

**Tomasz Atlas, Stanisław Grodź,  
Grzegorz Wita, Eugeniusz Sakowicz**

---

**Biuletyn  
misjologiczno-religioznawczy**

---

Collectanea Theologica 77/2, 141-175

---

2007

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (97)

**ZAWARTOŚĆ:** I. Orędzie Bożego Miłosierdzia – nowa motywacja misyjna Kościoła w Polsce w kontekście wizyty biskupów polskich *ad limina Apostolorum*; II. Oblicze afrykańskiego chrześcijaństwa we współczesnej Ghanie; III. Od kanibalizmu do ewangelizacji. 50-lecie diecezji Doumé Abong-Mbang w Kamerunie; IV. Klasyfikacja aszanckich specjalistów rytualnych.\*

### I. OREĘDZIE BOŻEGO MIŁOSIERDZIA – NOWA MOTYWACJA MISYJNA KOŚCIOŁA W POLSCE W KONTEKŚCIE WIZYTY BISKUPÓW POLSKICH AD LIMINA APOSTOLORUM W 2005 R.

Na przełomie listopada i grudnia 2005 r. polscy biskupi, zebrani w trzech grupach, przebywali w Watykanie w związku z wizytą *ad limina Apostolorum*. Celem wizyty, odbywającej się co pięć lat, było – jak podkreślali hierarchowie Kościoła w Polsce umocnienie więzi z Ojcem Świętym Benedyktem XVI oraz odkrywanie na nowo powszechności Kościoła.

Oczywiście ważnym elementem pielgrzymki do progów apostoelskich były roboczo-sprawozdawcze spotkania w poszczególnych dykasteriach Kurii Rzymskiej mające na celu syntetyczne przedstawienie „stanu wiary”, czyli sytuacji poszczególnych diecezji. Nie zabrakło też odwiedzin w Kongregacji Ewangelizacji Narodów, gdzie pasterze Kościoła w Polsce relacjonowali to wszystko, co dotyczy misyjnego zaangażowania ich diecezji, zarówno wewnętrznego (animacja i formacja misyjna, ofiarność, zaplecze modlitewne itd.), jak i zewnętrznego (pomoc personalna – misjonarze, wsparcie materialne Kościoła w krajach misyjnych).

W kontekście tej wizyty warto zastanowić się nad misyjnością Kościoła w naszej ojczyźnie i nad odnajdywaniem nowej motywacji i nowego zapału na płaszczyźnie działalności misyjnej *ad gentes* i szeroko pojętej współpracy misyjnej na poziomie diecezji. Uczynimy to, zwracając uwagę na Kościoły lokalne Polski Południowej

---

\* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz Sakowicz, Warszawa.

i Środkowej, których pasterze stanowili drugą grupę biskupów polskich przybyłych do progów apostołskich.

### Misyjność diecezji Polski Południowej i Środkowej

Drugą grupę polskich biskupów stanowili ordynariusze, biskupi pomocniczy i biskupi seniorzy z piętnastu diecezji zebranych w pięciu metropoliach (częstochowska, katowicka, krakowska, przemyska, łódzka). Diecezje te leżą w środkowej i południowej części Polski. Ich sytuacja społeczna i religijna jest bardzo zróżnicowana, co warunkuje oczywiście różny stopień włączenia się w misyjne dzieło Kościoła.

Biskupi tychże diecezji, mimo zaakcentowania wyraźnych różnicowań, podkreślali, iż podstawowym i pierwszorzędnym narzędziem misyjnej animacji w ich diecezjach są Papieskie Dzieła Misyjne, które przygotowują i realizują swoją działalność w ścisłej współpracy z biskupami miejsca. Aktywność animacyjna PDM w tychże diecezjach otrzymuje również priorytetowy charakter w stosunku do różnych dzieł misyjnych o charakterze diecezjalnym. Dzięki współpracy Papieskich Dzieł Misyjnych i kurialnych wydziałów duszpasterstwa ogólnego, duszpasterstwa młodzieży i katechetycznym, stałym elementem animacji misyjnej we wspomnianych metropoliach są m.in.: okresowe dni formacji dla animatorów misyjnych (np. archidiecezja łódzka), misyjne warsztaty katechetyczne dla osób duchownych i świeckich pracujących w katechezie (np. diecezja bielsko-żywiecka), spotkania misyjne rodzin (np. diecezja radomska), rekolekcje misyjne dla młodzieży (np. archidiecezja krakowska) modlitewno-formacyjne spotkania kół żywego różańca (np. diecezja tarnowska – Bochnia 2005 r.), wakacyjne turnusy formacji misyjnej dla dzieci i młodzieży – tzw. misyjne wakacje z Bogiem (np. diecezja kielecka), rajdy misyjne (np. archidiecezja katowicka), diecezjalne kongresy misyjne (np. archidiecezja częstochowska)<sup>1</sup>.

Ważnym elementem procesu misyjnej animacji i informacji jest aktywne włączenie się wspomnianych Kościołów lokalnych w konkurs zatytułowany *Mój szkolny kolega z Afryki*, którego celem jest prezentacja sytuacji szkolnictwa i konkretnych uczniów w Afryce Subsaharyjskiej oraz w „Ogólnopolską Olimpiadę Wiedzy o Afryce i Misyjach”, której etapy regionalne, a zwłaszcza finał jest ważnym wydarzeniem animacyjnym dla przygotowującej go diecezji (np. diecezja radomska – 1 czerwca 2005 r.).

Coraz większego znaczenia nabiera także przygotowanie i przeprowadzenie akcji „Kolędników misyjnych”, która pozwala uwrażliwiać na misyjne potrzeby Kościoła dzieci – uczestników tejsze akcji, a zarazem osoby dorosłe, do których one docierają.

<sup>1</sup> Więcej informacji na ten temat w: *Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce, Sprawozdanie z działalności w 2000 roku*, Warszawa 2001. Analogiczne opracowania za rok 2001, 2002, 2003, 2004.

Biskupi podkreślali również, że ważnym środowiskiem animacji misyjnej są też mass-media: rozgłośnie radiowe (przykładowo programy poruszające tematykę misyjną w Radio Via, Radio Opole, RDN Małopolska) i prasa katolicka, zarówno czasopisma o zasięgu krajowym, diecezjalnym, jak i parafialnym.

Zaangażowanie w misyjne dzieło Kościoła pielęgnowane jest również w seminariach diecezjalnych wspomnianych metropolii. Dokonuje się ono za pośrednictwem studium misjologii, a także dzięki kleryckim sympozjom i kongresom misyjnym, działalności seminaryjnych ognisk misyjnych i włączaniu się kleryków w animację misyjną w czasie wakacji. Nową formą są również praktyki pastoralne niektórych diakonów odbywane w jednostkach administracji kościelnej podlegających Kongregacji Ewangelizacji Narodów (np. Kazachstan).

Misyjne dzieło Kościoła wspierane jest również materialnie. We wszystkich, wymienionych metropoliach przeprowadzane są akcje informacyjne, a następnie zbiórki ofiar z okazji:

- Światowego Dnia Misyjnego,
- uroczystości Objawienia Pańskiego (pomoc misjonarzom polskim i utrzymanie Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie),
- II Niedzieli Wielkiego Postu (pomoc dzieciom z krajów misyjnych).

Przy bezpośredniej współpracy z Papieskimi Dziełami Misyjnymi przeprowadzana jest także akcja „Koleśnicy misyjni” (zbiórka ofiar na pomoc dzieciom w krajach misyjnych).

### Misjonarze świeccy i kapłani *fidei donum*

Wydaje się, że jednym z najlepszych „wskaźników” misyjności wspomnianych Kościołów lokalnych są wysłani przez nich misjonarze – kapłani i osoby świeckie. W czasie trwania wizyty *ad limina* drugiej grupy polskich biskupów, na misjach pracowało 2077 osób z Polski. Szczegółowy rozkład danych zamieszczono poniżej w tabeli<sup>2</sup>.

Kontynent	Razem	F. D.	Osoby świeckie	Siostry zakonne	Zakonnicy
Afryka	916	106	25	337	448
Ameryka Płd. i Środkowa	794	169	10	148	467
Ameryka Pn.	32	1	–	6	25
Azja i Azja Mniejsza	265	31	7	95	132
Oceania	71	9	4	7	51
Status – liczba wszystkich	2077	316	46	593	1123

<sup>2</sup> Dane Komisji Episkopatu Polski ds. Misji na dzień 1 XII 2005 r.

Biskupi z omawianej grupy biskupów polskich zaznaczyli, iż w ciągu minionych pięciu lat generalnie można zaobserwować niewielki wzrost liczby kapłanów diecezjalnych i osób świeckich wyjeżdżających z tychże diecezji do pracy misyjnej *ad gentes*. Na podstawie danych Komisji Episkopatu Polski ds. Misji wiadomo, że na dzień 1 stycznia 2000 r. wymienione wyżej metropolie miały w krajach misyjnych 144 osoby, a na dzień 13 października 2005 r. – już 188 osób. Dane szczegółowe zamieszczono w tabeli<sup>3</sup>.

Archidiecezja	Diecezja	2000.01.01	2001.01.01	2002.01.01	2003.01.01	2004.01.01	2005.10.13
częstochowska	częstochowska	6	8	8	9	12	10
	radomska	7	6	5	8	10	14
	sosnowiecka	2	2	3	3	4	4
<b>RAZEM</b>		<b>15</b>	<b>16</b>	<b>16</b>	<b>20</b>	<b>26</b>	<b>28</b>
katowicka	katowicka	15	13	14	14	16	18
	gliwicka	3	3	2	3	3	3
	opolska	14	15	14	13	15	15
<b>RAZEM</b>		<b>32</b>	<b>31</b>	<b>30</b>	<b>30</b>	<b>34</b>	<b>36</b>
krakowska	krakowska	14	15	17	16	17	17
	bielsko-żywiecka	4	4	4	4	5	4
	kielecka	5	5	5	4	4	4
	tarnowska	44	49	54	61	65	65
<b>RAZEM</b>		<b>67</b>	<b>73</b>	<b>80</b>	<b>85</b>	<b>91</b>	<b>90</b>
przemyska	przemyska	16	16	15	17	15	14
	rzeszowska	8	10	7	10	9	9
	zamojsko-lubaczowska	2	2	2	2	3	3
<b>RAZEM</b>		<b>26</b>	<b>28</b>	<b>24</b>	<b>29</b>	<b>27</b>	<b>26</b>
łódzka	łódzka	4	5	4	5	6	6
	łowicka	0	0	0	0	0	2
<b>RAZEM</b>		<b>4</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>8</b>

### Powody do radości?

Krótkie spojrzenie na stan misyjnego zaangażowania wymienionych wyżej diecezji daje wiele powodów do radości. Nadzieją napełniają liczne inicjatywy animacyjno-formacyjne i duża ofiarność wiernych. Pasterzy wspomnianych Kościołów lokalnych cechuje otwartość i wzrastające stopniowo zatroskanie o dzieło misji *ad gentes*. Towarzyszy im także świadomość potrzeb a zarazem możliwości, przede wszystkim personalnych, jakimi dysponuje Kościół w Polsce – także w zaprezentowanych metropoliach. Wydaje się to szczególnie ważne w kontekście słów Bene-

<sup>3</sup> Dane Komisji Episkopatu Polski ds. Misji na dzień 25 X 2005 r.

dykta XVI do tej grupy biskupów wypowiedzianych 3 grudnia 2005 r. Ojciec Święty wyraził wówczas radość i wdzięczność Bogu za liczne powołania kapłańskie w tym rejonie Polski, ale zarazem zaznaczył, że fakt ten jest zobowiązujący – potrzeba, by biskupi zachęcali i posyłali swoich kapłanów do krajów misyjnych lub tych, które cierpią na brak duchownych.

