaman Poma de Ayala w 1615 roku zredagował dla króla hiszpańskiego Filipa III *Prinser nueva crónica y buen gobierno*. Jest to jedna z pierwszych refleksji nad stanem Indian. Autor identyfikuje Indian z „ubogimi”, o których mówi Jezus Chrystus: „Bo przez wiarę człowiek powinien wiedzieć: gdzie jest ubogi — tam jest sam Jezus Chrystus”. Jan Paweł II przypomina: „Konferencja Plenarna Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla, przypomniawszy przykład Jezusa, pisze, że ubodzy zasługują na szczególną uwagę (...). Zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, by być Jego dziećmi, ale obraz ten jest w nich zatarty, a nawet znieważony. Bóg przeto staje w ich obronie i kocha ich” (RMis 60).

— POSZANOWANIE KULTURY — *libro de Chilam* — *Balam* (z XV wieku) obarczy chrześcijan za wniesienie do Nowego Świata całego zła grzechu. Oskarżając przy tym, że zniszczyli oni piękny kwiat rodzimej kultury, aby pie-

²³ D. Klose, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozess der Weltkirche*, Einsiedeln 1984, 96—97.

²⁴ G. Gutiérrez, *art. cyt.*, 104; por. J. Górski, *Pomoc w rozwoju — forma działalności misyjnej Kościoła*, Idąc 3 (1989) cz. II, 2.

²⁵ *Die Evangelisierung der Kultur, Botschaft der 21. Vollversammlung des CELAM*, (9—14 III 1987 Ypacari [Paraguay], Weltkirche 3 (1987) 85); G. Gutiérrez, *dz. cyt.*, 110, pisze: „Das evangelisatorische Potential der Armen”; M. Bianchi, *Missionary reflections on the ten years of John Paul II's Pontificate*, OT 197 (1989) 215; „Evangelisation is the essential mission, the real function of the Church”, he said to the Bishops of Ecuador (11.12.1979).

lęgnować swój kwiat (2, 258). Jak wiele zmian dokonało się na tym odcinku w pracy misyjnej, świadczą liczne wypowiedzi Kościoła, w tym również encyklika *Redemptoris Missio* (RMis 52—54).

Szansą dla odnowy pracy Kościoła — na styku dwóch form pracy — duszpasterskiej i misji — są wspólnoty podstawowe. Jan Paweł II uznaje je za ośrodki formacji na podstawie słowa Bożego i Eucharystii oraz miejsce działania w kierunku przekształcenia społeczeństwa (RMis 51).

•

Dokonujemy dzisiaj pewnej rekapitulacji. 500 lat — to dużo czy mało? Trudno stawiać bariery czasowe ewangelizacji misyjnej. Ewangelizacja Ameryki trwa. Ocena dotyczy jakby stanu gotowego. Jubileusz może stanowić próbę zamknięcia pewnej epoki, w której w początkowej fazie interesy państwowe wzięły górę nad wprowadzaniem prawdziwych zasad wiary. Przypomina się, że podobno Indianie odczuli ewangelizację jako rozpoczęcie nieszczęśliwego czasu. Piszę „podobno”, bo jak dalece względne są oceny — uczy nas chociażby historia najnowsza. Nie pamięta się, ile dobra i jakie zmiany dokonała już Ewangelia w świecie. Ameryka Łacińska czeka na „wzrost”, który daje tylko Pan.

ks. Jan Górski, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Drugie badania etnoreligioznawcze nad obrzędami i wierzeniami ludu Konkomba w północnej Ghanie

Ten artykuł o charakterze informacyjnym zawiera uwagi i refleksje dotyczące metody i tematyki badań etnoreligioznawczych, które przeprowadziłem od września 1990 do sierpnia 1991 roku w północno-wschodniej Ghanie. Przebywałem w stacji misyjnej Saboba, prowadząc badania nad obrzędami i wierzeniami ludu Konkomba. Roczne badania etnograficzne i religioznawcze wśród Konkombów były kontynuacją badań przeprowadzonych w czasie pierwszego pobytu w Sabobie od lipca 1984 do stycznia 1985 roku. Badania te należą do jednego z nurtów badawczych Katedry Historii i Etnologii Religii KUL i były finansowane przez Instytut Anthropos i Zgromadzenie Słowa Bożego. Wdzięczny jestem Instytutowi i Zgromadzeniu Słowa Bożego oraz wszystkim, którzy pomagali mi w czasie dwukrotnych badań terenowych wśród Konkombów.

