

Kazimierz Szymczycha

Dialog z tradycyjnymi religiami Afryki w nauczaniu biskupów afrykańskich i episkopatu kongijskiego w latach 1969-2000

Nurt SVD 47/2 (134), 9-30

2013

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.

Dialog z tradycyjnymi religiami Afryki w nauczaniu biskupów afrykańskich i Episkopatu kongijskiego w latach 1969-2000

Kazimierz Szymczycha SVD



Ur. 1959 w Ostrowie k. Radymna. Studia filozoficzne w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu (1978-1980); studia teologiczne w Misyjnym Seminarium Duchownym w Pieniężnie (1981-1985); święcenia kapłańskie w 1985; praca misyjna w Zairze (1985-1998, 2001-2004); studia licencjackie w Louvain (1998-2001); studia w Katedrze Historii i Etnologii Religii Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL (2004-2007); obrona rozprawy doktorskiej (2007) nt. *dialogu chrześcijaństwa z wartościami religijnymi bantuskiego ludu Jansi (D.R. Kongo)*. Obecnie sekretarz Komisji Episkopatu ds. Misji. Poszukiwania badawcze: dialog międzyreligijny, tradycyjne religie Afryki, inkulturacja.

Wprowadzenie

Sobór Watykański II w kilku dokumentach, a szczególnie w deklaracji *Nostra aetate*, podkreślił zdecydowanie pozytywną relację chrześcijaństwa wobec innych religii oraz dał podstawy do rozpoczęcia dialogu międzyreligijnego¹. Deklaracja *Nostra aetate* (DRN) wyraża pozytywną postawę Kościoła wobec innych religii²; nie można jednak chrześcijaństwa traktować na równi z religiami pozachrześcijańskimi. *Nostra aetate* podkreśla następujące czynniki, skłaniające Kościół do dialogu międzyreligijnego: ludzkość coraz bardziej jednoczy się i wzrasta wzajemna zależność między różnymi narodami; społeczność ludzka ma jeden początek i ten sam cel ostateczny; ludzkość ocze-

¹ K. Szymczycha, *Kościół i dialog w wybranych dokumentach soborowych i w nauczaniu Pawła VI i Jana Pawła II*, „Nurt SVD”, nr 1, 2009, s. 119-129.

² DRN 2.

kuje od różnych religii odpowiedzi na tajemnice ludzkiej egzystencji³. Historycznie ogromne znaczenie dla dialogu międzyreligijnego ma nauczanie papieża Pawła VI i Jana Pawła II. Dokument Sekretariatu ds. Niechrześcijan *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii – Dialog i misje*⁴, a zwłaszcza dokument Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji Ewangelizacji Narodów *Dialog i przepowiadanie*⁵ – wyznaczają cele i perspektywy dialogu międzyreligijnego oraz relacje między dialogiem a misyjną działalnością Kościoła i uważają ten dialog za element składowy misji⁶.

Problematyka tego artykułu zawiera analizę wystąpień biskupów afrykańskich z uwzględnieniem ich deklaracji i niektórych dokumentów Krajowych Konferencji Biskupów. W sposób szczególny omówione zostanie nauczanie Episkopatu kongijskiego o rodzimych religiach afrykańskich. Analiza tych wystąpień pozwoli przedstawić oficjalną naukę Magisterium afrykańskiego dotyczącą dialogu z tradycyjnymi religiami tego kontynentu.

1. Nauczanie biskupów Afryki i Madagaskaru

Analiza wystąpień biskupów podczas Synodu afrykańskiego w 1994 roku wykazała stosunkowo małe zainteresowanie tradycyjnymi religiami afrykańskimi (TRA)⁷. Natomiast w wystąpieniach i deklaracjach

³ DRN 1.

⁴ „Collectanea Theologica”, b. tłum., t. 55, nr 4, 1985, s. 137-145.

⁵ „Nurt SVD”, tłum. J.J. Pawlik, nr 3, 1993, s. 75-106.

⁶ K. Szymczycha, *Dialog międzyreligijny w dokumentach Sekretariatu ds. Niechrześcijan i Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego*, „Nurt SVD”, nr 1-2, 2008, s. 181-212.

⁷ Kameruński teolog Fabien Eboussi Boulaga podczas *Colloque de la Société africaine de culture* (Abidżan 1977) wyraził życzenie, aby zwołać sobór katolickich Kościołów afrykańskich. Zob. M. Cheza, *Bilan du Synode africain*, „Concilium”, nr 264, 1996, s. 169-173; tenże, *Vers le Synode continental africain*, „Les nouvelles rationalités africaines”, nr 4, 1989, s. 7 n. Idea ta poddana była wielu dyskusjom i konsultacjom. Okazało się, że większość katolickich Kościołów afrykańskich nie życzyła sobie, aby taki sobór się odbył – z trzydziestu dwóch Kościołów konsultowanych, tylko dziewięć wyrażało opinię pozytywną: Burkina-Niger, Kamerun, Kongo, Madagaskar, Mali, Rwanda, Zair, Burundi, Uganda. Dwanaście kościołów nie odpowiedziało na pytania konsultacyjne. Zob. R. Luneau, *Paroles et silences du Synode Africain (1989-1995)*, Paris 1997, s. 10. Wtedy Jan Paweł II, który nie był przeciwny ewentualnemu soborowi afrykańskiemu, zainteresował osobiście. Podczas audiencji generalnej, 12.09.1990 papież powiedział: „Synod afrykański ma długą historię i sięga do początku mojego pontyfikatu. Propozycja nie wyszła od Afrykanów. Nie byli oni przekonani, a nawet prze-

ciach poszczególnych biskupów afrykańskich oraz w niektórych dokumentach Narodowych Konferencji Biskupów – zwłaszcza w tych, które dotyczą problematyki *inkulturacji* – tematyka związana z TRA powraca.

Biskup Peter Kwesi Sarpong⁸ w jednym ze swoich wystąpień podczas plenarnego spotkania Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru (SCEAM)⁹, snując refleksję na temat zaangażowania laikatu

ciwni. Zaproponowałem więc hierarchom afrykańskim zorganizowanie synodu według modelu synodów specjalnych lub regionalnych [...] i oni zaakceptowali to bardzo ochoczo” – zob. „La documentation catholique”, nr 2014, 21.10.1990, s. 996. Nigdy nie było mowy o synodzie, ale o soborze, który odbyłby się w Afryce i miałby niezbędne pozwolenia do powzięcia pewnej liczby decyzji. Decyzje synodu, według *Kodeksu prawa kanonicznego* posiadają tylko wartość konsultatywną, mimo że papież mówił przy tej okazji o wejściu w życie tego, „co było zadecydowane przez synod biskupów i zatwierdzone przez Biskupa Rzymu” – zob. „La documentation catholique”, nr 1989, 6-20.08.1989, s. 722 (tłum. własne). O trudnościach, jakie wywołałby ewentualny sobór afrykański w odniesieniu do nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* zob. E. Mveng, *Le Synode africain, prolégomènes pour un concile africain*, „Concilium”, nr 239, 1992, s. 149-171. Dnia 6.01.1989 Jan Paweł II ogłosił zwołanie Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, precyzując jednocześnie jego tematykę: *Kościół w Afryce w bliskości trzeciego tysiąclecia*. Mimo że tym razem inicjatywa nie wyszła z Afryki, ale z Rzymu, to została szczególnie dobrze przyjęta.

⁸ Biskup Peter Kwesi Sarpong z diecezji Kumasi w Ghanie. Omawiane tu przemówienie wygłosił w Kampali (Uganda) w 1972 r., podczas Plenarnego Zgromadzenia SCEAM. Zob. M. Cheza i in. (red.), *Les évêques d’Afrique parlent: 1969-1991. Documents pour le Synode africain*, Paris 1992, s. 224.

