

Krzysztof Grzelak

Relacje między religiami w RPA od czasów kolonialnych do przemian demokratycznych w 1994 roku

Nurt SVD 46/1 (131), 27-54

2012

Artykuł został 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.

Relacje między religiami w RPA od czasów kolonialnych do przemian demokratycznych w 1994 roku

Krzysztof Grzelak SCJ



Ur. 1965 w Kaliszu. 1992 święcenia kapłańskie (Księża Sercanie, Stadniki-Kraków), mgr teologii (PAT). 1993-1995 przygotowanie językowe i misyjne w Hales Corners, USA. 1995-2009 praca duszpastersko-formacyjno-dydaktyczna w Republice Południowej Afryki. 1999-2001 licencjat z teologii Karla Rahnera na University of Natal, RPA. 2005-2009 doktorat z pluralizmu inkluzywnego Jacquesa Dupuis tamże. 2006-2009 wykładowca teologii systematycznej w Instytucie Teologii Katolickiej, Cedara-Pietermaritzburg, RPA. Zainteresowania badawcze: teologia religii, dialog międzyreligijny, eklezjologia i teologia nadziei.

Wprowadzenie

W poprzednim artykule, opublikowanym w 2 numerze „Nurtu SVD” z 2009 roku¹, wspomniałem o niektórych postawach i podejściach do „inności” religijnej w Republice Południowej Afryki w ciągu kilku stuleci. Podobnie jak w teologii religii można rozróżnić trzy główne koncepcje w odniesieniu do religii pozachrześcijańskich (*ekskluzywizm*, *inkluzywizm* i *pluralizm*²), tak te same koncepcje

¹ Zob. K. Grzelak, *Kształtowanie się różnorodności religijnej w Republice Południowej Afryki na przestrzeni wieków*, „Nurt SVD”, nr 2, 2009, s. 9-28.

² Ogólnie we współczesnej teologii religii powszechną praktyką wśród teologów jest wyodrębnienie trzech postaw w stosunku do pozachrześcijańskich tradycji religijnych: *ekskluzywizmu*, *inkluzywizmu* i *pluralizmu* oraz równoległych sobie perspektyw: *eklezjocentryzmu*, *christocentryzmu* i *teocentryzmu*. Istnieją również inne typologie, na przykład, typologia proponowana przez Paula Knittera w jego książce zatytułowanej *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll-New York 2002). Knitter rozróżnia model „wymiany” (*ekskluzywizm*), model „wypełnienia” (*inkluzywizm*) i modele „wzajemności” oraz „akceptacji”

można dostrzec w historii wzajemnych relacji religii w RPA, we wzajemnych stosunkach między chrześcijanami i przedstawicielami pozostałych religii, od chwili pojawienia się „białych” osadników w XVI wieku aż do chwili obecnej. Niniejszy artykuł dokonuje analizy istniejących stosunków między chrześcijaństwem i religiami pozachrześcijańskimi w RPA, począwszy od ich pierwszego spotkania ze sobą, aż do demokratycznych przemian w 1994 roku.

Spotkanie chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi

W momencie przybycia Europejczyków do RPA kalwini – grupa dominująca – mieli ogromne trudności z akceptacją pierwotnej religijności mieszkańców kontynentu, przejawiającej się w licznych tradycyjnych kultach afrykańskich. Dziś można jedynie żałować, że ewangeliczny przekaz wiary chrześcijańskiej w RPA połączony był z działaniem głęboko destrukcyjnych sił ekonomiczno-politycznych, które odniosły „sukces” i doprowadziły dwie rdzenne religie (Khoi i San) do prawie całkowitego wymarcia w granicach współczesnej RPA. Ekspansja kolonialna przyczyniła się do zniszczenia wszystkich jeszcze wtedy dobrze funkcjonujących i niezależnych form administracji i zarządzania wśród rdzennych ludów. Tych natomiast, którzy przetrwali, głęboko wyeksploatowała. Wspomniane działania destrukcyjne wpłynęły także negatywnie na osłabienie tradycyjnych wierzeń w obecność i działalność „przodków” wśród innej grupy pierwotnych południowoafrykańskich społeczności – ludów Bantu³.

Dla porównania, muzułmanie i hindusi od samego początku swojej obecności w RPA przeciwstawiali się wpływowi chrześcijaństwa i rządów „białych”⁴. Wystarczy wspomnieć tutaj dokonania takich mu-

(*pluralizm*). Pomimo ciągłych potrzeb tworzenia nowych typologii, bardziej precyzyjnych i adekwatnych do bogatej rzeczywistości świata religii, tradycyjne „potrójne” podejście do religii – *ekskluzywizm*, *inkluzywizm* i *pluralizm* wydaje się nadal obowiązywać. Powodem jest fakt, że przez ostatnie dziesięciolecia wspomniane trzy podstawowe i wzajemnie rozbieżne perspektywy zdominowały toczącą się debatę o religiach. Jest to również jeden z powodów, dla którego w niniejszym artykule używana jest typologia tradycyjna.

³ M. Prozesky, *The Challenge of Other Religions for Christianity in South Africa*, „Journal of Theology for Southern Africa”, t. 74, 1991, s. 39.

⁴ W artykule zachowuję terminologię używaną w czasach kolonialnych i apartheidu, dobrze ukazującą istniejący wtedy podział rasowy na „białych” (Africanerów i ludność pochodzenia Europejskiego), „czarnych” (Afrykańczyków) i „kolorowych” (grupa ludności mieszanej). Terminologia ta jest nadal używana w życiu codziennym jedynie w języku potocznym, mówi się: the whites,

zułmańskich i hinduskich przywódców religijnych, jak Schech Yusuf, Tuan Guru, Sheikh Madura, Imam Haron lub Mahatma Gandhi. Jednak, poza tymi wyjątkowymi postaciami, niechrześcijanie (głównie afrykańscy tradycjoniści i muzułmanie) od 1567 do 1804 roku mieli ogólny zakaz publicznego praktykowania wiary i propagowania swoich religijnych przekonań. Najlepszym przykładem są muzułmanie z Przylądka (dzisiejszy Kapsztad) i okolicznych rejonów⁵, których za złamanie wspomnianego zakazu karano nawet śmiercią. Wprawdzie innowiercy mogli cieszyć się wolnością religijną, ale tylko po nawróceniu na chrześcijaństwo. Przykład ten ukazuje, jak ogromny wpływ miała polityka rządowa na stosunek Kościoła do niechrześcijan, co z kolei pozwala zrozumieć istnienie niemal identycznego stanowiska w postrzeganiu religii pozachrześcijańskich, zarówno przez władze rządowe, jak i Kościół.

Nawet jeśli w 1804 roku pozwolono niechrześcijanom praktykować swoją wiarę, nadal uznawano ich za potencjalnych konwertytów. Każdy liczebny wzrost wyznawców innych religii odbierany był jako zagrożenie dla chrześcijańskiej wiary. Do tego należy dodać jeszcze jeden czynnik wpływający na sytuację niechrześcijan. Na początku XIX wieku, poza „białymi” chrześcijanami, małą grupą żydów, „białych” muzułmanów i „białych” buddystów, resztę społeczeństwa stanowili albo „czarni”, albo „kolorowi” (mulaci), albo przedstawiciele ludności indyjskiej. Co oznacza, że obok negatywnego stosunku kalwińskich chrześcijan (głównie „białych”) do innowierców, kluczową rolę w postrzeganiu wyznawców innych religii zaczął odgrywać także kolor skóry. Mimo że z czasem kalwinizm stopniowo zaczął otwierać się na religijną „inność” poszczególnych grup kulturowych, nadal napotykał trudności w zaakceptowaniu „odmienności” ras. Wyzwanie, któremu chrześcijaństwo musiało stawić czoła w tamtych czasach, miało zatem podwójny charakter: religijny i polityczny (rasowy)⁶.

Tych kilka, ale konkretnych, przykładów pokazuje dość jasno, że w epoce kolonialnej najbardziej rozpowszechnioną postawą wobec niechrześcijan była postawa „wykluczenia” (*ekskluzywizmu*). Postawa ta została przejęta w epoce pokolonialnej przez spadkobierców kalwinizmu,

the blacks, the coloured. Chociaż coraz częściej na określenie ludzi „czarnych” używa się terminu „Afrykańczycy”. W akademickich pracach, jeśli używany jest powyższy „podział rasowy”, to tylko dla oddania klimatu tamtych czasów. We współczesnej RPA ogólnie przyjęte jest, że wszystkie te grupy objęte są jednym terminem – „Południowoafrykańczycy”.

⁵ G. Lubbe, *Religious Pluralism and Christianity in South Africa*, [w:] M. Prozesky (red.), *Christianity amidst Apartheid*, Johannesburg 1990, s. 209.

⁶ Tenze, s. 210.

mianowicie Holenderski Kościół Reformowany (NGK⁷), który w dodatku zdefiniował religie pozachrześcijańskie jako „nieprawdziwe”.

Kontakty między religiami w latach 1910-1960 (postawa *ekskluzywna*)

Generalnie podwaliny pod przeszłe i teraźniejsze relacje między chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi zostały położone już na początku XX wieku. Liczne wydarzenia i ich dalszy rozwój miały decydujący wpływ na ten proces. W roku 1910 (rok ten zbiegł się z pierwszą konferencją misyjną w Edynburgu) „czarni” Południowoafrykańczycy utworzyli organizację, która miała na celu zjednoczenie i reprezentowanie ich interesów. Dwa lata później organizacji tej nadano nazwę Konwencji Narodu Afrykańskiego⁸, która w 1923 roku przekształciła się w Afrykański Kongres Narodowy (ANC⁹). Jednym z politycznych celów ANC w tamtym czasie było zniesienie dyskryminującej ustawy z 1913 roku o własności ziemskiej (*the Land Act*), która pozbawiała Afrykańczyków ogromnej części gruntów posiadanych przez nich od pokoleń. Z czasem ANC rozszerzyła swoją działalność i zajęła się innymi aktami dyskryminacji¹⁰. W tym samym okresie nastąpił również wzrost działalności misyjnej Kościoła, której celem było nawracanie Afrykańczyków i innowierców (głównie muzułmanów) na chrześcijaństwo¹¹.