Lud Konkomba zamieszkuje obszar sawanny lesistej w północno-wschodniej Ghanie i w północnym Togo. Uboga i wyjałowiona gleba laterytowa oraz trudne warunki klimatyczne zmuszają Konkombów do opuszczania przeludnionych wiosek na równinie w dorzeczu Oti (lewobrzeżny dopływ rzeki Wolty), gdzie tradycyjnie znajdują się ich główne skupiska. Konkombów spotyka się również w dystryktach zamieszkałych przez Dagombów, Nanumbów i Gondzów w regionie północnym Ghany¹. Konkumbowie są w regionie północnym drugą co do liczebności grupą etniczną (liczebniejszy jest tylko lud Dagomba), liczącą około 130 tys. członków². Wraz z językami gurma, moba,

¹ Zob. 1960 *Population Census of Ghana. Atlas of Population Characteristics*, Accra 1964, mapa nr 9.

² Liczba Konkombów w byim Złotym Wybrzeżu (Ghana od 1957 r.) w 1948 r. wynosiła 59 640, a w Togo, według R. Cornevin (*Histoire du Togo*, Paris 1959, 92 n.), 18 605. Natomiast według spisu ludności z 1960 r. w Ghanie 110 150 osób mówiło językiem konkomba. Zob. M. Manoukian, *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*, London 1951, 12; D. R. Smock, *Language Policy in Ghana*, w: D. R. Smock, K. Bentsi-Enchill (wyd.), *The Search for National Integration in Africa*, New York 1975, 170.

basari, kasele, dye, (mi) gangam język konkomba należy do grupy gurma języków gur, czyli woltyjskich³. Konkombowie graniczą na północy z ludami Ngangan (w Togo), Anufo (Czakosi), Komba, Moba, Mamprusi, na zachodzie i południu z Dagombami, a na wschodzie w Togo z ludami Basari (Tobote, By-Tyambe), Kabré, Lamba (Losso)⁴.

W życiu gospodarczym Konkombów decydujące znaczenie ma kopieniactwo typu samowystarczalnego, połączone z hodowlą drobiu, kóz, owiec, bydła i trzody chlewnej.

Wśród ludu Konkomba można wyróżnić kilka plemion, które dzielą się na patrylinearne rody, czyli klany, oraz lineaż większe i mniejsze. Członkowie rodu zamieszkują jedną lub więcej wiosek. W wiosce znajduje się od kilku do kilkunastu zagrod. W zagrodzie mieszka przeciętnie około 20–30 osób należących zwykle do kilku rodzin braci lub ich synów. Zagrody łączy się w tzw. lineaż większy, który z kolei może dzielić się na lineaż mniejsze. W wiosce spotykamy najczęściej dwa lub trzy lineaż. Najmniejszą grupę społeczną stanowi rodzina, która występuje w formie monogamicznej i poligynicznej (mąż ma więcej niż jedną żonę). Pochodzenie, następstwo, dziedziczenie i miejsce zamieszkania jednostki są regulowane według zasady patrylinearnej, w której decyduje linia ojca. Każda jednostka należy do określonego lineażu większego, którego członkowie wywodzą się od wspólnego przodka. Konkombowie są segmentarnym społeczeństwem acefalicznym, w którym władza tradycyjnie sprawowana jest nie przez naczelnego wodza plemienia, lecz przez starszyznę wioskową z najstarszym mieszkańcem wioski lub najstarszym członkiem rodu (*uninkpel*) na czele.

Jako wyznawcy tradycyjnej religii pierwotnej, Konkombowie nie są izolowani i wolni od współczesnych przemian społeczno-religijnych, jakie dokonują się w niepodległym od 1957 r. państwie ghańskim. W tym procesie przemian decydujące znaczenie przypada Kościołowi katolickiemu, którego przeszło stuletnia systematyczna działalność misyjna w Ghanie dobrze widoczna jest w szkolnictwie, pracy charytatywnej i organizacji kościelnej. Na 12,2 miliona mieszkańców (dane według spisu ludności z 1984 r.) katolicy stanowią około 12 procent ludności. Z tego zdecydowana większość katolików znajduje się w sześciu diecezjach na południu kraju. Tam kościoły są pełne. Niemal wszystkie teksty liturgiczne są tłumaczone na miejscowe języki, jak *twi* lub *ewe*, laikat jest zaangażowany w życie parafialnym, a coraz więcej księży ghańskich prowadzi często już normalną pracę duszpasterską. Razem z misjonarzami nie-Afrykańczykami mają coraz większy udział w dziele umianiania Kościoła, znajdującego się w tzw. drugim stadium ewangelizacji⁵.

