

Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (79)

Collectanea Theologica 68/3, 117-146

1998

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (79)

ZAWARTOŚĆ: I. — Kościół jako Rodzina Boża. Refleksje na temat Synodu Afryki.
II. — Nowe afrykańskie Kościoły niezależne. III. — Fundamentalizm islamski*.

I. KOŚCIÓŁ JAKO RODZINA BOŻA REFEKSJE NA TEMAT SYNODU AFRYKI

Refleksja podjęta w tym artykule będzie dotyczyła roli rodziny w kulturze afrykańskiej. Zwróci się uwagę na powstanie rodziny i jej rozwój oraz aktualny jej stan na obecnym etapie rozwoju krajów afrykańskich. Po wtóre podejmie się sprawę funkcjonowania „Małych Wspólnot”. Mówiąc o funkcjonowaniu zwróci się uwagę na historię ich powstania, pełnione funkcje, strukturę organizacyjną, jak też cele jakie sobie stawiają. W trzecim punkcie przejdzie się do swoistego zestawienia kreślonego przez Kościół modelu rodziny z realizowanym wzorem rodziny afrykańskiej.

1. Rola rodziny w kulturze afrykańskiej

Rodzina pełni znaczną rolę w kulturze afrykańskiej. Według nauki Kościoła rodzinę tworzy małżeństwo i dzieci. Rodzina według Afrykańczyków obejmuje rodziców, dzieci, dziadków i krewnych. Pod pojęciem rodziny rozumie się również przodków, którym zawdzięczamy pochodzenie. W szerszym znaczeniu wszyscy, którzy są moimi rodakami, są też moimi braćmi. Pod pojęciem krewnych rozumie się wybitne jednostki społeczeństwa wywodzące się ze wspólnego „źródła”, bądź od przodków dalszych. Krewnymi są też ci, którzy uważani są za troszczących się o prawną i polityczną jedność społeczności. Afrykańczycy mając na myśli rodzinę przede wszystkim biorą pod uwagę tę rodzinę, która wydaje na świat dzieci. W wielu przypadkach małżeństwo bezdzietne nie jest uważane za małżeństwo. Panuje przekonanie wśród Afrykańczyków, że małżeństwo nie jest sprawą pomiędzy dwoma osobami (mężczyzną i kobietą), lecz jest to połączenie się dwóch rodzin. Dziecko symbolizuje kulminację tego połączenia. Małżeństwo i rodzina są podstawą, na której spoczywa struktura wioski i autorytet¹. Ta podstawowa instytucja stawia sobie określone cele, które są realizowane w zależności od statusu społecznego, warunków ekonomicznych i geograficznych. Rola rodziny sprowadza się do prokreacji, wzajemnej pomocy i zapewnienia jej członkom poczucia bezpieczeństwa. Na gruncie afrykańskim cel prokreacyjny uważany jest za

*Redaktorem Biuletynu Misjologiczno-Religioznawczego jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

¹ D.A. R a d e r, *Christian Ethics in an African Context*, New York 1991, s. 21

istotny. Rodziny, które mają dzieci otaczane są szacunkiem (od najdawniejszych czasów). Dziecko jest warunkiem ciągłości życia, wypełnieniem tradycji i „realizacją” kultury plemiennej. Rodzina afrykańska uznaje poczęcie, a jeszcze nienarodzone dziecko, za należące do wspólnoty żyjących². Dziecko jest znakiem nadziei, że życie jest podtrzymywane na ziemi. Małżeństwo nie jest czymś osobistym. Jest to akt religijny, dzięki któremu „osoba własnymi nasionami życia przeciwstawia się utracie pierwotnej nieśmiertelności”³.

Narodziny dziecka należą do ważnego wydarzenia w życiu społecznym. To wydarzenie ma nie tylko odniesienie do rodziców dziecka czy rodziny, ale klanu, szczepu, a także zmarłych. Afrykańczycy są przekonani, że Bóg jest z nimi zjednoczony za pomocą ciągłości życia. Pragnienie przekazania życia, żywotność dzieci i płodność są znakiem zwycięstwa życia⁴. Wśród ludności zamieszkującej afrykański busz dziecko poczęte jest przyjmowane z radością. Dzieci posiadają wartość jak modlitwa zanoszona do Stwórcy. Uważane są za najskuteczniejszy środek kontaktu z kosmosem i światem nieznanym oraz niewidzialnej przyszłości. Dziecko jest nie tylko kontynuacją życia fizycznego. Jest również ogniwem utrzymującym zarówno ojca jak i matkę w stanie nieśmiertelności osobistej. Wspólnota rodzinna ma zasięg kosmiczny. Zmarli przodkowie stanowią integralną część rodu i dziedzictwa kultury⁵. Możemy powiedzieć, że w kulturze afrykańskiej małżeństwo stanowi istotną więź pomiędzy rodziną, wioską i szczepem. Wódz plemienia przydziela każdemu małżeństwu część ziemi pod dom, ogród i pastwiska. Działka rodzinna zależy od wielkości rodziny. Ważne jest również to, co rodzina na tej ziemi uprawia i produkuje.

Kolejna rola, jaka jest przypisywana afrykańskiej rodzinie, to wzajemna pomoc rodziców, jak też pomoc dorastających dzieci rodzicom. Wzajemna pomoc posiada głębokie korzenie, gdyż gospodarka poszczególnych szczepów ma charakter zbieracki. Mąż jest predysponowany do zabezpieczenia bytu całej rodziny. Żona pozostaje w domu, stojąc na straży ogniska rodzinnego. Należy przy tym zauważyć, że od najwcześniejszych lat w tę pomoc są wprowadzane dzieci. Nierzadko jest to kosztem ich dzieciństwa. Ta sytuacja wzmacnia integrację rodziny. Kobiety i dziewczęta pracują na roli, przygotowują żywność i piwo, pilnują ptactwa domowego. One też zbierają drewno, zioła, rośliny buszowe, przynoszą wodę, pilnują dzieci. Pomagają w czasie budowy domu, bądź wtedy, gdy jest reperowany. Z drugiej strony mężczyźni polują, przygotowują miejsce pod ogród, robią węgiel drzew-

² B.H. Kato, *Theological Pitfalls in Africa*, Nairobi 1975, s. 61.

³ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 170.

⁴ Ch. Nyamiti, *African Sens of God's Motherhood*, w: *Inculturation of Christianity in Africa*, Nairobi 1990, s. 97.

⁵ F. Bchrendt, *Inkulturowanie obrzędów małżeństwa plemienia Ngoni w Zambii i w Malawi*, Warszawa 1995 (imps), s. 29.

ny, zajmują się stolarką. Dzieci pomagają matce. Chłopcy, gdy dorosną, pomagają swemu ojcu lub mężczyznom w wiosce. Dziewczęta pozostają w domu pomagając matce, ucząc się prac domowych, takich jak przygotowywanie posiłków i opieka nad młodszym rodzeństwem.

Trzecim celem rodziny jest zapewnienie osobom, które ją tworzą, poczucia bezpieczeństwa. Jak było już wyżej wspomniane, rodzina stanowi podstawową instytucję społeczną. Afrykański system społeczny służy temu, aby przeniknąć życie wartościami, których często brakuje w społecznościach zachodnich. W rodzinach afrykańskich uwidacznia się sens prawdziwej pokory, głęboka świadomość obowiązków względem rodziców i głęboka cześć dla starszych⁶.

Z tego, co dotychczas powiedziano o rodzinie afrykańskiej wynika istotna rola rodziny w społeczeństwie. Podobnie możemy powiedzieć o roli chrześcijańskiej rodziny w Afryce. Synod poświęcony Kościołowi Afryki, który odbył się w Rzymie w 1994 r., podkreślił, że rodzina chrześcijańska jest nośnikiem ewangelizacji. Najpierw potrzebna jest ewangelizacja wewnątrz samej rodziny. Następny wysiłek, ku któremu ma zmierzać praca Kościoła, to zwrócenie uwagi, „by sama rodzina odgrywała rolę aktywnego podmiotu w procesie ewangelizacji rodzin przez same rodziny” (*Ecclesia in Africa* /EA/, nr 80).

Newralicznym punktem pracy duszpasterskiej jest fakt, że rodzina chrześcijańska jest podstawową komórką Kościoła. Dzięki temu jest źródłem dynamizmu, radości i nadziei. Powołaniem rodziny chrześcijańskiej jest głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu. Rodzina jako źródło życia i miłości stanowi najlepsze miejsce do głoszenia Ewangelii. W rodzinie dokonuje się fizyczny i duchowy wzrost człowieka, zarówno wzrost rodziców, jak i dzieci oraz młodzieży. Rodzinę chrześcijańską możemy nazwać d o m o w y m Kościołem ze względu na to, że czerpie ona swój wzór i znajduje duchowe siły w Świętej Rodzinie z Nazaretu. Dlatego rodzina chrześcijańska musi być świadoma swojego uczestnictwa w potrójnej władzy Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej⁷. Synod Afrykański odwołuje się do nauczania Kościoła na temat rodziny. I tak, mówiąc o ewangelizacyjnej misji rodziny przytacza słowa adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, według której „rodzinę, podobnie jak Kościół, należy uważać za miejsce, gdzie głosi się Ewangelię, tak i rodzina ma być świadkiem przesłania ewangelicznego do świata” (*Evangelii nuntiandi*, nr 71).

Powyższe zadania rodzina wypełnia przez:

- życie w miłości małżeńskiej opartej na wzajemnej wierności,
- zapewnienie chrześcijańskiego wychowania swoim dzieciom,
- dzielenie się Słowem Bożym,
- zachęcanie swoich dzieci do działalności w ruchach i wspólnotach katolickich.

⁶ D. A. R a d e r, *Christian...* s. 23.

⁷ Por. P. L. w a m i n d a, *The African Synod and the Family*, w: *African Christian Studies* 11(1995), nr 2, s. 46.

- uczestniczenie w działalności Kościoła na różnych poziomach,
- popieranie powołań kapłańskich i zakonnych,
- świadczenie o wartościach ewangelicznych w życiu osobistym i społecznym.

Do wypełnienia tych zadań rodzina potrzebuje odpowiedniej formacji. Często przeszkodą do głębszego zakorzenienia się Ewangelii jest rozdzwitek między życiem a wiarą. Dlatego potrzebna jest głębsza znajomość Pisma Świętego i społecznej nauki Kościoła. Jest koniecznością i nakazem chwili całościowa formacja rodzin chrześcijańskich, która miałaby na względzie doktrynalne, biblijne, moralne i duchowe aspekty. To wszystko pomoże przezwyciężyć rozbieżności między wiarą i życiem. Chodzi o obecność Chrystusa w życiu afrykańskiej rodziny — w jej strukturach „prywatnych” i społecznych. Jest stosowna chwila, aby zmobilizować i zwielokrotnić wysiłki nad budowaniem zdrowego życia rodzinnego, gdzie te wartości byłyby wprowadzane w życie. Pogłębienie chrześcijańskiej formacji to uzdolnienie katolików świeckich do życia i dawania świadectwa tym wartościom.

2. Funkcjonowanie „Małych Wspólnot”

Biskupi afrykańscy przyjęli model Kościoła jako rodziny. Ten obraz Kościoła najbardziej odpowiada mentalności afrykańskiej. Jest też źródłem inspiracji duszpasterskiej „Małych Wspólnot Chrześcijańskich” (w języku angielskim — *Small Christian Communities* — SCC). Wspólnoty te składają się z rodzin. Praca duszpasterska w „Małych Wspólnotach” przyjęła się powszechnie w Afryce. Stanowią one najlepszy i najbardziej efektywny sposób formowania chrześcijan. Świeccy katolicy uczą się w tych wspólnotach odpowiedzialności za Kościół. Wzajemna współpraca i dialog przenika te wspólnoty. Ich celem jest budowanie Kościoła oparte na wzorze rodziny, aby Kościół był naprawdę chrześcijański i naprawdę afrykański⁸.

Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Ecclesia in Africa* zauważa, że „Synod nie tylko mówił o inkulturacji ale też stosował ją w konkretny sposób, uznając wizję Kościoła jako Rodziny Bożej za ideę przewodnią ewangelizacji Afryki” (nr 63). Przez „Małe Wspólnoty” dokonuje się wcielanie Ewangelii w życie, czyli prawdziwa inkulturacja. Oprócz tego procesu zakorzeniania się Ewangelii w kulturę, wspólnoty te stają się mocą, która ożywia, ukierunkowuje, przemienia nie tylko wewnątrz ich samych, ale przyczynia się do wzbogacenia Kościoła powszechnego⁹.