⁹ SCEAM: Symposium des conférences épiscopales d’Afrique et de Madagascar. Historię tego organizmu omawia M. Cheza, *Le symposium des conférences épiscopales d’Afrique et de Madagascar: le SCEAM*, „Revue théologique de Louvain”, nr 21, 1990 s. 472-476. Warto zaznaczyć, że pomiędzy SCEAM a narodowymi konferencjami biskupów istnieje szczebel pośredni, na który składa się dziewięć zgromadzeń regionalnych: **ACEAC** – Association des conférences épiscopales de l’Afrique Centrale: Demokratyczna Republika Kongo, Ruanda, Burundi; **ACERAC** – Association des conférences épiscopales de la région d’Afrique Centrale: Kongo, Republika Środkowo-Afrykańska, Czad, Kamerun, Gabon, Gwinea Równikowa; **AECWA** – Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa: Nigeria, Ghana, Sierra Leone, Liberia, Gambia; **AMECEA** – Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa: Malawi, Zambia, Tanzania, Kenia, Uganda, Sudan, Etiopia; Assemblée de la hiérarchie catholique d’Egypte; Assemblée régionale de Madagascar et des îles (Seychelles, Maurice, Réunion, Mayotte); **CERAO** – Conférence épiscopale régionale de l’Afrique de l’ouest francophone: Senegal-Mauretania, Niger, Gwinea Bissau, Mali, Burkina Faso, Gwinea, Wybrzeże Kości Słoniowej, Togo, Benin; **CERNA** – Conférence épiscopale régional du Nord de l’Afrique: Algieria, Maroko, Tunezja, Libia; **IMBISA** – Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa:

w integralny rozwój Afryki, wyraził życzenie, aby wraz z nawracaniem się na chrześcijaństwo nie zanikł wśród Afrykanów tradycyjny sens religijny. Biskup potwierdził, że tradycyjne praktyki religijne Afrykanina nie różnią się od jego innych zadań. Afrykanin nie oddziela praktyki religijnej czy postawy etycznej od, na przykład, swoich sukcesów podczas polowania. Kiedy podróżuje, uprawia ziemię, hoduje zwierzęta albo tańczy – jest głęboko zakorzeniony w doświadczeniu religijnym. Wyrok, który ogłasza w sądzie, musi zadowolić również duchy przodków. Afrykanin liczy na ich pomoc przy zawieraniu szczęśliwego małżeństwa czy uzyskiwaniu dobrych plonów. Dla Afrykanina dychotomia między religią a życiem świeckim jest sztuczna; uznaje on, że nie można dopuszczać do degradacji własnego „sensu religijnego”, który jest stymulatorem jego dobrego postępowania i hamulcem dla złych czynów. W takiej postawie, reflektuje dalej biskup Sarpong, „religia jest jak skóra, która okrywa go wszędzie, gdzie się tylko znajduje i nie jest jak ubranie, które możecie nosić dzisiaj i odrzucić jutro”¹⁰. Biskup uznaje, że wielkim dobrem jest możliwość takiego formowania laikatu, aby był stale afrykański w swoich praktykach religijnych. Tylko wówczas będzie mniej problemów z dychotomią *sacrum* i *profanum*, którą przeżywają afrykańscy chrześcijanie¹¹.

Interesujące jest również wyjaśnienie Sarponga o tym, jaki wpływ TRA wywierają na chrześcijaństwo¹². Chodzi przede wszystkim o obraz Boga. Sarpong uznaje, że pojęcie Boga osobowego i duchowego, wspanialszego od innych, nie stanowi jakiegokolwiek problemu dla Afrykanina, gdyż myśli on o Bogu głównie w kategoriach tego, co dla niego robi, niż tego, kim On jest sam w sobie.

„Jest on jedynym Bogiem, któremu człowiek może bezgranicznie dziękować (ponieważ on nigdy nie zaprzestanie czynienia dobra dla niego). Jest on ostatecznym wyjaśnieniem wszystkiego, co dzieje się na świecie, istotą w łańcuchu wyjaśnień, poza

Angola, Botswana, Lesotho, Mozambik, Namibia, Wyspy Świętego Tomasza i Książęca, Republika Południowej Afryki, Swaziland, Zimbabwe. Zob. M. Cheza (red.), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris 1996, s. 20.

¹⁰ M. Cheza i in. (red.), *Les évêques d’Afrique parlent...*, dz. cyt., s. 224.

¹¹ Tamże, s. 224.

¹² Problematykę wpływu tradycyjnych religii afrykańskich na chrześcijaństwo przedstawił biskup Sarpong podczas seminarium w Kampali, zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego w dniach 5-7.08.1974 r. Zob. D. Isizoh (red.), *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts from the Magisterial and Other Important Church Documents*, Lagos-Rome 1998, s. 237-243.

którym człowiek daremnie szuka rozwiązania różnorodnych problemów. Jest nagradzającym za dobro oraz zemstą za złośliwość. Nie jest szybki w działaniu, ale wcześniej czy później z pewnością ruszy się, a wtedy dobro będzie się śmiało, podczas gdy zło żałować będzie złego zachowania”¹³.

Krajowa Konferencja Episkopatu Etiopii potwierdza również, że nawet jeśli nie okazują tego jasno:

„(...) wielu Afrykanów praktykujących tradycyjną religię ma wyobrażenie jednego Boga wszechmogącego, który stworzył wszystko, który utrzymuje przy życiu oraz rządzi każdym i wszystkim, a także sądzi każdego po śmierci. Mają oni także pewne pojęcie na temat życia pozagrobowego”¹⁴.

Pozornie TRA wydają się wymierać – podkreślają biskupi ghańscy, ale rzeczywistość tak nie jest. Dlatego też wielu ghańskich chrześcijan nadal uznaje i respektuje niektóre wierzenia tradycyjnej religii, gdyż zawsze były one częścią kulturowej spuścizny, z której się wywodzą i w przestrzeni której żyją.

„Wpływ nauki i techniki na tradycyjne wierzenia, mówią biskupi, został ograniczony, ponieważ nie były one w stanie zaproponować rozwiązania dla wielu problemów, którym ludzie stawiają czoło. (...) W obecnych czasach istnieje tendencja wywyższająca tradycyjną religię afrykańską na piedestał jako religię autentyczną, wyrażającą tożsamość Afrykanów”¹⁵.

O istotnej roli tradycyjnej religii afrykańskiej mówią również biskupi ugandyjscy, uznając, że jest ona mocno zakorzeniona w życiu i świadomości milionów Afrykanów i dlatego nie może być lekceważona. Wierzący nie posiadają ani zdefiniowanych wspólnot, ani domów, gdzie mogą praktykować, ani szkół. Uczą się poprzez praktykowanie, a ich siłą jest rodzina. To właśnie rodzina powinna stać się dla Kościoła miejscem spotkania¹⁶.

¹³ Tamże, s. 238.

¹⁴ Odpowiedzi Krajowej Konferencji Episkopatu Etiopii na pytania zawarte w *Lineamentach* (Schemat przygotowujący zwołanie Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce), Addis Abeba 1993. Zob. D. Isizoh (red.), *The Attitude of the Catholic Church ...*, dz. cyt., s. 220.

¹⁵ Odpowiedzi Krajowej Konferencji Episkopatu Ghany na pytania zawarte w *Lineamentach* – D. Isizoh (red.), *The Attitude of the Catholic Church ...*, dz. cyt., s. 220.

¹⁶ Tamże, s. 227.

Refleksję nad innym aspektem tradycyjnych religii afrykańskich podjął biskup malgaski Lucien Rakotondravahatra¹⁷. Zadeklarował on bardzo odważnie, że:

„(...) dla przezwyciężenia ofiar pogańskich, wspólnoty potrzebują ofiary eucharystycznej. Jeśli wspólnoty nie mogą przystąpić do Eucharystii, z pewnością powrócą do ich dawnych rytuałów ancestralnych – jak do ofiar z wołów – w najbardziej ważnych momentach ich życia”¹⁸.