Zdecydowanie inaczej wygląda sytuacja Kościoła katolickiego w trzech diecezjach w północnej Ghanie. Pod względem obszaru bardzo rozległa archidiecezja Tamale ma 22 100 ochrzczonych. Ewangelizację tych terenów rozpoczęli Ojcowie Biali, którzy w 1906 r. dotarli do Ghany od północy, zakładając samodzielną misję w Navrongo⁶. We wschodniej części archidiecezji

³ D. Westermann, M. A. Bryan, *The Languages of West Africa*, 2nd ed., London 1970, 66 n.

⁴ Zob. Cornevin, *dz. cyt.*, 21; Manoukian, *dz. cyt.*, mapa; 1960 *Population Census of Ghana*, mapa nr 9; F.-C. Froelich, P. Alexandre, R. Cornevin, *Les populations du Nord-Togo*, Paris 1963, 4, 6, 9, 87; Z. Filipow, *Ghana. Nie tylko kakao*, Warszawa 1974, 20.

⁵ F. Zapłata SVD, *Rodzimy charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Pieniężno 1980, 94, 99; *Ghana Catholic Diary 1985*, Accra 1985, 115, 176 n.

⁶ B. Der, *Church-State Relations in Northern Ghana, 1906–1940*, „Transactions of the Historical Society of Ghana” 15 (1974) 41; Zapłata, *dz. cyt.*, 93; *Ghana Catholic Directory 1991*, Accra 1991 (dwie ostatnie strony).

Tamale, w dystrykcie Yendi, dotychczas misjonowanej tylko sporadycznie, księża werbiści rozpoczęli w 1960 roku systematyczną działalność misyjną. Obecnie w tym dystrykcie istnieje siedem parafii, obsługiwanych przez księży werbistów i księży diecezjalnych: Yendi, Saboba, Bimbilla, Tatali, Kpan-dai, Chereponi, Chamba oraz ośrodek formacyjny w Sunson. Praca misjonarzy na tym terenie jest typowym przykładem tzw. pierwszego stadium ewangelizacji. Polega on na głoszeniu Ewangelii i zakładaniu Kościoła wśród ludów i grup plemiennych, które jeszcze nie znają Chrystusa. Od 1965 r. istnieje w Sabobie katolicka parafia pod wezwaniem św. Karola Lwangi, której założycielem był o. J. Connolly. Do Kościoła katolickiego należą małe grupy ochrzczonych, głównie młodzież i ludzie wykształceni. Według księgi chrztów w dniu 7 lipca 1991 r. parafia Saboba liczyła 529 ochrzczonych. Oprócz katolików działalność misyjną prowadzą w mieście i w sąsiednich wioskach: Kościół ewangelicko-prezbiteriański Ghany, Kościół ewangelicki Ghany i Zgromadzenie Boże (Assembly of God)⁷.

1. Metoda badań terenowych

W literaturze afrykanistycznej lud Konkomba znany jest dzięki badaniom brytyjskiego antropologa społecznego Davida Taita (1912—1956) oraz Jean-Claude Froelicha, francuskiego administratora w północnym Togo. Szczególnie ważne są wyniki badań Taita, studenta Uniwersytetu Londyńskiego, a następnie pracownika naukowego University College w Legonie, nad strukturą społeczną i polityczną Konkombów w północno-wschodniej Ghanie. Tait prowadził badania stacjonarne w rejonie Saboby od sierpnia 1950 do stycznia 1952 roku. Z literaturą etnograficzną i lingwistyczną na temat Konkombów i innych ludów północnej Ghany zapoznałem się w czasie trzymiesięcznych badań w bibliotekach School of Oriental and African Studies w Londynie (sierpień 1983) oraz Instytutu Anthropos w St. Augustin koło Bonn (wrzesień 1983, sierpień 1989).

W wyborze Saboby jako miejsca moich badań zdecydowały takie czynniki, jak wyniki badań brytyjskiego antropologa społecznego Davida Taita nad strukturą społeczną i polityczną, które są bardzo pomocne w badaniach nad obrzędowością i wierzeniami Konkombów, ważność Saboby jako centrum badanego ludu w Ghanie oraz istnienie misji katolickiej księży werbistów w tym mieście.