Jak funkcjonują „Małe Wspólnoty”? Wierni należący do parafii tworzą mniejsze wspólnoty na terenie, na którym mieszka wystarczająca liczba rodzin. Poznanie wiernych i dotarcie do nich z posługą duszpasterską jest utrudnione w warunkach afrykań-

⁸ Tamże, s. 52n.

⁹ Por. R. C r o l l i u s, *Inculturation: Newness and Ongoing Process*, w.: *Inculturation: Its Meaning and Urgency*, Nairobi 1986, s. 43.

skich. W miastach jest duże zagęszczenie ludności. W rozległych terenach buszu zaś dostęp do wiernych jest utrudniony. „Małe Wspólnoty” pomagają otoczyć opieką duszpasterską wszystkich wiernych. W latach siedemdziesiątych wspólnoty te rozpoczęły swe istnienie na gruncie afrykańskim. Dynamiczny rozwój zaznaczył się w latach osiemdziesiątych. Ponieważ z bliska obserwowałem pracę tych wspólnot i brałem czynny udział w ich rozwoju jako misjonarz w Zambii, dlatego ograniczę się do tego właśnie terenu przedstawiając ich działanie.

Konferencja Biskupów Zambii w 1976 r. wydała deklarację o zakładaniu „Małych Wspólnot”. W deklaracji tej czytamy: „Biskupi Zambii jeszcze raz przypominają o obowiązku popierania dzieła «Małych Wspólnot»”¹⁰. Dalej biskupi stwierdzają, że będzie to przedsięwzięcie jako jeden ze środków ewangelizacji. Na potwierdzenie tych słów przytaczają słowa z adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* podkreślające, że te „wspólnoty będą uprzywilejowanymi odbiorcami Ewangelii” w nadziei, że same staną się głosicielami Ewangelii” (nr 68).

Biskupi zaznaczają też, że wspólnoty rozwijając się będą zaczynem dla nowych. Winne one umacniać jedność z pasterzami Kościoła. Duch Święty daje natchnienie tym wspólnotom, aby szukały prawdziwej świętości. Trójca Święta jest wzorem i źródłem szczególnego błogosławieństwa dla tych, którzy tworzą tę wspólnotę. Duch wspólnoty wypływa z jedności z Chrystusem i wzajemnej jedności członków. Inspiracją do życia w tych wspólnotach są słowa z Dziejów Apostolskich: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (2, 42). Powołując się na słowa adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* biskupi zambijscy podkreślają, że „nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim narodom jest pierwszorzędnym i naturalnym posłannictwem Kościoła” (nr 14). Członkowie wspólnot podejmują zobowiązanie wobec Chrystusa i ludzi. To wszystko będzie się wyrażać w konkretnych czynach, poświęceniu i ofierze. Chrześcijańskie wspólnoty są nośnikami pokoju i sprawiedliwości przez sprzeciwianie się temu wszystkiemu, co narusza i poniża godność osoby ludzkiej. Praca w „Małych Wspólnotach” ma się przyczyniać do przemiany osoby ludzkiej według ideałów i celów Królestwa Bożego. W zakończeniu biskupi przypominają, że „Kościół, podobnie jak Chrystus, wcielił się w życie ludzi. Kościół prowadzony jest przez miejscowych ludzi, żyje i odpowiada potrzebom i problemom miejscowych ludzi i znajduje wśród nich środki potrzebne dla życia i pełnienia swojej misji. Jesteśmy przekonani, że jest czas odpowiedni, aby Kościół w Zambii był rzeczywiście zambij-ski, tzn. zdolny do wypełniania swej posługi, aby mógł się rozszerzać i być samowystarczalny”¹¹.

¹⁰ AMECEA. *Documentation Service* 12(1976) nr 1, s. 2.

¹¹ *Tamże*, s. 3n.

Przed oficjalnym wprowadzeniem „Małych Wspólnot” wcześniej były one wprowadzone w niektórych parafiach Lusaki, stolicy Zambii. W 1971 r. powstały w parafii św. Karola Lwangi, w dzielnicy Chilenje. Parafia liczy 10 000 wiernych. Katolicy stanowią 20% całej ludności. Nie łatwo było rozłożyć opiekę duszpasterską nad wiernymi znajdującymi się w dużym zagęszczeniu ludności. Utworzone zostały wspólnoty z sąsiednich domów, gdzie mieszkali rodziny katolickie. Wybrano starszych odpowiedzialnych za każdą wspólnotę. Poszczególne rodziny starano się włączyć w różnego rodzaju posługi: odwiedzanie chorych, biednych, zapraszanie nowo przybyłych katolików do włączenia się we wspólnotę, odwiedzanie upadłych chrześcijan, łagodzenie różnych sporów rodzinnych, zgłaszanie kandydatów do sakramentu chrztu, wprowadzanie katechumenów w życie chrześcijańskie, zachęcanie dzieci i młodzieży do uczestnictwa w katechezie, troska o fundusze potrzebne na administrację parafii. Wspólnoty spotykały się co dwa tygodnie. Jednocześnie powstawały nowe wspólnoty. Wobec tego zaistniała potrzeba miesięcznych spotkań ze „starszymi” już istniejących i działających wspólnot. Głównym celem tych spotkań była możliwość wymiany doświadczeń i dyskusja na temat problemów pojawiających się w danych wspólnotach. Przy tej okazji zostały podane zasady kierowania tymi wspólnotami. Przeprowadzono praktyczne lekcje w zakresie Pisma Świętego i korzystania z niego w czasie spotkań we wspólnotach. Tym sposobem został wypracowany program tych spotkań. Przynajmniej raz na miesiąc spotkanie było poświęcone pogłębieniu wiary. Na każde spotkanie przewidziany był tekst Pisma Świętego i rozważania na jego temat. Drugie spotkanie było poświęcone umocnieniu wspólnoty. Członkowie podejmowali praktyczne zadania takie jak: odwiedzanie tych, którzy przeżywają problemy, celebrowanie wydarzeń w życiu wspólnoty: urodziny, obchodzenie wieku dojrzałego przez dziewczęta, ślubu jednego z członków rodziny, zgromadzenie przy obłożnie chorym, pogrzeb, odprowadzanie Mszy św. dla wspólnoty. Pomimo nieobecności kapłana przez sześć miesięcy, na 20 wspólnot 13 działało bez większych problemów¹².

Inną parafią, w której zainicjowane zostały „Małe Wspólnoty”, była parafia Mandevu na przedmieściu Lusaki. Jest to parafia o dużym zagęszczeniu ludzi. Na terenie tym mieszka ok. 120 tys. ludzi. Katolików jest tylko 20%. Ludność nie jest jednolita. Są to ludzie różnych szczepów i języków. Najpierw wspólnocie wiernych mieszkających na tym terenie przedstawiono program działania „Małych Wspólnot”.

Następnie zaczęto ją organizować. Przeprowadzono formacyjne spotkania liderów tych wspólnot. W programie formacyjnym poruszono następujące zagadnienia:

¹² A. E d e l c, *Establishing Basic Christian Communities in Lusaka-Zambia*, w: *Pro Vita Bulletin* 81(1980), s. 21-23.

- zasady działania „Małych Wspólnot”,
- cechy liderów,
- metody prowadzenia spotkań,
- modlitwa w „Małych Wspólnotach”,
- kształtowanie ducha wspólnoty,
- koordynowanie różnych posług,
- związek „Małych Wspólnot” z parafią,
- duch ekumenizmu w „Małych Wspólnotach”¹³

Oprócz formacji liderów była prowadzona formacja zespołu liturgicznego, instruktorów przygotowujących do życia w małżeństwie. Miało też miejsce kształcenie katechetów — wolontariuszy. Można powiedzieć, że formacja była całościowa, we wszystkich wymiarach życia parafialnego. „Małe Wspólnoty” rozrastały się i trzeba było podzielić je na nowe. Zapytajmy — jakie były rezultaty po kilkunastu latach działalności „Małych Wspólnot”? Należy wyliczyć w kolejności następujące owoce tej pracy:

- 40 katechetów wolontariuszy przygotowujących dzieci i młodzież do sakramentów,
- 40 instruktorek „alangizi” przygotowujących młodzież do życia w małżeństwie,
- kursy kroju i szycia dla kobiet w 9 punktach parafii,
- grupa modlitewna dzieci,
- grupa dzielenia się Ewangelią dla dziewcząt¹⁴.

Oprócz „Małych Wspólnot” działa na terenie parafii Mandevu kilka stowarzyszeń obejmujących zarówno dorosłych jak i młodzież. Udział w tych stowarzyszeniach jest liczny, np. 500 mężczyzn i kobiet w Akcji Katolickiej, 600 kobiet w Legionie Maryi, 300 osób w Stowarzyszeniu św. Wincentego á Paulo, 200 osób w Stowarzyszeniu Absztyntów, młodzieżowe grupy powyższych stowarzyszeń i wiele innych grup apostołskich, modlitewnych. Wzrost liczby wiernych spowodował, że po 20 latach istnienia parafii Mandevu rozpoczęto budowę kościoła dla tych wiernych, którzy mieszkają bliżej centrum miasta.

Pod koniec lat osiemdziesiątych również inne parafie podjęły się dzieła zakładania „Małych Wspólnot”, między innymi w parafii New Kanyama w Lusace istniały dobrze funkcjonujące wspólnoty. W 1983 r. przyjechali biskupi z Republiki Południowej Afryki, aby przyjrzeć się życiu tych wspólnot. Wspólnoty rozwijały się bardzo dynamicznie. Wśród 70 tys. ludności dawały one świadectwo żywej wiary i czynnej miłości. Gorliwość i zaangażowanie przyciągały innych do Boga. Dzięki tym wspólnotom można było zorganizować pomoc w czasie klęsk żywiołowych, takich jak po-

¹³ Tenże, *Building Community. A Case Study from Lusaka*, w: AFER (1976), s. 99.

¹⁴ Ch. Middleton, *A Ministry in Basic Communities: Zambia*, w: Sedos Bulletin z 15 V 1982 r., s. 154.

wódz czy epidemie. Przez wspólnoty pomoc trafiała do najbardziej potrzebujących. „Małe Wspólnoty” pełniły funkcję pośredniczącą między wiernymi a parafią. Informowały na bieżąco o wszystkich kłopotach, problemach i niedostatkach wiernych. Dzięki nim można było utrzymać parafię i prowadzić bieżące sprawy, takie jak: remonty kościoła, sali parafialnej lub plebanii. Składanie darów ofiarnych w naturze podczas Mszy św. niedzielnej odbywało się według kolejności „Małych Wspólnot”. Dary w naturze stanowiły pewien rodzaj troski o utrzymanie misjonarzy i pomoc dla biednych. Ludzie dzielili się tym, co posiadali. Nie mieli za wiele dla siebie. Dzielili się ze swego niedostatku. Niekiedy te wspólnoty gromadziły się na Mszę św. w tym miejscu, gdzie odbywały się spotkania modlitewne. Było to z okazji święta patrona danej wspólnoty. Przygotowywano liturgię, śpiewy, krótką inscenizację, aby zaświadczyć o wierze, miłości i jedności. Na terenie parafii działało 26 wspólnot, które angażowały wiernych do czynnej współpracy¹⁵.

Praca w „Małych Wspólnotach” odpowiada mentalności afrykańskiej bycia razem w bliskich kontaktach z innymi ludźmi. Afrykańczycy w takim środowisku czują się bezpiecznie. Według Jeana Vanier’a w Afryce nie potrzebuje się mówić o życiu wspólnotowym. Afrykańczycy żyją tym bardzo intensywnie. Takie są jego spostrzeżenia: „Kiedy widziałem wioski afrykańskie uświadomiłem sobie, że są zwrócone ku rytom i tradycjom. Żyją głęboko życiem wspólnoty. Każdy odczuwa, że należy do drugich. To jest swojego rodzaju etniczna, bądź wiejska (raczej wioskowa?) wspólnota”¹⁶.

Rozwój tych grup był spontaniczny. Rozwijały się one dzięki mocy Ducha Świętego. Miały poparcie miejscowych biskupów. Wszystkie problemy życia ludzkiego były podejmowane przez członków tych wspólnot. Nauka o sprawiedliwości społecznej nie była im obca. Uwrażliwiano członków tych wspólnot na sprawy społeczne Kościoła. Grupy „Małych Wspólnot” w Zambii spełniły ważną rolę w pokojowym przejściu z jednopartyjnego systemu władzy do wielopartyjnej demokracji¹⁷.