Bez wątplenia jednak w latach dwudziestych ubiegłego wieku dominującym problemem zarówno w polityce Afrykanerów¹², jak i w Kościele był rasizm. Już na konferencji zorganizowanej w Kapsztadzie w 1927 roku, a sponsorowanej przez NGK, większość Afrykanerów opowiedziała się za prawnym wprowadzeniem segregacji rasowej. Od tamtego wydarzenia spośród innych afrykanerskich kościołów re-

⁷ The Dutch Reformed Church (Nederduitse Gereformeerde Kerk – NGK).

⁸ The All African People’s Convention.

⁹ The African National Congress.

¹⁰ J. de Gruchy, *Christianity in the Twentieth-Century South Africa*, [w:] M. Prozesky, J. de Gruchy (red.), *Living Faiths in South Africa*, New York-Lonodn, 1995, s. 87.

¹¹ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations in South Africa (circa 1960-2000): From Exclusionism to Pluralism*, „The Muslim World”, nr 3, 2006, s. 427-428.

¹² „Afrykanerzy” (włączając społeczność tzw. Boerów) to grupa etniczna w Republice Południowej Afryki posługująca się językiem „Afrikaans” (język germański o holenderskim dialekcie), wywodząca się od pierwszych osadników pochodzenia holenderskiego, francuskiego i niemieckiego, którzy przybyli na Przylądek (obecny Kapsztad i jego okolice) w okresie administracji Holenderskiej Spółki Wschodnioindyjskiej (1652-1795).

formowanych zwłaszcza NGK rozpoczął prace nad stworzeniem teologicznych podstaw pod przyszły apartheid¹³. Należy jednak pamiętać, że religijny *ekskluzywizm* NGK sięgał znacznie wcześniej, mianowicie roku 1857, kiedy to Synod tegoż Kościoła stworzył oddzielne struktury kościelne dla „białych”, „czarnych”, „kolorowych” i ludności pochodzenia indyjskiego¹⁴. Ta wyjątkowa praktyka zaczęła stopniowo wywierać wpływ na wyłaniającą się prorasistowską teologię i rasistowskie stanowisko rządu wobec grup społecznych pochodzenia nieeuropejskiego.

Przykład NGK pokazuje jak religia, w sobie charakterystyczny sposób, przyczyniła się do powstania wiele lat później ideologii apartheidu, umieszczając NGK na drodze religijnego *ekskluzywizmu*, opartego na fałszywej interpretacji źródeł biblijnych i negatywnym widzeniu innych religii. NGK był bowiem przekonany, że segregacja rasowa i religijny *ekskluzywizm* były wpisane w boży plan zbawienia ludzkości, który wraz z ustalonymi społecznymi strukturami nie podlegał jakiegokolwiek formie weryfikacji. Błędna interpretacja bożego objawienia i jednostronne widzenie religijnej rzeczywistości leżały zatem u podstaw wieloletniego niesprawiedliwego systemu społeczno-polityczno-religijnego w RPA. Ci, którzy próbowali dokonać jego weryfikacji, zwłaszcza w drugiej połowie XIX i w XX wieku (Afrykańczycy, komuniści, muzułmanie i w mniejszym stopniu katolicy¹⁵), zostali uznani za „realne zagrożenie” dla państwa i byli skutecznie zwalczani.

Oficjalnie apartheid wprowadzono w życie w 1948 roku. Wyznawcy tradycyjnych religii afrykańskich, „czarni” wyznawcy islamu, hinduizmu i buddyizmu zostali teraz nie tylko duchowo, ale również politycznie odizolowani od siebie. Jak trafnie zauważa Martin Prozesky, z dnia na dzień RPA stawała się krajem „rasistowsko-kapitalistycznej dominacji” ludzi „białych”, żyjących w symbiozie z socjo-religijną hegemonią chrześcijaństwa (NGK¹⁶). Nikogo nie dziwi zatem, że w latach czterdziestych, w opisanym kontekście dominacji jednej grupy kulturowej, jednej partii i jednego kościoła, zarówno rząd, jak

¹³ J. de Gruchy, *Christianity in the Twentieth-Century South Africa*, [w:] M. Prozesky, J. de Gruchy (red.), *Living Faiths...*, dz. cyt., s. 90.

¹⁴ M. Haron, *Three Centuries of the NGK Mission amongst Cape Muslims*, „JIM-MA”, nr 1, 1999, s. 118.

¹⁵ Po szczegółowy opis podejrzeń i izolacji Kościoła katolickiego we wczesnych latach apartheidu zob. A. Garth, *The Catholic Church and the Apartheid: The Response of the Catholic Church in South Africa to the First Decade of National Party Rule 1948-1957*, Johannesburg 1989, s. 3-4.

¹⁶ M. Prozesky, *South Africa's Contribution to Religious Studies*, „Journal of Theology for Southern Africa”, t. 70, 1990, s. 10.

i NGK – byli zmuszeni podjąć liczne próby odpowiedzi na kwestię populniowoafrykańskiej „różnorodności” kulturowej i religijnej¹⁷.

Pierwszą widoczną, akceptowaną przez NGK, strategią rządu wobec „różnorodności” kulturowej i religijnej była strategia „całkowitej izolacji” poszczególnych grup ludnościowych i religijnych, poparta metodami przemocy, zastraszenia i eliminacji¹⁸. Siłą napędową tych działań była ideologia apartheidu, a szczególnie proklamowana ustawa o zgrupowaniach terytorialnych (*the Group Areas Act*). Zgodnie z nią zmuszono „czarnych”, „kolorowych” i ludność indyjską, a co za tym idzie, „czarnych” afrykańskich tradycjonalistów, muzułmanów, buddystów i hindusów – do życia wyłącznie w obrębie określonego terytorium. W ten sposób wymienione grupy zostały odseparowane nie tylko duchowo, ale również fizycznie. Co więcej, duchową i fizyczną separację połączoną z implementacją innych, podobnych w charakterze ustaw zastosowano także w stosunku do „czarnych” chrześcijan, którzy zostali porzuceni przez swoich „białych” braci i siostry i zepchnięci na społeczny i religijny margines na kolejne dziesięciolecia. W rezultacie jakakolwiek forma kontaktu między religiami, włączając świadomość istniejącej różnorodności religijnej, została skutecznie wyeliminowana.

W latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia w użyciu była także inna strategia wobec różnorodności religijnej – filozofia „hegemonii”. Zgodnie z nią wierzenia niechrześcijan, włączając ich religijne praktyki, wyjaśniano w świetle wiary i przekonań dominującej chrześcijańskiej większości¹⁹. Konsekwentnie wszystkie tradycje religijne, za wyjątkiem chrześcijaństwa ludzi „białych”, zostały określone jako *obce* lub *nieprawdziwe*. Strategię „hegemonii” wyraźnie odzwierciedlała konstytucja RPA, która kładła nacisk na podtrzymanie „wartości chrześcijańskich i cywilizowanych norm”, a więc w rezultacie podtrzymanie systemu wartości jednej dominującej grupy religijnej. Jeszcze dobitniej zostało to uwypuklone w jednym ze zdań z podręcznika kształcącego nauczycieli, autorstwa M.C. Kitshoffa i W.B. van Wyka, które argumentowało, iż istnieje „większe prawdopodobieństwo, że dziecko praktykujące wiarę chrześcijańską będzie się zachowywać moralnie lepiej od dziecka niechrześcijańskiego lub niewierzącego” (tłum. własne²⁰).

¹⁷ Zob. D. Chidester, *Religious Studies as Political Practice*, „Journal of Theology for Southern Africa”, t. 58, 1987, s. 10.

¹⁸ Tenże, s. 13.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M.C. Kitshoff, W.B. van Wyk, *Method of Religious Education and Biblical Studies*, Cape Town 1983, s. 4.

W 1953 roku, po zakończonej konferencji zorganizowanej przez Federalną Radę ds. Misji Holenderskiego Kościoła Reformowanego na temat „Chrześcijańskich zasad w wielokulturowej RPA”, NGK oficjalnie uznał swoją teologię za państwową²¹. Natomiast swoją biblijną hermeneutyką jeszcze bardziej przyczynił się do umocnienia ideologii apartheidu, udzielając rządowi moralnego poparcia i usprawiedliwiający dyskryminujące prawa.

W 1955 roku w Kliptown (Transvaal), z inspiracji i pod przewodnictwem ANC i innych opozycyjnych grup politycznych, miało miejsce opracowanie „Karty Wolności”²². Inicjatywa ta została jednak całkowicie zlekceważona przez rząd, a wydarzenie przyczyniło się do jeszcze szybszego wprowadzenia w życie (obok wspomnianej wcześniej ustawy o zgrupowaniach terytorialnych) innych dyskryminujących ustaw prawnych – ustawy o oświacie dla ludzi Bantu (*the Bantu Education Act*) i ustawy o małżeństwach mieszanych (*the Mixed Marriages Act*²³). Wspomniane akty prawne obowiązywały aż do chwili demokratycznych wyborów w 1994 roku, czyli początku tworzenia się nowego prawa konstytucyjnego. Jedynym projektem ustawy, który nigdy nie przeszedł w parlamencie, było prawo zabraniające organizowania nabożeństw religijnych. Osobą, która odegrała dominującą rolę w procesie zatrzymania tej ustawy, także za sprawą licznych publicznych protestów i demonstracji, był arcybiskup Durban Denis Hurley OMI (1915-2004).