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia, a zarazem postulaty II Polskiego Synodu Plenarnego, który sugerował większe zaangażowanie Kościoła w Polsce w misyjne dzieło Kościoła, wydaje się, że ciągle istotne jest wskazywanie na jego misyjną naturę, poszukiwanie i odkrywanie na nowo motywów pracy i współpracy misyjnej, a także głęboka refleksja nad tymi wymiarami życia Kościołów lokalnych, które do tej pory nie były wystarczająco akcentowane w animacji i formacji misyjnej. Nie chodzi, oczywiście, o poszukiwanie nowych metod, organizowanie nowych instytucji czy rozszerzanie nadbudowy teoretycznej, ale o odkrycie i włączenie w dzieło misyjne osobistego przeżywania wiary<sup>4</sup>. Wydaje się, że dla Kościoła w Polsce szczególne znaczenie ma w tym względzie postęga Jana Pawła II, a zwłaszcza jego wskazanie na orędzie Bożego Miłosierdzia przekazane przez św. s. Faustynę.

### Orędzie Bożego Miłosierdzia – motywem pracy misyjnej

Kwiecień 2005 r. na trwałe wpisał się w życie Kościoła i historię Polski – do domu Ojca odszedł Jan Paweł II. W sześć dni po jego śmierci, 8 kwietnia, kiedy trumna z ciałem Ojca Świętego spoczęła na ziemi, uczestnicy ceremonii pogrzebowej i ci, którzy śledzili ją dzięki transmisji telewizyjnej, mogli kontemplować niezwykle widok. Wiatr przerzucał kartki leżącego na trumnie ewangeliarza, by wreszcie zamknąć go definitywnie. Dziennikarze i komentatorzy interpretowali ten znak jednoznacznie – życie papieża Jana Pawła II dobiegło końca. Wydaje się jednak, że ten znak można odczytać także z innej perspektywy. Być może trzeba, by w Kościół w Polsce uświadomił sobie właśnie teraz, po jego odejściu, że nauczanie i posługiwanie Jana Pawła Wielkiego było i jest głęboką, osobistą refleksją nad przesłaniem Ewangelii i praktyczną jej realizacją. Ta prawda niesie ze sobą wiele implikacji – m.in. na płaszczyźnie rozważań i badań misjologicznych dotyczących podstaw i motywów działalności ewangelizacyjnej *ad gentes*.

Wiadomo, iż misyjne posłannictwo Kościoła należy rozważać w perspektywie trynitarnej<sup>5</sup>. Bóg, który jest źródłem miłości<sup>6</sup>, tak umiłował świat, „że Syna swego

<sup>4</sup> Por. *Redemptoris missio*, nr 90.

<sup>5</sup> Mówiąc o trynarnych podstawach misyjnego posłannictwa Kościoła pomijamy pozostałe, drugorzędne motywy misji *ad gentes*. Pokrótce omawia je J. G ó r s k i, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków 2005, s. 48-50.

<sup>6</sup> Por. *Divers in misericordia*, nr 2.

Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). W to posłannictwo Syna nierozzerwalnie wpisuje się misja Ducha Świętego i Kościoła, ponieważ więź łącząca Jezusa z Ojcem, który Go posłał, istnieje też między Jezusem i Duchem Świętym posłanym przez Ojca w imię Jezusa, aby apostołom, a przez nich Kościołowi, wszystko przypomniał i ich prowadził (por. J 14,26).

Trójca Święta jest jednakże nie tylko podstawowym źródłem i motywem misji Kościoła, ale również jej dopełnieniem, ponieważ „ostatecznym celem misji jest danie uczestnictwa w komunii, jaka istnieje między Ojcem i Synem”<sup>7</sup>.

Właśnie dzięki misji Bożego Syna człowiek może poznawać Boga i doświadczać Jego miłości. Inaczej mówiąc, dzięki Jezusowi Bóg i Jego „niewidzialne przymioty” stają się „widzialne” o wiele bardziej niż przez to, co dokonano się w Starym Testamencie. Chrystus nawiązuje do starotestamentalnego objawienia, które przedstawiało Boga miłosiernego, tłumaczy je, rozwija, wciela i uosabia, sam stając się miłosierdziem<sup>8</sup>. To objawianie Boga bogatego w miłosierdzie (por. Ef 2,4) znajduje szczególny wyraz w misterium paschalnym, bowiem wiara w Ukrzyżowanego prowadzi do poznania Ojca i do wiary w miłość, która jest obecna w świecie i jest potężniejsza niż jakiegokolwiek formy zła, które zniewalają człowieka. Wiara w taką miłość jest zaś wiarą w miłosierdzie, które jest jej podstawowym wymiarem, a jednocześnie właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji w kontekście zła, które „rani” i może opanować człowieka<sup>9</sup>.

Kontemplacja tej tajemnicy staje się jednym z podstawowych i najbardziej autentycznym motywem pracy misyjnej i tego złożonego procesu, który można nazwać misyjną współpracą i troską o misję. Jak pisze Jan Paweł II, tylko z kontemplacji tajemnicy Chrystusa i z żywego doświadczenia Boga i Jego miłości rodzi się apostołowski zapal tych, którzy mówią: „Cośmy usłyszeli o słowie życia (...) na co patrzyliśmy (...) oznajmiamy wam” (1J 1, 1.3)<sup>10</sup>.

A zatem, można by powiedzieć, że wejście w tajemnicę Boga i Jego miłosiernej miłości nie jest nowym elementem w poszukiwaniu motywów i uzasadnień misyjnej działalności Kościoła. Wręcz przeciwnie, jest elementem podstawowym, stanowi jej fundament i istotę.

Można jednakże mówić, że tajemnica Bożego miłosierdzia, jej odkrycie i doświadczenie jest szczególnym impulsem do pracy misyjnej dla Kościoła w Polsce, bowiem tutaj właśnie została ona przekazana, „zapisana” przez św. s. M. Faustynę

<sup>7</sup> *Dives in misericordia*, nr 23.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, nr 2.

<sup>9</sup> Por. *Dominum et vivificantem*, nr 32; *Dives in misericordia*, nr 2.

<sup>10</sup> Por. *Redemptoris missio*, nr 91.

Kowalską. To twierdzenie nabiera szczególnego znaczenia w kontekście ostatniej pielgrzymki Ojca Świętego do ojczyzny. W czasie jej trwania, w Krakowie-Łagiewnikach Jan Paweł II wypowiedział znamienne słowa: „Jak bardzo dzisiejszy świat potrzebuje Bożego miłosierdzia! Na wszystkich kontynentach, z głębin ludzkiego cierpienia zdaje się wznosić wołanie o miłosierdzie. Tam, gdzie panuje nienawiść i chęć odwetu, gdzie wojna przynosi ból i śmierć niewinnych, potrzeba łaski miłosierdzia, które koł ludzkie umysły i serca, i rodzi pokój. Gdzie brak szacunku dla życia i godności człowieka, potrzeba miłosiernej miłości Boga, w której świetle odśladania się niewypowiedziana wartość każdego ludzkiego istnienia”<sup>11</sup>.

Skoro zatem to orędzie miłosierdzia tutaj, w Polsce, zostało „podyktowane” i skoro życzeniem Jana Pawła II było, by dotarło ono do wszystkich zakątków świata, nie można mieć wątpliwości, że w tej perspektywie można mówić o szczególnym obowiązku i nowej misyjnej motywacji dla Kościoła w naszym kraju. O zadaniu tym przypomniał papież-Polak: „To zadanie powierzam wam, drodzy bracia i siostry, Kościołowi w Krakowie i w Polsce oraz wszystkim czcicielom Bożego miłosierdzia”<sup>12</sup>.

Tym samym więc poszczególne Kościoły lokalne w naszej ojczyźnie mają stać się miejscami i środowiskami, z których na cały świat będą wychodzić „iskry” niosące przesłanie miłosierdzia przekazane przez św. s. Faustynę i przygotowujące kontynenty, narody i kultury na ostateczne przyjście Bożego Syna<sup>13</sup>. Ojciec Święty położył też akcent na modlitwę za misjonarzy i o nowe powołania misyjne, tak by skutecznie mogli nieść największy dar miłosierdzia – prowadzić ludzi do poznania Chrystusa, do spotkania Go i zakosztowania Jego miłości<sup>14</sup>. Jednocześnie zwrócił się nie tylko do zaangażowanych współpracowników dzieła misyjnego, ale ukazał niezwykle istotną perspektywę wszystkim katolikom polskim.

### **Misje a pomoc w rozwoju w perspektywie orędzia o Bożym miłosierdziu**

„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7). Te słowa Chrystusa zaczerpnięte z Ewangelii według św. Mateusza, choć mają niezwykle bogatą treść i wpisują się w dwukierunkową relację darujący-obdarowany, to najczęściej rozpatrywane są w perspektywie tzw. dzieł i uczynków miłosierdzia.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas poświęcenia Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach, 17 sierpnia 2002 r.*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie. VIII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, Olsztyn 2002*, s. 85.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 88.

<sup>13</sup> Por. *Dzienniczek*, nr 1732.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. i beatyfikacji, Kraków-Błonia, 18 sierpnia 2002 r.*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 103.



Nie można o tym zapomnieć, tym bardziej że szeroko rozumiane zaangażowanie Kościoła i konkretnych misjonarzy na rzecz tzw. pomocy i promocji ludzkiej stanowi ważny element pracy misyjnej. Staje się to szczególnie ważne teraz, gdy wszelkie działania duszpasterskie w diecezjach i wspólnotach parafialnych będą koncentrować się wokół realizacji hasła „Przywracajmy nadzieję ubogim”.

Co więcej, Jan Paweł II przypominał, że samo głoszenie Ewangelii, będącej pierwszym nakazem miłosierdzia, bez tego typu zaangażowania mogłoby stracić skuteczność, spotkać się z niezrozumieniem, a nawet utonąć w potoku słów<sup>15</sup>.

Tym samym nie ma już miejsca na wątpliwości: głoszenie Ewangelii ma priorytet przed pomocą w rozwoju, walką z głodem itd., nie wyklucza ich, ale znajduje w nich potwierdzenie i dopełnienie. Więcej, taki model działalności misyjnej pozwala uniknąć wypaczonego spojrzenia na misje prezentowanego choćby przez tzw. teologiczne wielkie słowa (rasizm, pokój mesjański itd.)

W pomocy na rzecz różnorodnej biedy materialnej w krajach misyjnych potrzeba zatem dowartościować znane już i sprawdzone dzieła miłosierdzia, ale także budować „wyobraźnię miłosierdzia”, by nie tylko zagwarantować skuteczność pomocy, ale także rzeczywiście tworzyć klimat solidarności, braterskiej wspólnoty dóbr i autentycznej miłości bliźniego<sup>16</sup>. By jednak tak się stało, działania te muszą się rodzić z kontemplacji Chrystusa i Jego miłosierdzia, bo dopiero wówczas odnajdą swój właściwy wymiar w zaangażowaniu na rzecz tych, z którymi Chrystus się utożsamiał<sup>17</sup>. Poznanie Chrystusa i doświadczenie Jego miłosiernej miłości powinno zatem skłaniać każdego do rzeczywistej troski o cierpiącego brata, który nie zna Dobrej Nowiny, bo jego godność w tajemnicy Chrystusa nabywa niezwyklej wartości<sup>18</sup>. Te wskazania brzmią szczególnie mocno w sytuacji, gdy mimo powolnego wzrostu liczby polskich misjonarzy (osoby świeckie i księża diecezjalni), ich liczba jest zdecydowanie zbyt mała w stosunku do możliwości personalnych Kościoła w Polsce.

\* \* \*

Misjonarze i ci, którzy wspierają ich wysiłki pragną, by każdy człowiek zrozumiał, iż Chrystus jest miłością i miłosierdziem<sup>19</sup> oraz że tylko wtedy ludzkość odnajdzie prawdziwe uspokojenie i nadzieję, gdy zwróci się z ufnością do Boga bogatego w miłosierdzie<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Por. *Novo millennio ineunte*, nr 50.

<sup>16</sup> Por. *tamże*.

<sup>17</sup> Por. *tamże*, nr 49.

<sup>18</sup> Por. *Dives in misericordia*, nr 15.

<sup>19</sup> Por. *Dzienniczek*, nr 1074.

<sup>20</sup> Por. *tamże*, nr 300.

Jan Paweł II, nawiązując do orędzia o Bożym miłosierdziu przekazanych przez św. s. Faustynę, przypomniał, że ten wysiłek powinien stać się udziałem każdego katolika w Polsce. Głoszenie Ewangelii miłosierdzia i potwierdzanie jej czynami miłosierdzia – choć nie jest nowym elementem w uzasadnianiu misji *ad gentes*, to jednak z chwilą odejścia papieża-Polaka, w kontekście jego ostatniej wizyty w ojczyźnie, nabiera dla nas szczególnego, nowego i niezwykle ważnego znaczenia. Ta refleksja stanowi też ważny punkt w kontekście ostatniej wizyty *ad limina Apostolorum* i „raportu” biskupów polskich o stanie misyjnego zapалу i zaangażowania diecezji polskich.