Afrykańczycy spotykają się na co dzień z różnego rodzaju trudnościami, jak np.: ogromne niedogodności związane z transportem i komunikacją, szybko zmieniająca się sceneria polityczna, głód, uciekinierzy z innych krajów, zagrożenie życia i niepewności losu. Sprawy te przenikają życie społeczne, jak również życie Kościoła. Wychodzą im naprzeciw „Małe Wspólnoty”, które powstały dzięki inspiracji biskupów Afryki. Świadczą o tym dokumenty, bądź spotkania regionalne biskupów:

¹⁵ W. C i c h e c k i, *Zambia Catholic Directory*, Ndola 1991, s. 88.

¹⁶ J. V a n i e r, *La Communauté lieu du pardon et de la fête*, Paris 1979, s. 7.

¹⁷ J. O’ H a l l o r a n, *Small Christian Communities*, Dublin 1997, s. 24.

- Piąta Plenarna Konferencja Biskupów Wschodniej Afryki w Nairobi (Kenia) w 1973 r.;
- Szósta Plenarna Konferencja Biskupów Wschodniej Afryki w Nairobi w 1976 r.;
- Siódma Plenarna Konferencja Biskupów Wschodniej Afryki w Zombie (Malaui) w 1980 r.;
- W czasie wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Nairobi w 1980 r.;
- Sympozjum Biskupów Afryki i Madagaskaru w Yaounde (Kamerun) w 1981 r. i w Kinszasie w 1984 r.;
- Pierwsza Plenarna Sesja Biskupów Afryki Południowej w Chishawasha (Zimbabwe) w 1984 r.;
- List Pasterski Biskupów Kenii pt. *Stulecie ewangelizacji w Kenii* w 1989 r.;
- Jedenaste Zgromadzenie Biskupów Afryki Wschodniej w Lusace (Zambia) w 1992 r.;
- Synod dla Afryki w Rzymie w 1994 r. (podkreślił znaczenie „Małych Wspólnot” jako prawdziwej drogi inkulturacji Kościoła na kontynencie afrykańskim);
- Dokument tegoż Synodu — *Ecclesia in Africa* — który zaznacza, że „Małe Wspólnoty” odwzorowują model Kościoła jako Rodziny Bożej¹⁸.

Duch wspólnotowy i rodzinny przenika działalność „Małych Wspólnot” w Afryce. Jest to specjalny dar tych wspólnot dla Kościoła powszechnego.

3. Uniwersalność wzoru Kościoła jako Rodziny

Zauważamy w obecnym czasie, że Kościół wchodzi w nowy etap, w którym dąży do zakorzenienia się w różnych kulturach. Różnorodne kultury mogą zaoferować chrześcijaństwu bogactwo mądrości i wartości moralnych zawartych w tych kulturach.

Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* stwierdza, że „Afryka (...) posiada liczne i różnorodne wartości kulturowe oraz nieocenione zasoby ludzkie, które może ofiarować Kościołom i całej ludzkości” (nr 42).

Rodzina przedstawia wartość dla Kościoła i jego misji ewangelizacyjnej w świecie. Relacje międzysobowe w rodzinie tworzą wspólnotę. Dzięki tej wspólnotcie człowiek wchodzi do rodziny ludzkiej, jak również do Kościoła który jest Rodziną Bożą. Życie Kościoła oznacza wypełniać zadania, jakie Chrystus zlecił Kościołowi. Nie bez powodu Synod dla Afryki położył akcent na rozumienie Kościoła jako Rodziny Bożej. Jan Paweł II potwierdził to, co Synod przyjął „uznając wizję Kościoła jako Rodziny Bożej za ideę przewodnią ewangelizacji Afryki” (EA nr 63). Ten obraz wyraża to, co jest bliskie mentalności Afrykańczyków: troskę

¹⁸ *Tamże*, s. 24n.

o drugich, solidarność, ciepło we wzajemnych odniesieniach, zaakceptowanie każdego człowieka, dialog i zaufanie. Znaczy to coś więcej niż określenie Kościoła jako wspólnoty. W tym zawiera się specyficzna atmosfera. To „dotyk” ludzkiego serca dający odczucie bliskości¹⁹.

Ten model Kościoła jako Rodziny Bożej włącza zasadnicze wartości afrykańskie w życie Kościoła. Wartościami tymi są: życie, rodzina i więzy pokrewieństwa. Więzy pokrewieństwa kształtują zasadniczy filar życia i wartości. Ludzką naturę wyjaśnia się w świetle wspólnoty rodzinnej.

Człowiek staje się osobą dzięki innym ludziom. W tym spojrzeniu dostrzegamy, że kultura afrykańska jest bliska wartościom ewangelicznym²⁰.

Synod dla Afryki zachęca teologów do pracy nad tematem Kościoła jako Rodziny Bożej w celu „rozwinęcia teologii Kaścioła jako Rodziny z całym bogactwem zawierającym się w tym pojęciu” (EA, nr 63). Należy stwierdzić, że obraz Kościoła jako rodziny potrzebuje dalszego wyjaśnienia, aby stał się symbolem inkulturacji.

Do rozwoju pojęcia Kościoła jako Rodziny Bożej przyczyniły się „Małe Wspólnoty”. Posynodalna adhortacja *Ecclesia in Africa* wylicza trzy elementy nieodzowne do budowania prawdziwego Kościoła afrykańskiego:

1. Afrykańska rodzina oparta na zasadach chrześcijańskich (nr 80-95).
2. „Małe Wspólnoty” (nr 89).
3. Parafie (nr 100).

Głównym zadaniem Kościoła w Afryce jest ewangelizacja rodziny, aby stała się ona bardziej chrześcijańska, aby była „domowym Kościołem”, uprzywilejowanym miejscem świadectwa chrześcijańskiego, gdzie jest zasiane ziarno Kościoła jako Rodziny Bożej; a dom rodzinny ma być pierwszą szkołą chrześcijańskiego życia (EA nr 85, 92). Podobnie możemy powiedzieć o „Małych Wspólnotach”, które odwzorowują Kościół jako Rodzinę Bożą. Ewangelizacja winna najpierw być prowadzona wśród tych wspólnot, aby mogły ewangelizować innych (EA nr 89).

Synod głosi, iż „parafia jest miejscem, gdzie objawia się wspólnota różnych grup i ruchów (...). Kapłani i świeccy niech podejmą wszelkie starania, aby życie parafialne toczyło się harmonijnie, wpisane w kontekst Kościoła jako rodziny, w którym wszyscy będą «trwali w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwach» (Dz 2, 42)” (EA nr 100).

Szczególne zadanie w Kościele jako Rodzinie Bożej mają osoby konsekrowane, które dają świadectwo braterskiego życia w pracy i jedności ze wszystkimi wiernymi przez życie we wspólnocie. Również do kapłanów jest skierowana zachęta do pielęgnacji

¹⁹ Por. J. C o r b o y, *Church as Communio and Family of God*, w: Bulletin of Jesuit Centre for Theological Reflection (1996) nr 26, s. 8.

²⁰ C.B. S t u a r t, *God's Family: Notes on Inculturation in „Ecclesia in Africa”*, „Grace and Truth. A Journal of Catholic Reflection” (1995), nr 3, s. 26.

nowania życia we wspólnocie, której formy mogą być różne, w zależności od konkretnych potrzeb osobistych i duszpasterskich (EA nr 97).

Boży plan zbawienia ma na celu zjednoczenie ludzi w jedną Rodzinę Bożą. Bóg pragnie, abyśmy byli jego dziećmi, braćmi i siostrami dla siebie nawzajem. Otrzymaliśmy w sakramencie chrztu św. nowe życie. Mamy to życie rozwijać i żyć jak jedna Rodzina Boża. To duchowe wsparcie i zachętę otrzymujemy od Kościoła w Afryce, który zwiększył wysiłki w budowaniu Kościoła jako Rodziny Bożej. Jest to znak odrodzenia duchowego Kościoła na kontynencie afrykańskim i zarazem szybkiego rozwoju. Takie jest życzenie Jana Pawła II wyrażone w modlitwie kończącej posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in Africa*: „Niech wylanie Ducha Świętego sprawi, by afrykańskie kultury odznaczały się jednością i różnorodnością; niech przemieni mieszkańców tego kontynentu w wielkoduszne dzieci Kościoła, który jest Rodziną Ojca, wspólnotą braci Jego Syna i obrazem Trójcy” (nr 144).

ks. Janusz Gajda, Lublin

II. NOWE AFRYKAŃSKIE KOŚCIOŁY NIEZALEŻNE

Na gruncie afrykańskim odnotowuje się powstawanie nowych ruchów religijnych, sekt i Kościołów dotąd nie znanych, które ogłaszają się jako niezależne jednostki pełniące funkcje o charakterze szerszym niż tylko religijne, bo także społeczne, polityczne, lecznicze, czy integracyjne kontynentu afrykańskiego. Z reguły pojawiają się one nie tyle na bazie wierzeń tradycyjnych, ile w oparciu o religie chrześcijańskie, w tym częściej o katolicyzm niż protestantyzm. W literaturze afrykańskiej raczej nie nazywa się ich ruchami religijnymi czy sektami, ale nowymi Kościołami niezależnymi. W związku z powyższym wskaże się najpierw w sposób ogólny na przyczyny powstawania nowych Kościołów, następnie omówi się trzy spośród nich, by w oparciu o prezentowany materiał dokonać odpowiedzi na pytanie: czy stanowią szansę czy zagrożenie dla Kościołów w Afryce.

1. Przyczyny powstania

Przyczyn powstania nowych Kościołów niezależnych jest wiele i stają się one przedmiotem coraz wnikliwszych badań tak ze strony Kościoła katolickiego, jak i protestanckiego. Mniej ich powstawaniem interesują się rdzenne ośrodki afrykańskie. Na użytek prowadzonej tu refleksji zwróci się uwagę na niektóre z nich, które pomogą zrozumieć kontekst powstawania owych Kościołów.

Przyczyny te można sprowadzić do kilku grup: 1. tęsknota „natury afrykańskiej” za wartościami religijnymi, 2. emancypacja polityczna spod dominacji białej rasy misjonarzy, 3. odnowa skostniałych form religijnych zaproponowanych przez chrześcijaństwo i 4. wyznaczanie religii funkcji ekstensywnych, jak chociażby leczenie chorób. Jak wynika z powyższego wnioskowania --- mała skuteczność dawnych metod ewangelizacji

Afryki jest uważana za główną przyczynę szybkiego rozwoju tych Kościołów. Dalej niezadowolenie z tego, że chrześcijaństwo jest zbyt abstrakcyjne i bardzo dalekie od afrykańskiej religijności i środowiska kulturalnego. Przede wszystkim duchowe doświadczenie Afrykańczyków dało impuls do powstania wielu „niezależnych Kościołów”, których zamiarem i celem jest danie religijnej odpowiedzi na duchowe, psychiczne, a nawet materialne potrzeby Afrykańczyków¹. Jeszcze inne elementy, które wpłynęły na powstanie afrykańskich Kościołów niezależnych, to autentyczne przeżywanie słowa Bożego²: Afrykańczycy potrafią nie tylko wsłuchiwać się w słowo Boże, ale też tym słowem dzielą się z innymi. Odniesienie słowa Bożego do życia codziennego powoduje reakcje u słuchaczy. Głoszenie Ewangelii z mocą — działa tak, że leczy, przemienia i zbawia człowieka. Afrykańczycy przejawiają prawdziwy głód na wartości sakralne. Ich pragnieniem jest zaspokojenie potrzeb religijnych przez uzdrawianie, działania paranadprzyrodzone, prorocтва i wizje w kontekście chrześcijańskiej wiary. Zewnętrzne przyjęcie chrześcijaństwa nie zadowala tych ludzi. Powstanie tych Kościołów jest odpowiedzią na potrzebę identyfikowania się chrześcijaństwa z afrykańską kulturą³. Aczkolwiek wymienione przyczyny nie wyczerpują wszystkich powodów powstawania nowych Kościołów na gruncie afrykańskim, to jednak zakreślają tło ich pojawiania się.