Wydaje się czymś oczywistym, że w powyższej atmosferze politycznej zainicjowanie dialogu (lub nawiązanie zdrowych stosunków) pomiędzy chrześcijaństwem i innymi religiami było niemożliwe²⁴. Wspomnieć należy tutaj o niektórych czynnikach, które bezpośrednio wpłynęły na brak jakichkolwiek form wzajemnych stosunków między religiami. Po pierwsze, brak politycznej wolności, który uniemożliwiał wzajemne relacje. Dodatkowo, prowadzona przez kościoły chrześcijańskie działalność misyjna była nadal postrzegana w kategoriach nawracania innowierców, co było odbierane przez tych ostatnich jako zagrożenie dla ich wiary. Przyjazne relacje z muzułmanami, hindusami lub afrykańskimi tradycjonalistami – „by tylko porozmawiać” – uważane były za pozbawione sensu. Wypada tutaj wspomnieć, że w kontekście segregacji rasowej również ogromna część chrześcijan została praw-

²¹ D. Chidester, *Religions of South Africa*, London 1992, s. 201.

²² „Karta Wolności” zawierała wytyczne odnośnie przyszłości RPA. Zob. F. Esack, *The Freedom Charter through the Eyes of an Islamist*, [w:] J. Polley (red.), *The Freedom Charter and the Future*, Johannesburg 1989, s. 105-110.

²³ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 430.

²⁴ G. Lubbe, *Religious Pluralism and Christianity...*, dz. cyt., s. 211.

nie, chociaż niezamierzenie, pozbawiona kontaktów z innymi grupami kulturowymi i religijnymi. Prawo o zgrupowaniach terytorialnych obowiązywało także ludność „białą”, która nie mogła bez ważnej przyczyny przekraczać granic obszarów zamieszkiwanych przez pozostałe grupy. Ponadto, zwykli chrześcijanie nie widzieli potrzeby nawiązywania kontaktów z niechrześcijanami, a nie posiadali też wymaganej wiedzy o religiach zamieszkujących RPA. „Czarny segment” w kościołach chrześcijańskich europejskiego pochodzenia, który był w stanie nawiązać dialog z „czarnymi” wyznawcami innych religii, nie liczył się, pozostając na marginesie życia religijnego.

Po drugie, paralelnie do postawy „wykluczenia”, obecnej w teologicznym myśleniu i działaniu NGK, *ekskluzywizm* kulturowy i religijny można było dostrzec w działalności pozostałych głównych kościołów chrześcijańskich. Był on szczególnie widoczny w licznych dyrektywach tychże kościołów. Niektóre z nich odziedziczyły oddzielne struktury kościelne dla „białych” i „czarnych”, a w innych przypadkach – nawet oddzielne struktury dla poszczególnych grup etnicznych w tej samej wspólnotcie eklezjalnej²⁵. Jeszcze inne kościoły, chociaż oficjalnie występowały przeciwko segregacji, musiały, zgodnie z prawem, posiadać oddzielne parafie, szkoły i seminaria dla „czarnych” i „białych”. Tak było w przypadku Kościoła katolickiego²⁶. Postawa

²⁵ W. Kistner w swoim artykule *Structuring Church Unity for the Future* wymienia kościoły o tradycji holendersko-reformowanej i kościoły należące do rodziny luteranckiej. Podczas gdy „czarna” część Holenderskich Kościołów Reformowanych i Południowoafrykańskiego Kościoła Ewangelicko-Luteranckiego przyłączyła się do Południowoafrykańskiej Rady Kościołów, „biali” wyznawcy tych kościołów odmówili członkostwa w Radzie ze względu na różne opinie odnośnie spraw politycznych, a także problem czynnego udziału w walce o obalenie apartheidu. Zob. *Structuring Church Unity for the Future*, [w:] W.S. Vorster (red.), *Church Unity and Diversity in the Southern African Context*, Pretoria 1980, s. 98.

²⁶ Te podziały pomiędzy „białymi” i „czarnymi” w Kościele katolickim wynikały głównie z: a) różnic w poziomie wykształcenia w szkołach przeznaczonych dla „czarnych” i „białych”; b) kształcenia kleru w dwóch oddzielnych seminariach, dla „białych” w Waterkloof (działające od 1952 r.) i dla „czarnych” w Hammanskraal (utworzone w 1963 r.); c) mianowania czarnych biskupów ordynariuszami diecezji, gdzie „biali” wierni ich nie akceptowali; d) marginalizacji „czarnych” księży w dostępie do władzy w strukturach kościelnych; e) pastoralnej struktury kościoła, szczególnie widocznej na typowo afrykańskich misjach i „białych” parafiach. Zob. S.C. Bate, *The Church under Apartheid*, [w:] J. Brain, P. Denis (red.), *The Catholic Church in Contemporary Southern Africa*, Pietermaritzburg 1999, s. 152-154. Bate pisze dalej, że Kościół katolicki „zmierzał do funkcjonowania jako dwie duże niezależne jednostki: kościół

ekskluzywna wobec niechrześcijan była w tamtym okresie powszechnie wpisana w teologię i działalność wielu kościołów. Ponownie podam przykład Kościoła katolickiego, który przed ostatnim Soborem był zdecydowanie zamknięty na dialog nie tylko z innymi religiami, ale także z innymi kościołami chrześcijańskimi. Nawet jeśli taki dialog w relacjach Kościoła katolickiego z niechrześcijanami mógł zaistnieć, jedyną jego rolą było przygotowanie innowierców na przyjęcie Ewangelii, a w stosunku do niekatolików pozostawał integralną częścią teologii „powrotu”. Pozostałe kościoły chrześcijańskie, szczególnie o korzeniach kalwińskich, charakteryzowały się jeszcze większym zamknięciem na jakąkolwiek formę dialogu. W końcu *ekskluzywizm* wielu kościołów był także obecny w ich cichej akceptacji polityki apartheidu, co w konsekwencji prowadziło do wycofania się tych kościołów z podejmowania formalnych kontaktów z niechrześcijanami.

Po trzecie, prawdziwy dialog międzyreligijny w tamtym czasie był niemożliwy ze względu na brak otwarcia po stronie samych religii pozachrześcijańskich wobec chrześcijan, których utożsamiono z ową dominującą w RPA częścią społeczeństwa, odmawiającą pozostałym religiom i grupom kulturowym dostępu do mediów, edukacji oraz możliwości stanowienia prawa. Ograniczenia te, stosowane wobec innowierców, prowadziły do uzasadnionej ostrożności i rezerwy wobec kościoła chrześcijańskiego, jego wierzeń, wyznawanych wartości, zasad moralnych, poddając w wątpliwość ich ważność zarówno wówczas, jak i w przyszłości²⁷.

Ogólnie, okres 1910-1960 należy ocenić jako rzeczywisty *ekskluzywizm* w stosunkach między omawianymi grupami religijnymi, widoczny zarówno w teologii NGK, jak i w jego poparciu dla segregacji rasowej. Jak wspomniałem, podobna *ekskluzywna* postawa była obecna w nastawieniu pozostałych kościołów chrześcijańskich do przedstawicieli innych religii, co się wyrażało w ich biernym akceptowaniu polityki apartheidu i w stworzeniu niesprawiedliwych, rasistowskich struktur kościelnych.

osadników dla «białych» i kościoł misyjny dla «czarnych». Kościół osadników odzwierciedlał rasistowskie nastawienie ludności «białej» (...). «Biali» ani nie chcieli, ani nie dążyli do przebywania w towarzystwie «czarnych» na żadnej innej płaszczyźnie, niż relacja pan-sługa, zarówno w pracy, jak i w domu”. Tenże, s. 151 (tłum. własne).

²⁷ M. Prozesky, *South Africa's Contribution...*, art. cyt., s. 10.

Relacje między religiami w drugiej połowie XX wieku. Pojawienie się postawy *inkluzywnej*

W drugiej połowie XX wieku nowe próby *inkluzywnego*, a nawet *pluralistycznego* podejścia do „inności” religijnej zaczęły się wyłaniać zarówno w kościele chrześcijańskim, jak i po stronie religii pozachrześcijańskich. Pomiedzy połową lat sześćdziesiątych a dziewięćdziesiątych zasadniczo dominowało podejście *inkluzywne*, skoncentrowane na akomodacji ludzi, którzy wierzyli inaczej. *Pluralistyczna* postawa uwidoczniła się dopiero później, w ostatnim okresie historii RPA, charakteryzując się większą otwartością religii na wzajemną współpracę.

W latach sześćdziesiątych postawę chrześcijan wobec religijnej „inności” można nazwać strategią „tolerancji”. Przy czym tolerancja ta nie była w pełni zamierzona lub szczerą, lecz raczej oparta na „pobłażliwości” w stosunku do niechrześcijan. Chrześcijaństwo w tamtym okresie nie stanowiło już tak zwartej grupy wyznaniowej (jak kalwinizm czasów kolonialnych), która byłaby wystarczająco silna, by kulturować religijną hegemonię²⁸. Lata sześćdziesiąte charakteryzowały się dużą różnorodnością i liczebnością kościołów i wspólnot chrześcijańskich, które włączyły się mniej lub bardziej skrycie w walkę przeciw segregacji oraz dyskryminacji religijnej „inności”.

Widocznym znakiem postawy „tolerancji” była konstytucja RPA, która obok nacisku na *chrześcijańskie wartości*, podkreślała „zagwarantowanie i obronę wolości sumienia i wyznania”. Gwarancja i obrona wolności religijnej wydawała się jednak wątpliwa w sytuacji, gdy jedna grupa nadal wyraźnie dominowała, a inne stanowiły zdecydowaną mniejszość. Prawdą jest, że niechrześcijanie mieli zagwarantowaną wolność wyznania i praktyk religijnych, mogli zatem budować meczety i świątynie, gromadzić się na spotkaniach religijnych, instruować swoich wyznawców, a nawet kontynuować działalność misyjną. W rzeczywistości jednak niechrześcijanie postrzegali siebie jako zaledwie „religijnie tolerowanych”, pozostając politycznie „zniewolonymi”. Źródło problemu tkwiło w relacjach między religią a niesprawiedliwym systemem politycznym. Wyznawcy innych religii nie mogli czuć się *wolni religijnie* w warunkach politycznego zniewolenia, będąc ponadto podzieleni według ras. Stąd, choć rząd odsyłał do konstytucji mówiącej o „wolności sumienia i wyznania”, niechrześcijanie postrzegali takie zachowanie rządu jako „kpinę” z prawdziwej wolności, uważając ją co najwyżej za religijną „pobłażliwość”²⁹.