W czasie badań terenowych wśród Konkombów mieszkalem w misji katolickiej w międzynarodowej wspólnocie werbistów. Należeli do niej: o. Michael Knight, Australijczyk, proboszcz parafii, wikarzy (Polacy) o. Józef Mazur i o. K. Banacki oraz brat José A. Tozzo, Brazylijczyk, który w latach 1989—1991 przebywał na dwuletniej praktyce duszpasterskiej. Saboba jest małym ośrodkiem miejskim, liczącym około 1500 mieszkańców. Miasteczko to uważane jest za centrum ludu Konkomba i jest siedzibą administracji dystryktu Saboba/Chereponi, powstałego w 1988 r. W Sabobie i sąsiedniej wiosce Toma znalazłem asystentów, których pomoc była nieodzowna w prowadzeniu badań. Z panem Kayil Alabani Gideonem, asystentem-tłumaczem, odwiedzałem codziennie na motocyklu okoliczne wioski w promieniu około 25 kilometrów. Dwóch innych Konkombów, pan James Kunji i pan Gabriel Lasim, w wolnym czasie (mieli bowiem inne zajęcia) przepisywało z taśm magnetofonowych nagrane wywiady, a zwłaszcza teksty rytuałów, w których uczestniczyłem, w języku konkomba, a następnie tłumaczyło je na język angielski.

Znajomość ludzi i środowiska, wyniesiona z pierwszego siedmiomiesięcz-

⁷ Zob. *Catalogus Sodalium Societatis Verbi Divini ineunte anno 1991*. Romae 1991, 388 n.; H. Zimoń, *Wśród Konkombów w Ghanie*, „Misjonarz” 1985, nr 4, s. 9.

nego pobytu (1984/85), znacznie ułatwiła mi kontynuowanie badań. Tym razem nie byłem dla respondentów i mieszkańców wiosek człowiekiem nieznanym. Dobrze mnie pamiętali i uważali za kogoś bliskiego, autentycznie zainteresowanego kulturą i religią. Świadczył o tym mój powtórny pobyt w Sabobie. Akceptacja przez starców, którzy odeszli i nad których grobami modliłem się z okazji pierwszej wizyty w danej wiosce, tym bardziej pogłębiała wzajemną więź i zaufanie, co bardzo ułatwiało prowadzenie dalszych badań. W sumie odwiedziłem 30 wiosek, z tym że w niektórych wioskach byłem bardzo często. W odwiedzanych wioskach mieszka pięć plemion ludu Konkomba: Biczabob, Nakpantiib, Binalob, Bimonkpom i Bigbem. Odwiedziłem następujące wioski zamieszkałe przez te plemiona: Biczabob: Saboba, Tilangben, Bwagbaln, Nalongni, Dicheen, Kiteek, Kumwateek, Bwakul, Sobib; Nakpantiib: Gbadagbam, Nabwa, Nakpando, Kpanjol, Lemo, Bumgbaal; Binalob: Chakpong, Wayuu, N-nalog, Nasom, Kukuln; Bimonkpom: Sambul, Kutul, Kungaani, Kungib, Kucha, Saangul; Bigbem: Bungbaal (Gbenja), Puo Tindaando, Kujooni, Naachaang (Sobib). W dwóch wioskach (w Nalongni w 1984 r. i w Bwagbaln 12 kwietnia 1991 r.) zostałem przyjęty przez starszyznę na członka klanów Nalatiib i Bwagbatiib. W sumie przeprowadziłem 232 wywiady ze 144 informatorami, którzy należeli do następujących plemion: 74 osoby — do plemienia Biczabob, 22 — Nakpantiib, 20 — Binalob, 13 — Bimonkpom, 8 — Bigbem. Siedmiu respondentów było nie-Konkombami. Z większością respondentów przeprowadziłem jeden lub dwa wywiady, z 38 osobami miałem od trzech do ośmiu wywiadów. Najczęściej do południa — rzadziej po południu — odwiedzałem z asystentem jednego lub dwóch informatorów, przeprowadzając z każdym przeciętnie dwugodzinne rozmowy. W czasie badań przejechałem na motocyklu marki Yamaha 175 cm³ 4650 km po wyboistych, nieasfaltowanych drogach i wąskich ścieżkach w buszu.