Założyciele nowych Kościołów odwołują się do dwóch nurtów religijnych. Z jednej strony wprowadzają elementy religii tradycyjnej, rodowej, afrykańskiej, która stanowi dla nich klucz hermeneutyczny do rozumienia całego życia, które ich otacza. Relacje bowiem z bóstwem, z rodziną, z sąsiadami, czy innymi przedstawicielami społeczności, były dyktowane kulturą lokalną, żywo przechowywaną w życiu bardziej rodzinnym niż jednostkowym. Obok tego założyciele nowych Kościołów są przedstawicielami przyjętej wiary przez nich lub rodziców w ramach działalności misyjnej Kościoła katolickiego i protestanckiego. Ludzie ci przyjmując wiarę w Chrystusa doświadczali swoistego skostnienia struktur kościelnych, braku rozumienia ich problemów przez Kościoły europejskie, przyjęcia religii, która do końca nie rozwiązuje wszystkich egzystencjalnych problemów człowieka, jak chociażby uporania się z chorobą. Dodajmy, że to zagadnienie leczenia w ramach religii było nie tylko mocno akcentowane, ale i praktykowane we wcześniejszych wierzeniach afrykańskich. Dlatego zdarza się, iż będąc chrześcijaninem, katolikiem wraca się do afrykańskich tradycji i praktyk.

Charakterystyczne, że twórcy nowych Kościołów misje zakładania nowej jednostki religijnej legitymizują danym im objawieniem, obdarowaniem nowymi charyzmatami, zobowiązaniem przez osoby święte w chrześcijaństwie (Pan Jezus, Serce Pana Jezusa,

¹ A. W o l a n i n, *African Independent Churches*, w: „Omnis Terra” 5(1996) s. 321.

² M. L. D a n c e l, *The Missionary outreach of African Independent Churches*, w: *Missionaria* 8(1980), s. 105.

³ Por. A p i a h - K u b i, *Cristologia*, w: J. Parratt (red.), *Cristo in Africa. Teologi africani oggi*, Torino 1994, s. 94.

Duch Święty itd.) do przekazywania nowej nauki swoim rodakom. Jedni założyciele mocniej akcentują przyjęte chrześcijaństwo, inni wskazują na ich klanowe, dotychczasowe przesłanki religijne, co tworzy swoisty synkretyzm religijny i kulturowy.

Po Synodzie dla Afryki, który odbył się w Rzymie, w 1994 r. została wydana adhortacja apostołska zatytułowana *Ecclesia in Africa*. Dokument ten zwraca uwagę na konieczność budowania Królestwa Bożego przy współpracy Kościoła katolickiego z innymi wspólnotami kościelnymi. Praca ta, jak zaznacza Jan Paweł II, możliwa jest dzięki wzajemnemu dialogowi i porozumieniu⁴.

Dokument poprzedzający wspomniany synod, czyli *Instrumentum Laboris* stwierdza: „W 1981 r. afrykańskie niezależne Kościoły liczyły 15% całej liczby chrześcijan na południe od Sahary. W roku dwutysięcznym szybki wzrost tych Kościołów — półtora miliona rocznie oznacza — że wyznawców tych Kościołów będzie 60 milionów”⁵. Perspektywa ta zdopingowała Kościół w Afryce do przemyślenia szans i zagrożeń, jakie stwarzają dla kontynentu afrykańskiego nowe Kościoły niezależne.

W refleksji tu prowadzonej zwróci się uwagę na trzy nowe Kościoły, które pojawiły się w jednym z krajów afrykańskich — Zambii, w XX wieku. Pierwszy z nich nosi nazwę Mutumwa, drugi Emilyo i trzeci Lumpa. Opis ich, zapewne nie całkowity, pozwoli na zrozumienie inicjatyw Synodu dla Afryki, mianowicie poznania rodzimych wartości, które połączone z chrześcijaństwem dobrze mogą służyć człowiekowi.

2. Kościół Mutumwa

W latach trzydziestych dwudziestego stulecia pojawił się w Rodezji Północnej (dzisiejsza Zambia) miejscowy ruch religijny o podłożu afrykańskim, który zajmował się leczeniem według afrykańskich tradycji. Ruch ten nazywa się Kościołem Mutumwa. Został zapoczątkowany w północno-wschodnich terenach tego kraju, wśród ludzi mówiących językiem miejscowym Tumbuka i Namwanga. Stopniowo rozprzestrzenił się na inne regiony kraju. Słowo „mutumwa” znaczy „ten, który jest posłany”. Słowo to jest równoznaczne z terminem „apostoł”. Kościół Mutumwa obiera specjalną drogę działalności czasów apostołskich i uważa siebie za nowych afrykańskich apostołów, mających za cel wypełniać posługę uzdrawiania wśród Afrykańczyków. Członkowie tego Kościoła są przekonani, że Duch Święty w szczególny sposób przez nich działa. W tym sensie widzą Chrystusa jako prawdziwego lekarza bądź uzdrowiciela, którego są kontynuatorami. Ich rozumienie Kościoła ogranicza się do leczenia w czasie obrzędów religijnych. Przez służbę Kościoła rozumieją oddawanie religijnej czci Bogu po-

⁴ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Ecclesia in Africa”*, n.109.

⁵ *Instrumentum laboris: The Church in Africa and her Evangelizing Mission towards 2000. You shall be my Witnesses (Acts 1:8)*, General Secretariat of the Synod of Bishops and Liberia Editrice Vaticana, Vatican City 1993 n. 68.

łączone z terapią psychiatryczną, jak też leczenie medyczne i porady. Członkowie tej sekty uświadomili sobie znaczenie Pisma Świętego jako źródła siły do wykonywania tego leczenia⁶. Metody leczenia stosowane przez Kościół Mutumwa mają na celu uwolnić chorego od opętania przez złego ducha. Uważają bowiem, że zły duch, który wejdzie w człowieka jest przyczyną choroby fizycznej i psychicznej.

Członkowie Kościoła Mutumwa tworzą grupy modlitewne — centra modlitewne w poszczególnych miejscach. Grupa liczy od dwudziestu do trzydziestu członków. Prowadzone są cotygodniowe lekcje z zakresu Pisma Świętego. Warunkiem członkostwa jest czytanie Pisma Świętego w domu. Przyczynę bowiem uzdrowienia widzą w mocy Ducha Świętego, który działa przez Pismo Święte. Zaniedbanie czytania powoduje powrót choroby. Członkowie są formalnie zapisani i zobowiązani do uczestnictwa w modlitewnych spotkaniach. Noszą specjalny strój i zobowiązani są do składek na utrzymanie centrum modlitewnego. Członkowie mają ściśle określone zadania, które pełnią. Lektorzy czytający Pismo Święte, przemawiający do zebranych, śpiewający w chórze, prorocy, diagnozujący choroby, ministrowie, diakoni, sekretarze, skarbnicy itd. Pacjenci rekrutują się spoza członków tego Kościoła. Przychodzą, aby otrzymać uzdrowienie, ale nie mają zamiaru, aby należeć do Kościoła Mutumwa. Kiedy ktoś z pacjentów nie należy do żadnego wyznania chrześcijańskiego, kierujący tym centrum modlitewnym nalegają, aby stał się członkiem Kościoła Mutumwa. Pacjenci przechodzą z jednego centrum modlitewnego do drugiego porównując diagnozy stawianej choroby. Zdarza się, że pacjenci korzystają równocześnie z pomocy tradycyjnych afrykańskich lekarzy i leczenia szpitalnego. Stawiający diagnozę w grupie modlitewnej Kościoła Mutumwa, zachęcają nieraz do leczenia szpitalnego; chociaż wskazują, że choroba nie jest możliwa do wyleczenia w szpitalu. Nie pobierają opłat, co czynią tradycyjni uzdrowiacze afrykańscy. Celem ich usługi jest nabór nowych członków do Kościoła Mutumwa.

W tygodniu spotkania modlitewne odbywają się w środę, piątek, sobotę po południu, w niedzielę o godzinie 10.00 rano i zazwyczaj trwa do godziny 14.00. Długość spotkań zależy od liczby pacjentów potrzebujących leczenia. Wchodząc do pomieszczenia, gdzie odbywają się modlitwy, wszyscy zdejmują obuwie i zajmują wyznaczone miejsca. Mężczyźni siadają oddzielnie od kobiet. Program spotkania modlitewnego ma dwie części. Pierwsza część to czytanie Pisma Świętego, a druga zaś uzdrawianie. Dla kogoś, kto z zewnątrz to obserwuje, wydaje się, że te części (religijne spotkanie i leczenie) nie mają związku. Ponieważ w niektórych przypadkach choroby mamy do czynienia z podłożem somatycznym jak i psychicznym człowieka, dlatego leczenie odwołuje się do świata duchowego, który ma wpływ na człowieka. Uzdrawiacze Ko-

⁶ C. Dillon-Malone, *The „Mutumwa” Churches of Zambia: An indigenous African Religious Healing Movement*, w: *Journal of Religion in Africa* 14(1983) nr 3, s. 204-206.

ściola Mutumwa są przekonani, że do uzdrowienia potrzebny jest Duch Boży i Słowo Boże. Należy też zbadać środowisko, w którym ten chory przebywał i zastosować duchową terapię.

Na początku spotkania modlitewnego wszyscy klęczą mając twarze zwrócone w kierunku wschodnim. Głowy pochylone są w dół, a ręce wzniesione ku górze. Śpiew i modlitwa są prowadzone na przemian. W modlitwach cześć oddawana jest Bogu i Chrystusowi, prawdziwemu uzdrowicielowi. Treść tych modlitw podkreśla wpływ i działalność szatana na świat i ludzi przez przynoszenie wszędzie choroby. Dlatego jest pilna potrzeba Ducha Bożego w celu oczyszczenia i uzdrowienia. Na zakończenie tej wprowadzającej modlitwy wszyscy zwracają się w kierunku prowadzącego spotkanie. Następuje po tym śpiew, czytanie Pisma Świętego i kazanie. Zazwyczaj nabożeństwo trwa od jednej do dwóch godzin. Może być kilku kaznodziei, wtedy nabożeństwo się przedłuża. Pieśni nawiązują do biblijnych tematów i korespondują z tym, co jest w kazaniu. Czytania biblijne mówią o Chrystusie jako uzdrowicielu i działaniu Ducha Świętego. Przepowiadanie podkreśla specjalne wybranie członków tego Kościoła do prowadzenia dzieła uzdrawiania wśród Afrykańczyków. Podnoszą przy tym, że nie oni uzdrawiają, lecz moc Ducha Świętego, który działa w nich i przez nich. Z tej przyczyny nie pobierają żadnych opłat za leczenie, ponieważ dar uzdrawiania, który otrzymali był im dany bez żadnych zasług. Na zakończenie pierwszej części zbierane są ofiary i podawane ogłoszenia. W przerwie pomiędzy pierwszą i drugą częścią dokonuje się rejestracji uzdrawianych. Chorzy podają swoje imię i nazwisko, adres, wyznanie oraz informują jak długo chorują⁷.

Druga część składa się z postawienia diagnozy i samej terapii. Pacjenci są wywoływani do przodu razem ze swoimi bliskimi, zajmując miejsce na macie. Nogi mają wyciągnięte, dłonie spoczywają na nogach. Chorzy są instruowani, jak winni się zachować podczas leczenia. W tym pouczeniu trzy punkty są podkreślone:

1. Imiona ludzi nie są podawane. Nie podaje się imion tych, którzy byli przyczyną choroby;
2. Pacjenci winni pozostawać milczący podczas diagnozy, tylko mówią „tak” lub „nie”
3. Przy uzdrawianiu nie używa się instrumentów afrykańskich uzdrowicieli lub takich przedmiotów jak np. lustra. Jedyłą mocą przy uzdrawianiu jest Duch Boży.

Rola uzdrowicieli tego Kościoła polega na korzystaniu z leczenia tradycyjnego afrykańskiego i leczenia według zasad współczesnej medycyny. Potocznie ludzie nazywają ich tradycyjną nazwą „shinganganga” lub współczesnym słowem wziętym z języka angielskiego „doctor”. Kiedy zostaną wyczerpane przez nich zarówno metody afry-

⁷ *Tamże* s. 208-211.

kańskie jak i współczesnej medycyny, wtedy odwołują się do mocy Ducha Świętego. Niektórzy z uzdrowicieli tego Kościoła przywdziewają pióropusze afrykańskie, bądź biorą do ręki laskę, inni zaś wkładają biały kitel lekarski i biorą księgę Pisma Świętego. Na początku leczenia uzdrowiciel wydaje dziwne dźwięki i czyni rękoma gesty dając przez to znak, że moc w niego wstępuje. Czasami wielu uzdrowicieli stawia diagnozę temu samemu pacjentowi. W czasie stawiania diagnozy odwołują się do przeszłości: domu rodzinnego, krewnych ze strony matki, ojca, kłótni, obecności czarów itd. Dla stawiającego diagnozę jako coś bardzo znaczącego jest wiara w istnienie czarów, złych duchów, przedmiotów mających powiązanie z czarami. To wszystko uważane jest za przyczynę choroby. Afrykańczycy przyjmują wpływ złego ducha. Czują strach i przerażenie wypływające z ogólnego przekonania o mocy czarowników, czarownic i znachorów. Uważają, że od nich pochodzi cierpienie, choroby, śmierć, ubóstwo⁸.