*ks. Tomasz Atlas, Warszawa-Tarnów*

## II. OBLICZE AFRYKAŃSKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA WE WSPÓŁCZESNEJ GHANIE

Statystyki ukazują, że w Afryce, na południe od Sahary, przybywa chrześcijan. Ten fakt podaje się czasem jako znak nadziei i żywotności Kościoła lub też przesłankę wiarygodności chrześcijaństwa. Uważniejsze przyjrzenie się zjawisku określanemu często słowem „chrześcijaństwo” ukaże jednak, że tworzy je wielka mozaika Kościołów, kościelnych wspólnot, a także grup, których chrześcijańska tożsamość wzbudza wątpliwości. Teologowie i religioznawcy nie zawsze są zgodni w kwestii określania granic zasięgu chrześcijaństwa. Dla pierwszych znaczącym kryterium przynależności będzie przyjmowana doktryna. Dla drugich częściej ważniejszą będzie autodeklaracja członków danej grupy – za kogo sami się uważają. Pierwsi często ze zgrozą patrzą na zjawisko określane mianem synkretyzmu religijnego czy nawet akulturacji. Dla drugich są one naturalnym efektem zetknięcia się odmiennych tradycji religijnych.

W Polsce skłonni jesteśmy przyjmować potocznie pewną „idealną” wersję historii misyjnej działalności chrześcijan w Afryce, w której nie ma miejsca (lub jest go niewiele) na różnice doktrynalne i organizacyjne wśród głosicieli Jezusa Chrystusa i tych, którzy tę naukę przyjmują. Cieszy nas wzrost liczebności chrześcijan i nie wnikamy zbyt w to, jakie trendy są wiodące w rozwijającym się w Afryce chrześcijaństwie, przyjmując, że dominująca jest doktryna głoszona przez przedstawicieli chrześcijan europejskich oraz propagowana przez wykształconych przez nich rodzimych chrześcijan. Tymczasem rzeczywistość często jest zupełnie inna. Po pierwsze, w Afryce od początku działały i działają najprzeróżniejsze grupy chrześcijan, które znacznie różnią się od siebie doktrynalnie. Po drugie, nawet Afrykanie, którzy biernie przejęli przyniesioną doktrynę, z wpływem czasu wkom-

ponowali ją we własną wizję świata, wywodzącą się z rodzimej kultury. Zjawisko budowania własnego obrazu Boga oraz tego, czym jest i jak powinno wyglądać chrześcijaństwo, nie jest niczym nowym i nie zawsze wywodzi się ze sprzeciwu wobec europejskiej wersji chrześcijaństwa<sup>1</sup>. To zagadnienie wymaga jednak osobnego potraktowania.

Niewielkie zainteresowanie prawdziwym obliczem (a właściwie obliczami, bo to jest bliższe stanowi faktycznemu) rozwijającego się w Afryce chrześcijaństwa wynika też z tego, że afrykańska teologia nie wkroczyła dotąd na światową scenę w tak kontrowersyjny sposób, jak latynoamerykańska teologia wyzwolenia w latach 70. XX w. czy obecnie różne trendy w chrześcijańskiej teologii azjatyckiej. Nie oznacza to jednak, że Kościoły w Afryce są kopiami Kościołów europejskich lub że teologicznie, duchowo i organizacyjnie trwają w застоju.

Ramy, w których muszą się tutaj zmieścić, dają możliwość jedynie szkicowego ukazania różnorodności i złożoności obrazu afrykańskiego chrześcijaństwa we współczesnej Ghanie przez pryzmat jednego ze szczegółów całej panoramy. Proponuję zatem zwrócenie uwagi na nową falę ruchów zielonoświątkowych (neopentekostalnych), określanych także mianem „ruchy charyzmatyczne”, które od około dwudziestu lat obecne są w Ghanie, i w opiniach znawców zagadnień chrześcijaństwa w Afryce na południe od Sahary w znaczący sposób odciskają wyraźny znak przede wszystkim na percepcji chrześcijaństwa przez zewnętrznych obserwatorów, ale także na sposobie funkcjonowania i doktrynie pozostałych nurtów chrześcijaństwa w Afryce bez względu na zgodę czy sprzeciw tych ostatnich.

### Chrześcijańska Ghana

Mimo że obecność Europejczyków w fortach na zachodnioafrykańskim wybrzeżu sięga końca XV w., to faktyczna chrystianizacja ludów zamieszkujących współczesną południową Ghanę rozpoczęła się pod koniec lat 20. XIX w. wraz z otwarciem placówek luterańsko-reformowanych w regionie wzgórz Akuapem (działalność misji z Bazylei, potem z Bremy, kontynuowana przez szkockich presbiterian). W połowie lat 30. XIX w. przybyli metodyści, w 1880 r. katolicy, a w 1906 r. anglikanie<sup>2</sup>. Kościoły te określa się obecnie jako „Kościoły misyjne”, „historyczne” lub „ortodoksyjne”, chociaż żadna z tych nazw nie jest adekwatna. Używa się ich jednak po to, by odróżnić te Kościoły z jednej strony od tzw. afry-

<sup>1</sup> Takie opinie można spotkać nie tylko w pracach afrykańskich autorów takich, jak: J. S. Mbiti, K. Appiah-Kubi, G. H. Muzorewa czy Ch. Nyamiti, ale także u G. E. Parrindera, A. Hastingsa, J. Lonsdale'a czy J. Kirby'ego.

<sup>2</sup> Zob. np. H. W. Debrunner, *A History of Christianity in Ghana*, Accra 1967.

kańskich Kościołów niezależnych, zwanych też ostatnio Kościołami założonymi w Afryce (w Ghanie są to np. wywodzące się z powstałego na terenie Nigerii tzw. ruchu *Aladura* („modlących się”): Faith Tabernacle Church, The Cherubim and Seraphim Church czy Musama Disco Christo Church), które rozwijały się od początku XX w., a z drugiej od nowej fali wspólnot zielonoświątkowych zapoczątkowanej przez Zbory Boże (Assemblies of God), które pojawiły się w Ghanie w latach 20. XX w. Tę mozaikę dopełnia najnowsza fala grup neopentekostałnych, przeżywająca bardzo szybki rozwój od końca lat 70. XX w.

Chociaż chrześcijańscy misjonarze nie zawsze umieli właściwie trafić w oczekiwania Afrykanów, to jednak Ewangelia mocno zakorzeniła się w mentalności i sposobie życia wielu Ghańczyków. W życiu publicznym widoczne jest to nawet w nazwach firm i sklepów głównie na południu kraju: By God’s Grace Fresh Fish; Holy Ghost Cosmetics; For Christ We Live Brake and Clutch Linings<sup>3</sup>. Sfera społeczno-polityczna również wyraźnie przeniknięta jest przynajmniej chrześcijańską retoryką, a każde spotkanie zaczyna się i kończy chrześcijańską modlitwą, w której gotowi są brać udział nawet muzufianie<sup>4</sup>.

Znawcy problematyki chrześcijaństwa w Afryce, uważają, że choć „ortodoksyjne” Kościoły nadal są najliczniejszymi grupami chrześcijan, to w ciągu ostatnich dwudziestu lat XX w. ich obecność przyćmił gwałtowny rozwój charyzmatycznego chrześcijaństwa<sup>5</sup>. Porównanie danych statystycznych z lat 1986/1987 oraz 2001/2002 zbieranych przez Ghana Evangelism Committee, ukazuje, że w ciągu piętnastu lat afrykańskie Kościoły niezależne straciły w niektórych przypadkach nawet do 20% członków. Główne zielonoświątkowe Kościoły utrzymały tendencję wzrostową, ale są one wolniejsze niż tempo przyrostu naturalnego całej populacji. Kościoł katolicki, mimo iż pozostaje najsilniejszy liczebnie, zanotował spadek liczby członków o 2%. Natomiast wzrost liczby wiernych w grupach charyzmatycznych kształtował

<sup>3</sup> Dla polskiego czytelnika może to brzmieć dziwnie, albo nawet zakrawać na kpinę, ale nazwy te są jak najbardziej poważne i oddają znany powszechnie fakt, że „Afrykanie słyną ze swej religijności” (J. S. Mbiti).

<sup>4</sup> P. Gifford, *Ghana’s New Christianity. Pentecostalism in a Global African Economy*, Bloomington 2004 s. 21. Gifford przypomina także, że Kwame Nkrumah, absolwent jednej z amerykańskich szkół teologicznych, już w czasie zmagania o uzyskanie przez kraj niepodległości tworzył swoje polityczne manifesty na strukturze ośmiu błogosławieństw czy też modlitwy Pańskiej: „Błogosławieni ci, których uwieziono za sprawę samostanowienia, bo wolność kraju jest ich”; „O Imperializmie, który jesteś na Złotym Wybrzeżu, jego wysokość brzmi twoje imię. Twe Królestwo niech odejdzie, nasza wola będzie stanowiona na Złotym Wybrzeżu, tak jak dzieje się to z nami w Brytanii”, cyt. za: P. Gifford, *Ghana’s New Christianity*, s. 21, przyp. 1.

<sup>5</sup> Tamże, s. 23; A. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll NY 1996, s. 92-93; B. Meyer, „Delivered from the Power of Darkness”. *Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana*, Africa 65/1995, s. 236.

się w przedziale 30-80%. Zdaniem nie tylko Paula Gifforda, chrześcijańskie oblicze Ghany ulega znacznemu przeobrażeniu<sup>6</sup>.

### Światowa kariera neopentekostalizmu

Z punktu widzenia katolika, żyjącego w społeczeństwie, w którym rzymskokatolicki Kościół zajmuje niekwestionowaną dominującą pozycję, istnienie i działalność grup neopentekostalnych jest traktowane jako zjawisko marginalne, które nie wywiera żadnego wpływu ani na obraz chrześcijaństwa postrzegany z zewnątrz, ani na historycznie ukształtowane Kościoły. Jednak wejście w strefę, w której wewnętrzne rozwarstwienie chrześcijaństwa jest przyjmowane jako naturalny element rzeczywistości, zmienia spojrzenie. Jeśli dodatkowo weźmie się pod uwagę fakt jakiej proveniencji chrześcijanie najczęściej pojawiają się w gąszczu telewizyjnych kanałów, okaże się, że problem nie jest wcale błahy. Zwłaszcza tam, dokąd sięga przesłanie amerykańskich tele-ewangelistów.

Jednym z istotnych elementów głoszonego przez neopentekostalnych kaznodziei przesłania jest tzw. *faith gospel*. Ponieważ Bóg w cierpieniu i śmierci Chrystusa zaspokoi wszelkie ludzkie potrzeby, chrześcijanie – przez udział w Chrystusowym zwycięstwie nad grzechem, chorobą i biedą – mają prawo do Jego zasług w postaci łaski ( *blessing*) zdrowia i bogactwa, które można otrzymać przez złożenie wyznania wiary. Ta nienowa ideologia rozwinęła się w II połowie XX w. w Stanach Zjednoczonych dzięki promowaniu jej przez takich tele-ewangelistów, jak: A. A. Allen, Oral Roberts, T. L. Osborn, Kenneth Hagin czy Kenneth Copeland, z których każdy dokładał do niej nowe elementy. Allen po raz pierwszy wspomógł się nią przy organizowaniu kwest, głosząc, że Bóg jest Bogiem zasobnym, a ci, którzy chcą mieć w tej zasobności udział, muszą być Bogu posłuszni, wspierając jednocześnie jego służbę. Roberts rozpropagował ideę „wiary ziarnka” (*seed faith*) – osiągniesz sukces zasiewając ziarno w wierze, z którego plon zaspokoi wszystkie twoje potrzeby<sup>7</sup>. Problemy wynikające z nieskuteczności tej zasady w praktyce wyjaśnia teoria głosząca konieczność uwolnienia (*deliverance*) od przeszkód i blokad powodowanych przez siły demoniczne.