²⁸ Zob. D. Chidester, *Religious Studies...*, art. cyt., s. 13.

²⁹ G. Lubbe, *Religious Pluralism and Christianity...*, dz. cyt., s. 212-213.

Wzrost większej tolerancji religijnej i bardziej otwartej postawy wobec „inności” nastąpił dopiero w kontekście ważnych wydarzeń politycznych w latach sześćdziesiątych. Jedno wydarzenie miało wyjątkowe znaczenie dla owego wzrostu – tzw. *Konwencja w Cottesloe* (1960). Pod koniec lat pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych powołany został do życia Pan-Afrykański Kongres (PAC³⁰), który odłączył się od ANC z powodu zbyt łagodnego stanowiska ANC wobec polityki apartheidu. PAC obrał radykalną, *ekskluzywną* postawę filozoficzno-teologiczną w stosunku do zaistniałej sytuacji politycznej, wyrażając ją dosadnie w powiedzeniu „Afryka dla Afrykańczyków”³¹.

21 marca 1960 roku PAC zorganizował pokojowy protest przeciwko wprowadzonym restrykcjom, zakończony krwawym pogromem jego uczestników, znanym jako „masakra w Sharpeville”. Tragedia ta doprowadziła do spotkania w Cottesloe przedstawicieli Światowej Rady Kościołów (WCC³²) oraz Holenderskiego Kościoła Reformowanego w celu potępienia zaistniałych aktów przemocy wobec niewinnej ludności, a w konsekwencji potępienia także apartheidu. W czasie spotkania przygotowano odpowiednie oświadczenie potępiające rasizm, które NGK jednak zakwestionował, doprowadzając do jego wycofania się z WCC. W ten sposób NGK ponownie zmanifestował swoje poparcie dla rządu. Wyjątkiem był pastor dr Beyers Naudé³³, który przyjął postawę zdystansowaną wobec stanowiska swojego Kościoła. Za tę decyzję Naudé został wydalony z NGK, a przez wiele lat szykanowany i izolowany przez społeczność Afrykanerów. Po konwencji w Cottesloe NGK oficjalnie wystąpił z WCC (w 1961 roku) pozostając jedynie w Światowym Związku Kościołów Reformowanych. W tym samym czasie rząd południowoafrykański stracił swoje miejsce w ONZ, a RPA zaczęła być stopniowo politycznie i gospodarczo izolowana na arenie międzynarodowej³⁴.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych rzeczywistym problemem niechrześcijan i wielu chrześcijan nie była tak bardzo spr-

³⁰ The Pan-African Congress.

³¹ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 431.

³² The World Council of Churches.

³³ Beyers Naudé był jednym z głównych liderów NGK-u. Postawa sprzeciwu wobec stanowiska własnego Kościoła i polityki apartheidu kosztowała Naudé'go wykluczenie ze struktur kościelnych, liczne szykany oraz izolację ze strony społeczności Afrykanerów. Później Naudé został założycielem „Instytutu Chrześcijańskiego”, który znacząco przyczynił się do walki z apartheidem. Więcej informacji o tym wydarzeniu można odnaleźć w pracy zbiorowej C. Villa-Vicencio i C. Niehous (red.), *Many Cultures, One Nation* (Cape Town 1995).

³⁴ J. de Gruchy, *Christianity in the Twentieth-Century...*, dz. cyt., s. 95-96.

wa przynależności do określonej religii, zagadnienie zbawienia lub dialog międzyreligijny, lecz sam system dehumanizacji. Jakakolwiek współpraca pomiędzy religiami nie mogła pominąć tego problemu. Dążenie do „zabawienia-wyzwolenia” w poszczególnych religiach musiało uwzględnić konkretny cel, którym była radykalna zmiana owego systemu, wraz ze wszystkimi jego strukturami, na system społeczny oparty na równych prawach dla wszystkich³⁵. Zatem to nie teologiczny lub abstrakcyjny dialog pomiędzy religiami wydawał się być najważniejszy, ale istniejąca sytuacja ciemżonych ludzi, która wymagała natychmiastowego ustosunkowania się.

Prozesky w swoim artykule *The Challenge of Other Religions for Christianity in South Africa* (1991) pisał, że nagle zaistniała *wspólna płaszczyzna*, która zaczęła jednoczyć politycznych przywódców, chrześcijańskich teologów i wyznawców wszystkich religijnych tradycji. Tą wspólną płaszczyzną było przewyciężenie politycznej ekonomii, społecznej nierówności, krzyczącej niesprawiedliwości, marginalizacji różnych grup i eksploatacji ludzi „czarnych”, biednych i pokrzywdzonych³⁶. W omawianym okresie można zatem mówić o umacniającej się postawie *inkluzywnej* pośród religii, które stopniowo włączyły się w walkę o wolność i równouprawnienie i konsekwentnie zaczęły przekraczać istniejące bariery kulturowe i doktrynalne.

Postawa pluralistyczna wśród chrześcijan i wyznawców innych religii

W odpowiedzi na próby poszukiwania przez religie sposobów zwalczania apartheidu w 1983 roku uformował się Zjednoczony Front Demokratyczny (UDF³⁷). UDF był ważną organizacją jednoczącą poszczególne grupy młodzieżowe, organizacje religijne i ruchy wyzwolenicze. Jeszcze przed utworzeniem UDF pastor dr Allan Boesak, uczestnik konferencji zorganizowanej w 1982 roku przez Światowy Związek Kościołów Reformowanych (WARC³⁸), publicznie potępił apartheid jako „herezję”, nawołując jednocześnie do usunięcia NGK ze Związku. Nieugięte stanowisko Boesaka i jego zdolności przywódcze uczyniły go jednym z głównych liderów UDF³⁹. Z czasem liczne organizacje religijne, wywodzące się z różnych tradycji, poparły inicjatywę

³⁵ M. Prozesky, *The Challenge of Other Religions...*, art. cyt., s. 43.

³⁶ Tenże, s. 35-36.

³⁷ The United Democratic Front.

³⁸ The World Alliance of Reformed Churches.

³⁹ J. de Gruchy, *Christianity in the Twentieth-Century...*, dz. cyt., s. 104-107.

UDF, przyłączając się do walki z reżimem. Ta większa otwartość i łatwość w nawiązaniu kontaktów między religiami w walce z systemem doprowadziła do konkretnych inicjatyw, kiedy to chrześcijanie, muzułmanie, hindusi, afrykańscy tradycjoniści i inni zaczęli współpracować ze sobą w stopniu znacznie większym niż dotychczas. Zjawisko to stanowiło precedens niespotkany w południowoafrykańskiej historii kontaktów między religiami⁴⁰.

Jednym z owoców tej bliższej współpracy było uformowanie się w 1984 roku Południowoafrykańskiej Sekcji w Światowej Radzie Religii i Pokoju (WCRP-SA⁴¹), wspierającej program UDF. Sekcja ta stała się „platformą” zjednoczeniową dla grup młodych chrześcijan i postępowych muzułmanów oraz przedstawicieli pozostałych religii. Jej członkowie byli przekonani, że utworzenie WCRP-SA i jej działalność w latach osiemdziesiątych miała znaczący wpływ na przyszłe przemiany społeczno-polityczne lat dziewięćdziesiątych⁴². Z kilku powodów WCRP-SA stała się ważną organizacją religijną. Po pierwsze, dla odmiennych tradycji religijnych wytworzyła ona przestrzeń do wyrażenia dezaprobaty dla polityki rządu, niesprawiedliwości i nieludzkich praw. Po drugie, WCRP-SA umożliwiała Południowoafrykańczykom doświadczenie religijnej różnorodności uświadamiając im, że wielość religii w RPA stanowiła jedną z głównych charakterystyk społeczeństwa. Po trzecie, WCRP-SA postrzegała siebie jako potencjalne „medium” służące pojednaniu, szczególnie w sytuacji, gdyby zaistniał konflikt międzyreligijny już po przemianach⁴³.

W ciągu następnej dekady (1984-1994) WCRP-SA nawiązała relacje z podobnymi organizacjami południowoafrykańskimi, angażując się w liczne projekty. Na przykład, w 1984 roku zaaranżowała „Pokoju wykłady Desmond Tutu”, gromadzące przywódców religijnych, naukowców oraz działaczy politycznych z całego religijnego spektrum. Głównym celem wykładów było złożenie hołdu tym, którzy poświęcili swoje życie w walce o wolność, sprawiedliwość, pokój i jedność, a więc w walce o wartości, które tworzyły fundament każdej tradycji religijnej. Pośrednio wykłady te nakreśliły nową wizję międzyreligijnych kontaktów i współpracy w przyszłej RPA⁴⁴.

Kolejną ważną inicjatywą WCRP-SA, podjętą we współpracy z Instytutem Teologii Kontekstualnej, była konferencja zorganizowana

⁴⁰ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 447-448.

⁴¹ The South African Chapter of the World Council of Religion and Peace.

⁴² M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 448.

⁴³ Zob. K. Kritzinger, *Believers in the Struggle for Justice and Peace*, Johannesburg 1991 (Preface, s. V).