Uzdrowiacze Mutumwa uważają, że głównym ich celem jest przeciwstawienie się i usunięcie strachu przed czarami. Moc Ducha Świętego jest główną bronią. W celu przygotowania miejsca Duchowi Świętemu winne być podjęte następujące środki ostrożności:

1. Pacjent nie może posiadać magicznych rzeczy, które mogłyby zneutralizować lub zniszczyć skuteczny efekt leczenia;
2. Musi się gruntownie umyć, aby zniszczyć wpływ zła mogącego znajdować się na ciele;
3. Dom chorego lub otoczenie może być sprawdzone w razie konieczności, aby żadne przedmioty powodujące czary nie zostały podłożone przez nieznanych ludzi lub nieprzyjaciół chorego.

Rytuał wypędzenia złego ducha należy dokonać, aby złe duchy, które opanowały chorego zmusić do opuszczenia jego ciała. Przez egzorcyzmy dobry duch będzie mógł zapanować nad ciałem chorego.

W pojęciu Afrykańczyka świat jest głęboko religijny. Istnieje wiara w ducha i duchy świata. Duchów nie utożsamia się z jedyną Istotą Najwyższą. Są one w służbie jedynej Istoty Najwyższej i pełnią różnorodne funkcje, tak jak aniołowie w pojęciu chrześcijańskim. Duchy mają obowiązek nadzoru powołanych do życia realnych „królestw”. Dlatego uznaje się duchy ziemi, deszczu, rzek, gór, lasów, nieba. W tymże samym królestwie są duchy dobre i złe. Pośród duchów dobrych są duchy przodków: ważnych osób, takich jak głowa szczepu, wodza, króla, królowej; zmarłych rodziców i krewnych. Duchy te pełnią ważną rolę w życiu codziennym ludzi. Dlatego istnieje głęboka więź między żyjącymi i zmarłymi członkami wspólnoty. Świadomość tej głę-

⁸ Por. A. Sobiech, *Tradycyjna religia afrykańska a chrześcijaństwo*, w: *Z pomocą* (1993) nr 1, s. 29-30.

bokiej więzi jest głównym powodem poczucia obowiązku utrzymania ciągłego kontaktu z przodkami, którzy ustawicznie pomagają nam tak, jak wówczas, gdy żyli. Obok duchów dobrych istnieją duchy złe. Są to duchy czarownic i czarodziejów⁹.

Używanie terminów na oznaczenie chorób fizycznych, psychicznych czy psychosomatycznych jest niezrozumieniem afrykańskiego pojęcia choroby. Pojęcia takie jak: chorość czy zdrowie ma związek ze światem duchowym. Człowiek w pojęciu afrykańskim należy do odpowiedniej społeczności. Do przerywania więzi społecznych dochodzi przez złość, zazdrość, przykrość, kłótnie, brak szacunku dla starszych, nieprzestrzeganie tradycyjnych wzorów postępowania. To wszystko prowadzi do głębokiej rany spowodowanej przez złe duchy i przez brak opieki dobrych duchów. Dlatego siły duchowe pomagają zrozumieć zdrowie i jego brak, jako coś zasadniczego do zrozumienia choroby.

Rytuał uzdrawiania jest istotną częścią terapii. W tym rytuale podkreśla się znaczenie sił życiowych w egzystencji człowieka. Terapia ma na celu wciągnięcie chorych do tańca przez rytmiczne bicie bębnow. W czasie tańca wpadają w trans. Wówczas człowiek uwalnia się od szkodliwych duchów. Po tym wszystkim przychodzi stan całkowitego wyciszenia, uspokojenia chorego. Według terapii Mutumwa to wszystko ma przygotować chorego do tego, aby Duch Święty niejako „posiadł chorego” i usunął z człowieka niepożądane duchy¹⁰.

Powyższy rytuał odbywa się w otwartym terenie czy też we wsiach. W miastach odbywa się raczej w zamkniętym pomieszczeniu. Chorym zaleca się, aby siedzieli na ziemi z głowami pochylonymi, z dłońmi położonymi na kolanach, aby przez to zmniejszyć napięcie psychiczne. Taka postawa ma wpływać na uspokojenie i nie sprzeciwianie się tym stanom emocjonalnym, które powstaną. Modlitwy są przeprowadzane nad nimi, w czasie których Duch Święty jest wzywany, aby na nich zstąpił. Rytuał uzdrawiania rozpoczyna się śpiewem, który rozpoczyna chór a wszyscy obecni włączają się w ten śpiew. Śpiewaniu towarzyszy rytmiczne klaskanie w dłonie. Kiedy siła śpiewania wzrasta, między obserwującymi, mającymi wzrok utkwiony na chorych, powstaje napięcie. Atmosfera w czasie tej terapii jest radosna i pełna spokoju. Opuszczenie przez złego ducha objawia się, gdy pacjent pada na ziemię. Nieraz może to przyjąć gwałtowną formę. Najpierw uwidacznia się w konwulsji nóg, następnie ramiona wykonują nieskoordynowane ruchy. Ostatecznie objawia się w ruchach głową do przodu i do tyłu. W rezultacie wygląda, że pacjent rzuca się, upada na plecy z nieskoordynowanymi ruchami rąk i nóg. Mogą temu towarzyszyć głosy i krzyki. W przypadku, gdy nie ma żadnej reakcji, uzdrowiciele stosują różne sposoby: dotykają czoła chorego egzemplarzem Pisma Świętego lub wachlują kawałkiem materiału przed chorym. Całkowity brak reakcji tłumaczą

⁹ *Tamże* s. 29.

¹⁰ C. Dillon-Malone, *The „Mutumwa”*... s. 214.

słabą wiarą. Wtedy pacjent otrzymuje radę, aby uczestniczył w nabożeństwie biblijnym. Inną przyczyną nieudanej terapii może być to, że chory nie pozbył się amuletów czaro-dziejskich. Jeśli jest tego nieświadomy to trzeba przejrzeć dom i usunąć te amulety. Jesz-cze inną przyczyną mogą być zahamowania, opory ze strony pacjenta nie pozwalające Duchowi Świętemu wejść do jego ciała. Złe życie może być przeszkodą w otwarciu się na działanie tej terapii. Nieraz winą jest po stronie chóru, który nie śpiewa z wystarczają-cym entuzjazmem. Śpiew odpowiednich pieśni jest uważany za bardzo ważny.

Kiedy pacjenci wracają z powrotem do stanu świadomości, zajmują te same miej-sca jak w czasie spotkania modlitewnego, mają nogi wyciągnięte, głowy opuszczone i dłonie trzymają na kolanach. Następnie otrzymują coś w rodzaju wody poświęconej do picia. Wykonywane są pieśni i na modlitwę końcową wszyscy klękają mając twarze zwrócone w kierunku wschodnim, tak jak na rozpoczęcie spotkania modlitewnego.

Uzdrowiciele Mutumwa są przekonani, że każdy człowiek winien raz w życiu przejść przez taką terapię. Również każda choroba wymaga stosowania różnorodnych lekarstw w celu otrzymania uzdrowienia. Poszczególne centra Mutumwa mają tradycyjnych afry-kańskich zielarzy, którzy posiadają rozległą wiedzę o ziołach, korzeniach i liściach, które są do dyspozycji pacjentów. Zielarze zapewniają, że te lekarstwa były im obja-wione we śnie. Powodowani nakazem w widzeniu sennym, odnajdywali te lekarstwa w buszu. Niektórzy uzdrowiciele podkreślają, że nie same lekarstwa są ważne, ale wiara musi być u pacjenta odpowiednia. Ponieważ wiara w wielu pacjentach jest słab-a, więc potrzebne jest rozdawanie lekarstw. Skoro pacjenci pozbyli się wszystkich amuletów muszą coś otrzymać w zamian.

Kościół Mutumwa ostał się w ciągu dziesiątek lat, co świadczy o jego stabilności. Zauważa się nowe struktury organizacyjne, co jest znakiem jego wzrostu i rozszerze-nia się. Ten ruch religijny dąży do umocnienia się w dużych skupiskach ludzkich. Tradycyjni lekarze afrykańscy nie mają takich szans w mieście, gdyż opłaty pobierane z tytułu leczenia są zbyt wysokie. Druga przyczyna leży w tym, że w mieście nie mają takiego autorytetu jak w buszu czy w wioskach i są „zaskoczeni” nowymi chorobami, problemami, nieszczęściami występującymi w dużym skupisku ludzi. Uzdrowiciele Mutumwa spełniają funkcję tradycyjnych medyczno-religijnych specjalistów.

3. Kościół Emiłyo Mulolani

W latach 1955-1962 w Zambii pojawił się nowy ruch religijny, którego korzeni nale-ży szukać w Kościele katolickim. Założycielem tego ruchu był Emiłyo M u l o l a n i. Po-chodził on z północnej prowincji ówczesnej Rodezji, a obecnie Zambii. Był ochrzczony w Misji Lwena. Wyróżniał się pobożnością i zaangażowaniem w sprawy religii. Po skończeniu niższego seminarium został przyjęty do wyższego celem kontynuowania studiów teologicznych. Po pewnym czasie przełożeni doradzili mu, aby je opuścić, gdyż nie był odpowiednim kandydatem do kapłaństwa. Powrócił w swoje rodzinne

strony i podjął pracę, jako nauczyciel. Następnie zawarł małżeństwo, z którego miał dwoje dzieci. Wkrótce przeniósł się do Lusaki — stolicy ówczesnej Rodezji Północnej, gdzie podjął pracę katechisty, w parafii św. Franciszka Salezego. Jako katechista wykazywał się gorliwością i pobożnością, którą dostrzegli jego zwierzchnicy. Jednym mankamentem był jego upór. Tę ujemną cechę charakteru rekompensowała wyjątkowa pobożność i znaczny wpływ na chrześcijan, wśród których przebywał i z którymi pracował.

Emilyo był założycielem grupy antyalkoholowej opierającej się na pobożności do Najświętszego Serca Pana Jezusa. Ponieważ był to apostołat trzeźwościowy, misjonarze zachęcali Emilyo, aby rozszerzał kult Serca Pana Jezusa. Gdzie Emilyo pojawił się, tam powstawało wielkie poruszenie i entuzjazm. Będąc posłuszny wewnętrznym natchnieniom wyruszył na północ Zambii z intencją udania się do Ojca Świętego, aby od niego samego otrzymać właściwe dyrektywy. Wyposażony w zaświadczenie, że jest katechistą z Archidiecezji Lusaka już w czasie drogi zaczął szukać zwolenników swojego dzieła. Biskup z Ndoli wyczuwając w tym coś dziwnego, poddał go badaniu lekarskiemu. W wyniku lekarskiej ekspertyzy zakazał mu szerzenia praktyk religijnych takich jak: wspólna modlitwa i nabór nowych zwolenników¹¹. Pomimo zakazów Emilyo odwiedzał różne miejsca i głosił swoje nauki. Odmówił też słuchania hierarchów z wyjątkiem posłuszeństwa Jezusowi Chrystusowi i Ojcu Świętemu¹². Władze kościelne odmówiły mu pozwolenia na przepowiadanie i zagrożono mu zakazem przyjmowania sakramentów, jeśli będzie kontynuował dotychczasowe praktyki. Kary te ponownie mu powtórzone, ale nie przyniosło to oczekiwanego efektu. Emilyo otwarcie występował przeciwko prawowiernej władzy kościelnej i swą działalnością doprowadził do podziału między katolikami.