Ogromnie cennym uzupełnieniem wywiadów było uczestniczenie w ciągu 71 dni w różnych rytuałach w wielu wioskach. Wyrazem wzajemnego zrozumienia i zaufania były zaproszenia od starszyzny wielu wiosek, z których zawsze chętnie korzystałem. Jako obserwator rytuałów starałem się jak najmniej przeszkadzać. Wypowiadane podczas tych rytuałów modlitwy towarzyszące czynnościom ofiarnym nagrywane były na taśmy magnetofonowe. Brałem udział w 12 pochówkach oraz w porze suchej od lutego do początku maja w tzw. pogrzebach finalnych (drugich) w sześciu wioskach: Puo Tindaando, Kumwateek, Sobib, Nalongni, Lemo, Sambul. Od lutego do maja uczestniczyłem siedem razy w rytuałach błagalnych, związanych z duchem ziemi. Brałem również udział w święcie nowych jamów zorganizowanym przez przywódcę kultu Grumadi w Kiteek oraz w świętowaniu plonów sorga w wioskach Kukulin, Nakpando, Kumwateek, Bwagbaln. Uczestniczyłem ponadto w rytuałach oskarżania o czary i oczyszczania czarowników, wprowadzania na urząd młodych wróżbitów, w obrzędach odprawianych w przybytkach duchów opiekuńczych wiosek, w rytuale bliźniąt i w rytuale sprowadzania deszczu. Uczestnictwo w wymienionych rytuałach jest niezwykle cenne dla poznania i zrozumienia struktury życia społecznego i systemu filozoficzno-religijnego Konkombów. Ostatnie 10 tygodni badań przeznaczyłem na analizę tekstów rytualnych i wyjaśnienie znaczeń symbolicznych akcji, gestów rytualnych i pewnych wyrażań metaforycznych wypowiadanych w różnych obrzędach.

2. Tematyka badań

Dłuższy i powtórny pobyt umożliwił mi głębsze i pełniejsze poznanie tematycznie określonych zwyczajów, obrzędów i wierzeń w szerszym kontekście społeczno-kulturowym. Bogactwo kulturowe i religijne Konkombów nie pozwoliło na całościowe badanie wszystkich aspektów kultury i religii. Stąd też konieczność ograniczenia się do pewnych zagadnień, które dzięki temu mogły być pełniej i dokładniej zbadane i opracowane. W czasie pierwszego

pobytu najwięcej czasu poświęciłem obrzędom rolniczym. Są one związane z gospodarką rolną oraz sezonowymi pracami polowymi i mają decydujące znaczenie w życiu społecznym i religijnym Konkombów, których egzystencja i pomyślność zależy od urodzajów i plonów ziemi. Z okazji pierwszych zbiorów rośliny bulwiastej — jamów (sierpień) oraz zniw zbóż sorga i prosa (grudzień—styczeń) odbywają się uroczystości dożynkowe⁸. Również w czasie drugiego pobytu mogłem uczestniczyć w obrzędach dożynkowych odprawianych w różnych wioskach. Tym razem jednak zajmowałem się głównie dwoma tematami: zwyczajami i rytuałami pochówkowymi i pogrzebowymi oraz religijnym wymiarem ziemi wyrażającym się w wierzeniach i obrzędach. Ponadto interesowałem się znaczeniem społecznym i religijnym wróżbitów, a także ich praktykami wróżbiarskimi związanymi z drugimi pogrzebami. Uzupełniłem również obszerne materiały zebrane w 1984/85 na temat wierzeń i praktyk czarowniczych.

W życiu religijnym i społecznym Konkombów niezmiernie ważną rolę odgrywają przodkowie (*jadzatiib*). Jako pośrednicy między bogiem Uwubor a żyjącymi biorą oni aktywny udział w życiu społeczności i wpływają na losy żyjących. Przodkowie symbolizują ciągłość struktury społecznej, sakralizują patrylinearny porządek społeczny oparty na zasadzie pokrewieństwa i primogenitury⁹ i są gwarantami respektowania i przestrzegania norm etycznych i wszelkich przepisów prawa zwyczajowego. O ważności przodków świadczą obrzędy pierwszego i drugiego pogrzebu, które wyrażają więź tzw. żywych zmarłych z żyjącymi i umożliwiają zmarłym przejście do krainy przodków (*jadzatiibdo*).