### Afrykański rezonans

Mimo widocznych zależności i wpływów amerykańskich, przesłanie afrykańskich, neopentekostalnych kaznodziei nie jest jedynie kopią wersji amerykań-

<sup>6</sup> P. Gifford, *Ghana's New Christianity*, s. 38; K. Asamoah-Gyadu, *Anointing Through the Screen: Neo-Pentecostalism and Televised Christianity in Ghana*, *Studies in World Christianity* 11 (2005) nr 1, s. 27.

<sup>7</sup> P. Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, London 1998, s. 39.

skiej, lecz twórczym jego przepracowywaniem<sup>8</sup>. W kontekście zachodnioafrykańskim istotną rolę pośredniczącą, zwłaszcza w początkowym okresie rozwoju, wypełniały neopentekostalne szkoły biblijne w Nigerii, np. Bensona Idahosy. Tak się składa, że oba człony przesłania charyzmatyków – *faith gospel* i *deliverance* – współbrzmia z rodzimym światopoglądem Afrykanów, w którym religia dotyczy spraw praktycznych i ma pomóc w zapewnieniu szeroko pojmowanego zdrowia, bogactwa i ciągłości rodziny (dzieci), w osiągnięciu, których przeszkadzają siły ze świata niewidzialnego. Takie spojrzenie na rzeczywistość sprawia, że grupy te często wykazują tendencje do przyjmowania dualistycznej wizji świata, w której Bóg i siły zła trwają w nieustannej walce. Siła tendencji dualistycznych w poszczególnych grupach zależy od rozkładania akcentów w przepowiadaniu<sup>9</sup>. Interwencyjonistyczne w wydźwięku teologie kaznodziejów charyzmatycznych (Bóg wkroczy w ludzką rzeczywistość, by poprawić los swoich wiernych) harmonizują z przekonaniami i oczekiwaniami kierowanymi pod adresem rodzimych uzdrowicieli i wróżbitów. Grupy neopentekostalne stwarzają więc chrześcijańską alternatywę dla znanych sposobów postępowania w kontekście, w którym religia traktowana jest jako swoista strategia przetrwania<sup>10</sup>.

Współbrzmienie neopentekostalnego przesłania i rodzimych światopoglądów wydaje się jedną z przyczyn sukcesu, jaki w przyciąganiu nowych członków odnosi Kościoły charyzmatyczne. Chociaż z drugiej strony wymowny jest fakt, iż grupy te zasadniczo nie prowadzą działalności misyjnej, którą nazwalibyśmy *ad gentes*, a ich klientela pochodzi głównie z chrześcijańskiej bądź silnie schryścianizowanej warstwy Ghańczyków. Kościoły charyzmatyczne przeorganizowują zatem chrześcijańską część ghańskiego społeczeństwa pod względem przynależności do konkretnej wspólnoty religijnej<sup>11</sup>. W tej reorganizacji ważną rolę odgrywa wyrażone utrzymywanie przekonania, że grupy te mają skuteczne odpowiedzi na dręczące Ghańczyków problemy. Przy czym są to odpowiedzi, których nie potrafią dostarczyć inne chrześcijańskie Kościoły i wspólnoty, a neopentekostalni kaznodzieje przedstawiają je często w aurze pewnej uniwersalności, tzn. jeśli będziesz wiernie wypełniał to, co mówię, to powiedzie ci się w życiu i nie musisz należeć do mojej wspólnoty. Tego typu przesłanie, płynące z nadawanego przez telewizję ka-

<sup>8</sup> Badacze nie są zgodni co do tego, czy jest to głównie afrykańska kopia amerykańskiego zjawiska, czy też przykład twórczego przepracowywania obcych wzorców na afrykański sposób. Za pierwszym rozwiązaniem skłonny jest opowiadać się np. Paul Gifford, o większej słuszności drugiego jest przekonany np. Kwabena Asamoah-Gyadu.

<sup>9</sup> Zob. S. Grodz, *Dualistyczne tendencje w afrykańskim chrześcijaństwie*, Nomos 49-50/2005 s. 152-165.

<sup>10</sup> K. Asamoah-Gyadu, *Anointing Through the Screen*, s. 25.

<sup>11</sup> P. Gifford, *Ghana's New Christianity*, s. 38.

zania, jest atrakcyjne także dla ludzi należących do innych Kościołów i grup wyznaniowych. Tym bardziej gdy podawane jest w atrakcyjniejszy sposób, niż robią to ortodoksyjne Kościoły<sup>12</sup>. Wśród przyczyn sukcesu niebiałą rolę odgrywa także medialność neopentekostałnych grup.

### Ghańska awangarda

Do najbardziej znanych i dynamicznie rozwijających się grup należą: Action Chapel International (ACI) Nicholasa Duncan-Williamsa założona w 1979 r., International Central Gospel Church (ICGC) Mensy Otabila założony w 1984 r., World Miracle Church International (WMCI) założony jako World Miracle Bible Church w 1987 r. przez Charlesa Agyin Asare, Lighthouse Cathedral Daga Heward-Millsa powstała w 1991 r. i Alive Chapel International proroka Elizeusza Salifu Amoako założona w 1998 r., a będąca kontynuacją grupy działającej w już w latach 80. pod przewodnictwem ewangelisty Francisza Akwesi Amoako oraz Living Faith Church Worldwide (Winners' Chapel) – filia Kościoła założonego przez Davida Oyedepo w Nigerii w 1983 r.<sup>13</sup>

Aby uzyskać obraz rozmiaru zjawiska, trzeba wskazać, że ACI przyciąga do 6 tys. osób na dwa niedzielne nabożeństwa w Akrze. Ponadto grupa ma 28 filii w Ghanie i poza jej granicami. ICGC gromadzi ok. 7 tys. osób na dwóch nabożeństwach w Akrze, a jej wieczorny program w telewizji (*Living Word*) ogląda szacunkowo 25 tys. osób. Grupa ma ok. 100 filii w całej Ghanie (23 w okolicach Akry). Lighthouse Chapel gromadzi ok. 3 tys. ludzi na czterech niedzielnych nabożeństwach i podaje liczbę filii na 120 w 25 krajach. Do WMCI przychodzi 4 tys. osób na cztery nabożeństwa w Akrze, a liczba filii ma wynosić 72. Na nabożeństwo proroka Salifu przychodzi ok. 1600 osób. Winners' Chapel przyciągała w 2001 r. 13 tys. ludzi na dwa niedzielne nabożeństwa<sup>14</sup>. Trzeba przy tym wziąć pod uwagę fakt, że dotyczy to jedynie grup, które Gifford zaliczył do wiodących, a nie całości charyzmatycznego chrześcijaństwa w Ghanie.

Kościoły te przyciągają ludzi o różnym stanie zamożności. Gifford, oceniając je w skali 1-10 w odniesieniu do bardzo zamożnej katolickiej parafii Chrystusa Króla w centrum Akry, szereguje je następująco: Otabil – 9, Duncan-Williams 7,5, Winners' 7, Agyin Asare 5,5, Heward-Mills 5, Salifu 1<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> K. Asamoah-Gyadu, *Anointing Through the Screen*, s. 23; P. Gifford, *Ghana's New Christianity*, s. IX; B. Meyer, „Delivered from the Power of Darkness”, s. 244

<sup>13</sup> P. Gifford, *Ghana's New Christianity*, s. 24-26.

<sup>14</sup> *Tamże*.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 27.

Wymienione Kościoły, choć należą do nurtu neopentekostalnego, różnią się w akcentowaniu istoty podawanego przesłania. Duncan-Williams podaje „klasyczną” *faith gospel*, w której istotnym procesem jest „sianie i zbieranie” rządzące się niezmiennymi prawami i wzbogaca ją o koncepcję „duchowej walki” (*spiritual warfare*). W Winners’ Chapel „klasyczna” *faith gospel* została przekształcona w głoszenie wyłącznie finansowego sukcesu. Lighthouse Chapel troszczy się o zakładanie nowych filii i kształcenie liderów. WMCI skupia uwagę na ewangelizacyjnych i uzdrowieńczych krucjatach. Chociaż przyczyny wyleczonych chorób widziane są w kategoriach działalności demonów, to sprawa ta nie jest szczególnie podkreślana. Natomiast Salifu w swojej działalności uzdrowieńczej nadaje jej dużo rozgłosu. Otabil, występując głównie jako nauczyciel, głosi, że sukces osiąga się dzięki pewności siebie, dumie, determinacji, dyscyplinie i technikach, których uczy on sam na specjalnych kursach<sup>16</sup>. Istotne okazuje się też pojęcie „namaszczenie” (*anointing*), które zrywa pęta i łamie przygniatające ludzi brzemiona. Odnosi się ono do „umacniającej obecności Boga, który jest sprawcą wydarzeń”. Namaszczenie można uzyskać nie tylko przy osobistym kontakcie z kaznodzieją czy desygnowaną przez niego osobą, ale także za pośrednictwem telewizji czy radia, dlatego zdarzają się nawet przypadki stawiania buteleczek z olejem na odbiornikach, by „nabrały mocy”<sup>17</sup>.

Neopentekostalizm nie jest więc zjawiskiem jednorodnym i Gifford skłonny jest do wyodrębnienia czterech fal lub trendów, które w ciągu wspomnianych dwudziestu lat pojawiły się w Ghanie. Pierwszymi dwiema były *faith-gospel* w wydaniu Duncan-Williamsa oraz Otabila, następnie cudowne uzdrowienia, wprowadzone przez Agyin Asare, i wreszcie profetyzm w wydaniu Salifu. Każda z następných fal odciska swój wpływ na już istniejących grupach, powodując ciągle, dynamiczne zmiany w ich ramach<sup>18</sup>. Gifford zwraca jednak uwagę na to, że *faith gospel* tworzy podstawową platformę całego ruchu. Uzdrawienia w wymiarze fizycznym i psychicznym – tak istotne w afrykańskich Kościołach niezależnych – mają drugorzędne znaczenie i to głównie w formie usuwania przeszkód do osiągnięcia sukcesu. Ponieważ zainteresowanie charyzmatyków koncentruje się na ziemskim wymiarze życia bez uwzględniania elementów escha-

<sup>16</sup> Tamże, s. 26; tenże, *African Christianity*, s. 81.

<sup>17</sup> K. Asamoah-Gyadu, *Anointing Through the Screen*, s. 23; tłumaczy to zjawisko szerokim rozumieniem ujęcia sakramentalnego – element widzialny jest nośnikiem niewidzialnej łaski.

<sup>18</sup> P. Gifford, *Ghana's New Christianity*, s. 27. Gifford podkreślił, że w połowie lat 90. element prorocstwa nie był obecny w przesłaniu kaznodziei. Natomiast na przełomie lat 1990/2000 przymiotnik *prophetic* był jednym z częściej stosowanych przez wszystkich kaznodziei i wszystko stało się „prorockie”.



tologicznych, działalność ewangelizacyjna w formie „pozyskiwania dusz” zesłała na dalszy plan<sup>19</sup>.

### Formy działania

Nabożeństwa składają się często z trzech części: chwała i uwielbienie w rozbudowanej oprawie muzycznej, składanie darów oraz kazanie, którego zróżnicowany styl jest częściowo tworzony pod wpływem amerykańskich tele-ewangelistów. Z reguły nie ma czytań biblijnych, a kazanie, stanowiące najważniejszą część spotkania, oparte na jednym lub kilku biblijnych fragmentach, jest uważane za słowo Boże i często praktycznie z nim utożsamiane<sup>20</sup>. Całe nabożeństwo jest bardzo dynamiczne i stwarza zgromadzonym możliwości uczestnictwa, dając im przy tym poczucie braterstwa. Istotną rolę odgrywa zespół muzyczny i chór (czasem nawet kilka) oraz ogromnie rozbudowany od strony technicznej system nagłaśniający. Mimo korzeni zielonoświątkowych glosolalia jest rzadka. Wszyscy nowi członkowie są publicznie witani, a uczestnicy zebrania wzywani są, aby publicznie oddać swoje życie Jezusowi (tzw. *altar calls*). W niektórych Kościołach ważne są osobiste składane przed zebranymi świadectwa Bożego działania w życiu (np. w *Winners' Chapel* do 7 w czasie jednego spotkania, a u Salifu nawet do 30), w innych istotną rolę odgrywa część nabożeństwa (lub jedno z kilku niedzielnych nabożeństw) poświęcona uzdrowieniom. W czasie trwania nabożeństwa podawane są też ogłoszenia oraz zapowiedzi przedmażeńskie członków grupy (wiele par pochodzi z różnych Kościołów, dlatego nie da się utrzymać wcześniej stawianej przez badaczy tezy, że Kościoły te spełniają także funkcje matrymonialne /rola swata/). Wśród zebranych zauważalna jest przewaga ludzi młodych (w tym wielu mężczyzn). Niedziela nie jest jedynym dniem spotkania, ponieważ wszystkie grupy organizują zajęcia dwa lub więcej razy w tygodniu, i to nie tylko wieczorem. Wewnętrzny nacisk na uczestniczenie w nich jest znaczny. W jeden z dni powszednich niektóre Kościoły sprawują nabożeństwo z komunią, którego charakter może być dosyć nieformalny lub uroczysty<sup>21</sup>.