O składaniu ofiar wspomina również inny biskup z Madagaskaru, Charles-Rémi Rakotonirina, mówiąc, że:

„(...) według rodowej wiary, mięso składane w ofierze byka jest częściowo jedzone wspólnie, a częściowo wysyłane ludziom, którzy w tej chwili są nieobecni; zwane jest to «kawalkiem mięsa, które tworzy związek między nimi» (*fonon-kenamitam-fihavanana*)”¹⁹.

1.1. Wypowiedzi biskupa Mayali z Tanzanii

Fascynujący obraz mentalności Afrykanów pojawia się w wypowiedzi biskupa André Mayali²⁰ z Tanzanii. Analizuje on sprawy grzechu i przebaczenia dla ewentualnej ich adaptacji do sakramentu pokuty. Biskup potwierdza, że Afrykanin jest człowiekiem głęboko religijnym. Zna Boga jako stwórcę i źródło całego życia. Afrykanin nie wie, jak żyć bez Boga, gdyż żyje w świecie religijnym. Dla niego taka rzeczywistość nie jest spekulacją akademicką, ale doświadczeniem empirycznym, które ujawnia się pełni w aktach kultycznych²¹.

Mówiąc o przekazywaniu życia Mayala dodaje, że to Bóg przekazuje życie wszystkim ludziom przez przodków, czyli duchy zmarłych członków danej wspólnoty. Natomiast w hierarchii świata

¹⁷ Lucien Rakotondravahatra, biskup diecezji Ihosy na Madagaskarze. Wypowiedź podczas obrad Synodu Biskupów w 1974 r. w Rzymie. M. Cheza i in. (red.), *Les évêques d'Afrique parlent...*, dz. cyt., s. 225.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Charles-Rémi Rakotonirina jest biskupem w diecezji Farafangana na Madagaskarze. Przytoczone słowa wypowiedział podczas Synodu Biskupów w Rzymie 18.04.1994. D. Isizoh (red.), *The Attitude of the Catholic Church...*, dz. cyt., s. 269. Użyto kursywy i języka lokalnego, ponieważ występuje ona również w cytowanym tekście.

²⁰ Biskup A. Mayala z diecezji Musoma w Tanzanii. Wystąpił podczas Synodu Biskupów w 1983 r. Zob. M. Cheza i in. (red.), *Les évêques d'Afrique parlent...*, dz. cyt., s. 225.

²¹ Tamże.

widzialnego najpierw jest tradycyjny władca (król), później naczelnik klanu i w końcu gospodarz rodziny. Oni są reprezentantami Boga, który przekazuje życie każdej osobie²².

Charakteryzując niektóre wartości kulturowe, Mayala wymienia życie, pokój i moralność. „Życie uważane jest przez nasz naród jako dobro najbardziej cenne, nie tylko dla jednostki, ale dla całej wspólnoty, do której jednostka należy”²³. Poprzez więzy krwi, które są symbolem życia, i zgodnie z wyżej wymienioną hierarchią duchową każda osoba jest bezpośrednio zjednoczona z Istotą Najwyższą, a także z innymi członkami wspólnoty²⁴.

Pokój i porządek we wspólnocie, według biskupa z Musoma, gwarantują rozwój i pomyślność życia tej wspólnoty, w której każda osoba ma życie tylko w takiej mierze, w jakiej włączona jest w grupę²⁵. Każde odizolowanie się jest obrazem katastrofy lub śmierci²⁶. Na temat moralności biskup mówi:

„(...) jest z natury etnocentryczna, dynamiczna i przede wszystkim wspólnotowa. Każdy musi aktywnie przyczynić się do rozwoju dobra grupowego. Dobrą akcją jest ta, z której korzysta cała wspólnota; złą akcją jest z kolei taka, która w jakiegokolwiek formie przeszkadza wspólnocie”²⁷.

1.2. Wystąpienia innych biskupów afrykańskich

Wielu biskupów afrykańskich wypowiada się również na temat kultury i jej wartości. Mówiąc o wcieleniu przesłania Chrystusowego w konkretną kulturę, kardynał Paul Zoungrana podkreśla, że „chrześcijaństwo nie jest identyfikowane wyłącznie z jedną kulturą, ale jego

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 226.

²⁴ Tamże.

²⁵ Ten aspekt społecznego znaczenia tradycyjnych religii afrykańskich opisuje wielu biskupów. Bardzo szeroko mówił na ten temat wspomniany już biskup Sarpong. Potwierdza, że w Afryce religia nie jest sprawą osobistą. „Mnie także dotyczy to, czy pan X, którego mogę nigdy nie spotkać w moim życiu, zachowuje się dobrze, czy nie. Jeżeli nie, mam prawo i obowiązek postąpić z nim tak, jak na to zasługuje. Bo gdybym pozwolił mu złamać na przykład tabu podniesienia ręki na szefa lub dotyczącej relacji seksualnych z jego siostrą, mogłoby to doprowadzić do ogólnie panującego głodu lub suszy, albo do epidemii lub innej tragedii plemiennej. W tradycyjnej teologii afrykańskiej każdy jest stróżem każdego. Nie ma tu miejsca na indywidualizm”. Cyt. [za:] D. Isizoh (red.), *The Attitude of the Catholic Church...*, dz. cyt., s. 236.

²⁶ M. Cheza i in. (red.), *Les évêques d'Afrique parlent...*, dz. cyt., s. 226.

²⁷ Tamże.

wewnętrzne życie wyrażone jest przez bogactwo różnych kultur”²⁸. Natomiast Biskup Francis Mugadzi mówi:

„Musimy patrzeć na kulturę afrykańską istniejącą dzisiaj, jak na połączenie tradycji i nowoczesności. Szybko zmieniająca się rola kobiet pokazuje, że społeczeństwo afrykańskie nie jest statyczne, lecz dynamiczne i pełne przeciwieństw”²⁹.

Warto podkreślić, że biskupi afrykańscy wiele razy omawiali rolę kobiet w kontekście kulturowym. Afrykańska kultura może kwestionować nauczanie Kościoła na temat miejsca i roli kobiet. Kościół słusznie z kolei kwestionuje afrykański sposób poddaństwa kobiet w wielu społeczeństwach tradycyjnych, wyrażający się choćby w wykluczeniu kobiet z politycznych ról kierowniczych, nierówności w możliwościach edukacji i w wielożeństwie. Konieczne jest, wspominają biskupi, zaakcentowanie godności kobiet oraz pozbywanie się starych poglądów i zwyczajów, które często niegodnie traktowały kobiety jako istoty ludzkie oraz jako córki Boga³⁰.

O witalności afrykańskiej kultury wspominali również biskupi w jednej z adhortacji duszpasterskich:

„Cieszymy się, że wartości takie jak gościnność, poczucie rodziny i świętości są w nas zakorzenione, i to szczególnie w biednych społecznościach. Musimy mieć nadzieję, iż wspólnie możemy utrzymać i rozwinąć te wartości w naszych kulturach, wzbogacając tym samym wkład Afryki w jedność narodów. To właśnie kulturowa witalność jest największym wsparciem dla Afrykanów w ich walce o pełną wolność i o budowanie społeczeństwa zdolnego do tego, aby stawić czoło problemom naszych czasów”³¹.

W innym, wspólnym oświadczeniu, biskupi afrykańscy mówią o tym, że mają dług wobec swoich wiernych, szczególnie wobec kwestii zachowania i przemiany ich kultur. Biskupi podkreślają:

²⁸ Kardynał Paul Zoungbana z Burkina Faso – wypowiedź podczas otwarcia IV Plenarnego Zgromadzenia SCECAM w Rzymie, 1975. Por. D. Isizoh (red.), *The Attitude of the Catholic Church...*, dz. cyt., s. 244.

²⁹ Biskup Francis Mugadzi z diecezji Gweru w Zimbabwe – wypowiedź podczas Synodu Biskupów w Rzymie, 14.04.1994. Tamże, s. 261.

³⁰ Dokument na temat inkulturacji przygotowany dla III Plenarnego Zgromadzenia IMBISA w Maputo, w lutym 1992 r. Tamże, s. 219.

³¹ Adhortacja pastoralna biskupów Afryki i Madagaskaru, która była owocem spotkania biskupów SCECAM w Kinszasie, w dniach 15-22.06.1984. Tamże, s. 208.