W czerwcu 1956 r. Emilyo udał się do Delegatury Apostolskiej w Mombasa, obstając przy swych poglądach. Po powrocie odwiedził grupy Ligi Antyalkoholowej. Pod jego nieobecność Wikariusz Apostolski w Abercom zatwierdził Ligę Antyalkoholową jako gałąź Apostolstwa Modlitwy i mianował liderów tego ruchu i kapłanów, którzy z jego upoważnienia opiekowali się grupami Ligi. Ponowne przybycie Emilyo na znany mu teren nie przyniosło sukcesu. Odwiedziny u Wikariusza Apostolskiego w Kasamie spowodowały, że Emilyo nie otrzymał pozwolenia na działalność na tamtejszym terenie. Pomimo tego otwarcie nauczał i mówił, że posiada wszystkie wymagane pozwolenia na działalność. Zwolennicy jego będąc przekonani, że Emilyo posiada mandat Kościoła katolickiego zaczęli wprowadzać po kościołach w Lusace jego idee i zwyczaje. Wpro-

¹¹ L. Oger, *Religious Sects in Northern Rhodesia. Mutima Church of Emilyo Mulolani 1954-1962*, Ilondola 1962 (mps) s. 2.

¹² Por. *Circular Letter to the Ordinaries of N. Rhodesia*, 20.04.1960.

wadzali zamieszanie w kościołach, przy wejściu do kościoła śpiewali nowe hymny, nie stosowali się do porządku ustalonego w zajmowaniu miejsca w świątyni (strona niewiast i strona mężczyzn). Zdarzało się, że policja musiała interweniować na skutek spowodowanego zamieszania pomiędzy zwolennikami Emilyo a Akcją Katolicką. Z racji tego zamieszania Emilyo został aresztowany. Tłumaczył się, że miał specjalne wizje Matki Bożej, która mu powiedziała, aby zniósł zwyczaj osobnych miejsc dla kobiet i osobnych dla mężczyzn. Utrzymywał też, że miał specjalne wizje św. Teresy od Dzieciątka Jezus, która miała mu powiedzieć, aby rozszerzał pobożność do jej serca¹³.

Biskupi ówczesnej Rodezji Północnej w liście duszpasterskim naświetlili naukę Kościoła o cudach i objawieniach prywatnych i wskazali wyraźnie na sprawdzian wiarygodności tych osób, mianowicie pokora i posłuszeństwo względem władzy kościelnej. To było zbyt wiele dla Emilyo i jego zwolenników. Protestowali oni publicznie szczególnie w Kasamie, gdzie w obecności Wikariusza Apostolskiego oskarżyli hierarchię kościelną o dyskryminację rasową. Powoływali się na fakt, że Ojciec Peyton, co do którego ortodoksji były wątpliwości, miał pozwolenie na przemawianie i organizowanie Krucjaty Różańcowej. Podkreślali, że też miał widzenia i na nie się w swej działalności powoływał. Różnica tkwi w tym, mówili, że ten otrzymał pozwolenie i wszelkie uprawnienia, gdyż jest białym człowiekiem a Emilyo nie otrzymał, gdyż jest Afrykańczykiem¹⁴.

W tym ruchu religijnym Emilyo był uważany za proroka. Jako prorok został posłany przez Boga do katolików w Afryce, aby ich uwolnić spod dominacji białych. Ostateczną decyzją, która wpłynęła na ujawnienie się tej sekty była Konferencja Biskupów Rodezji Północnej, której przewodniczył Monsignor K n o x z Mombasy. Decyzją Konferencji wyrażono dezaprobatę dla nauczania, spotkań, modlitw, hymnów i wszystkich działań sekty. Emilyo w dalszym ciągu kontynuował działalność z zasadniczymi zmianami: jego zwolennicy nie przychodzili do kościoła i zaczęli organizować swoje spotkania, modlitwy, prywatną pobożność. Ułożyli własne modlitewniki, w których został podany sposób oddawania czci Bogu. Utrzymywali, że spowiedź sakramentalna zostaje zastąpiona żalem doskonałym. To nowe wyznanie 6 kwietnia 1958 r. przyjęło nazwę: Katolicki Kościół Najświętszego Serca, w języku miejscowym nazywa się: Ba Mutima. Zwolennicy nowego ruchu trzymali się z dala od wiernych Kościoła rzymskokatolickiego.

Nauka przekazywana przez Emilyo zawierała istotne błędy dogmatyczne. Nauczał on, że Trójca Święta nie jest tajemnicą. Każda osoba Trójcy Świętej nienawidzi drugiej. Najświętsza Maryja Panna jest Matką Ojca i Syna i Ducha Świętego. Na temat spożywania Eucharystii utrzymywali: kto pożywa Syna, spożywa Ojca i Ducha Świętego¹⁵. W programie działalności było organizowanie w Wigilię Bożego

¹³ L. Oger, *Religious...* s. 5.

¹⁴ *Tamże*. s. 5.

¹⁵ *Ilyashiya Balefwaya Umutima utaktifu wa kwa Jesu* (Nauczanie tych, którzy czczą Serec Jezusa). Maszynopis dostarczony Wikariuszowi Apostolskiemu w Abercom w marcu 1955 r. s. 5.

Narodzenia czuwania modlitewnego, któremu towarzyszyły czyny niemoralne, takie jak wspólne kąpiele mężczyzn i kobiet w rzece. Zachowanie takie w świetle zwyczajów i tradycji dyskredytowało wyznawców tego ruchu religijnego. Gazety miejscowe, jak również liczni katolicy protestowali przeciw skandalom i oskarżyli Emilyo, że nie zachowuje zwyczajów przodków, a proponowane formy pobożności uwłaczają godności człowieka, przejawiającej się w naturalnej wstydlivosti w stosunku do osób odmiennej płci. Zachowania te dyskredytowały ten odłam w całym kraju. Pomimo nałożonego ograniczenia w rozwijaniu się tego ruchu religijnego (także przez władze państwowe), mimo aresztowania Emilyo i orzeczenia lekarskiego stwierdzającego, że jest religijnym maniakiem, działał on dalej, z tym że incognito. Wśród zwolenników Emilyo istniało Zgromadzenie Braci i Sióstr, skupiające członków tej sekty. Ubrani w jednakowe stroje i płaszcze na wzór żołnierskich, przemierzali odległe tereny, aby głosić nową naukę. Chodzili parami, co miało symbolizować Adama i Ewę przed grzechem pierworodnym¹⁶.

Jak ostatecznie wyglądała nauka, którą głosił Emilyo? Należy z naciskiem podkreślić, że ma charakter natury duchowej. Wszystko koncentruje się na pojęciu Ducha Świętego — w języku bemba — Mweo, dusza — Mutima. Cześć do Najświętszego Serca Pana Jezusa skupia się nie wokół fizycznego Serca Pana Jezusa, lecz wokół Jego duszy. Ta dusza oznacza technienie boskiego życia. Można powiedzieć, że jest to technienie samego Jezusa. Każdy winien iść za głosem Ducha Świętego. Ciało należy do ziemskiego świata od czasu upadku Adama i Ewy. Chrystus przyszedł na świat, aby odnowić pierwotny porządek przyłączając nas do siebie i czyniąc nas członkami Jego Ciała, dlatego mamy żyć ciałem i duszą w Chrystusie. Ciało ma żyć według ducha.

Środki do zaprowadzenia tego porządku to: posty, czuwania, biczowania, wspólne modlitwy i praktyka ubóstwa przez podróżowanie pieszo. Żyć według ducha znaczy nie tylko gardzić ciałem i nie kierować jego pragnieniami. Trzeba również wyzwolić się z więzi rodzinnych. Emilyo opuścił żonę i dzieci. Wszyscy mężczyźni i kobiety należący do Chrystusa są braćmi i siostrami. W języku bemba — Bamuninyane. Pozdrawiali się więc nawzajem „Mój bracie!”, „Moja siostro!” Przyzwyczaili się do życia we wspólnocie — tak jak bliska rodzina. Utrzymywali, że rodzice winni być poza tą wspólnotą, gdyż tylko dali ciało. Nie zachowywali tradycji plemiennych, które nakazywały oddawać cześć: kapłanom religii tradycyjnych, wodzom, bliskim z rodziny, takim jak np. siostra. Zwolennicy Emilyo, będąc prawdziwymi braćmi i siostrami w duchu, winni się trzymać z dala od tych, którzy do nich nie należą, i tworzyć wioski z własnych członków. Ponieważ ciało ma być poddane duchowi nie znajdowali wytłumaczenia dlaczego winni być ubrani. Każdy nie powinien widzieć ciała, lecz Chrystu-

¹⁶ L. Oger, *Religious...*, s. 7-8

sa w ciele, albo ciało Chrystusa rozpięte na krzyżu. Zacieranie granicy między płciowością stało się dla nich zasadą. Utrzymywali, że przed Bogiem nie liczy się ani mężczyzna ani kobieta, dlatego winni żyć jak bracia i siostry. Byli przekonani, że uzyskali na nowo stan pierwotnej niewinności przez odkupienie. To wszystko zostało ustanowione jako zasady. Emilyo nauczał, że to wszystko zostało mu dane w czasie, kiedy kąpał się w rzece z trojgiem dzieci. Według jego pojęć — każdy musi powrócić do dziecięcej niewinności, którą utracił w czasie osiągnięcia dojrzałości. Pisał: „Dzieci, mamy znać Boga i mówić prawdę. Jezus powiedział «ja jestem prawdą». Ponieważ Jezus jest także życiem, dlatego powiedział «ja jestem życiem». Dlatego prawda jest Bożym życiem. Ponieważ jest Bożym życiem — jest życiem w Duchu. Życie w prostocie jest życiem w Duchu”¹⁷. W tym znajdujemy wytłumaczenie, dlaczego zwolennicy Emilyo nazywali siebie „prawdą”. Ludziom prawdy wszystko jest dozwolone. Wspólne kąpiele mężczyzn i kobiet powinny się odbywać w duchu prawdy.

Jakie są ich opinie odnośnie do pożądliwości? Według nich pożądliwość jest cieleśnym fenomenem kierowanym przez ducha i musi być posłuszna we wszystkim prostocie i czystości. Przyzwolenie na wspólne kąpiele w czasie Wigilii Bożego Narodzenia nazwane jest przez nich cnotą. W tym wszystkim idą dalej, odmowę zaspakajania potrzeb ciała uważają za grzech przeciw duchowi, który jest duchem życia. Można upatrywać w tym degradację człowieka i moralną przewrotność, która trudna jest do wytłumaczenia. Ten zmysłowy mistycyzm pod wpływem sprzeczności sprawił, że wielu katolików, którzy przyłączyli się do tej sekty, opuścili szybko jej szeregi. Także zwolennicy Emilyo nie popierali tych nadużyć. Niektórzy z ludzi mający inklinacje przyłączenia się do nowego twórcy mówili, że zwolennicy tej sekty są dalecy od głoszonej świętości.

Trzeba zapytać: Czy założyciel tej sekty odpowiedzialnie wszystko traktował? Co on może powiedzieć o sobie samym? Nikt nie wątpi o jego rzetelności i pobożności w tym czasie, kiedy był katechistą w Lusace. Jego talent jako mówcy dał się poznać. Afrykanie, którzy go słuchali, stwierdzali, że wyjaśniał przekonywająco i z całym zaangażowaniem. Tajemnice chrześcijańskie przybliżał on w ten sposób, że wydawało się niektórym, iż misjonarze ukrywają te prawdy przed wiernymi i utrzymują ich w nieświadomości religijnej. Jednak nauki głoszone przez Emilyo okazywały się błędnymi teoriami. Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa była źle rozumiana przez niego. Popęłił on błąd materializowania tej rzeczywistości. Wnioski wyciągane z tej nauki były całkiem błędne. Czytając jego pouczenia można dojść do wniosku, że Emilyo jest chory umysłowo. Jest religijnym maniakiem, który wpada w „mistycyzm”. Jego zachowanie i wygląd nie pozostawiały najmniejszej wątpliwości.

¹⁷ Por. *Ilyashilya...* s. 2

Nowość tej nauki i sposób jej prezentacji przyciągała tłumy katolików do niego, szczególnie w miastach. Cieszył się dobrym przyjęciem ze strony szkół i wykształconych ludzi, urzędników, nauczycieli, którzy dawali mu posłuch. Następnie jego wpływ zaznaczył się na terenach dalekich od miast, mianowicie w buszu. Niektórzy z Afrykańczyków myślą, że rzeczy niepojęte rozumowo nie istnieją. Gdy zaś powie się, że są pewne tajemnice wiary — Afrykańczycy sądzą, że misjonarze ukrywają pewne rzeczy przed nimi. Kiedy Emilyo zaczął nauczać, że Trójca Święta nie jest tajemnicą, ludzie byli przekonani, że Emilyo głosi prawdę. Pierwsi zwolennicy Emilyo uważali go za długo oczekiwanego proroka. Założyciel sekty był przekonany, że w swej nauce zawarł istotę chrześcijaństwa i na gruncie katolicyzmu uformował specjalną grupę, oddzielną — wezwaną do świętości, prawdy, gdzie jako bracia i siostry żyją w miłości. To wszystko odbywało się w aurze pobożności i nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa¹⁸.