Wspomniano już o medialności grup neopentekostalnych. Ich nabożeństwa są często zorganizowane według wymogów programu telewizyjnego i transmitowane bezpośrednio bądź odtwarzane z nagrań. Gifford, zwracając uwagę na nieobecność w telewizji Kościołów ortodoksyjnych, poza krótkimi programami w niedzielę, podkreśla, że to neopentekostalne grupy kreują obraz chrześcijań-

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 80-82.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 27-28.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 29.

stwa, jaki przez media dociera do Ghańczyków zwłaszcza w regionach wielkomiejskich<sup>22</sup>. Wziąwszy pod uwagę wygenerowanie ogromnego rynku kaset magnetofonowych z nagraniami kazań, które są odsłuchiwane nie tylko prywatnie, ale często także nadawane przez lokalne stacje radiowe, oddziaływanie tych grup jest jeszcze większe<sup>23</sup>.

Medialność grup neopentekostalnych polega nie tylko na elastyczności w adaptacji nabożeństw do wymogów stawianych przez telewizyjnych realizatorów, ale też na bieżącej atrakcyjności samego przesłania. Teologia zasobności i ukazywanie, że Bóg jest Bogiem sukcesu, możliwości i pokonywania ograniczeń, sprawia, że kaznodzieje i inni członkowie grup nie mają zahamowań w okazywaniu swojego dostatku w postaci eleganckich ubrań, luksusowych samochodów i rezydencji. W oczach członków Kościołów ortodoksyjnych i głównego nurtu zielonoświątkowego uchodzi to za zbytnią świątowość, która nie harmonizuje z duchem chrześcijaństwa<sup>24</sup>. Obserwatorzy wyraźnie podkreślają, że ten typ chrześcijaństwa jest oparty na promocji jednostki. Występowanie w telewizji w jakiś sposób łączy się także z byciem rozpoznawanym przez ludzi poza studium czy kościołem. Wielu kaznodziejów, świadomych swojej popularności, nie wzbrania się przed przyjęciem roli gwiazdorów, łącznie z poruszaniem się zawsze w towarzystwie osobistej ochrony<sup>25</sup>.

Poza tym, transmitowane przez telewizję nabożeństwa, w których występują często znani i lubiani muzycy, spełniają także funkcję rozrywkową. Ruch i śpiew włączone w sposób modlenia się stanowią również alternatywę dla przyjemności czerpanych z uczestnictwa w pozakościelnych koncertach i tańcach, które zazwyczaj nie znajdują uznania w ramach Kościołów ortodoksyjnych<sup>26</sup>.

### Oddziaływanie na inne Kościoły

Działalność grup neopentekostalnych nie pozostaje bez wpływu na inne nurty chrześcijaństwa w Ghanie (i szerzej w Afryce). Niewielka stosunkowo liczebność wymienionych grup, choć trzeba pamiętać, że są to tylko te, które Gifford zaliczył do tzw. pierwszej ligi, może dawać złudne wrażenie co do zasięgu ich oddziaływania. Jednak badacze zauważają „charyzmatyzację” Kościołów ortodoksyjnych, która polega nie tylko na przejmowaniu metod działania (krucjaty) czy elemen-

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 32-33.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 34-35.

<sup>24</sup> K. Asamoah-Gyadu, *Anointing Through the Screen*, s. 13.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 25; P. Gifford, *Ghana's New Christianity*, s. 28.

<sup>26</sup> K. Asamoah-Gyadu, *Anointing Through the Screen*, s. 23.

tów nabożeństw (muzycznie rozbudowana chwała i uwielbienie), ale także na coraz częstszej obecności oficjalnych przedstawicieli głównych Kościołów protestanckich na imprezach organizowanych przez neopentekostalne grupy. Wziąwszy pod uwagę fakt, że Kościoły te są zmuszone do obrony przed utratą swoich członków, wygląda to na praktyczne zastosowanie strategii „Jeśli nie możesz ich pokonać, przyłącz się do nich”. Jej niebezpieczeństwo polega jednak na afirmacji i pogłębianiu procesu przejmowania neopentekostalnej teologii przez wiernych z Kościołów ortodoksyjnych. Tak czy inaczej, działalność grup neopentekostalnych wpływa na rozmywanie granic historycznie ukształtowanych Kościołów chrześcijańskich w Ghanie<sup>27</sup>.

Ponieważ rozmiar całego zjawiska jest dużo większy i dotyka wielu sfer życia publicznego, w tym także drażliwej sprawy finansów, nie dziwi fakt bardzo krytycznych głosów polityków, urzędników państwowych czy dziennikarzy szczególnie pod adresem liderów poszczególnych grup, ale także całego zjawiska tzw. *mushrooming Churches*<sup>28</sup>.

\* \* \*

Nie ulega wątpliwości, że neopentekostalne grupy prezentują wyłącznie chrześcijaństwo chwały, w którym nie ma miejsca na niepowodzenia, ubóstwo, wyrzeczenia, ponieważ chrześcijanie zostali przez Boga wybrani do tego, by być ludźmi materialnego, ziemskiego sukcesu. Takie przesłanie, korespondując z zachowanym rodzimym światopoglądem oraz z promowanym w świecie kultem sukcesu i konsumpcji, stwarza w kuriozalny sposób ścieżkę, która jakby umożliwiała Afrykanom pogodzenie wartości i tendencji, które w ramach ortodoksyjnych Kościołów postrzegane są jako sprzeczne. Czy ten neopentekostalny boom jest tylko chwilowy, czy też, karmiąc się elementami rodzimego kontekstu kulturowego, utrzyma się dłużej, trudno dziś przewidzieć. Nie wiadomo też, jakie będą długofalowe skutki oddziaływania głoszonego przez neopentekostalnych kaznodziejów przesłania na ghańskich chrześcijanach i jakie będą tego skutki dla zorganizowanych struktur Kościołów ortodoksyjnych. Wydaje się jednak, że istnienia tego wpływu nie można ignorować.

Stanisław Grodz SVD, Lublin

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 26.

<sup>28</sup> P. Gifford, *Ghana's New Christianity*, s. 40.

### III. OD KANIBALIZMU DO EWANGELIZACJI. 50-LECIE DIECEZJI DOUMÉ ABONG-MBANG W KAMERUNIE

Zrozumienie czasowego i faktycznego przejścia, które zaznaczone zostało w tytule, wymaga cofnięcia się do epoki kolonialnej, do czasów, gdy tereny dzisiejszego Kamerunu podbijali Anglicy, Francuzi i Niemcy. Ci ostatni rozpoczęli ekspansję w głąb kraju już w 1885 r., ale do Doumé dotarli dopiero w 1909 r. Miasteczko, w którym się osiedlili, otrzymało niemiecką nazwę Dume Station. Dla miejscowej ludności jej poprawne wymówienie sprawiało sporo kłopotu, dlatego wkrótce zaczęto używać także francuskobrzmiącego określenia Doumé attention (Doumé uwaga!). Faktem jest jednak, że nazwa ta miała także inne znaczenie – ostrzegąca przed tą niebezpieczną okolicą. Stało się tak po tym, gdy jeden z angielskich plantatorów zapuścił się na te ziemie w poszukiwaniu pracowników do swojej plantacji w Dizangue. Jego wyprawa zakończyła się tragicznie – złapany przez mieszkańców jeden z wiosek został zjedzony. W odwecie, niemieckie władze Doumé powiesiły czterech szefów okolicznych wiosek na drzewach mangowych, tworzących główną aleję prowadzącą do miasta – stolicy dzisiejszej diecezji.

#### Początki ewangelizacji

Obecność kolonizatorów niemieckich na tych terenach ma również pozytywne strony – wraz z nimi przybyli tutaj pierwsi misjonarze. Informacje na ich temat są jednak bardzo skąpe. Wiadomo tylko, że byli to księża pallotyni – Simon i Traub, którzy sporadycznie odwiedzali Doumé i okoliczne miejscowości. Ich następcą był ks. Rosenhuber, który, współpracując z pierwszymi katechistami (Joseph Ayissi, Hubert Nanga, Pius Otou), ewangelizował te ziemie na krótko przed wybuchem I wojny światowej. Mimo że Niemcy opuścili definitywnie te tereny, to właśnie u ich boku, w miejscowości Bata, pierwsi katechumeni pochodzący ze wschodnich terenów dzisiejszego Kamerunu przyjęli sakramenty św.: chrzest, bierzmowanie i pierwszą komunię. Jednym z nich był Paul Ngoule, który powróciwszy w region Doumé, z zapałem i odwagą opowiadał rodakom o religii katolickiej.

Sytuację taką zastał – w czasie swojej pierwszej wizyty w tym regionie w 1920 r. – francuski duchacz, o. Louis Malessard – administrator apostolski z Yaoundé. Przez kolejne dziesięć lat, misjonarze-duchacze (m.in. o. Willem, o. Ritter) przybywali tutaj z Dobrą Nowiną. Ich wysiłki zaowocowały utworzeniem w 1930 r. misji katolickiej w Doumé dedykowanej Najświętszemu Sercu Jezusa. Pracujący w niej ojcowie Pichon, d'Aviau, Ternay i brat Lacave rozpoczęli budowę kościoła, a jednocześnie kontynuowali dzieło ewangelizacyjne swoich

poprzedników<sup>1</sup>. Począwszy od 1938 r. przybywają na te tereny duchacze holenderscy, m.in. G. Engbers, G. de Jager, J. Teerenstra, A. van der Zanden, H. Zeiguers, J. van der Zalm, D. Glaudemans i P. van der Hout, który jako pierwszy ze swego zgromadzenia zmarł i został pochowany na wschodzie Kamerunu.

Ważnym etapem ewangelizacji dzisiejszej diecezji Doumé Abong-Mbang był rok 1947, kiedy to o. Jacques Teerenstra został mianowany wikariuszem apostolskim Doumé i stanął na czele nowej jednostki administracji kościelnej, wydzielonej z Yaoundé, która powierzona została Holendrom ze Zgromadzenia Misjonarzy Ducha Świętego. Trzy lata później do grona jego najbliższych współpracowników dołączyli pierwsi rodzimi kapłani: Liboire Minka i François Nnanga. Kościół w tym rejonie Afryki rozwijał się w tym okresie niezwykle intensywnie, dlatego też Ojciec Święty Pius XII utworzył w Kamerunie cztery diecezje – Douala, Yaoundé, Nkongsamba i Doumé. Ta ostatnia, obejmowała swym zasięgiem całą prowincję wschodnią, 109 tys. km<sup>2</sup>.

Po śmierci bp. Teerenstra w 1961 r., drugim z kolei pasterzem Kościoła w Doumé został bp Lambert van Heygen, który kierował nim aż do 17 marca 1983 r., kiedy to dokonano podziału i utworzono dwie jednostki administracji kościelnej, diecezję Doumé Abong-Mbang i diecezję Bertoua z bp. Lambertem na czele<sup>2</sup>. Rządy w diecezji Doumé Abong-Mbang przejął po raz pierwszy Kameruńczyk, pochodzący z diecezji Nkongsamba, sercanin – Pierre Tchouanga. Po jego rezygnacji ze względu na stan zdrowia, troskę o ten Kościół lokalny przejął na okres dwóch lat bp Roger Pirenne, ordynariusz diecezji Batouri.