„Zauważamy, że nasza tradycyjna religia jest tolerancyjna i przyjazna chrześcijaństwu. Wiele z jej elementów, takich jak: pojęcie wartości życia, zastosowanie symboli, szacunek dla świętości życia ludzkiego, wspólne istnienie i przyjaźń oraz bliiski kontakt między żyjącymi i zmarłymi, mogłyby w niezmiernym stopniu wzbogacić doświadczenie chrześcijańskie”³².

1.3. Biskupi CERAO i CERNA na temat dialogu z TRA

Podczas trzytygodniowej sesji w Yopougon³³ biskupi CERAO dyskutowali na temat relacji między chrześcijaństwem a tradycyjnymi religiami afrykańskimi i islamem. Wtedy to dwaj biskupi – P. Sagna i J.M. Sidibé³⁴ wypracowali pewne propozycje dla dialogu międzyreligijnego. Dostrzegli oni, że pewna grupa ludzi podtrzymuje żywe relacje z tradycyjną religią afrykańską i islamem. Są to zarówno mężczyźni, jak i kobiety, młodzi i starsi, ludzie nauki i niewykształceni, reprezentujący władzę i ich podwładni. Biskupi zaznaczają, że w dialogu nie może być mowy o jakimkolwiek wzajemnym potępianiu się. Natomiast troska pastoralna pobudza do spotkania ludzi tam, gdzie żyją i mieszkają, aby w miarę możliwości pomóc im w odkrywaniu oraz akceptacji tych wartości, które istnieją, choć często są niezauważalne, w afrykańskich zwyczajach i praktykach ancestralnych.

Naturalne jest, podtrzymując dalej biskupi, że Afrykanie żyją praktykami ancestralnymi na poziomie rodu, przyjaźni, małżeństwa i tradycyjnej religii. Ważne, aby pomóc im poznać wnikliwie wartości tych praktyk w celu ich poznania i oceny. Dobra ich znajomość pozwoli przyjąć niektóre praktyki albo je odrzucić, ale wszystko to musi dokonywać się w duchu pełnego szacunku dla osoby. Dla osiągnięcia konkretnych, pozytywnych i konstruktywnych rezultatów, biskupi polecają ukonstytuowanie roboczych grup lokalnych, które będą koordynować doświadczenia. Grupy te muszą tworzyć wierni otwarci na innych, religijni, bo tylko tacy mogą sobie pozwolić na refleksję nad takimi religiami, jak tradycyjna religia afrykańska, islam i chrześcijaństwo. Wydajność pracy tych grup zależeć będzie od dobrze przygotowanego programu, polegającego na wspólnym poznaniu i wzajemnym

³² Fragment komunikatu końcowego z plenarnego spotkania AECAWA w 1986 r. Tamże, s. 209.

³³ W dniach 24-26.11.1978 w Yopougon odbyła się trzydniowa sesja biskupów CERAO. Por. M. Cheza i in. (red.), *Les évêques d'Afrique parlent...*, dz. cyt., s. 216.

³⁴ Biskupi P. Sagna z diecezji Saint-Luis w Senegalu i J.M. Sidibé z diecezji Segou w Mali zaproponowali pewne wskazania dla dialogu międzyreligijnego. Tamże, s. 216.

zaufaniu, w jakim potrafią żyć ich członkowie: biskupi, kapłani, zakonnicy, zakonnice, chrześcijanie zaangażowani, mężczyźni i kobiety, muzułmanie i wierni znający tradycyjną religię afrykańską³⁵. Dialog jest tematem listu pasterskiego biskupów CERNA³⁶.

„Poszanowanie osób – piszą biskupi – jest jednym z najgłębszych doświadczeń miłości ewangelicznej. Ona może rozwinąć się jedynie na płaszczyźnie prawdziwego człowieczeństwa”³⁷.

Zdaniem biskupów wzajemne poszanowanie prowadzi do zorganizowania się i wspólnej realizacji zadań, które wpływają na udoskonalenie człowieka. Nie będzie wierności Ewangelii dla wyznawców Chrystusa, jeżeli opowiadają się oni za konfrontacją jednych przeciwko drugim. Biskupi mówią również o pojednaniu, które odbywa się poprzez wzajemne uznanie. Wiele konfliktów ma również swoje źródło we wspólnej nieznanomości. Z kolei każdy wysiłek, który przyśpiesza współpracę i wzajemne poszanowanie, utwierdza pojednanie, wzmacnia pokój i przygotowuje jedność³⁸.

2. Nauczanie Episkopatu kongijskiego o TRA

W historii dialogu chrześcijaństwa z TRA w Demokratycznej Republice Konga widoczna jest pewna ewolucja postaw. W epoce pierwszej ewangelizacji postrzegano tradycyjną religię afrykańską jako kult diabła, zabobony, naiwne wierzenia lub wulgarne wróżbiarstwo. Dlatego też lekceważono całą sferę religijności tradycyjnej, nazywanej „pogaństwem” w sensie pejoratywnym.

W następnym okresie, już w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II, w tradycyjnych religiach afrykańskich dostrzega się pewne pozytywne wartości, czyli „znaki oczekiwania” (*pierres d'attente*). Wtedy to Katolicki Wydział w Kinszasie (FCK)³⁹ powołuje do istnienia Centrum Studiów Religii Afrykańskich (CERA)⁴⁰. Na przestrzeni lat,

³⁵ Tamże, s. 216.

³⁶ Dnia 4.05.1979, CERNA opublikowała obszerny list pasterski, mówiący o sensie dialogu ludzi i wspólnot należących do dwóch różnych tradycji kulturowych i duchowych Maghrebu, gdzie spotykają się islam i chrześcijaństwo. Por. M. Cheza i in. (red.), *Les évêques d'Afrique parlent...*, dz. cyt., s. 217.

³⁷ Tamże, s. 217.

³⁸ Tamże.

³⁹ FCK – Faculté Catholique de Kinshasa.

⁴⁰ CERA – Centre d'Etudes des Religions Africaines. Centrum organizuje kolokwia i prowadzi badania w celu poznania wierzeń i rytuałów tradycyjnej religijności afrykańskiej oraz nowych religii. CERA posiada również bibliotekę tema-

a także współcześnie działalność CERA koncentruje się na istniejących już formach i przemianach tradycyjnych religii afrykańskich. Świadczy o tym wiele międzynarodowych konferencji zorganizowanych przez to Centrum⁴¹.

Trzeci etap dotyczy oficjalnej integracji elementów tradycyjnych religii afrykańskich do szeroko pojętej liturgii. Z dużym zainteresowaniem poszukiwano słownictwa i gestów kulturowych, sprzyjających lepszemu inkulturacji Ewangelii oraz religijności Afrykanów.

2.1. Przykład adaptacji liturgii do kongijskich wartości kulturowych

Innym przykładem wysiłków Krajowej Konferencji Episkopatu Konga (CENCO)⁴² na rzecz dialogu z tradycją afrykańską jest *Mszal rzymski dla Kościoła w Kongo*, zwany „rytem zairskim” albo „rytem kongijskim”⁴³. W 1961 roku, podczas VI Plenarnego Zgromadzenia w Léopoldville (dzisiaj Kinszas), Episkopat ówczesnego Konga uznał potrzebę adaptacji liturgii do wartości kulturowych Kongijczyków⁴⁴. Dwa lata później zaproponowano kilka pierwszych wersji. Natomiast

tyczną, szczególnie bogatą w dokumentację na temat tradycyjnych religii afrykańskich. Godny podkreślenia jest fakt, że już w 1978 r. CERA zorganizowało kolokwium nt. *Religions africaines et christianisme*. O działalności CERA i ewolucji dialogu chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi w Demokratycznej Republice Konga zob. J. Ntedika Konde, *La foi chrétienne en dialogue avec la religion traditionnelle*, [w:] FCK (red.), *Quelle l'Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire. Contribution au synode spécial des évêques pour l'Afrique*. Actes de la XVIII^e Semaine Théologique de Kinshasa (21-27.04.1991), Kinszas 1991, s. 155.