⁴⁴ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 448-449.

w maju 1988 roku w Soweto. Przewodnim tematem konferencji była „Rola wierzących w walce o sprawiedliwość i pokój”. To z kolei zaowocowało zorganizowaniem w Kapsztadzie (w maju 1990 roku) Krajowej Konferencji Muzułmanów, w czasie której wezwano do zwołania wszystkich południowoafrykańskich przywódców religijnych celem omówienia przyszłych relacji pomiędzy państwem a religią⁴⁵.

Omawiając inicjatywy podjęte przez WCRP-SA nie można zapomnieć o jeszcze jednym kluczowym wydarzeniu, które zainicjowało publiczną debatę wśród postępowych teologów na temat stosunku kościoła chrześcijańskiego do rasistowskiego rządu. Wydarzeniem tym było opublikowanie dokumentu zwanego *Kairos* (1985), który po raz pierwszy oficjalnie i w imieniu wszystkich chrześcijan określił apartheid jako „herezję”. Niestety, liczni krytycy świata pozachrześcijańskiego uznali go za kontrowersyjny i niepełny, ponieważ został opublikowany bez uwzględnienia stanowiska innych religii. Również wielu chrześcijańskich teologów wyrażało trudności w zaakceptowaniu jego treści. Była jednak grupa chrześcijan, która postrzegала deklarację *Kairos* jako silny i przemawiający symbol oporu⁴⁶. Mimo swoich wad, dokument ten uznano w całym południowoafrykańskim świecie religijnym za ważne oświadczenie, które mogło zjednoczyć naród w walce o obalenie apartheidu.

W 1986 roku RPA była świadkiem jeszcze jednego społeczno-politycznego wydarzenia, połączonego z masowymi demonstracjami – wprowadzenia stanu wyjątkowego. W tamtym czasie znaczącym incydentem, który paradoksalnie doprowadził do polepszenia wzajemnych relacji między religiami, była deklaracja Synodu NGK określająca islam jako religię „nieprawdziwą”. To negatywne oświadczenie, mające za swój pierwotny cel zjednoczenie kościołów chrześcijańskich w walce przeciw islamowi, który w szybkim tempie rozprzestrzeniał się w RPA, wywołało zupełnie przeciwny skutek. Deklaracja spowodowała solidarne potępienie wypowiedzi Synodu NGK nie tylko przez społeczność muzułmańską i organizacje polityczne, ale także przez kościoły chrześcijańskie oraz międzyreligijne organizacje takie jak WCRP-SA. Ponadto liczni przywódcy religijni, w tym Boesak i Naudé, osobiście potępiли deklarację za teologicznie błędną i niesprawiedliwą.

Co jednak jest ważne w tym incydencie dla stosunków między religiami – ogłoszono jednomyślny protest świata chrześcijańskiego i religijnego w RPA wobec omawianego stanowiska NGK w stosunku

⁴⁵ Tamże, s. 449.

⁴⁶ J. de Gruchy, *Christianity in the Twentieth-Century...*, dz. cyt., s. 108-109.

do islamu, a pośrednio także wobec stanowiska rządu. Ekskluzywne widzenie islamu było w rzeczywistości negatywnym postrzeganiem każdej innej religii w RPA, poza chrześcijaństwem. Niektórzy komentatorzy argumentują również, że ten religijny *ekskluzywizm* jeszcze bardziej zjednoczył ze społecznością muzułmańską tych, którzy byli prześladowani – „czarnych”, „kolorowych” i chrześcijan pochodzenia indyjskiego. Wydarzenie to doprowadziło do ważnej i owocnej debaty publicznej na temat miejsca i roli islamu w południowoafrykańskim społeczeństwie⁴⁷.

Relacje między religiami w okresie transformacji

W sytuacji, gdy religijne i polityczne aspekty życia społecznego były ściśle ze sobą powiązane, uznanie równych praw dla wszystkich religii w RPA wymagało politycznej wolności, co z kolei wiązało się z obaleniem rządu. Pełna akceptacja różnorodności religijnej mogła dokonać się po uzyskaniu przez społeczeństwo wolności politycznej. Taka radykalna transformacja dokonała się w latach dziewięćdziesiątych, gdy RPA była świadkiem narodzin demokracji. Zmiana systemu politycznego objęła społeczne, kulturowe i religijne sfery społeczeństwa. Zasadnicza zmiana dotyczyła oczywiście równości rasowej, zrównania dominującej klasy ludzi „białych” z tymi, którzy dotychczas postrzegani byli jako obywatele drugiej kategorii (ludność indyjska, „kolorowa” i Afrykańczycy).

Równoległa zmiana dokonała się z religijnego *ekskluzywizmu* na wolność religijną, gdzie odtąd każda religia mogła istnieć zgodnie ze swoim statusem i wierzeniami. *Ekskluzywizm* NGK oparty na błędnej interpretacji Biblii, usprawiedliwiającej rasizm i nobilitującej chrześcijaństwo jako *jedynie* prawdziwą religię, zastąpiły postawy *inkluzywną* i *pluralistyczną*. Interesujące, że w procesie transformacji obie postawy zaczęły wyłaniać się w sposób naturalny. Wydaje się, że sam proces przemian był powodem takiego stanu rzeczy, umieszczając poszczególne religie w różnych, nieznanych dotąd, konfiguracjach i interakcjach oraz stopniowo prowadząc do uznania „religijnej inności” jako stałego elementu południowoafrykańskiego społeczeństwa⁴⁸.

Prawdą jest także, iż na początku lat dziewięćdziesiątych wielu zaczęło mieć nadzieję, że obecność innych religii w RPA i ich zaangażowanie w obalenie systemu mogło doprowadzić do pozytywnej

⁴⁷ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 450-451.

⁴⁸ W. Saayman, *Towards a Tripolar Approach to the Relationship between the Religions*, „Religion and Theology”, nr 1, 1995, s. 2.

„konfrontacji” z chrześcijaństwem i przyczynić się do większej otwartości chrześcijan na „innych”. Wierzano, że taka twórcza konfrontacja między niechrześcijanami i chrześcijanami mogła pomóc obu grupom zaangażować się jeszcze bardziej w przysłą reformę społeczną.

Niektórzy komentatorzy twierdzili, że odnośnie walki z apartheidem i zaakceptowania różnorodności religijnej szczególnie odpowiedzialność spoczywała na chrześcijaństwie i chrześcijańskiej teologii, ponieważ to chrześcijanie stanowili liczącą większość w społeczeństwie RPA. Trzeba pamiętać, że prawie wszyscy, którzy kontrolowali finanse, posiadali władzę lub byli odpowiedzialni za funkcjonowanie policji i wojska – byli chrześcijanami. W wielu wypadkach ludzie ci, jako praktykujący chrześcijanie, próbowali kierować się chrześcijańskimi zasadami. Chrześcijanami była również duża grupa ludzi prześladowanych i tych, którzy z nimi sympatyzowali i popierali w walce oporu. Czymś oczywistym było zatem, że wielopoziomowa transformacja musiała najpierw dokonać się w świadomości chrześcijan, i że na chrześcijanach spoczywał obowiązek zaproszenia „pozostałych” do narodowej odbudowy⁴⁹.

Inni komentatorzy, jak Gerrie Lubbe, nie do końca zgadzali się z powyższym argumentem. Chociaż duchowa odpowiedzialność w skonfrontowaniu niesprawiedliwego systemu spoczywała na chrześcijaństwie, to jednak, by taka konfrontacja przyniosła konkretne owoce – nie mogła być przeprowadzona tylko przez „białych” chrześcijan z kilku powodów. Większość „białych” chrześcijan nadal popierała politykę *wykluczenia* i *hegemonii* ze względu na swoje bezpieczeństwo. Od strony psychologicznej miało to swoje uzasadnienie: „biali” chrześcijanie jako „biali” żyli w atmosferze zagrożenia, niepewni swojej przyszłości w nowym porządku politycznym. W konsekwencji byli niezdolni do włączenia się w teologiczną debatę, która wymagała zainicjowania kontaktów i dialogu z niechrześcijanami.

Ponadto szybki wzrost ruchów charyzmatycznych i ewangelicznych w „białym” segmencie społeczeństwa jeszcze bardziej wzmocnił fundamentalistyczne postawy religijnie wśród chrześcijan, a tym samym działał przeciw zaakceptowaniu pluralizmu religijnego w RPA jako faktu. W rezultacie teologiczna refleksja na temat religijnej różnorodności i podjęcie dialogu z przedstawicielami religii pozachrześcijańskich, jeśli miały rzeczywiście nastąpić, to wyłącznie w wyniku zrobienia odważnego kroku nie przez „białych”, ale „czarnych” chrześcijan i teologów. Powodzenie takiej inicjatywy było tym bardziej

⁴⁹ M. Prozesky, *The Challenge of Other Religions...*, art. cyt., s. 36.

prawdopodobne, że „czarni” chrześcijanie doświadczeni i dzielili ten sam los, ten sam brak życiowych szans – co inne mniejszości religijne. „Czarni” chrześcijanie tak naprawdę byli jedynymi, którzy rozumieli „krzyk” mniejszości religijnych o wolność sumienia i wyznania, o integrację społeczną i twórczy dialog. Ponadto „czarni” chrześcijanie, którzy wywodzili się z tradycyjnych religii afrykańskich, doświadczając różnorodności religijnej na co dzień w swoich rodzinnych domach, posiadali wymaganego ducha religijnej tolerancji, co było istotne w nawiązaniu i prowadzeniu rozmów⁵⁰.

Rzeczywiście, w okresie przejściowym można było zaobserwować widoczną zmianę w refleksji teologicznej pośród „czarnych” teologów, którzy posiadali wiedzę teologiczną i byli otwarci na debatę o „wielości religii” jako elemencie ubogacającym społeczeństwo. W refleksji teologicznej tamtego czasu podejmowano szczególnie zagadnienie wpływu różnorodności religijnej na wzmocnienie procesu zachodzących przemian. Dzięki toczącej się debacie nie tylko przygotowano społeczeństwo na codzienne kontakty z wyznawcami innych religii po apartheidzie, ale również zabezpieczono się przed potencjalnym konfliktem międzyreligijnym⁵¹.