Kolejny rozdział w historii ewangelizacji terenów wschodniego Kamerunu rozpoczął się w kwietniu 1997 r., kiedy z woli Ojca Świętego Jana Pawła II, czwartym biskupem diecezji Doumé Abong-Mbang został mianowany Polak, Jan Ozga, kapłan *fidei donum* z archidiecezji przemyskiej.

### Aktualna sytuacja diecezji

Obecnie, gdy Kościół lokalny w Doumé działa już pięćdziesiąt lat, jego struktura wydaje się dobrze zorganizowana. Diecezja podzielona jest na pięć stref (rejonów) duszpasterskich: Abong-Mbang, Messaména, Doumé, Lomié i Ngélémen-

<sup>1</sup> We mszy św. sprawowanej w Doumé z okazji Bożego Narodzenia 1930 r. uczestniczyło ok. 1500 osób, z czego blisko połowa przyjęła komunię św. Niektórzy z uczestników, by wziąć udział w celebracji musieli pokonać pieszo ponad 200 km.

<sup>2</sup> Abp Lambert van Heygen, obecnie emerytowany arcybiskup Bertoua, ze względu na swoje zasługi w ewangelizacji wschodniej części Kamerunu i wysiłki w tworzeniu struktur kościelnych na tych terenach, powszechnie, także w wypowiedziach publicznych, nazywany jest patriarchą Wschodu.

douka, co znacznie ułatwia pracę ewangelizacyjną<sup>3</sup>. Tworzy je dwadzieścia parafii, z czego kilka zostało utworzonych w ostatnich latach. Pracuje w nich ok. 80 osób czynnie zaangażowanych w działalność apostołską. Wśród nich jest 30 księży rodzimych, w większości wyświęconych przez bp. Jana Ozgę. Oczywiście praca kapłanów diecezjalnych wspierana jest nieustannie przez wysiłki misjonarzy i zakonników – duchaczy i pallotynów oraz przez duchaczki, michaelitki, pallotyńki, katarzynki, Siostry od Aniołów, Siostry Opatrzności Bożej, Siostry Misjonarki Katechistki Najświętszego Serca i Siostry Bene Teresia z Burundi. Jak podkreśla wikariusz generalny diecezji, ks. Aloys Nkoua Kek, w życiu diecezji Doumé Abong-Mbang uwidacznia się prawda o Kościele powszechnym, ponieważ w codziennej działalności na jej terenie współpracują i uzupełniają się osoby, które pochodzą z Włoch, Francji, Holandii, Polski, Kamerunu, Republiki Środkowoafrykańskiej, Republiki Demokratycznej Konga, Togo, Burundi, Rwandy i Nigerii.

Wydaje się także, że nadzieję na przyszłość budzą, po pierwsze, liczne, nowe powołania, które kształtowane są w niższym seminarium w Doumé oraz w seminarium duchownym w Bertoua. Po drugie, nie można zapomnieć o ważnej inicjatywie, jaką jest centrum formacyjne w Ngélémendouka, gdzie odbywają się cyklicznie spotkania formacyjne, rekolekcje i gdzie miały też miejsce warsztaty mające na celu opracowanie katechizmu krajowego.

W kontekście naszych rozważań, wydarzeniem szczególnym, zarówno ze względów formacyjnych, jak i historycznych, był I Synod Diecezjalny, który rozpoczął się w 2000 r. Jego zamknięcie połączone zostało w czasie z jubileuszem 50-lecia diecezji.

### Synod

Decyzja o przeprowadzeniu synodu narodziła się w czasie trwania Roku Jubileuszowego 2000, by zgodnie z myślą Kościoła, w diecezji przedłużyć i przeżyć na nowo doświadczenia jubileuszowe. Dla Doumé wydarzenie to miało jednak i drugi wymiar – przygotowanie do 50-lecia istnienia diecezji. Prace synodalne, na które złożyły się sesje, dyskusje, spotkania formacyjne w ramach pielgrzymek i kampanii ewangelizacji, skoncentrowały się na pięciu głównych tematach: Słowo Boże, sakramenty, rodzina, misja i Eucharystia. Każdemu z nich został poświęcony kolejny rok synodu, przy czym w roku ostatnim, kiedy skupiono się na Eucharystii, dodatkową wartością stał się Diecezjalny Kongres Eucharystyczny.

---

<sup>3</sup> W chwili obecnej, Kościół katolicki w Republice Kamerunu tworzy osiemnaście diecezji zorganizowanych w pięciu metropoliach. Diecezja Doumé Abong-Mbang, wraz z diecezjami Batouri i Yokadouma, przynależy do metropolii Bertoua.

W założeniach, wysiłki synodalne miały doprowadzić do wymiany doświadczeń i refleksji na temat Kościoła lokalnego i jego działalności oraz zbliżyć do siebie ekipy pastoralne i wspólnoty, dla których one pracują. Warto zauważyć, że zarówno w oczekiwaniach bp. Ozgi, jak i jego najbliższych współpracowników, synod miał być nie tylko wydarzeniem polegającym na weryfikacji i wprowadzaniu w życie kolejnych kanonów prawa kanonicznego. W ich zamyśle prace synodalne miały się wzorować na spotkaniu afrykańskiej rodziny, która zbiera się, by rozważyć swoje problemy. W rodzinie tej ojciec zwołuje swoich synów i córki, wysłuchuje ich zdania, dopiero potem przemawia i wskazuje konkretne rozwiązania. Oczywiście doświadczenie synodu nie było wydarzeniem jednorazowym. Przy okazji jego zamknięcia, ordynariusz diecezji Doumé Abong-Mbang zaprosił wszystkich do wprowadzania w życie podjętych wniosków i zapowiedział, że czas ponownej refleksji synodalnej, a zarazem spojrzenia wstecz nadejdzie za kolejne pięć lat.

Na szczególną uwagę zasługuje też fakt, iż w czasie przygotowań do jubileuszu 50-lecia diecezji, położono także akcent na to, by we wszystkich parafiach zaszczepiać kult Bożego Miłosierdzia<sup>4</sup>. Przez rekolekcje, każda ze wspólnot parafialnych zaznajamiała się z orędziem przekazanym Kościołowi przez św. s. Faustynę, a następnie oddawała się Miłosierdziu Bożemu w akcie uroczystego zawierzenia.

### *Uroczyste Te Deum*

Jak wspomniano wcześniej, zakończenie synodu diecezji Doumé Abong-Mbang zostało połączone z jubileuszem 50-lecia jej istnienia. Uroczystości, która odbyła się 15 stycznia 2006 r., przewodniczył kard. Christian Tumi, arcybiskup Douala. Wraz z nim, do Doumé przybyli także pozostali biskupi kameruńscy, wysłannik Stolicy Apostolskiej – abp Antonio Eliseo Ariotti, nuncjusz apostolski w Kamerunie i Gwinei Równikowej oraz delegat Komisji Episkopatu Polski ds. Misji, ks. dr Tomasz Atlas. Nie zabrakło też reprezentanta prezydenta kraju w osobie ministra Charlesa Salé, przedstawicieli administracji lokalnej, władz wojskowych i plemiennych. Oczywiście na wspólnym świętowaniu zgromadzili się również duchowni, osoby konsekrowane i wierni diecezji.

---

<sup>4</sup> Na terenie diecezji Doumé Abong-Mbang, w misjach, gdzie pracują Polacy, orędzie Bożego Miłosierdzia jest znane i dobrze się rozwija. Jeżeli chodzi natomiast o rekolekcje, prelekcje i inne formy formacji poświęcone tej tajemnicy, to należy wspomnieć przede wszystkim osobę ks. Franciszka Filipca MIC, który z apostołatem Bożego Miłosierdzia dociera także do sąsiednich diecezji. Wraz ze współbraćmi, ks. Filipiec pracuje w parafii Atok, która w zamyśle bp. Ozgi ma stać się sanktuarium i centrum kultu Miłosierdzia Bożego.

W przeżywaniu wspomnianej celebracji przebijały się dwa akcenty<sup>5</sup>. Po pierwsze, dziękczynienie za pół wieku istnienia diecezji i za tych wszystkich, którzy ją tworzyli i tworzą. Wśród nich wymieniano przede wszystkim pierwszych misjonarzy, Niemców, Francuzów i Holendrów. W swojej homilii kard. Tumi nie zapomniał jednakże o Polakach i publicznie podziękował im za 30-letnie, gorliwe dziełnie się wiarą i doświadczeniem Kościoła. W dziękczynienie wpisywał się też zakończony synod, którego przeprowadzenia pogratulował zebrany Ojciec Święty Benedykt XVI w specjalnej depeszy nadesłanej na tę okazję.

Drugi wymiar uroczystości koncentrował się na odpowiedzialności i zadaniach, jakie spoczywają na młodym Kościele lokalnym w Doumé Abong-Mbang. Zadania te zostały już wskazane w kontekście prac synodalnych, a dotyczyły przede wszystkim misji, wyjścia i dzielenia się Dobrą Nowiną. Ukazał to symboliczny obrzęd posłania, w którym bp Jan Ozga wręczał przedstawicielom każdej wspólnoty parafialnej Biblię, posyłając ich niejako do tych, którzy jej jeszcze nie znają, bądź znają ją zbyt słabo. Mówił o tym również główny celebrans, kard. Tumi. Zazaczył w swojej homilii, że katolicy posłani są do trzech grup ludzi, z potrójnym zadaniem. Grupę pierwszą stanowią ci, którzy nie popełnili żadnego grzechu ciężkiego – do tych trzeba pójść, by ich umacniać i zachęcać do jeszcze większej czujności. Druga grupa to ci, którzy popełniali takie grzechy – do nich należy iść, by zachęcać do ciągłego nawracania się. Trzecia wreszcie grupa to ludzie, którzy z uporem kontynuują życie wbrew Bogu i Jego oczekiwaniom. Także do nich katolicy są posłani z Ewangelią i osobistym świadectwem, by ich zaprosić do współpracy z łaską, której Bóg pragnie udzielać każdego dnia<sup>6</sup>.

Należy również podkreślić, że zarówno kard. Tumi, jak i bp Ozga bardzo mocno akcentowali z jednej strony wartość harmonijnej współpracy między poszczególnymi misjonarzami, kapłanami rodzinnymi, katechistami itd. Z drugiej natomiast – wyrażali szczerze *Te Deum* za to, że na przestrzeni minionych lat ta współpraca rzeczywiście miała miejsce i to dzięki niej diecezja może aktualnie cieszyć się z rozwoju Kościoła, zarówno na płaszczyźnie duchowej, jak i poziomie struktur kościelnych.

<sup>5</sup> W liturgii użyto języka francuskiego i łacińskiego (*Credo*). Śpiewy mszalne i czytania wykonane zostały w kilku językach lokalnych: Maka, Bikélé, Bakoum, Ombang i Koozimé. Na uwagę zasługiwała również procesja z ewangelizatem – diakon niósł kosz, w którym umieszczono księgę, co miało symbolizować, iż zawiera on pokarm (duchowy). Przed diakonem szli natomiast dwaj lektorzy niosący symbole władzy plemiennej, co z kolei oznaczało szacunek i cześć dla słowa Bożego.

<sup>6</sup> Por. A. Chonang, *Noces d'or. Le diocèse de Doumé Abong-Mbang en liesse! L'effort camerounais 372/2006*, s. 10.



## Akcenty polskie

Jak już wspomniano wcześniej, uroczyste świętowanie w Doumé stało się też okazją, by dostrzec i docenić wieloletnią, ofiarną pracę misyjną polskich księży *fi-dei donum*, jak i licznych osób konsekrowanych apostołujących na tym terenie. W chwili obecnej stanowią oni pokaźną grupę ludzi zaangażowanych bezpośrednio w przekaz Dobrej Nowiny. Zestawienie zamieszczone poniżej podaje bliższe dane na ten temat.

MISJONARZE	LICZBA	MIEJSCE PRACY
Kapłani FD	5	Doumé, Ngélémendouka
Kapłani zakonni	6	Atok, Essiengbot, Lomié
Siostry zakonne	17	Doumé, Abong-Mbang, Ngélémendouka, Esseng, Essiengbot, Dimako, Lomié
<b>RAZEM:</b>	<b>28</b>	

Oczywiście obecność i aktywność polskich misjonarzy jest najważniejszym, żywym znakiem aktywności misyjnej Kościoła w Polsce i darem wiary, którym podzielił się on z diecezją Doumé Abong-Mbang. Nie brak także i innych znaków. Jednym z nich, jakże wymownym w kontekście synodalnych rozważań o Eucharystii i kongresu eucharystycznego, są nowe tabernakula – dar kilku diecezji polskich. Innymi są odrestaurowana katedra, liczne, nowe kaplice i budynki stanowiące zaplecze pastoralne, szkoły, ośrodki zdrowia itd., które powstały m.in. dzięki ofiarom polskich katolików.