⁴¹ Można tutaj wymienić następujące konferencje, zorganizowane przez CERA w Kinszasie: Colloque International sur *Religions africaines et christianisme* (1978); Colloque International sur *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle* (1983); Colloque International sur *Méditations africaines du sacré* (1986); Colloque International sur *Les sectes et la culture africaine* (1992); Colloque International sur *Religions africaines et mondialisation. Enjeux identitaire et transculturalité* (2003). Zob. J. Ntedika Konde, *La foi chrétienne en dialogue...*, art. cyt., s. 157.

⁴² CENCO – La Conférence Episcopale Nationale du Congo.

⁴³ Praca Krajowej Konferencji Episkopatu nad powstaniem tego rytu odbywała się w czasie, gdy obecna Demokratyczna Republika Konga była Zairem (1971-1997), dlatego dokumenty używają terminu „Ryt zairski”. Obecnie, ze względu na zmianę nazwy państwa, używa się terminu „Ryt kongijski”. Zob. I. Katele Nkuka (red.), *Commission Episcopale de l'Évangélisation. Ordo 2003-2004 pour les diocèses de la République Démocratique du Congo. Agenda Liturgique*, Kinshasa 2003, s. 28.

⁴⁴ Secrétariat Général de l'Épiscopat (red.), *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo du 20 novembre au 2 décembre 1961*, Léopoldville 1961, s. 362-369.

w grudniu 1969 roku Komitet Permanentny Biskupów Zairu, zainspirowany słynnym przesłaniem papieża Pawła VI w Kampali⁴⁵, powierzył Komisji Episkopatu ds. Ewangelizacji opracowanie projektu przyszłego rytu mszy świętej, z uwzględnieniem wartości religijnych ludu zairkiego. Prace tej Komisji uwieńczone zostały, po dwudziestu prawie latach, *Mszą rzymską dla diecezji Zairu*⁴⁶.

Dzieło w swej końcowej formie potrzebowało wielu dyskusji i różnych propozycji, nawet w samym nazewnictwie przyszłego rytu. Bardzo długo, w dokumentach roboczych, ryt ten tytułowano jako: „Ryt zairski celebracji Eucharystii”⁴⁷. Ostatecznie jednak sprawę przesądziła Stolica Apostolska. Kongregacja ds. Kultu Bożego w *Decretum Zairensium Diocesium* nr 1520/85 (30 kwietnia 1988) zaaprobowала „Ryt zairski” jako *Mszę rzymską dla diecezji Zairu*. Najprawdopodobniej apelacja ta była konsekwencją Soboru Watykańskiego II i jego Konstytucji o liturgii świętej (KL) *Sacrosanctum Concilium*, która przewiduje zachowanie rytu rzymskiego we wszelkich próbach adaptacji: „Zachowując istotną jedność obrządku rzymskiego, także przy reformowaniu ksiąg liturgicznych należy uwzględnić uprawnione różnice oraz dostosowanie do rozmaitych ugrupowań, regionów i narodów” (KL 38). Dlatego też konsekwentnie, w Demokratycznej Republice Konga, „Ryt zairski celebracji Eucharystii” nazywany jest oficjalnie *Mszą rzymską dla diecezji Zairu*. Biskup Laurent Monsengwo, w jednym z wywiadów wyjaśnił te kwestię następująco:

„W obliczu niestabilności politycznej, jaka istnieje w wielu krajach afrykańskich, wydaje się, że należy być bardzo ostrożnym i nie przywiązywać nazwy rytu sakralnego do przypadkowości zmiany, jaka może zaistnieć w nazewnictwie krajów. Nazewnictwo niezwiązane z krajem czyni rzeczywistość liturgiczną i eklezjalną rytu niezależną od woli politycznej narodu”⁴⁸.

⁴⁵ W swoich wysiłkach na rzecz afrykańskiej adaptacji liturgii, biskupi Konga podbudowani byli słowami Papieża: „Wy możecie i musicie mieć swoje afrykańskie chrześcijaństwo”. Por. Paul VI, *Voyage du Paul VI en Ouganda. Allocution au Symposium des Evêques d’Afrique*, „La documentation catholique”, nr 1546, 7.09.1969, s. 765.

⁴⁶ Secrétariat Général de l’Épiscopat (red.), *Conférence Épiscopale du Zaïre. Présentation de la liturgie de la messe*, nr 27, Kinshasa 1989.

⁴⁷ Tamże, s. 8.

⁴⁸ G. Iwele, *Mgr Monsengwo, acteur et témoin de l’histoire*, Louvain-la-Neuve 1995, s. 95.

Analizując „Ryt zairski” w świetle dialogu chrześcijaństwa z wartościami kulturowymi należy wskazać przynajmniej dwa przykłady. Już samo wejście komentatora liturgii wprowadza w atmosferę afrykańskiej jedności. Zarówno on, a później wiele razy celebrans, usiłują budować wspólnotę przez zapytania w formie dialogu: *boboto – bondoko – esengo – boliongo*⁴⁹. Istotnym elementem tej liturgii jest wzywianie świętych i „przodków prawego serca”. W tradycjach afrykańskich „nie każdy zmarły może należeć do grona przodków”⁵⁰. Przodkiem prawego serca można stać się nie tylko przez fakt śmierci, ale głównie przez uprzednie uczciwe życie. Charakteryzując takiego przodka należy, według François Kabasélé Lumbala, uwzględnić kilka niezbędnych cech:

„Musiał zachowywać prawo, nie być winnym kradzieży i rozwiązości, nie być cholerykiem ani kłótliwym i nie dać się oszukać zabobonom i nie być posądzonym o uprawianie czarów, być fermentem jedności. Posiadać potomstwo na ziemi, dobrze umrzeć; dobrze umrzeć oznacza umrzeć śmiercią «naturalną», albo przez dopełnienie lat, albo po złożeniu świadectwa najbliższym i być złożonym w grobie”⁵¹.

Jak reflektuje dalej Kabasélé, „przodkiem afrykańskim jest najpierw ten, który dobrze żył, będąc przykładem dla wspólnoty. (...) Sam fakt, że przodek spełnia funkcję mediacyjną między człowiekiem a Bogiem sprawia, że porównuje się go do świętego, który «wstawia się» się za nami u Boga”⁵². W momencie wzywania przodków zgromadzenie liturgiczne prosi, aby pozostali „obecni”, by żyjący mogli „być w relacji” z nimi⁵³.

Konsekwentnie więc biskupi Zairu, podczas wizyty *ad limina* w dniach od 18 do 30 kwietnia 1988 roku, postulowali, aby: „w jedności z Kościołem powszechnym kontynuować rozpoczęty proces inkultuacji (...), chodzi o wypracowanie rytuału, obejmującego wartości kulturowe, dla innych sakramentów i sakramentaliów”⁵⁴.

⁴⁹ Słowa w języku lingala, które kolejno oznaczają: pokój – braterstwo – radość – miłość.

⁵⁰ F. Kabasélé Lumbala, *Liturgies africaines: l'enjeu culturel, ecclésial et théologique*, Kinshasa 1996, s. 63.

⁵¹ F. Kabasélé Lumbala, *Liturgies africaines...*, dz. cyt., s. 63.

⁵² F. Kabasélé Lumbala, *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apport des traditions orales*, Kinshasa 1995, s. 37.

⁵³ M. Otende, *Être avec pour vivre vrai. Essai d'une spiritualité bantu*, Lubumbashi 1981, s. 13.