Pomimo tych pozytywnych prób otwarcia się chrześcijan na wyznawców innych religii i przygotowania gruntu pod ewentualną współpracę, przemiany lat dziewięćdziesiątych były możliwe tak naprawdę dzięki dobrej woli i równemu zaangażowaniu się wszystkich religii. Wierzano, że tylko takie zaangażowanie mogło stać się dynamiczną siłą, zbliżającą do siebie wyznawców różnych tradycji oraz wzmacniającą jedność i harmonię w narodzie, który był zróżnicowany pod każdym względem. Tak więc, z jednej strony „nowe” południowoafrykańskie społeczeństwo musiało uznać, przyjąć i włączyć religie

⁵⁰ Wydaje się, że we wspólnym zaangażowaniu w walkę polityczną przeciw niesprawiedliwemu systemowi, „czarni” chrześcijanie i niechrześcijanie zaczęli postrzegać siebie nie tylko jako politycznych towarzyszy, lecz również akceptować jako religijnie odmiennych. Relacje religijne pomiędzy chrześcijanami i niechrześcijanami nie tylko koncentrowały się na walce o prawa polityczne, lecz również, poprzez wzajemny kontakt, pozwalały otworzyć się na dzielenie się swoimi religijnymi przekonaniami. Garrie Lubbe pisze dalej, że ponieważ „czarni” chrześcijanie byli zmuszeni zaakceptować hegemonię chrześcijaństwa w RPA, na ich barkach, w kontekście pluralizmu religijnego, spoczywała szczególna odpowiedzialność, by odciąć się od chrześcijańskiego nacjonalizmu i wyjść do wyznawców innych religii. Z kolei w grupie „czarnych” chrześcijan szczególna odpowiedzialność spoczywała na „czarnych” teologach. Zob. G. Lubbe, *Religious Pluralism and Christianity...*, dz. cyt., s. 214-215.

⁵¹ Tenże, s. 215-216.

w proces narodowej rekonstrukcji, z drugiej strony, same religie musiały zdecydować o czynnym towarzyszeniu takiemu procesowi. To ostatnie wydawało się być wręcz konieczne, jeśli jakkolwiek religia chciała nadal pozostać liczącą się wspólnotą w nowym układzie społeczno-politycznym⁵².

Z perspektywy czasu wydaje się, że religie dobrze rozumiały potrzebę zbudowania wspólnej płaszczyzny porozumienia i że poprzez dialog i współpracę, na swój sposób, przyczyniły się do przywrócenia spokoju, zapewnienia bezpieczeństwa i wzmocnienia jedności. Z czasem religie zaczęły wpływać na trzy obszary publicznej przestrzeni – konstytucję, media (zwłaszcza telewizję i radio) oraz oświatę⁵³. Konkretnie przykłady pokazują, że były to rzeczywiście obszary, w których religia decydująco wpłynęła na rekonstrukcję narodu.

Pluralizm religijny w okresie demokracji. Etap początkowy – powołanie Krajowego Forum Przywódców Religijnych oraz uchwalenie nowej konstytucji

Jak wspominałem, walka z apartheidem wykreowała widoczną płaszczyznę wspólnego zaangażowania wielu postępowych organizacji religijnych, które, działając w kierunku przyszłej demokracji, w dużym stopniu wniosły swój wkład w upadek apartheidu. Organizacje te (obok politycznych ugrupowań) zaczęto z czasem postrzegać za „współsprawców” tzw. „południowoafrykańskiego cudu”⁵⁴. Przez następne siedemnaście lat można było zaobserwować, że zarówno wspomniane organizacje, jak i same religie wykazywały ciągle zainteresowanie budowaniem sprawiedliwego i humanitarnego społeczeństwa.

Bez wątpienia religia odegrała ważną rolę w programie transformacji w RPA, podobnie jak w wielu innych rozwijających się państwach trzeciego świata. Rolą religii w okresie początkowej demokracji było mobilizowanie i umacnianie ludzi głoszonymi wartościami i ogólnie przyjętą moralną integralnością. Niektórzy twierdzą, że religia pozostała niezastąpionym partnerem w procesie „narodowej odbudowy”

⁵² G. Lubbe, *The Role of Religion in the Process of Nation-Building: from Plurality to Pluralism*, „Religion and Theology”, nr 2, 1995, s. 160.

⁵³ M. Prozesky, *South Africa's Contribution...*, art. cyt., s. 20.

⁵⁴ Odniesienie do pokojowego przejęcia władzy w 1994 r. przez Nelsona Mandelę i ANC oraz wprowadzenia równości rasowej w kontekście rosnącego napięcia pomiędzy „białym” segmentem społeczeństwa, który posiadał władzę, i pozostałymi grupami ludnościowymi, które przez lata zaliczane były do drugiej kategorii społecznej.

i w tworzeniu projektów na rzecz jego rozwoju⁵⁵.

Wspomniałem już, że w południowoafrykańskim kontekście takiego zaangażowania nie można było zawęzić do jednej tradycji religijnej – chrześcijaństwa, ponieważ od samego początku mogło to wydać się podejrzane, biorąc pod uwagę historię chrześcijaństwa w tym kraju. Jako liczebnie największa i ważna grupa religijna, chrześcijanie doszli do przekonania, że nie mieli moralnego prawa, by w sposób selektywny zdecydować o zakresie włączenia się innych tradycji w omawiany proces narodowej odbudowy. Stąd tacy chrześcijańscy liderzy jak arcybiskup Desmond Tutu, dr Beyers Naudé lub dr Frank Chikane zaczęli nawoływać do równego udziału wszystkich tradycji religijnych w budowaniu demokratycznego porządku⁵⁶. Pierwsze demokratyczne wybory udowodniły, że dynamiczna współpraca religii była rzeczywiście możliwa. Religijni przywódcy z poszczególnych tradycji skutecznie włączyli się w przeprowadzenie pierwszych demokratycznych wyborów. To niespotykane dotąd porozumienie religii i ich głównych liderów w tamtej dziejowej chwili oraz ich wkład w proces wyborczy zaowocowało pogłębieniem zaufania do religii ze strony zwykłych ludzi.

Wielu komentatorów jest zgodnych, że w tym początkowym okresie demokracji osobą, która wyjątkowo przyczyniła się do budowania tolerancji, szacunku i współpracy pomiędzy religiami był Nelson Mandela. Jeszcze przed upadkiem apartheidu Mandela był świadomy ogromnej roli, którą religia odgrywała w walce oporu. Nikogo nie zaskoczyło zatem, gdy na inaugurację swojej prezydentury Mandela zaprosił przedstawicieli różnych religii do przeczytania wybranego fragmentu ze swoich natchnionych tekstów oraz udzielenia błogosławieństwa nowej prezydenturze.

Rok później (1995) Mandela był jednym z inicjatorów powołania Krajowego Forum Przywódców Religijnych⁵⁷, którego celem było, w razie potrzeby, wspieranie wiedzą i doświadczeniem nowoutworzonego rządu. Pomimo jednak tak bliskiej „zażyłości” między państwem a religią, Mandela, a później jego następcą Thabo Mbeki, byli świadomi, że to obopólne zaangażowanie się państwa i religii w problemy społeczno-polityczne musiało zawierać klarowną granicę rozdziału między nimi⁵⁸. W ten sposób rozdział pomiędzy tymi dwoma podmiotami stał się w demokratycznej RPA rzeczywistością.

⁵⁵ G. Lubbe, *The Role of Religion...*, art. cyt., s. 168.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ The National Religious Leaders Forum.

⁵⁸ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 445.

Poszczególne religie zaakceptowały swoje miejsce w relacjach z państwem bez większych zastrzeżeń, co znalazło odbicie w „Deklaracji o odpowiedzialności i prawach religii”⁵⁹. Dokument ten zawierał omówienie istotnych regulacji na linii państwo-religia. Państwo zobowiązało się uznać i troszczyć o religijną różnorodność w południowoafrykańskim społeczeństwie, ale także gwarantowało rozdział z religią. Wszystkie religie posiadały równe prawa, stając wobec tych samych możliwości i wyzwania⁶⁰. Mandela widział również potrzebę dalszego konstytucyjnego zabezpieczenia związku państwo-religia, a szczególnie potrzebę zabezpieczenia wolności religijnej dla odmiennych tradycji w nowym państwie. Zlecił zatem komisji odpowiedzialnej za przygotowanie konstytucji umieszczenie niektórych ważnych klauzul, zwłaszcza tej gwarantującej wspomnianą wolność⁶¹. Po rozmowach z przedstawicielami religii, a szczególnie z Krajowym Forum Przywódców Religijnych i WCRP-SA, komisja umieściła w konstytucji klauzulę nadającą „wolność religijną” wszystkim Południowoafrykańczykom bez względu na rasę lub wyznanie⁶². Od tamtej chwili południowoafrykańska karta praw człowieka podkreślała, że „każdy ma prawo do wolności sumienia, religii, myśli, przekonań i opinii” (§ 15⁶³) (tłum. własne). Przestrzenią publiczną, w której wolność religijną zagwarantowaną konstytucją zaczęto prawie natychmiast wprowadzać w życie, były media⁶⁴.

Odzwierciedlenie religijnej różnorodności w mediach

W nowym ustroju zainteresowane wspólnoty religijne otrzymały pozwolenie na zakładanie prywatnych stacji radiowych. Było to wynikiem inicjatywy podjętej przez Niezależny Urząd ds. Środków Komunikacji RPA⁶⁵ (dawny Niezależny Urząd ds. Przekazu⁶⁶), działający z ramienia rządu. W tym samym czasie niektóre religie utworzyły własne komisje w celu zorganizowania i nadzorowania transmisji pro-

⁵⁹ The Declaration of Religious Rights and Responsibilities.