Jubileusz 50-lecia diecezji i zamknięcie synodu pozwoliły dostrzec wkład misjonarzy z Polski w rozwój młodego Kościoła w Doumé. Nie można jednak zapomnieć, że wydarzenie to stało się też okazją, by uświadomić sobie, iż każdemu z misjonarzy towarzyszyło i towarzyszy wsparcie modlitewne<sup>7</sup>, którego owocami cieszą się nie tylko oni sami, ale jednocześnie ci, dla których poświęcają oni swoje życie<sup>8</sup>.

*ks. Tomasz Atlas, Warszawa-Tarnów*

<sup>7</sup> Por. II Polski Synod Plenarny, *Misyjny adwent nowego tysiąclecia*, nr 24.

<sup>8</sup> Por. *Redemptoris missio*, nr 65.

## IV. KLASYFIKACJA ASZANCKICH SPECJALISTÓW RYTUALNYCH

## Rodzime pojęcie kapłaństwa

Rodzime kapłaństwo zachodnioafrykańskich Aszantów opisywane jest terminem *okomfo*, przy czym rdzeń *kom* interpretowany jest na różne sposoby. Robert Sutherland Rattray wiąże go z wyrazem *okom*, oznaczającym stan głodu, ma to wynikać z licznych postów i umartwień podejmowanych przez kapłanów<sup>1</sup>. Jak wskazuje Johann Christaller, *kom* oznacza również stan owładnięcia<sup>2</sup>. Jest to bliższe określeniu natury kapłaństwa. Rdzeń *kom* opisuje zdolność wyrokowania o wydarzeniach obecnych i przyszłych, odwołując się do obecności istot nadnaturalnych. Od wiarygodności dywinacji zależy pozycja specjalisty we wspólnocie. Wzmiankowane elementy: ascetyczna dyscyplina, owładnięcie, rytualne tańce, a nade wszystko zdolność prorokowania określają naturę rodzimego kapłaństwa.

Aszantowie na oznaczenie kategorii specjalistów rytualnych używają ogólnego terminu *okomfo* (lm. *akomfo*). Dzieli się ona na trzy zasadnicze grupy: kapłanów tradycyjnych we właściwym znaczeniu (lp. *okomfo*, lm. *akomfo*), komunikujących się z istotami nadnaturalnymi w stanie owładnięcia i przez środki dywinacyjne; kapłanów (lp. *osomfo*, lm. *asomfo*) – sługi świątyni, nie wpadających w trans; wreszcie na uzdrowicieli (lp. *sumankwafo*, lm. *asumankwafo*), mogących również przeżywać stan ekstazy i owładnięcia i posługujących się dywinacyjnymi oraz sakralnymi środkami w swej działalności<sup>3</sup>. Wśród właściwych kapłanów tradycyjnych istnieją trzy podgrupy: kapłani starsi (*akomfopanyin*), kapłani ustanowieni (*akomfo*) oraz uczący się (*akomfokakraba* lub *akomfoketewa*). Każdy z nich ma zazwyczaj pomocnika (*brafo*), który podczas rytuałów, a zwłaszcza owładnięcia pełni funkcję rzecznika (*okomfokyeame*)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1927, s. 42, przyp. 1; zob. też O. Adutwum, *Hebrew Prophetism and Spirit Possession in Africa. A Comparative Studies of Inspiration in Two Religions*, Legon b. r., s. 154 n. (mps Biblioteka Uniwersytetu Ghany).

<sup>2</sup> J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante and Fante Language Called tshi*, Basel 1881, s. 241.

<sup>3</sup> J. Brookman-Amisshah, *The Traditional Education of the Indigenous Priesthood in Ghana*, Cape Coast 1975, s. 5; zob. też tenże, *The Vocation of Traditional Priests in Akan Society*, Cahiers des religions africaines 23/1989, s. 88; R. W. Wyllie, *Ghanaian Spiritual and Traditional Healer's Explanation of Illness: A Preliminary Survey*, Journal of Religion in Africa 14/1983, s. 47 n.; K. Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, New York 1981, s. 36; Sz. Chodałak, *Kapłani, czarownicy, wiedźmy. Z socjologii świątyni animistycznych*, Warszawa 1967, s. 106 n. R. S. Rattray opisuje *akomfo* jako kapłanów służących tradycyjnym bóstwom.

<sup>4</sup> K. D. K. Ekem, *Priesthood in Context. A Study of Akan Traditional Priesthood in Dialogical Relation to the Priest-christology of the Epistle to the Hebrews, and Its Implications for a Relevant Functional Priesthood in Selected Churches among the Akan of Ghana*, Hamburg 1994, s. 35 n.

Śludzy świątyni dzielą się natomiast na dwie podgrupy – starszych i przełożonych wspólnot religijnych (*asafo*), współcześnie używa się tego terminu wyłącznie do określania kapłanów i pastorów wspólnot chrześcijańskich oraz tzw. posiadaczy przybytków (*abosomfo* lub *trafo*), którzy mogą być specjalistami rytualnymi nowych kultów lub wyznaczonymi nie przez owładnięcie, lecz urzędowo przez władcę do pełnienia funkcji kustosa świątyni i przewodniczącego rytuałom<sup>5</sup>. Spośród uzdrowicieli wyróżnia się „pracujących z korzeniami” (*adunsefo*) oraz „pracujących z lekami” (*aduyefo*)<sup>6</sup>.

### Kapłani tradycyjni

Kapłani tradycyjni (*akomfo*) komunikują się z istotami nadnaturalnymi przez stan owładnięcia lub korzystanie z narzędzi sakralnych, np. ceramicznego garnka (*akor*) z wodą oraz z tajemnymi składnikami, jak np. zioła, kamienie, kły. Zaglądać do pojemnika, specjalista „widzi” swe bóstwo i stawia mu pytania w imieniu klienta<sup>7</sup>. Śludzy świątyni (*asomfo*) związani z sanktuarium bóstwa, któremu służą, komunikują się z nim przez modlitwę, odpowiednie ofiary, libację. Nie wpadają w stan owładnięcia. Uzdrowiciele (*asumankwafo*) specjalizują się w ziołolecznictwie, będąc pod opieką rodowych lub osobistych istot nadnaturalnych. Niektórzy wchodzi w kontakt ze swymi patronami i nadnaturalnymi opiekunami w czasie owładnięcia, podczas gdy inni używają w tym celu technik dywinacyjnych, wróżąc

<sup>5</sup> J. B. Christensen, *The Adaptive Functions of Fanti Priesthood*, w: W. R. Bascom, M. J. Herskovits (red.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago 1959, s. 144. Zob. też S. Owuahene-Acheampong, *Inculturation and African Religion. Indigenous and Western Approaches to Medical Practice*, New York 1998, s. 68; D. M. Warren, K. O. Brempong, *Techiman Traditional State*, cz. 2; *Histories of the Deities*, Legon 1971, s. 131 n. *Asafo* to tradycyjne organizacje paramilitarne oparte na patrylinearnych grupach wiekowych. W czasie pokoju ich członkowie angażowali się w pomoc podczas katastrof; J. G. Christaller, *A Dictionary*, s. 403. W tym znaczeniu każdy pobożny wyznawca może być nazwany *osofo*; J. B. Christensen, *The Adaptive Functions*, s. 144. *Osofo*, przewodniczący rytom w świątyni, czasem bywa utożsamiany z *okomfo*. Jednak *okomfo* i *osofo* nie pełnią identycznych funkcji, lecz operują na różnych poziomach. *Okomfo* został do tej posługi powołany i owładnięty przez bóstwo, które objawia mu się bezpośrednio, od *osofo* nie jest wymagany długotrwały trening. Najlepiej można *osofo* określić jako świeckiego pełniącego religijną posługę w świątyni, działającego według instrukcji owładniętego kapłana (*okomfo*). Prawdziwa komunikacja dokonuje się między bóstwem (*obosom*) a kapłanem (*okomfo*). Do obowiązków *osofo* należy dogłębne, by życzenia bóstwa zostały zrealizowane. *Osofo* nie jest więc odbiorcą nadnaturalnego przesłania, lecz jego wykonawcą. Podobnie „posiadacz przybytku” (*obosomfo*) nie może być utożsamiany z *okomfo*, gdyż tak jak *osofo*, *obosomfo* nie przeżywa transu (*akom*); K. D. K. Ekem, *Priesthood*, s. 40 n.

<sup>6</sup> R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 40.

<sup>7</sup> R. W. Wyllie, *Ghanaian Spiritual and Traditional Healer's Explanations*, s. 47. S. K. Akesson, *The Secret of Akom*, *African Affairs* 49/1950, s. 241 n. opisuje zawartość naczynia *akor*.

z kości, muszelek kauri lub lustra<sup>8</sup>. Trudno jest wydzielić poszczególne profesje specjalistów rytualnych, gdyż często pełnią oni pokrewne funkcje, np. każdy kapłan jest uzdrowicielem, lecz nie każdy uzdrowiciel może być kapłanem<sup>9</sup>.

### Uzdrowiciele

Kapłani pełnią rolę uzdrowicieli (*asumankwafo*), są kształceni, by odkrywać przyczyny nieszczęść lub chorób, diagnozować ich naturę oraz stosować odpowiednie środki zaradcze, celem uniknięcia większych nieszczęść<sup>10</sup>. Większość specjalistów rytualnych pełni rolę uzdrowicieli podczas ekstazy. W czasie owładnięcia są zdolni zaaplikować odpowiednie zioła, korzenie lub rośliny przynoszące ulgę w potrzebie. Najczęściej towarzyszy temu żądanie prześlągnięcia urażonej istoty nadnaturalnej<sup>11</sup>. Najistotniejszym aspektem stanu duchowego owładnięcia jest wymiar uzdrowieniowy. Rodzime leczenie jest powiązane ze świętymi miejscami i rytuałami. Osoby owładnięte stają się wówczas pośrednikami w kontakcie istot nadnaturalnych z ludźmi, wyróżniają się niecodziennymi cechami, objawiają niewytłumaczalną wiedzę. Same wyjaśniają ten stan obecnością istot nadnaturalnych w ich ciałach<sup>12</sup>. Cechą zasadniczą tradycyjnych specjalistów jest to, że opierają się na sakralnym i symbolicznym schemacie swych praktyk. Nie oznacza to jednak, że tradycyjni uzdrowiciele nie mają żadnego związku z uzdrowieniami. Mają określony zakres środków terapeutycznych, z których wiele ma naukowe uzasadnienie<sup>13</sup>.

Uzdrowiciel korzysta z leczniczych roślin, wykazuje się rozległą wiedzą o terapeutycznych właściwościach wielu korzeni, ziół, kory drzew, liści, minerałów oraz części ciał ptaków i zwierząt. Jego posługa ma również wymiar religijny i zajmuje szczególne miejsce w rodzimym systemie wierzeń. Wypływa to z pojmowania choroby w kontekście oddziaływania istot nadnaturalnych. Podobnym, duchowym charakterem cechuje się podejście jego klienta do zastosowa-

<sup>8</sup> R. W. Wyllie, *Ghanaian Spiritual and Traditional Healer's Explanations*, s. 48 n. Przykład badania na podstawie dywinacji zob. S. K. Akesson, *The Secret*, s. 243 n.

<sup>9</sup> K. D. K. Ekem, *Priesthood*, s. 35 n.; zob. też K. A. Opoku, *West African Traditional Religion*, Accra 1978, s. 74.

<sup>10</sup> Na przykład Nana Drobo II ze świątyni bóstwa Kwaku Fri w Nwoase-Wenchi jest ceniony za terapeutyczne rady nt. AIDS, a Afia Saah z Dikyemso współpracuje z oddziałem okulistycznym szpitala w Kumasi. Zdarza się, że pacjenci uwolnieni od swych dolegliwości osiadają przy świątyniach swych bóstw-dobrodziei; K. D. K. Ekem, *Priesthood*, s. 49.