⁵⁴ Secrétariat Général de la CEZ (red.), *Conférence Épiscopale du Zaïre. Les évêques en visites „ad limina”, 18-30 avril 1988. Problèmes pastoraux et échange des discours*,

2.2. Rozważania dialogalne kardynała Maluli

Wspomniany już kardynał Malula w swoich rozważaniach nad dialogiem chrześcijaństwa z tradycjami afrykańskimi podkreślił przede wszystkim rolę rodziny jako miejsca uprzywilejowanego dla takiego dialogu. Mówił on: „jeżeli chcemy zachować chrześcijaństwo w Afryce, musimy koncentrować się nie tylko na ewangelizacji indywidualnych osób, ale całej rodziny”⁵⁵. W spotkaniu chrześcijaństwa z kulturami afrykańskimi, reflektuje dalej Malula, ideał małżeństwa chrześcijan proponowany przez kościoły chrześcijańskie z zewnątrz kontynentu stał się znaczącym problemem w Afryce, biorąc pod uwagę ich antropologię i inną wizję świata. „«Inny», wypowiada się kardynał, nie oznacza «lepszy» lub «mniej dobry», ale po prostu «różny»”⁵⁶. W tym duchu Malula głosił:

„Tradycyjne małżeństwo afrykańskie jest instytucją naturalną, chcianą przez Boga. W Afryce jest ono przymierzem, które łączy w stały związek mężczyznę i kobietę, jak również ich rodzinę, w celu budowania ogniska domowego i poczęcia dzieci. (...) My wierzymy, że ta naturalna jedność matrymonialna, istniejąca sama w sobie i posiadająca swoje znaczenie i swoją własną godność pierwotną, która przyjmuje nowe znaczenie, jest odzwierciedleniem przymierza Chrystusa z Kościołem i obdarza łaską małżeństwa”⁵⁷.

Podsumowując tę wypowiedź kardynała warto zwrócić uwagę, że Kościół ma prawo do stworzenia warunków ważności sakramentu małżeństwa w kontekście afrykańskim, ale to nie zmienia faktu, że istnieje rzeczywistość, która sama w sobie ma wartość kulturową i konsystencję autonomiczną, o której nie można zapomnieć⁵⁸.

2.3. Refleksje innych biskupów kongijskich i instrukcja dla posługujących w ewangelizacji i katechezie

Arcybiskup Joseph Kumuondala⁵⁹ mówi o istotnych analogiach tradycyjnej religii afrykańskiej ze światem Biblii. Arcybiskup podkreśla:

Kinshasa 1988, s. 10.

⁵⁵ L. de Saint Moulin (red.), *Œuvres complètes du cardinal Malula...*, dz. cyt., s. 137.

⁵⁶ Tamże, s. 144.

⁵⁷ Tamże, s. 141.

⁵⁸ K. Szymczycha, *Compatibilité du mariage Ndengese avec le mariage chrétien*, Mödling-Vienne 2000, s. 87.

⁵⁹ Joseph Kumuondala Mbimba jest arcybiskupem diecezji Mbandaka-Bikoro w Demokratycznej Republice Konga.

„Słowo Boże jest podstawą w procesie ewangelizacji. Bardziej niż inni ludzie, Afrykańczycy mają zdolność do rozumienia i przyjmowania przesłania biblijnego. Te zdolności budowane są na powiązaniach kultury i tradycyjnej religii afrykańskiej ze światem Biblii”⁶⁰.

Kumuondala, przytaczając kilka przykładów, próbuje odpowiedzieć na pytanie jaka jest natura tych związków. W afrykańskiej kulturze, podkreśla arcybiskup, słowo jest mocą, a ta jest proporcjonalna do autorytetu współrozmówców i do miejsca, jakie zajmuje on w hierarchii ludzkiej. Dlatego też właśnie Biblia – słowo Boga – ma dla Afrykanów specjalne znaczenie i stawia je ponad wszystko inne. Afrykanie równocześnie czują się bliżsi słowu Biblii, które wpływa na tradycję przodków, wizję świata (monoteizm), świętość i symbolizm⁶¹.

Inny biskup Konga, Tharcisse Thibangu⁶², podkreśla rolę nauczania biblijnego jako dziedzictwa tradycji chrześcijańskiej; następnie wymienia studiowanie pozytywnych wartości tradycyjnych religii afrykańskich⁶³.

O kolejnym postępie w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi świadczy specjalna *Instrukcja*⁶⁴, którą wydali biskupi Konga. Jest ona przeznaczona dla wszystkich osób zajmujących się ewangelizacją i katechizacją na terenie ich kraju. W części mówiącej o tradycyjnych religiach afrykańskich *Instrukcja* potwierdza, że religie te istnieją w bezpośrednim sąsiedztwie z chrześcijaństwem, dlatego też jest ono wezwane do dialogu z nimi. Celem takiego dialogu ma być nowa ocena tych religii i ich roli w powszechnej historii zbawienia⁶⁵. Następnie, powołując się na adhortację *Ecclesia in Africa* (67), *Instrukcja* kieruje zaproszenie do chrześcijan, aby angażowali się z roztropnością i spokojem, respektem i uznaniem w dialog oraz współpracę z wyznawcami

⁶⁰ Słowa te są częścią wystąpienia abp. podczas Synodu Biskupów w Rzymie w 1974 r. Zob. D. Isizoh (red.), *The Attitude of the Catholic Church ...*, dz. cyt., s. 264.

⁶¹ Tamże.

⁶² Biskup Tharcisse Thibangu Tshishiku jest biskupem diecezji Mbujimayi i przedstawicielem AOTA (Association œcuménique de théologiens africains). Jest on jednym z pionierów teologii afrykańskiej, który mówił o funkcji teologii afrykańskiej podczas Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce w 1994 r.

⁶³ M. Cheza (red.), *Le Synode africain...*, dz. cyt., s. 157-160.

⁶⁴ Secrétariat Général de la CENCO (red.), *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu en Afrique. Instruction à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*, Kinshasa 2000.

⁶⁵ Tamże, nr 163.

tradycyjnych religii afrykańskich. Już dzieciom należy uświadamiać, że istnieje tylko jeden Bóg, Istota Najwyższa, Stworzyciel, Opatrzność i sprawiedliwy Sędzia. Istnienie takiego Boga musi budować w dzieciach świadomość Jego obecności, odczuwalnej zresztą w sercu każdego człowieka. Kontynuując, *Instrukcja* podaje:

„Dzięki historii zbawienia, objawionej w pełni w Jezusie Chrystusie, należy przekazać dzieciom pojęcie wielkości majestatu Boga Jezusa Chrystusa w porównaniu z innymi istotami boskimi. W sposób szczególny należy zwrócić uwagę na zwycięstwo jakie zapewnia Bóg nad mocami zła”⁶⁶.

Dzieci należy uczyć modlić się do jedyne go Boga; zabiegać także o to, by szukały opieki u swoich aniołów stróżów i wstawienictwa świętych, wśród których specjalną rolę pełnią przodkowie o prawym sercu⁶⁷.

Według tejże *Instrukcji*, młodzież powinna być przygotowywana do rozróżniania między pozytywnymi a negatywnymi wartościami tradycyjnych religii afrykańskich. Świadomość taka pozwoli im odrzucić te elementy tradycyjnych religii afrykańskich, które nie są zgodne z nauką Jezusa Chrystusa. Należy również, mówią biskupi w *Instrukcji*, przedstawić młodzieży bezsensowność praktyk czarowniczych i niczym nieumotywowanego strachu przed zabobonami, złymi duchami i destrukcyjnym działaniem zmarłych wobec żyjących. Trzeba też uwrażliwiać młodzież na to, że człowiek stworzony na obraz Boga otrzymał specjalną misję ujarzmiania sił natury po to, aby służyły dobru wszystkich, w całkowitym respektowaniu otoczenia⁶⁸.

Według *Instrukcji* dorośli powinni zaangażować się w propagowanie oraz dobrą integrację pozytywnych wartości duchowych, moralnych i społeczno-kulturowych tradycyjnych religii afrykańskich. Powinni też pomagać wyznawcom innych religii poznawać Jezusa Chrystusa, szczególnie przez świadectwo życia. Niech będą wyczuleni na sytuacje krytyczne, które często mają wartość decydującą w ich życiu. Ważne jest, by właśnie wtedy nie uwikłać się w praktyki niechrześcijańskie, takie jak wierzenia związane z czarami, fetyszyzmem, okultyzmem i złymi duchami⁶⁹.