⁶⁰ G. Lubbe, *The Role of Religion...*, art. cyt., s. 170.

⁶¹ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 445.

⁶² Konstytucja Południowej Afryki została wprowadzona w życie 8 maja 1996 r. Zob. „South Africa-Constitution” [on-line], www.unesco.org/most/rr3safr.htm [dostęp: 1.09.2008].

⁶³ „South African Bill of Rights” [on-line], www.rebirth.co.za/bill_of_rights_S.A.1.htm [dostęp: 1.09.2008].

⁶⁴ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 456.

⁶⁵ The Independent Communications Authority of South Africa.

⁶⁶ The Independent Broadcasting Authority.

gramów religijnych. Tak było w przypadku Południowoafrykańskiej Rady Kościołów, wspólnoty muzułmańskiej oraz innych grup religijnych zainteresowanych transmisją religijnych treści.

Dyskusje pomiędzy poszczególnymi komisjami doprowadziły do powołania Niezależnego Forum ds. Religijnego Przekazu, który wybrał zarząd składający się z 15 członków, reprezentujących poszczególne kościoły chrześcijańskie i tradycje religijne. W 1996 roku wydano dokument „Normy dla religijnego przekazu”, który doprowadził do formalnego otwarcia stacji religijnych, nadających swoje programy w różnych rejonach RPA⁶⁷. Na przykład, społeczność muzułmańska otrzymała tymczasowe licencje i miała dostęp do dwóch stacji w Kapsztadzie, dwóch w Johannesburgu i jednej w Durban. Później stacje te połączono przekazem satelitarnym z Międzynarodowym Kanałem Islamu w Lenasia koło Johannesburga, a w 2004 roku powstała nowa stacja Telewizji Islam (iTV⁶⁸). Z kolei SABC⁶⁹ zgodziła się na emitowanie niedzielnych programów religijnych, których celem było promowanie głębszego zrozumienia dla odmiennych przekonań i praktyk religijnych.

Ten proces większej otwartości rządu RPA w przyznawaniu koncesji radiowych i telewizyjnych poszczególnym grupom religijnym nie obył się bez pewnych napięć. Czasami miało się wrażenie, że w uzyskaniu antenowego czasu lub otwieraniu nowych stacji telewizyjnych niektóre religie były bardziej uprzywilejowane niż inne. Przykładem podwójnych standardów południowoafrykańskiego Urzędu ds. Przekazu mogą być trudności katolickiej stacji radiowej Radio Veritas podczas ubiegania się o koncesję w nadawaniu programów katolickich. W środowiskach katolickich zaczęto postrzegać takie zachowanie rządu jako antykatolickie, raczej niespotykane wobec innych religii, co było tym trudniejsze do zrozumienia w nowej epoce religijnej wolności.

Poza tym incydentem, opisana wyżej sytuacja w mediach była namacalnym dowodem praktycznej realizacji fundamentalnego prawa do wolności religijnej w demokratycznej RPA. Transmisja specjalnie przygotowanych programów z różnych środowisk religijnych ukazuje południowoafrykańską gotowość uszanowania wolności ludzi w wypowiedaniu się na tematy religijne bez obaw pojawienia się fali „religijnego fundamentalizmu”, jak to miało miejsce w innych krajach na afrykańskim kontynencie⁷⁰.

⁶⁷ www.ifrb.org.za/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1 [dostęp: 1.09.2008].

⁶⁸ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 457.

⁶⁹ The South African Broadcasting Committee.

⁷⁰ M. Haron, *The Dynamics of Christian-Muslim Relations...*, art. cyt., s. 457.

System edukacji

W czasie gdy RPA starała się zabezpieczyć wolność wyznaniową, równoległe miały miejsce próby wprowadzenia w życie programu edukacji religijnej w oświacie, celem poznawania istniejących religii i ich etycznych systemów⁷¹. Próby opracowania takiego programu podejmowali liczni pedagodzy i autorzy religijni. Na szersze omówienie zasługuje propozycja J.S. Krügera przedstawiona w artykule zatytułowanym „From One to Many. The Challenge of Religious Pluralism: The Teaching of Christianity in State Schools and Universities in South Africa”.

W swojej analizie Krüger zwraca uwagę na obecność religii w publicznej oświacie jako kwestię, która wymagała natychmiastowego „zajęcia się” w nowym południowoafrykańskim społeczeństwie⁷². Religia bowiem ma wystarczający potencjał, by wyposażyć ludzi młodych w system wartości oparty na określonej moralności i dający poczucie bezpieczeństwa i przynależności do określonej grupy religijnej lub kulturowej. Różne systemy wartości będące w użyciu w poszczególnych tradycjach religijnych – mogły rzeczywiście pomóc w odnowie społeczeństwa, zwłaszcza na poziomie edukacji młodszego pokolenia. Wymagano zatem, by program nauczania odzwierciedlał, możliwie jak najlepiej, obecne w RPA bogactwo różnorodności religijnej⁷³. Krüger przedstawił różne opcje wprowadzenia religii do edukacji publicznej, spośród których uprzywilejował tzw. model „integracyjno-pluralistyczny”, który oferował konkretną wiedzę religijną i religioznawczą, tj. dobre zrozumienie ważniejszych systemów etycznych lub tradycji religijnych⁷⁴. Krüger uprzywilejował ten model, ponieważ promował on tolerancję religijną i wzajemne zrozumienie pośród odmiennych kultur, co doskonale wpisywało się w południowoafrykańską rzeczywistość. Model mówił o równych prawach dla wszystkich religii, traktował różnorodność religijną jako bogactwo oraz zachęcał religie do podjęcia wysiłków w rozwiązywaniu społecznych i ekologicznych

⁷¹ Trzeba wspomnieć o tak ważnych artykułach na ten temat, jak C. Kitshoff, *The Role of Religious Education in Building a Nation in Multiethnic South Africa*, „Religious Education”, nr 3, 1994, s. 313-337; G. Mitchell, *The End of Tunnel: Religious Education for a Non-Racial South Africa* (Cape Town 1993); D. Chidester, *Religion in Public Education* (Cape Town 1994) oraz *Diversity as Ethos: Challenges for Inter-Religious and Intercultural Education* (Cape Town 1999).

⁷² Zob. J.S. Krüger, *From One to Many: The Challenge of Religious Pluralism. The Teaching of Christianity in State Schools and Universities in South Africa*, Pretoria 1994, s. 10.

⁷³ Tenże, s. 11.

⁷⁴ Analizę różnych modeli zob. tamże, s. 12-15.

problemów, które społeczeństwo mogło napotkać⁷⁵.

Ponadto Krüger proponował nową strukturę teologicznego wykształcenia na państwowych uniwersytetach, zwłaszcza że istniejące na tym poziomie programy edukacyjne nie odzwierciedlały dobrze pluralizmu religii i brakowało im kontekstualnego podejścia do sytuacji religijnej w RPA. Istniejące programy opracowano jeszcze w czasach, gdy pluralizm religijny w RPA nie był w pełni uświadomiony ani uznawany za coś wartościowego. Taka sytuacja wymagała radykalnych zmian. Reforma w tym kierunku następowała już na wydziale teologicznym UNISA⁷⁶, który w 1993 roku podjął decyzję o przekształceniu się w Wydział Teologii i Studiów Religiologicznych. Natomiast Instytut Badań Teologicznych (część tego wydziału) stał się Instytutem Teologii i Religii. Transformację taką uznano za prawdziwy postęp w porównaniu z innymi państwowymi uczelniami, które nadal pozostawały ekskluzywnie chrześcijańskie, a także z innymi instytucjami kościelnymi, których celem było jedynie kształcenie kandydatów do posługi duchowej dla swoich eklezjalnych wspólnot⁷⁷. Z biegiem czasu przemiana z UNISA nastąpiła również na pozostałych uniwersytetach.

W chwili obecnej wydziały teologii i studiów religiologicznych, które w przyszłości funkcjonowały oddzielnie, funkcjonują jako jedna szkoła teologiczno-religiologiczna. Mankamentem tego modelu jest fakt, że taki system łamie istniejące różnice i konieczne granice między teologią a studiami religiologicznymi. Jego zaletą jest natomiast, że teologia chrześcijańska jest zgłębiana w szerszym pluralistycznym kontekście muzulmańskich, hinduskich, żydowskich lub afrykańskich tradycyjnych doktryn religijnych i otwiera się na możliwości innowacyjnych badań naukowych oraz twórcze teologiczno-religijne myślenie.

Te liczne inicjatywy o charakterze międzyreligijnym w demokratycznej RPA ukazują, że przez szacunek dla ludzkiej wolności i zróżnicowanej religijności udało się zbudować, w mniejszym lub większym stopniu, społeczeństwo tolerancyjne, szanujące religijną różnorodność i tożsamość oraz kulturowe różnice poszczególnych grup ludnościowych. Konstytucja, media, system edukacji, a także inne inicjatywy stanowią konkretny wkład w podtrzymanie pluralizmu religijnego w RPA i wzajemną współpracę między religiami.

⁷⁵ J.S. Krüger, *From One to Many...*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁶ The University of South Africa in Pretoria.

⁷⁷ J.S. Krüger, *From One to Many...*, dz. cyt., s. 16-17.

Zakończenie

Niniejszy artykuł przedstawił w dużym skrócie stan stosunków między tradycjami religijnymi w RPA w dobie kolonialnej, w okresie apartheidu i w czasach demokracji, wskazując na wielorakie czynniki kulturowe, gospodarcze, polityczne i religijne, kształtujące relacje między religiami. Powyższe analizy pokazały, że w południowoafrykańskim spektrum religijnym jedyną religią mającą uprzywilejowaną pozycję przez dziesiątki lat, chronioną przez konstytucję, było chrześcijaństwo, a w nim Holenderski Kościół Reformowany. Chrześcijaństwo w tym kraju zawsze posiadało największą liczbę wyznawców i odgrywało dominującą rolę w kształtowaniu religijnej (i nie tylko) historii RPA.