Pierwszy pogrzeb składa się z pochówku, rytów oczyszczających i pożegnania z osobą zmarłą. Ze względu na warunki klimatyczne pochówek zmarłego odbywa się w dniu śmierci lub następnego dnia, jeżeli zgon nastąpił wieczorem lub nocą. Fakt śmierci w zagrodzie musi być stwierdzony przez mężczyznę, najstarszego mieszkańca i gospodarza zagrody. Zgon człowieka dorosłego ogłasza się publicznie wystrzałami z rurki napełnionej prochem, a osób starszych ponadto bębnieniem. O zgonie informowani są najpierw członkowie lineażu tego samego rodu. Posłańcy, wysłani przez starszyznę zagrody i lineażu, informują następnie rody związane ze sobą relacją tzw. partnerstwa rytualnego (*mantotiib*), rody związane więzami powinowactwa oraz mieszkańców rodu matki zmarłego i sąsiednich wiosek. Odwiedzający zagrodę zmarłego krewni i sąsiedzi potwierdzają zgon. Ważne jest potwierdzenie zgonu mężczyzny przez krewnych matki zmarłego (*weedzatiib*), a kobiety — przez krewnych jej ojca (*czotiib*).

Najstarszy lub starszy mężczyzna z lineażu zmarłego zaznacza specjalną kalebasą — czyli tykwą (*kijibong*), symbolizującą ducha zmarłego (*nwiin*) lub zwykłą tykwą — miejsce grobu. W przeszłości specjali grabarze, a obecnie najczęściej młodszy mężczyźni, krewni lub znajomi zmarłego, kopią grób na zmianę motykami, siekierkami i kilofami. Ponieważ od lat sześćdziesiątych plemię Biczabob używa do pochówku trumień, grób ma kształt prostokątny. Natomiast członkowie plemion Binalob, Bimonkpm i Bigbem do dzisiaj grzebani są najczęściej bez trumien i dlatego otwór grobu ma tradycyjny kształt okrągły. Miejsce grobu dla najstarszego w zagrodzie mężczyzny znajduje się

⁸ Wyniki badań nad rytuałami agrarnymi ludu Konkomba zostały opublikowane w wydawnictwie Verbinum w monografii pt. *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992.

⁹ Primogenitura jest to prawo pierwszeństwa w dziedziczeniu majątku i władzy, przysługujące najstarszemu synowi lub najstarszemu potomkowi męskiemu w linii prostej. Zob. A. Zajaczkowski, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970, 27; Z. Szyfelfeijn-Sokolowicz, *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa 1968, 57.

po prawej stronie drzwi wejściowych, prowadzących do zagrody, a dla najstarszej kobiety — po prawej lub lewej stronie. Ludzi w średnim wieku grzebie się w większym oddaleniu od zagrody, a dzieci jeszcze dalej, na polu przyzagrodowym. Niemowlęta grzebie się natomiast na skrzyżowaniu dróg lub rzadziej — na granicy pól przyzagrodowych. U plemion Biczabob i Naktantiib groby mężczyzn oznakowane są kamieniem, a kobiet — odwróconym do góry dnem garnkiem, wystającym nieco z ziemi. Wszystkie groby członków plemion Binalob, Bimonkpom i Bigbem (mężczyzn i kobiet) oznaczone są dużymi pojedynczymi garnkami. Groby niemowląt oznaczone są natomiast pojedynczymi małymi garnkami, leżącymi na boku.

W uroczystościach pochówkowych biorą udział najbliżsi krewni lineażu, członkowie rodu, krewni matki zmarłego, krewni ojca zmarłej oraz mieszkańcy sąsiednich wiosek, związani ze zmarłym lub zmarłą więzami powinowactwa i sąsiedztwa. Wszyscy inni również są mile widzianymi gośćmi. Gdy grzebie się ludzi starszych, liczba uczestników pochówku wynosi od 200 do 500 osób. Do przeprowadzenia obrzędów pochówkowych nieodzowna jest obecność przedstawicieli ściśle określonych rodów, związanych ze sobą relacją partnerstwa rytualnego.

Okres żałoby pierwszego pogrzebu (*likpuul*) trwa zasadniczo trzy dni w wypadku śmierci mężczyzny, a cztery — w wypadku śmierci kobiety. W trzecim lub czwartym dniu siostra lub córka osoby zmarłej rano oczyszcza rytualnie chatę, w której przebywały zwłoki (*bi fiin kidiik*). Kobiety dokonują również rytualnego prania odzieży zmarłej osoby oraz tkanin, przyniesionych przez partnerów rytualnych lub krewnych. Pierwszy pogrzeb kończy się wieczorem trzeciego lub czwartego dnia obrzędem, zwanym *lisaccong*. Składa się on z następujących rytów: zabicie koguta lub kury (w wypadku śmierci kobiety) przed chatą wyjściową z zagrody, ofiarowanie przodkom ugotowanego pokarmu z jamu i zboża w kilku czarkach glinianych lub naczyniach metalowych (przed chatą wyjściową) oraz ofiarowanie pokarmu zmarłej osobie na wewnętrznym dziedzińcu zagrody.