Biskupi kongijscy zwracają ponadto uwagę na nowe ruchy religijne, które często zdają się zaspokajać ludzkie aspiracje do głębszego

⁶⁶ Tamże, nr 166.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, nr 167.

⁶⁹ Tamże, nr 168.

przeżycia doświadczenia obecności Boga. Ruchy te pomagają również w odpowiedzi na wiele życiowych pytań, które stawia sobie większość chrześcijan, szczególnie w kwestiach dotyczących życia „ogólnoludzkimi” wartościami. Biskupi przestrzegają jednocześnie, że wielu stało się członkami tych ruchów religijnych w celu zaspokojenia ich pragnienia władzy. Inni z kolei stali się założycielami nowych sekt, które są dla nich źródłem korzyści materialnych⁷⁰.

Warto jeszcze dodać, że *Instrukcja* poświęca dużo miejsca wizji Kościoła-rodziny, podkreślając, że właśnie takie wspólnoty chrześcijańskie mogą stać się miejscem dialogu chrześcijaństwa z wartościami duchowymi i religijnymi tradycyjnych religii afrykańskich⁷¹.

2.4. Wskazówki i refleksje biskupa Luisa Nkingi

Biskup Louis Nkinga Bondala w zainicjowanym przez siebie periodyku diecezjalnym „Vie Pastorale”⁷² wielokrotnie wypowiadał się o dialogu chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Autor tego opracowania wielokrotnie rozmawiał z biskupem Bondalą na ten temat. Najbardziej interesujące są jego spostrzeżenia na temat przeszkód w owocnym dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Biskup Nkinga mówi, że dialog łączy się z wielkim ryzykiem. Jego zdaniem cztery postawy utrudniają dialog międzyreligijny⁷³.

Pierwszą z nich jest *kompleks wyższości* podkreślany przez chrześcijan angażujących się w dialog z wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich. Biskup zadaje pytania:

„Czy jest możliwy taki dialog dla kogoś, kto wierzy, że jedynie w chrześcijaństwie jest pełnia i szczyt objawienia i czy zdoła taki chrześcijanin zaakceptować adepta tradycyjnych religii afrykań-

⁷⁰ Tamże, nr 169. Warto dodać, że problematyką sekt i ich szybkim rozprzestrzenianiem zajmuje się również inny kongijski biskup, diecezji Manono, Nestor Ngoy. Mówi on otwarcie, że istnieją również sekty, których celem jest tylko walka z Kościołem katolickim. W takim wypadku biskup uważa, że najlepszą obroną musi być przede wszystkim wytrwały dialog. Zob. M. Cheza (red.), *Le Synode africain...*, dz. cyt., s. 108.

⁷¹ Instrukcja nr 170-176.

⁷² „Vie Pastorale” (Życie Pastoralne) jest periodykiem diecezji Kole; jego publikacja rozpoczęła się w 1980 r. wraz z przybyciem do diecezji biskupa Louisa Nkingi Bondala. Prezentowane refleksje biskupa oparto również na osobistych spotkaniach i dyskusjach z biskupem (w latach 1990-1996 byłem członkiem diecezjalnej rady kapłańskiej).

⁷³ L. Nkinga Bondala, *Consignes de l'évêque*, „Vie Pastorale”, nr 5, 1981, s. 5.

skich jako równego sobie? Co może otrzymać chrześcijanin od wyznawcy innej religii? Jeżeli chrześcijanin zaprezentuje się tylko jako mistrz ze swoją postawą pełnej prawdy o Bogu, a wyznawca tradycyjnych religii afrykańskich postrzegany będzie przez niego jako ten, który niewiele wie o Bogu, na pewno nie będzie to dobra postawa dialogowa. Zdarza się również, że chrześcijanie próbują na siłę informować, przekonywać i nawracać «biedaków» żyjących w nieświadomości, ponieważ wyznają religie rodzime⁷⁴.

Innym niebezpieczeństwem tej postawy może być również fakt, że chrześcijanin pojawia się jako ten, który potrafi rozróżniać elementy pozytywne od negatywnych w tradycjach afrykańskich. Niektórzy nie potrafią albo nie chcą podzielić tej zdolności z drugim, który może tego nie zauważa, mimo że wyznaje rodzimą religię. Również taka postawa chrześcijanina nie będzie sprzyjała dialogowi⁷⁵.

Drugą przeszkodą wymienianą przez biskupa Nkingę jest *fanatyzm religijny*. „Fanatyzm – mówi biskup – więzi myśli i nie zostawia miejsca na obiektywność”⁷⁶. Taka postawa zniechęca do jakichkolwiek poszukiwań na drodze dialogu. Dwaj fanatycy należący do dwóch różnych religii nie mogą w żadnym wypadku dialogować, gdyż na ogół będzie to tylko bierna postawa obronna wobec własnej religii. Fanatyzm jest wielką przeszkodą w dialogu, a często jego konsekwencją jest nietolerancja.

Tajemna wiedza stanowi, według biskupa, trzecią przeszkodę na drodze dialogu. Często jest ona narzędziem manipulowania innymi. Tutaj możliwość dialogu staje się wątpliwa, ponieważ tajniki takiej czy innej „nadzwyczajnej rzeczywistości” ujawnia się jedynie pewnej grupie osób wtajemniczonych. W afrykańskich społeczeństwach istnieją, na przykład, praktyki uzdrawiania, przepowiadania przyszłości i wykrywania winnych. Nigdy nie można dowiedzieć się, dlaczego włożenie ręki do gorącej wody nie poparzy tego, który mówi prawdę, a sprawi cierpienie kłamcy? Albo w jaki sposób nić utkana z włókien palmy, na której umieszcza się paznokcie danej osoby sprawia, że osobnik ten przekształca się w smoka, będącego wierną kopią danego człowieka? Jedynie wtajemniczeni mogą o tym wiedzieć, a innych informują tylko o skutkach lub straszliwych efektach tych praktyk. Trudno jest prowadzić dialog z osobami posiadającymi tajemną wiedzę, gdyż nie mają oni szacunku dla innych (niewtajemniczonych)⁷⁷.

⁷⁴ Tenże, *Consignes de l'évêque*, „Vie Pastorale”, nr 9, 1983, s. 3-5.

⁷⁵ Tenże, *Consignes de l'évêque*, „Vie Pastorale”, nr 10, 1983, s. 4-5.

⁷⁶ Tenże, *Consignes de l'évêque*, „Vie Pastorale”, nr 13-14, 1984, s. 3.

⁷⁷ Tenże, *Consignes de l'évêque*, „Vie Pastorale”, nr 16, 1985, s. 5-7.

Czwartą przeszkodą w dialogu chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi jest ich *przesadne dowartościowanie*. Istotne i cenne jest, że Kościół w ostatnim czasie czyni wielkie postępy w rehabilitowaniu afrykańskiej rzeczywistości, niestety tak długo negowanej. Może tutaj wystąpić ryzyko „romantyzowania” tradycyjnych religii afrykańskich do takiego stopnia, że ich ewidentne aspekty negatywne nie zostaną zauważone. Przypomnieć trzeba, że posiadanie mocy czarowniczej, większy lęk przed duchami niż przed Bogiem czy obwinianie niewinnej osoby o przyczynienie się do czyjejś śmierci – to elementy TRA, które trzeba napiętnować⁷⁸.

W praktyce natomiast, według biskupa, ważna jest świadomość faktu, że dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi nie może być przypadkowy. Potrzeba, aby odbywał się w duchu szczerych wzajemnych poszukiwań, a szczególnie – jak wyznał mi biskup Nkinga: „najistotniejszym wyznacznikiem w dialogu z wartościami duchowymi i religijnymi poszczególnej kultury jest wzrost wiary w *przyczynowość Boga*”⁷⁹.