Artykuł ten ukazał, że w czasie kolonializmu i w pierwszych latach apartheidu, chrześcijaństwo ze względu na swoje uprzywilejowane miejsce nie odczuwało potrzeby nawiązywania dialogu z religiami pozachrześcijańskimi. Natomiast brak inicjatywy po stronie innych religii w stosunku do chrześcijan był wynikiem politycznych ograniczeń wymierzonych w tego typu działalność. Ten ostatni czynnik był także powodem braku wzajemnych relacji pośród samych religii pozachrześcijańskich. Przez dziesiątki lat zatem relacje między religiami pozostawały w stanie „embrionalnym” lub były słabo rozwinięte. Niewątpliwie poszczególne religie zdawały sobie sprawę ze swojego istnienia, niemniej ich wzajemna wiedza o sobie i kontakty zazwyczaj na tym się kończyły. Ten brak interakcji religijnej w omawianym okresie można uznać za wzajemny (po części wymuszony) *ekskluzywizm*. Jednak nawet w tym wzajemnym „wykluczeniu się” istniały pewne pozytywne tendencje i próby nawiązania bliższych kontaktów lub raczej próby uznania swojej wzajemnej „inności”.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych niektóre grupy religijne wywodzące się z islamu, hinduizmu, judaizmu i tradycyjnych religii afrykańskich odnalazły swoje miejsce w ruchu oporu, w walce o wolność i demokrację. Jeśli jakakolwiek forma kontaktów międzyreligijnych była obecna w tych latach, to raczej na poziomie wspólnego zaangażowania się we wspomnianą walkę. Można zatem mówić o pewnej formie dialogu praktycznego (*praxis*), którego celem było obalenie niesprawiedliwego systemu. To wzajemne zobowiązanie do walki zaowocowało bardziej pozytywnym otwarciem się religii na siebie, co w konsekwencji prowadziło do pojawienia się postawy *inkluzywnej*.

W latach dziewięćdziesiątych już sam proces przemian stał się siłą napędową do większego zainteresowania kontaktami międzyreligijnymi i do wspólnie podjętych inicjatyw. Analiza zaangażowania się

religii w okresie transformacji pokazała, że poszczególne religie podjęły decyzję bliższej współpracy ze sobą w stopniu dotychczas niespotykanym. Przywódcy religijni zdali sobie sprawę, że w równym stopniu zaproszono ich do zaadresowania szerokiej gamy problemów, którym społeczeństwo południowoafrykańskie musiało stawiać czoła. Pomimo to ich wspólne zaangażowanie w liczne inicjatywy i projekty nadal pozostało ograniczone. Można powiedzieć, że wyrażało się ono większą współpracą, ale nadal utrzymywało się na poziomie indywidualnej działalności poszczególnych religii. Ponownie najbardziej widoczną formą dialogu w tym okresie był dialog działania (*praxis*). W tamtym czasie można było także odnotować stopniowe pojawienie się dialogu życia, widocznego w bliższych interakcjach między wyznawcami poszczególnych religii, którzy po obaleniu apartheidu zaczęli zamieszkiwać te same rejony RPA, te same dzielnice, pracować w tych samych biurach lub zakładach pracy.

Rezultatem dialogu „praktycznego” i „życia” były konkretne inicjatywy, w które zaangażowały się religie, mianowicie współpraca z rządem w ramach nowo utworzonego Krajowego Forum Przywódców Religijnych oraz konsultacje w zagwarantowaniu religijnej wolności dla wszystkich grup wyznaniowych w nowej konstytucji. Osobnym owocem dialogu religijnego z rządem było pozwolenie na transmitowanie programów religijnych przez poszczególne tradycje. Ostatnim ważnym osiągnięciem międzyreligijnym, w odpowiedzi na potrzebę wszczęcia wartości religijnych młodemu pokoleniu, była reforma w oświacie. Zatem także edukacja ludzi młodych zaczęła odzwierciedlać odmienne postawy w podejściu do sfery ducha, moralności i codziennego życia.

Zagadnieniem, które wymagałoby dalszych poszukiwań, jest stan stosunków między religiami w RPA, od obalenia apartheidu aż do chwili obecnej. Taka analiza dostarczyłaby odpowiedzi na pytanie o najbardziej widoczne formy dialogu w relacjach między religiami na przestrzeni siedemnastu lat istnienia demokracji. Ufam, że temat ten zostanie podjęty w następnym artykule poświęconym wspomnianemu zagadnieniu.

* * *

Krzysztof Grzelak SCJ

Relacje między religiami w RPA od czasów kolonialnych
do przemian demokratycznych w 1994 roku

Streszczenie

Podobnie jak w teologii religii, gdzie można rozróżnić trzy główne koncepcje w odniesieniu do religii pozachrześcijańskich – *ekskluzywizm*, *inkluzywizm* i *pluralizm* – te same koncepcje można dostrzec w historii wzajemnych relacji religii w RPA od chwili pojawienia się „białych” osadników w XVI wieku aż do chwili obecnej.

W momencie przybycia Europejczyków do RPA dominującą grupą byli kalwini. Pomimo że w 1804 roku pozwolono niechrześcijanom praktykować swoje religie, nadal uznawano ich jedynie za potencjalnych konwertytów. Z czasem kalwinizm zaczął się stopniowo otwierać na religijną „inność” poszczególnych grup kulturowych, napotykał jednak trudności w zaakceptowaniu „odmienności” ras. Przekonani, że segregacja rasowa i religijna były wpisane w boży plan zbawienia – spadkobiercy kalwinizmu (zwłaszcza Holenderski Kościół Reformowany – NGK) hołdowali zasadzie *ekskluzywizmu*. Postawa ta utrwaliła się w okresie *apartheidu*, który oficjalnie wprowadzono w życie w 1948 roku.

W drugiej połowie XX wieku – zarówno w Kościołach chrześcijańskich, jak i pośród religii pozachrześcijańskich – pojawiły się próby *inkluzywnego* podejścia do „inności” religijnej. W tym okresie postawę chrześcijan w RPA wobec innych religii można nazwać strategią „tolerancji”. Wspólną płaszczyzną, która zaczęła jednoczyć politycznych przywódców, chrześcijańskich teologów i liderów innych tradycji religijnych było przewyciężenie politycznej ekonomii, społecznej nierówności oraz eksploatacji ludzi „czarnych”. W omawianym okresie można zatem mówić o umacniającej się postawie *inkluzywnej* pośród religii, które stopniowo włączyły się w walkę o wolność i równouprawnienie.

Postawa *pluralistyczna* – charakteryzująca się większą otwartością chrześcijan na inne religie i na wzajemną współpracę – uwidoczniła się dopiero w ostatnim okresie historii RPA. Łatwość w nawiązywaniu kontaktów międzyreligijnych dokonała się w kontekście przemian ustrojowych lat dziewięćdziesiątych. Zasadnicza zmiana dotyczyła równości rasowej. Równoległa transformacja dokonała się z religijnego *ekskluzywizmu* na wolność religijną; odtąd każda religia mogła istnieć zgodnie ze swoim statusem. Z czasem religie zaczęły wpływać na trzy obszary publicznej przestrzeni: konstytucję państwa, media oraz oświatę. Dobra

wola i równe zaangażowanie się religii w proces zachodzących przemian stały się siłą wzmacniającą jedność i harmonię narodową.

Słowa kluczowe: religie w RPA, ewangelizacja RPA, teologia religii, dialog międzyreligijny.

Krzysztof Grzelak SCJ

The Relations among Religions in the Republic of South Africa from the Colonial Period until the Democratic Transformations in 1994

Abstract

As in the theology of religion it is possible to differentiate three main concepts concerning non-Christian – *exclusivism*, *inclusivism* and *pluralism* – exactly the same concepts may be observed in the history of mutual religious relations in the Republic of South Africa, starting from the arrival of the “White” settlers in 16th century, till present times.

In the same times when the Europeans arrived to the Republic of South Africa – the Calvinists dominated in the society. Although, in 1804, the non-Christians were allowed to practice their religions – still, they were only perceived as potential converts. In time, Calvinism began to gradually open to the religious “difference” of the individual cultural groups; however, many difficulties were encountered while accepting the race differences. Believing that the racial and religious segregation were both included in the God’s salvation plan – the heirs of Calvinism (especially the Dutch Reformed Church – NGK) professed the *exclusivism* rule. This attitude became established in the times of the apartheid which was officially introduced in 1948.

In the 2nd half of the 20th century, both in the Christian Churches as well as among non-Christian religions, attempts were observed of the *inclusive* attitude towards the religious “difference.” Then, the South African Christians’ attitude towards other religions may be referred to as the strategy of “tolerance.” The common platform that started to unite the political leaders, Christian theologians and the leaders of other religious traditions – was the surmounting of the political economy, social inequality and the exploitation of the “Black.” In the described period, it is possible to discuss the reinforcing *inclusive* attitude among these religions which gradually got involved in the fight for freedom and equality of rights.

The *pluralistic* attitude – characterised by the Christians’ greater openness to other religions and to mutual co-operation – became vis-

ible only in the last period of the South African history. The easiness to form new inter-religious relations became a fact in the context of political transformations of the 1990s. The primary alteration concerned the racial equality. The parallel transformation took effect from the religious *exclusivism* into the religious freedom; since then, each religion has been allowed to exist according to their own status. In time, the religions started to influence the three spheres of the public space: the state constitution, media and the educational system. Religion's good will and equal engagement into the process of the forthcoming transformations – became the power strengthening the unity and the national harmony.

Key words: religions in the Republic of South Africa, the evangelisation of the Republic of South Africa, the theology of religion, inter-religious dialogue.