Wypełnienie rytów pierwszego pogrzebu kończy fazę wyłączenia zmarłego z widzialnego świata osób żyjących. Nie oznacza jednak zakończenia rytuału pogrzebowego, którego dopełnienie dokonuje się w tzw. pogrzebie finalnym (drugim), zwanym w języku konkomba *likpotoor*. Po raz pierwszy mogłem uczestniczyć w porze suchej (od drugiej połowy lutego do początku maja) w pogrzebach finalnych w sześciu wioskach: Puo Tindaando, Kumwateek, Sobib, Nalongni, Lemo, Sambu. Kosztowna uroczystość drugiego pogrzebu, wymagająca dużych nakładów finansowych na żywność i piwo, odbywa się w każdej wiosce co 3—4 lata. Drugi pogrzeb trwa od 5 do 7 dni i jest ważnym wydarzeniem społecznym i religijnym. Dopiero po jego przeprowadzeniu zmarły starzec (lub staruszka) osiąga godność przodka, a jego własność (ziemia, żony, przedmioty sakralne i władza) zostaje odziedziczona i przejęta za pośrednictwem najstarszego członka lineażu przez krewnych zmarłego w linii prostej, a więc braci i synów, zgodnie z zasadą primogenitury. Od tego momentu Konkombowie w pełni wspominają zmarłego razem z innymi przodkami o charakterze rodzinnym i rodowym, w modliach odprowadzanych w różnych sytuacjach życiowych. Poprzez modły i ofiary starają się oni pozyskać poparcie i przychyłność przodków, którzy jako pośrednicy między bogiem Uwumbor a żyjącymi biorą aktywny udział w życiu społeczności i wpływają na losy żyjących.

Wielostopniowy rytuał pogrzebowy zmniejsza zakłócenia powstałe w społeczności na skutek śmierci jej członków. Pozwala on jednostkom przezwyciężyć ból po stracie najbliższych, zaakceptować nową sytuację i przejąć pozycję społeczną zmarłego, a mianowicie jego prawa i obowiązki. Obrzędy pogrzebowe podkreślają wartość życia, które jest najwyższą wartością wszystkich Afrykanów. Integrują one nie tylko najbliższą rodzinę zmarłego, ale wszystkich członków grupy lineażowej i rodowej, co w konsekwencji prowadzi

do integracji plemion i całego ludu. Wreszcie obrzędy te wyrażają przez odpowiednie symbole rzeczywistość duchową, transcendentną, w której istnienie Afrykanie głęboko wierzą i która ma decydujący wpływ na ich życie indywidualne i społeczne.

Drugim tematem badań był religijny wymiar ziemi wyrażający się w wierzeniach i obrzędach. Ziemia odgrywa niezwykle ważną rolę w życiu gospodarczym, społecznym i religijnym ludu Konkomba oraz innych ludów Afryki Zachodniej. Konkombowie wierzą, iż ziemia Kiting jest matką boga Uwumbor, który bywa utożsamiany również z niebem. Personifikowane bóstwo ziemi Kiting jest bóstwem uniwersalnym wszystkich Konkombów. Manifestuje się ono w wielości duchów ziemi, opiekunów poszczególnych rodów czy lineażów większych. Duchy ziemi, uobecniane w sanktuariach ziemi, mają charakter męski lub żeński. Są one źródłem i zasadą życia, dawcą płodności i pożywienia, gwarantem bezpieczeństwa oraz ładu społecznego i moralnego. Z ziemią związane są określone zakazy. Duchy ziemi nienawidzą przemocy oraz wszelkich aktów łamania porządku społecznego i moralnego, które karzą brakiem plodów rolnych, bezpłodnością, suszą, chorobą.

Duchy ziemi „mieszkają” w sąsiedztwie ludzi i miejsc zamieszkania różnią się od duchów opiekuńczych (*ngiwaa*), które przebywają w buszu, stawach, rzekach, skałach i wzgórzach. Ziemia jest nie tylko żywicielką i źródłem pożywienia, ale jako piastunka zmarłych ma również charakter patrymonialny, gdyż jest ściśle związana z przodkami, którzy na niej żyli i w niej są pogrzebani. Duchy ziemi, duchy opiekuńcze i przodkowie zależni są od boga Uwumbor w stworzeniu i działaniu.