4. Lumpa Church

W tym samym czasie była bardzo popularna „prorokini” z Chinsali — Lenshina, założycielka ruchu religijnego pod nazwą Lumpa Church. Gromadziła wokół siebie ludzi pochodzących z różnych wiosek. Byli to zarówno poganie, jak i chrześcijanie przywiązani do pogańskich zwyczajów wierzeń. Ten ruch religijny powstał jako mieszanina pogaństwa i chrześcijaństwa. Założycielka była prostą wiejską kobietą. Mając 29 lat bardzo poważnie zachorowała. W czasie choroby straciła przytomność. Odzyskała ją następnego dnia. Powiedziała swoim najbliższym, że widziała Jezusa Zbawiciela, który posłał ją z powrotem na ziemię, aby budowała Jego Królestwo na twardej skale. Natychmiast zaczęła głosić naukę z całą mocą zachęcając ludzi, aby zaprzestali popełniać grzechy: cudzołóstwa, nienawiści, przekleństwa, kradzieży, kłamstwa i krzywoprzysięstwa. Ułożyła piękne pieśni w języku miejscowym, według tradycyjnej melodii i muzyki. Treść tych pieśni trafiały do mentalności tamtejszych ludzi. Z całej okolicy ludzie przychodzili do jej wioski, aby nauczyć się owych pieśni. Była przekonana, że otrzymała specjalne zadanie od Boga w stosunku do Kościoła, który znajdował się na tamtym terenie. Udała się do Misji Kościoła Prezbiteriańskiego. Tam ją przyjęto i udzielono jej chrztu. Na chrzcie otrzymała imię Alicja. Przełożeni tego Kościoła uważali ją za lidera nowego chrześcijańskiego ruchu opartego na tradycji i kulturze miejscowej. Jednak ten nowo powstały ruch odłączył się od Kościoła Prezbiteriańskiego. Od chwili powstania, to jest od 1954 r., do 1958 r. liczył około 10 tysięcy zwolenników. W czasie kształtowania się niepodległości Zambii doszło do gwałtownego zderze-

¹⁸ L. Oger, *Religious...* s.10-12.

nia między liderami nowo powstającego państwa a przywódcami tego ruchu. Zginęło wówczas ponad tysiąc zwolenników sekty, między innymi kobiety i dzieci. Założycielka ruchu — Alicja Mulenga Lenshina została uwięziona i do końca życia przebywała w odosobnieniu¹⁹.

Co przyciągało Afrykańczyków do tego nowego ruchu religijnego? Zwyczajnie tradycyjne zostały użyte do wyrażenia sakramentu pojednania. Chrześcijaństwo Kościoła Prezbiteriańskiego niewiele wiedzieli na temat sakramentu pojednania, nie znali obrzędu sakramentu pojednania. Lenshina wykorzystała ten brak i nawiązała do dziedzictwa kulturowego, aby ożywić ryt sakramentu pokuty. Według wierzeń tradycyjnych grzech rozbija porządek wspólnoty. Zasady i przepisy, które kierują życiem małżeńskim prawnie zawartego monogamicznego małżeństwa, kształtują zdrową moralnie społeczność. Rodzina niesie w sobie pewną tajemnicę, ale i akcent ofiary, dlatego uważa się dom, w którym się żyje, za sanktuarium. Wiele przepisów i zwyczajów tradycyjnych zachowano (np. podtrzymywano ogień, który nieustannie się palił). Jeśli coś zagrażało rozpadowi małżeństwa, najpierw pojednanie miało miejsce w samym domu. Do pojednania służyło naczynie, które otrzymali w dniu zawarcia małżeństwa. To naczynie stanowiło symbol wzajemnego zrozumienia i pojednania. Kiedy we wzajemnym życiu doszło do napięcia na skutek popełnienia cudzołóstwa jednego ze współmałżonków, utrzymywanie pożycia małżeńskiego uważane było za szkodliwe dla samych małżonków jak i dzieci. Po wzajemnej rozmowie, dojściu do konkluzji i wzajemnym przebaczeniu sobie naczynie owo mogło spełnić swą symboliczną rolę. Mężczyzna i kobieta napełniali je wodą, umieszczali na ognisku domowym i pokrapiali siebie wzajemnie wodą, jako publiczny znak przebaczenia²⁰.

Ten zwyczaj został na nowo przypomniany przez Lumpa Church. Ułożono specjalny ryt pokutny, który wchodził w skład obrzędu pielgrzymkowego. Pielgrzymki udawały się do Kasomo, wioski, gdzie ten ruch religijny miał swoją świątynię. Procesja formowała się w buszu i pokutnicy szli na plac przed świątynią. Każdy z uczestników procesji wypowiadał swoje grzechy podczas śpiewanej litanii. Przed wejściem do świątyni proszono małżeństwa, aby wyszły na czoło procesji. Żona wyznawała swoje grzechy mężowi a mąż żonie, świadkiem był diakon, który udzielał im napomnienia. Po wszystkich diakon pokrapiał ich wodą święconą²¹.

Ten ruch religijny nasuwa wiele refleksji i różnych sposobów wyrażenia samego pojęcia grzechu i formuły pojednania w świetle afrykańskich kulturowych tradycji.

¹⁹ Por. H.F. H i n f c l a r. *Lumpa and reconciliation*, w: AFER 26 (1984) s. 292-293.

²⁰ *Tamże*, s. 294.

²¹ *Tamże*, s. 294-295.

5. Nowe Kościoły zagrożeniem czy szansą dla Afryki

Pojawienie się afrykańskich Kościołów niezależnych jest zagrożeniem i szansą dla Afryki. Z jednej strony można mówić o pewnym zagrożeniu integralności obrazu Kościoła przez postawienie alternatywy pomiędzy wartościami afrykańskimi a chrześcijańskimi. Z drugiej strony te Kościoły są wyrazem zapotrzebowania na wartości autentyczne, afrykańskie, w przeżywaniu spotkania z Bogiem. Trudno jest stosować w całej rozciągłości takie terminy jak: ruch religijny czy sekta odnośnie do tych nowych Kościołów. Ruch religijny z punktu widzenia socjologicznego, to grupa o małym stopniu integracji. Te nowe Kościoły mają szeroki zasięg na kontynencie afrykańskim i charakteryzują się wielkim dynamizmem. Sekta zaś niesie konotacje negatywną w polskim nazewnictwie. W relacji do tych problemów. *Instrumentum laboris* wspomnianego Synodu dla Afryki mówi: „Tysiące afrykańskich Kościołów niezależnych głównie odłączonych od misjonarskich Kościołów i zawierające pewne aspekty afrykańskiej tradycyjnej religii, dają mylny obraz. Niektóre z nich są uważane za «kościelne ciała». Podczas, gdy inne wydają się posiadać wszystkie charakterystyczne cechy sekt, właściwie tak nazwanych. Niektóre z grup znajdujących się wewnątrz Kościoła degenerują się zamieniając się w sekty”²².

Nakreślony obraz afrykańskich Kościołów niezależnych przez ukazanie: Kościoła Mutumwa, Emilyo Mulolani i Lumpa Church stanowi niewątpliwie wąski wycinek bogatej rzeczywistości tych ruchów religijnych w Afryce. Te nowe Kościoły mogą być bodźcem dla kapłanów i wiernych w pracy apostołskiej. Dla tych, którzy przekazują orędzie chrześcijańskie, pozostają lekcją, że trzeba je podawać ludziom zgodnie z afrykańską mentalnością. Afrykanie żyją w świecie tajemnic i nadziemskich sił, które kierują i kształtują ich osobiste oraz społeczne życie, powodując cierpienia i niepokoje. Mają też głębokie poczucie przynależności do grupy, klanu, rodziny. Dzięki temu czują się bezpiecznie na każdym etapie swojego życia. Chrześcijaństwo winno się zaprezentować nie jako zlepek prawd wiary i przykazań, które winno się przestrzegać. Nowe praktyki, które zastępują ich dawne zwyczaje, powinno się raczej ukazywać (np. w liturgii) jako rzeczywistość włączenia chrześcijanina w Chrystusa, który jest źródłem nowego życia, osiągniętego przez Jego mękę i zmartwychwstanie.

Podkreślając aspekt społeczny afrykańskich Kościołów niezależnych trzeba zaznaczyć, że religia nie służy wyłącznie do uzdrowienia. Sposób leczenia odpowiada zapotrzebowaniu psychiki Afrykańczyków. W leczeniu choroby jest bardzo ważne uchwycenie społecznego kontekstu choroby. Zauważa się, że mieszkańcy Afryki zachowujący tradycje miejscowe mają więcej zaufania do tradycyjnych lekarzy afrykańskich niż lekarzy typu zachodnio-europejskiego. Szczególnie, gdy dotyczy to chorób nerwowych, bądź stanów ducha

²² Synod Biskupów. Specjalne Zgromadzenie poświęcone Afryce. *Instrumentum laboris* n. 67-68.

„pochodzących” ze strachu. Tradycyjny afrykański lekarz rozumie psychikę człowieka i świat duchowy, który go otacza. Ponieważ choroba powstała na podłożu duchowym, staje się on potrzebny w tych sprawach, gdyż posiada misję mediacyjną między światem duchowym a chorym człowiekiem. Pomimo że Kościoły misyjne rozwinęły szpitalnictwo, ludzie miejscowi nie wiążą uzdrowienia z rozwojem medycyny.

Ludzie nie mają pełnego zaufania do leczenia szpitalnego. Ojciec Clive Dillon-Malone SJ zajmujący się zjawiskiem leczenia przez Kościół Mutumwa opisuje takie zdarzenie. Będąc w jednym z centrów Mutumwa na północy Zambii spotkał dwie młode osoby, studentki z uniwersytetu zambijskiego. Jedna z nich powiedziała, że była przez sześć miesięcy w sanatorium w związku z gruźlicą płuc. Jej siostra zaproponowała, aby przeszła ona przez rytuał Mutumwa. Ta młoda osoba po wyjściu z sanatorium była przekonana, że czuje się lepiej i choroba ustępuje. Ale miała zmartwienie, że złe duchy, które spowodowały chorobę znajdują się w niej nadal. Z takim nastawieniem przyszła, aby skorzystać z rytuału Mutumwa. Ponieważ była katoliczką ojciec Dillon-Malone zapytał: „Czy Kościół katolicki nie ma tej władzy wypędzania złych duchów? Odpowiedziała: „Nie”. Dalej Ojciec ją zapytał: „Czy zamierza stać się członkiem tej sekty?” Ona szybko odpowiedziała: „O, nie! Ten sposób modlitwy mi nie odpowiada”²³. Afrykańczycy przychodzą do tej sekty, gdyż tam jest tradycyjny afrykański sposób leczenia. Nie szukają tam modlitwy, czy też głębszego przeżycia religijnego.

Wpływ medycyny afrykańskiej na sferę psychiczną człowieka daje powód do refleksji, do zastanowienia: w jakim stopniu Ministerstwo Zdrowia w Zambii winno skorzystać z pewnych osiągnięć tych tradycyjnych afrykańskich uzdrowiaczy? Jak mogłaby przebiegać współpraca tradycyjnych afrykańskich „doktorów” z lekarzami uprawiającymi współczesną medycynę? W kontekście warunków kulturalnych tradycyjno-afrykańskie leczenie posiada coś więcej niż społeczno-biologiczny wymiar. Trzeba stwierdzić, że wiele chorób ze swej natury ma podłoże psychosomatyczne i dlatego do leczenia tych chorób potrzebne jest odpowiednie środowisko społeczno-kulturalne. To środowisko przyczynia się do mobilizacji wewnętrznej i przynosi przynajmniej częściowe uleczenie. Podstaw do tego sposobu uzdrawiania należy szukać w tradycyjnych afrykańskich pojęciach choroby i uzdrawiania. Większą uwagę przywiązuje się do wiary. Środki medyczne nie odgrywają ważnej roli²⁴.