Na podstawie zaprezentowanych poglądów można stwierdzić, że hierarchowie lokalnych kościołów afrykańskich – i jednocześnie członkowie Episkopatu Demokratycznej Republiki Kongo – przyczyniają się do pogłębienia dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Dialog ten w Kongo napotyka, zwłaszcza w ostatnim czasie, duże trudności. Wymienia się najczęściej trzy zasadnicze powody. Pierwszym jest przekonanie wielu katolików, szczególnie nowo nawróconych, że TRA są religiami pogańskimi i, jako takie, należy je globalnie odrzucić. W przekonaniu neofitów podjęcie dialogu z tymi religiami byłby podważeniem albo „relatywizowaniem” ich własnego nawrócenia. Drugim powodem jest trudność wypływająca z faktu, że w Kongo tradycyjne religie afrykańskie nie są zorganizowane jako oficjalne instytucje religijne, ponieważ związane są z licznymi zwyczajami kulturowymi i etnicznymi, stąd niemożliwość znalezienia ich oficjalnych przedstawicieli⁸⁰. Trzecim i ostatnio najczęściej wymienianym powodem są nowoczesne formy tradycyjnych religii afrykańskich. Należą do nich nowe ruchy religijne przedstawiające się jako religie przodków. Bardzo często, chcąc zachować swoją autentyczność i oryginalność, otwarcie atakują tzw. „religie importowane”. Wiadomo natomiast, że przemoc czy zachowanie powodujące podziały obce są religiom tradycyjnym i mentalności odziedziczonej przez przodków.

⁷⁸ Tenże, *Consignes de l'évêque*, „Vie Pastorale”, nr 19, 1986, s. 3.

⁷⁹ Wywiad przeprowadzony z bp. Louisem Nkingą 14.07.1996 w Idumbe (diecezja Kole, Zair).

⁸⁰ J. Ntedika Konde, *La foi chrétienne en dialogue...*, art. cyt., s. 160-163.

W Kinszasie wyznawcy nowych ruchów religijnych zrzeszają się w tzw. Centrum Duchowości Afrykańskiej. Ich adepci preferują powrót do afrykańskich źródeł religijnych i zapraszają do pójścia za współczesnymi afrykańskimi prorokami, „których powołuje Bóg, by wyprzeć chrześcijaństwo”⁸¹. Publicznie atakują chrześcijaństwo w mediach i rozdają darmowe publikacje nakłaniające do nienawiści wobec chrześcijan. Obecnie, w takiej atmosferze przemocy – zwłaszcza w Kinszasie – niemożliwy jest jakikolwiek dialog z reprezentantami tradycyjnych religii afrykańskich⁸².

Zakończenie

Analiza wielu wystąpień biskupów afrykańskich – ze szczególnym uwzględnieniem Episkopatu kongijskiego – pozwala zrozumieć, że kultury afrykańskie mają charakter na wskroś religijny⁸³. Religia, jako integralna część życia, przenika egzystencję konkretnej osoby od kolebki po grób. Rytuály i obrzędy religijne towarzyszą ważnym etapom życia Afrykańczyka. Religijna wizja świata – według Afrykańczyków – wyraża się również w przekonaniu, że wszystkie byty natury widzialnej są złączone z niewidzialnym światem duchowym.

Dzięki analizie wystąpień biskupów tego kontynentu wykazano wiele wartości religijnych ludów afrykańskich. Zauważono, że charakterystyczną cechą ludów afrykańskich jest brak wyraźnej granicy między światem naturalnym i nadnaturalnym, tym światem widzialnym i doczesnym a tamtym światem niewidzialnym i wiecznym, materią i duchem, sferą świecką (*profanum*) i religijną (*sacrum*). Do kulturowych i religijnych wartości ludów afrykańskich należą: poszanowanie życia, życie wspólnotowe, fundamentalne znaczenie rodziny, szacunek dla roli i autorytetu ojca rodziny, sakralność władzy, solidarność klanowa, szacunek dla starszyny, Istota Najwyższa, sakralność ziemi, duchy przodków, wiara w życie pozagrobowe, modlitwa i ofiara, rytuały, świadomość grzechu w wymiarze indywidualnym i społecznym, potrzeba oczyszczenia i zadośćuczynienia⁸⁴.

⁸¹ Wywiad z siostrą Josée Ngalula Tshianda (Sœurs de Saint André, Kinszasa, 15.06.2004), profesorem teologii dogmatycznej w Instytucie Saint Eugène de Mazonod w Kinszasie.

⁸² Obserwacja własna.

⁸³ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. K. Wiercieńska, Warszawa 1980, s. 16; J.B. Ballong-Wen-Mewunda, Z. Baxla, *Religie tradycyjne*, [w:] S. Karotempler (red.), *Kościół misyjny*, tłum. R. Dziura, A. Halemba, Warszawa 1997, s. 315-327; M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 93.

⁸⁴ Obserwacja własna. Por. również P.K. Sarpong, *Growth or Decay: Can Christi-*

~ • ~

KAZIMIERZ SZYMCZYCHA SVD
Dialog z tradycyjnymi religiami Afryki
w nauczaniu biskupów afrykańskich
i Episkopatu kongijskiego w latach 1969-2000

Streszczenie

Istnieje wiele opracowań naukowych na temat dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi (TRA). Autor niniejszego artykułu analizuje nauczanie Magisterium afrykańskiego w tejże materii. Analiza wypowiedzi biskupów afrykańskich (szczególnie kongijskich) pozwoliła wyodrębnić dwa dominujące tematy: motywacja do dialogu z TRA oraz konieczność systematycznego studium tradycji afrykańskich. Nie wystarczy fakt uznania TRA za naturalny, religijno-kulturowy kontekst, w którym żyją Afrykanie. Konieczne jest dogłębnie poznanie tych religii i ich interpretacja w świetle Objawienia Bożego. W wypowiedziach hierarchów, temat dialogu z TRA występuje często w szerokiej refleksji teologicznej nt. inkulturacji (np. *Msza rzymski dla diecezji Zairu*). Biskupi jednoznacznie dowartościwiają religie tradycyjne, które od początku humanizowały ludy Afryki – dawały i dają odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące sensu ludzkiej egzystencji: życia i śmierci, pochodzenia i ostatecznego przeznaczenia człowieka. Namacalnym tego przykładem jest *Instrukcja dla posługujących w ewangelizacji i katechezie* opublikowana przez biskupów Konga (Kinszasa 2000).

Słowa kluczowe: tradycyjne religie afrykańskie, dialog międzyreligijny, Kościół w Afryce, episkopaty afrykańskie, „msza zairska”, inkulturacja.

KAZIMIERZ SZYMCZYCHA SVD
The Dialogue with African Traditional Religions
in the Teaching of African Bishops
and the Congolese Bishops During 1969-2000

Abstract

There are many scientific studies on intercultural dialogue with Traditional African Religions (TAR). The author examines the teaching of the African Magisterium in that matter. The analysis of African *bianity Dialogue with African Traditional Religion*, „Bulletin”, nr 69, 1988 s. 189-206; A. Sa Angang, *Les valeurs continues dans les religions traditionnelles africaines à la rencontres de l'Évangile de Jésus Christ*, „Pro Dialogo”, nr 95, 1997 s. 12-23.

shops' statements (especially those from Congo) allowed to distinguish two dominant themes: motivation for dialogue with the TAR and the need for a systematic study of African traditions. It is not enough to recognise the TAR as a natural, religious and cultural context in which the Africans live. It is necessary to thoroughly know these religions and their interpretation in the sight of Divine Revelation. In the statements of the hierarchy, the dialogue with the TAR is common in a wide theological reflection on inculturation (eg. Roman Missal for the dioceses of Zaire). The bishops clearly revalorise traditional religions, which from the beginning humanised the peoples of Africa – gave and give answers to fundamental questions about the meaning of human existence: life and death, the origin and the final destiny of man. *The Instructions for Serving in Evangelisation and Catechesis* published by the Bishops of Congo (Kinshasa 2000) – is a tangible example.

Key words: Africa's traditional religions, inter-religious dialogue, the Church in Africa, African episcopacies, a „Zaire Mass”, inculturation.