Ziemi oddaje się cześć w zagrodach oraz w sanktuariach ziemi, których opiekunem jest kapłan ziemi, a zarazem kapłan rodowy lub lineażowy, opiekun sanktuarium ziemi, „właściciel” i powiernik ziemi. Nazwy „kapłan ziemi” i „właściciel ziemi” wskazują na religijne i społeczno-prawne funkcje tego specjalisty rytualnego, cieszącego się wielkim uznaniem i prestiżem u ludu Konkomba i innych ludów obszaru górnej Wołty. W każdym rodzie jest na ogół jeden kapłan ziemi, który sprawuje opiekę nad rodowym sanktuarium ziemi. U Konkombów tylko sporadycznie lineaż większy ma własnego kapłana ziemi i własną świątynię ziemi. Władza i funkcje rytualne kapłana ziemi wypływają z faktu pochodzenia od pierwszego mieszkańca danego terytorium rodowego oraz z „wybrania” przez ducha ziemi. W segmentarnym społeczeństwie acefalicznym Konkombów władza polityczna i religijna sprawowana jest w rodzie przez naczelnika rodu i kapłana ziemi. Kapłan ziemi jest pośrednikiem między ludźmi a istotami nadnaturalnymi oraz opiekunem przybytków i miejsc sakralnych rodu. Spełnia on ściśle określone funkcje religijne i społeczne oraz cieszy się pewnymi przywilejami.

Sanktuarium ziemi jest na terytorium rodu najważniejszym miejscem sakralnym. Wyrażając sakralną relację między członkami rodu a ich miejscem zamieszkania jest ono symbolem jedności i autonomii rodu. Sanktuariami ziemi są u Konkombów najczęściej baobaby usytuowane blisko zagród oraz zagajniki oddzielające ziemię uprawną od buszu, a więc teren żyzny, wilgotny, bezpieczny, święty od obszaru bezpłodnego, suchego, niebezpiecznego, świeckiego.

Sanktuarium ziemi jest w społeczności rodowej głównym centrum kultu przodków i kultu ziemi. Ważność kultu przodków i kultu ziemi w życiu Konkombów wynika z faktu, iż przodkowie gwarantują ciągłość patrylinearnej struktury społecznej i wyrażają jedność zmarłych i żyjących członków społeczności lineażowej i rodowej. Duchy ziemi natomiast łączą członków rodu z danym terytorium i uzasadniają ich dziedziczne prawo do zamieszkania i używania ziemi.

Kult ziemi łączy się u Konkomba na pierwszym miejscu z takimi sezonowymi pracami agrarnymi, jak sadzenie jamów lub zasiewy zbóż oraz żni-

wa. W porze suchej (od stycznia do maja) przeprowadza się rytuał, zwany „składaniem obiaty ziemi” (*bi kpir kiting*). Rytuał ten ma zasięg rodowy. Uczestniczą w nim starcy lineażu większych i mniejszych danego rodu oraz przedstawiciele rodów związanych z nim więzami rytualnymi i sąsiedzkimi. Miejscem rytuału nie jest świątynia ziemi, lecz specjalnie oczyszczony teren znajdujący się na podwórzu przed zagrodą kapłana ziemi lub najstarszego mieszkańca rodu. Podobne w swej strukturze do rytuału składania obiaty ziemi są rytuały, które odbywały się w sanktuariach ziemi wiosek Sobib (14.1.1985), Bwagbaln (24.3.1991), Kiteek (6.5.1991), Gbadagbam (29.5.1991). Ich celem jest uproszenie wszelkiej pomyślności, wystarczających opadów deszczu i dobrych plonów.

Według J.-C. Froelicha Konkombowie obchodzą po zebraniu plonów tzw. „pogrzeb matki boga Uwumbor” (*Uwumbor aana aakpuul*). Brał on udział w tym święcie w grudniu 1946 roku i potwierdza, że święto to znane było również w Sabobie. Wyniki moich badań wyraźnie potwierdzają istnienie tego święta w przeszłości u Konkombów. Celem tego święta jest dziękczynienie za zebrane plony oraz prośba o deszcz, zapładniający ziemię w nowym roku agrarnym.

Ofiary w sanktuarium ziemi składa się również w wypadkach opóźnienia się pory deszczowej, choroby, bezpłodności członków rodziny oraz nieszczęść nawiedzających mieszkańców wiosek.

Wierzenia związane z ziemią i jej kult należą do zasadniczych komponentów religii ludu Konkomba i innych ludów północnej Ghany.

ks. Henryk Zimoń SVD, Lublin