Spojrzenie na zdrowie człowieka z punktu widzenia religijnego pozwala dostrzec nierozdzielny związek między grzechem a chorobą. Pojęcie Boga i działalność Ducha Świętego są spostrzegane jako źródło zdrowia i dobrego samopoczucia. Zaś działają

²³ C. Dillon-Malone, *The „Mutumwa”...*, s. 218

²⁴ Wł. Kowalak, *Przewodcy religijni w Afryce*, w: H. Zimoń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1994 s.108.

ność szatana jest utożsamiana ze źródłem choroby i nieszczęścia. Chrystus jest prawdziwym uzdrowicielem. On jest ponad tymi mocami zła, ponad duchami powodującymi chorobę.

Jeden z misjonarzy był świadkiem wewnętrznej walki człowieka chorego, który jako ochrzczony poprosił o sakramenty. Członkowie jego rodziny wezwali tradycyjnego afrykańskiego doktora-czarodzieja. W czasie seansu można było zauważyć zmaganie się tego chrześcijanina z pogańskimi zwyczajami i presją środowiska a chęcią pozostania przy chrześcijaństwie.

W pojęciu afrykańskim, każdy człowiek należy do klanu, społeczności, wspólnoty. Wyrwany z tego środowiska narażony jest na niebezpieczeństwa, choroby, nieszczęścia. W przekonaniu Afrykańczyków uleczyć go może jedynie powrót do tego środowiska. Ciężko chora osoba jest transportowana setki kilometrów, do swojej rodzinnej wioski, aby tam była poddana leczeniu prowadzonemu przez tradycyjnego afrykańskiego doktora. Zdarza się, że umiera ona w drodze, gdyż nie wytrzymuje uciążliwości podróży. Trzeba zauważyć, że presja środowiska jest duża, ludzie słabi psychicznie nie wytrzymują tej presji. Dlatego być może, również tu należy szukać przyczyny wielu psychicznych chorób w Afryce.

Afrykańskie Kościoły niezależne, jak już było powiedziane, szybko pojawiają się ale też szybko zanikają. Zwolennicy tych Kościołów przechodzą do innych wyznań²⁵. Te ruchy religijne w ramach nowych Kościołów są wskaźnikiem zapotrzebowania Afrykańczyków na religię, która by była mocno osadzona w tradycjach i kulturze Afryki. Jan Paweł II podkreśla, że Ewangelia winna zakorzenieć się w kulturze, tych ludów i narodów do których zwrócone jest orędzie ewangeliczne²⁶.

ks. Janusz Gajda, Lublin

III. FUNDAMENTALIZM ISLAMSKI

Fundamentalizm jest jednym ze zjawisk współczesności, które budzi wiele lęków i obaw na Zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych. W serwisach informacyjnych podawanych przez środki masowego przekazu „wyeksponowane” miejsce zajmuje odnotowywanie terrorystycznych działań islamskich ugrupowań fundamentalistycznych. Mass media przekazując budzące grozę dane nie dokonują niestety analizy zjawiska, które powinno być zinterpretowane zarówno przez polityków, jak i religioznawców, arabistów oraz znawców kultury. Często spogląda się na islam jak na religię reagującą przemocą i terroryzmem na tzw. sytuację westernizacji świata. Jest to wielkie nieporozumienie. Nie można postrzegać całej religii przez jej frakcje chcące przywrócić wartości fundamentalistyczne.

²⁵ *Tamże*, s.116.

²⁶ Jan P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris missio* nr 52.

Fundamentalizm jest zjawiskiem złożonym, a więc równocześnie kontrowersyjnym. Występuje on przeciwko cywilizacji Zachodu (uksztaltowanej wszakże przez chrześcijaństwo), w tym przede wszystkim przeciwko duchowej wizji człowieka i społeczeństwa, a także państwa.

Ugrupowania fundamentalistyczne są także przyczyną wewnętrznych napięć w samym islamie (np. niezwykle aktywne kulturowo i politycznie ugrupowanie alewitów w Turcji, wręcz boi się fundamentalistów, którzy odmawiają im prawa przynależności do wspólnoty wiernych Allaha).

Nie sposób podać wyczerpującą definicję zjawiska, z którym Europa styka się również u siebie. Fundamentalisci islamscy bowiem nie działają tylko po drugiej stronie Morza Śródziemnego, czy też na Bliskim Wschodzie. Zaznaczają swoją obecność także w Niemczech, Francji i Anglii, gdzie dziś żyje już kilka milionów (niektóre źródła mówią nawet o kilkunastu milionach) wyznawców Allaha.

Według najbardziej rozpowszechnionej definicji fundamentalizm oznacza nawrót do źródeł religii. Jest powrotem do jej fundamentów. Nadrzędną wartością islamu jest wg fundamentalizmu bezwzględna wierność tradycji. Islam nie może bratać się z Zachodem. Duchowa kultura Zachodu jest świadectwem upadku człowieka, jego niewierności wobec Boga i reguł przezeń wyznaczonych. Etyka oraz prawo Zachodu nie może mieć żadnego wpływu na świat islamu. System władzy oderwany od religii jest przyczyną wszelkiego zła.

Fundamentalizm islamski dystansuje się od wszelkich przemian inspirowanych przez Zachód. Są one uważane za zamach na świat islamu i jego kulturę. W dziejach islamu, zresztą jak w dziejach każdej religii, pojawiały się tendencje reformistyczne. Wyrażały się one przede wszystkim w dążeniach do wiernego zachowywania nauki Mahometa. W XX w., kiedy świat islamu spotkał się „twarzą w twarz” z Europą tendencje reformistyczne nabrały wyraźnych cech antykulturowych. Islam nie chce poddać się europejskiej wizji cywilizacyjnej. Opanowane na początku XX w. przez zachodnich kolonizatorów kraje arabskie po II wojnie światowej zaczęły wyzwalać się z kulturowej (gospodarczej, politycznej) zależności. Mocarstwa kolonizujące świat islamu przestały państwa arabskie pod względem technologii i kultury materialnej. Fundamentalizm okazał się więc przede wszystkim reakcją kulturową. Opowiedział się za tzw. integryzmem, czyli zwartością kultury, polityki, społeczeństwa, regulowaną zasadami prawa islamu — szariat. Pojawiły się synonimiczne terminy określające fundamentalizm — integryzm muzułmański oraz islamizm. Fundamentalizm islamski nazwany został również tradycjonalizmem muzułmańskim. Fundamentalizm wyraża ostatecznie definitywne odwrócenie się islamu od Zachodu. Powrót do czystych źródeł islamu ma uchronić tę religię, zgodnie z intencją fundamentalistów, od zachodniego modernizmu, który dokonał i wciąż dokonuje, destrukcji społeczeństwa europejskiego i amerykańskiego przez wyrugowanie wszelkich religijnych uczuć i przekonań.

Idea fundamentalizmu wyrosła w gruncie rzeczy z nurtów konserwatywnych istniejących wewnątrz islamu. Te z kolei nurty, jak również inne nurty — progresywne, czyli propagujące tzw. modernizm muzułmański (z których wyłoniły się lokalne nacjonalizmy, absolutnie nie znane w pierwotnym islamie) odwoływały się do idei socjalizmu. Fundamentalisci dostrzegali idee socjalizmu już w pierwszych wiekach istnienia islamu, kiedy przywiązywano ogromną wagę do ochrony socjalnej ludzi (pomoc wdowom, opieka nad sierotami, szkolnictwo itd.). Wystarczyło przypomnieć współczesnemu islamowi wynikające z samej religii zasady „osłony socjalnej”, by stały się one regułami równie żywe, jak przed wiekami.

W islamie ma miejsce nieustanne napięcie między tendencjami modernistycznymi a tendencjami fundamentalistycznymi. Przestrzemię tych napięć, czy wręcz walk, jest właściwie cały świat islamu i ten zwarty: azjatycko-afrykański i ten w diasporze, czyli w kulturze Zachodu.

W XVIII w. zapoczątkowane zostały wewnętrzne przemiany w islamie. Ruchy reformistyczne pojawiły się nie w najsilniejszym i centralnym ośrodku muzułmańskim — imperium osmańskim, lecz na obrzeżach świata islamu, gdzie religia ta na styku z innymi kulturami uległa pewnemu osłabieniu. Ruchem reformistycznym szczególnie radykalnym, który wówczas powstał był wahhabizm. Postawa zwolenników tego ruchu nazwana została przez niektórych arabistów postawą fundamentalistyczną. Charakteryzowała się ona aktywnym, a nie biernym podejściem do religii. Wahhabici nie mogli oddawać czci świętym, ani grobom zmarłych. Nie mogli palić tytoniu i zażywać narkotyków. Zabronione im było odwoływanie się do magii i astrologii. Zakazane im było przestawianie z heretykami i niewierzącymi.

Wśród różnych islamskich ugrupowań fundamentalistycznych szczególne znaczenie odgrywa obecnie Stowarzyszenie Braci Muzułmanów. Organizacja ta powstała w latach 20. XX wieku. Bracia Muzułmanie podkreślają absolutną wartość świętej księgi islamu — Koranu — oraz absolutną wartość tradycji — sunny — jako niepodważalnych fundamentów życia społeczno-politycznego. Bracia Muzułmanie bezwzględnie negują współczesną cywilizację Zachodu. Z Zachodu nic dobrego nie może pochodzić, bowiem sam w sobie nie ma on już żadnej wartości, ani żadnej wartości nie reprezentuje. Bracia Muzułmanie głosząc zasadę panislamizmu uważają, iż wszystkie państwa muzułmańskie powinny na wzór Arabii Saudyjskiej kierować się zasadami prawa szariatu — prawa islamu. Opowiadają się za rygorystyczną i purytańską doktryną, która stanowi gwarancję odnowy religijnej. Chcą bezwzględnie upolitycznić islam.

Z Braci Muzułmanami wiązało się wiele ekstremistycznych organizacji, które w latach 70. dokonały licznych terrorystycznych zamachów w Egipcie i w Syrii. Fundamentalisci islamscy, ci z kręgu Braci Muzułmanów, jak i ci, z innych organizacji i ugrupowań, chcą całkowicie przejąć władzę w państwach islamu. W 1979 r. szyiicy

fundamentalistiści sięgnęli po władzę w Iranie. W 1991 r. sunniccy fundamentalistiści zwyciężyli w powszechnych wyborach w Algierii. Fundamentalizm wywiera duży wpływ na politykę państw (kiedyś tradycyjnie muzułmańskich) powstałych po rozpadzie Związku Radzieckiego. Sowiecki komunizm sprzyjał i popierał ruchy sekularystyczne w państwach muzułmańskich. Po upadku komunizmu nastąpił odwrót od tendencji sekularystycznych. Miejsce po nich zajęły nurty fundamentalistyczne.

Fundamentalizm zyskał i wciąż zyskuje licznych zwolenników, nie tylko w Iranie i w Algierii, ale także w Egipcie, Iraku, Pakistanie oraz w Arabii Saudyjskiej.

Fundamentalistiści islamscy akcentując jedność i jedyność Boga podkreślają jedność społeczeństwa muzułmańskiego. Wizja życia prezentowana przez fundamentalistów ma być normatywna dla wszystkich wiernych. Wg fundamentalistów nie może być mowy o jakimkolwiek pluralizmie ideologicznym w świecie islamu. Fundamentalizm dąży do przyznania priorytetu religii w życiu publicznym. Fundamentalizm sprowadzający się do konfrontacji między kulturą islamu a kulturą Zachodu jest w pewnym sensie wojną światopoglądów, czy wizji życia. Kultura Zachodu bardzo wyraźnie oddziela sferę polityki od sfery religii, tzw. sferę profanum od sfery sacrum. Muzułmanom współczesnym trudno jest to uczynić. W islamie miało miejsce w IX w. oderwanie władzy świeckiej od władzy religijnej. Dopiero jednak w XX wieku pojawiły się bardzo wyraźne dążenia do połączenia państwa i religii. Na pewno jedną z przyczyn była ingerencja kulturowa Zachodu w świat islamu, we wszystkie niemal sfery życia muzułmanina. Fundamentalizm jest przede wszystkim reakcją na tę kulturową ingerencję.

Fundamentalizm jest dziś wielkim wyzwaniem i dla samego islamu, jego szyickiej i sunnickiej tradycji, i dla świata Zachodu, w tym dla chrześcijaństwa.

Eugeniusz Sakowicz, Warszawa