<sup>11</sup> K. Ampomah, *Topics on West African Traditional Religion*, t. 2, Cape Coast 1975, s. 30.

<sup>12</sup> A. Lang, *The Making of Religion*, London 1898, s. 139. Opis zachowania osoby będącej w transie zob. K. Appiah-Kubi, *Man Cures*, s. 21 n.

<sup>13</sup> P. A. Twumasi, *History of Pluralistic Medical Systems. A Sociological Analysis of the Ghanaian Case*, Quarterly Journal of Africanist Opinion 9 (1979) nr 3, s. 30.

nych środków. Specjalista zna duchową moc (*sasa*) poszczególnych roślin i zwierząt oraz istot nadnaturalnych, zamieszkujących naturalne środowisko. Procedura uzdrawiania przez kapłana rozpoczyna się od określenia źródła niezszczęścia oraz zbadania, czy choroba wiedzie do śmierci. Diagnoza jest stawiana po rozmowie z klientem oraz po konsultacji z istotą nadnaturalną. Do celów dywinacyjnych używa się jajka, sproszkowanych mikstur lub wróży się z wody. Wszystkie te przedsięwzięcia noszą nazwę badania (*bisa*)<sup>14</sup>. Jeśli specjalista decyduje się na podjęcie terapii, pacjentowi towarzyszy jego reprezentant lub poręczyciel (*kyigyinafo*). Z nim kapłan konsultuje podejmowane kroki, jest on odpowiedzialny za dostarczanie wymaganych środków i opłat. Zanim kapłan zleci użycie stosownych środków, ustala z zainteresowanymi wysokość depozytu (*ntoase*), na który składa się niewielka kwota pieniężna oraz drób wraz z butelką alkoholu na cele rytualne<sup>15</sup>.

Uzdrowiciel składa wymagane ofiary (np. jajko, drób, sznaps), prosząc w modlitwie o przychylność dla swych poczynań i o ochronę przed zwróceniem się mocy przeciwko niemu lub jego klientowi<sup>16</sup>. Przykładem może być modlitwa: „O Boże, niezawodny, oto jest napój. Ziemi, oto napój. Potężne drzewo odum, oto napój. Nie czynię tego dla złych celów, N. jest w potrzebie, a ja przychodzę wziąć kawałek twej kory, by uczynić z niej lek dla niego. Opiekuj się mną, tak by mógł on wydozbrzeć. Oto napój!”<sup>17</sup>

Po zgromadzeniu wszystkich środków, przygotowaniu odpowiednich leków, przedstawia się reprezentantowi i krewnym chorego wymagania dotyczące terapii i zachowywania tabu. Mogą to być specyfiki do picia, kąpieli, nacierania skóry, aplikowania w formie czopków czy nacięć na ciele chorego. Wszelkie nałożone tabu obowiązują również reprezentanta chorego. Odzyskanie zdrowia przez pacjenta podkreślane jest przez rytury puryfikacyjne, które podejmowane są w celu usunięcia wszelkiej nieczystości pozostałej po chorobie. Rytuały dokonywane są zwykle w dniu narodzin pacjenta (*kra dzen*), a puryfikacja po wniesieniu ofiary (*aboadie*) z drobiu, rumu, a w poważniejszych przypadkach nawet owcy<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> J. G. Christaller, *A Dictionary*, s. 21.

<sup>15</sup> E. K. Braffi, *The African Traditional Priest and His Work*, Kumasi 1990, s. 25.

<sup>16</sup> S. Owoahene-Acheampong, *Inculturation*, s. 68 n.; zob. także K. Appiah-Kubi, *Man Cures*, s. 35. Mimo wzrastającej dostępności klinik i szpitali nie maleje popularność tradycyjnych metod leczenia. Wciąż uważa się, że niektóre choroby mogą być leczone wyłącznie tradycyjnymi metodami, na nie zachodnie lekarstwa mają rzekomo być nieskuteczne; K. Mponsah, *Topics*, s. 31. K. Appiah-Kubi, *Man Cures*, s. 18 n., na podstawie swych badań terenowych twierdzi, że w niektórych przypadkach owdładnięcia uzdrowiciele zdobywają nadnaturalne siły, których charakter i skuteczność nie sposób zrozumieć w naturalny sposób.

<sup>17</sup> E. K. Braffi, *The African Traditional Priest*, s. 25 n.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 27.

Za specjalistę uzdrowiciela uznaje się też akuszerkę, najczęściej kobietę w średnim lub starszym wieku. Akuszerki nie tylko asystują przy porodach, doradzają w okresie ciąży i niemowlęctwa, lecz również służą radą bezdzietnym małżeństwom i dziewczętom w okresie dojrzewania. Pełnią więc rolę pediatry, ginekologa i lekarza rodzinnego. Mogą również wskazywać i zalecać środki zaradcze, opierając się na nadnaturalnych konsultacjach<sup>19</sup>.

Funkcję uzdrowiciela pełni też nastawiacz kości, który dziedziczy swe umiejętności. Rodziny ortopeda specjalizuje się w składaniu złamanych lub zwichniętych kończyn oraz leczeniu reumatyzmu i atretyzmu. Uważany jest za specjalistę o nadnaturalnych konotacjach, gdyż w okresie terapii, zarówno on jak i jego pacjent przechodzą przez pewne rytuały, jak np. oczyszczenia, dywinację, składanie ofiar i zobowiązani są do seksualnej wstrzeźliwości<sup>20</sup>.

### Wróżbici

Kapłani pełnią również rolę wróżbitów. Wielu specjalistów związanych ze świątyniami bóstw zdolnych jest, wykorzystując nadnaturalną wiedzę, przepowiadać przyszłość. Praktykują dywinację celem odczytania woli istoty nadnaturalnej i przekazania jej ludowi. Czasem przed złożeniem ofiary bóstwu, np. przed ofiarą fundacyjną na rozpoczęcie budowy domu, specjalista składający ofiarę konsultuje się z adresatem ofiary, by ustalić konieczne czynności<sup>21</sup>. Podczas składania ofiar wróży się z wody, z dłoni, z lustra oraz z wnętrzości drobiu. U Aszantów taki typ konsultacji nosi nazwę *nsuo ayaa*<sup>22</sup>.

Wróżbita musi rozpoznać przyczynę zła, co ma charakter religijny, medyczny i społeczny. Staje się wówczas czynnikiem ujawniającym sekrety ludzkiego życia. Jest uważany przez społeczność za interpretatora tajemnic życia, przekaziciela wiadomości od bóstw, przewodnika w codziennych sprawach, rozjemcę w konfliktach, odsłaniającego przeszłość i spoglądającego w przyszłość. Przez te zdolności pomaga społeczności zachowywać i rozwijać rozległą wiedzę dotyczącą ludzkiego szczęścia. Ludzie udają się do niego po poradę we wszystkich swoich kłopotach. Zadaniem wróżbity jest, by wszystkie te sytuacje ukazać jako logiczny ciąg ukrytych przyczyn i skutków<sup>23</sup>. John Sa-

<sup>19</sup> K. Appiah-Kubi, *Man Cures*, s. 36; zob. również S. Owuahene-Acheampong, *Inculturation*, s. 70.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 70 n.

<sup>21</sup> R. T. Parsons, *Religion in African Society*, Leiden 1964, s. 299.

<sup>22</sup> K. Amponsah, *Topics*, s. 30.

<sup>23</sup> S. Owuahene-Acheampong, *Inculturation*, s. 69; zob. także P. M. Peek, *Introduction. The Study of Divination, Present and Past*, w: tenże (red.), *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Bloomington 1991, s. 2 n.

muel Mbiti dodaje, że wróżbita pełni również rolę sędziego i doradcy; wspiera też w różnego rodzaju ludzkich kryzysach, wyjaśniając zaistniałe i ostrzegając przed mającymi nadejść<sup>24</sup>. Działalność wróżbity wymaga takiego stylu życia, który uważny jest za etycznie właściwy<sup>25</sup>.

### Antyczarownicy

Kapłani pełnią także rolę odczyniających uroki. Specjalista taki nazywany jest w literaturze anglojęzycznej *witch doctor*, a w twi *bonsam okomfo* ze względu na zdolność uwalniania spod wpływu czarów<sup>26</sup>. Jeśli diagnoza wskazuje, że źródłem przeciwności są knowania czarowników lub wiedźm, wówczas o pomoc należy zwrócić się do specjalisty. Niestusne jest uznawanie go za szkodzącego innym lub stawianie go po stronie wiedźm i czarowników. Powiada się, że ma on zdolność „chwytania wiedźm”. Jego rolą jest leczenie, duchowe uzdrawianie, a nie szkoderie. Z tej racji wymaga się od niego wysokiego standardu życia moralnego i społecznego<sup>27</sup>. Moc uwalniania jest silniejsza niż moc szkoderie i dzięki temu antyczarownik może sprawować nad nimi kontrolę<sup>28</sup>.

### Stan owładnięcia

Podstawowym symptomem powołania do stanu kapłańskiego jest owładnięcie. Wśród Aszantów funkcjonuje powiedzenie: „Bez owładnięcia nie ma kapłaństwa” (*akom fa no*)<sup>29</sup>. Stan ten ma miejsce wówczas, gdy istota nadnaturalna przejmuje kontrolę nad owładniętą osobą<sup>30</sup>. Jednostka postępuje wtenczas w sposób odmien-

<sup>24</sup> J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 222; zob. też H. Zimóni, *Kapłani ziemi u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan wśród ludu kapłańskiego*, Lublin 1993, s. 168.

<sup>25</sup> S. Owoahene-Acheampong, *Inculturation*, s. 69 n.; zob. również K. Appiah-Kubi, *Man Cures*, s. 35.

<sup>26</sup> R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 39.

<sup>27</sup> S. Owoahene-Acheampong, *Inculturation*, s. 71.

<sup>28</sup> K. Amponsah, *Topics*, s. 30.

<sup>29</sup> J. Brookman-Amisah, *The Vocation of Traditional Priests*, s. 90; zob. również M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2001, s. 45 n.

<sup>30</sup> E. Bourguignon, *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbia 1973, dokonuje rozróżnienia odmiennych stanów świadomości na te, które mają charakter owładnięcia przez istotę czy siłę duchową (nazywa je stanami opętania) oraz takie, które są pozbawione tej cechy (stany transowe, ekstatyczne). St. Wargacki, *Odmienne stany świadomości*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2003, s. 387. Ze względu na negatywne skojarzenia terminu „opętanie” w opracowaniu używać się będzie określenia „owładnięcie”.

ny od zwyczajnego zachowania. Traci na pewien czas kontrolę i świadomość własnej tożsamości. Trans może się objawić pośród codziennych aktywności lub w czasie uroczystości religijnych<sup>31</sup>. Każdy może stać się przedmiotem owładnięcia. Zdarzyć się to może zwłaszcza podczas publicznych zgromadzeń, wówczas gdy mają miejsce tańce i rozbrzmiewają święte bębny<sup>32</sup>. Jeśli osoba ignoruje znak powołania do stanu specjalistów rytualnych, zazwyczaj istota nadnaturalna nie zaprzestaje swej hierofanii, co zazwyczaj prowadzi do zaburzeń zdrowia psychicznego i fizycznego<sup>33</sup>. Stan owładnięcia już ustanowionego specjalisty rytualnego trwa na ogół nie dłużej niż dwie lub trzy godziny. Jednak w sytuacji, gdy owładnięcie przez bóstwo jest znakiem powołania, może ono trwać o wiele dłużej. Zanika wówczas, gdy odczytane zostanie przez innego specjalistę rytualnego jako symptom powołania oraz po odprawieniu wymaganych rytuałów<sup>34</sup>.

Osobę owładniętą cechuje zwiększona motoryczność. Objawia się ona przez tańce, krzyki, drzenie i posługiwanie się dziwnymi językami. Osoba w transie uważana jest za reprezentanta istoty nadnaturalnej. Przemawia w jej imieniu i postępuje według wskazań władającej nią istoty<sup>35</sup>. Staje się uosobieniem bóstwa, przekazicielem informacji od niego. Potwierdzeniem tego jest zachowanie charakterystyczne dla owej istoty nadnaturalnej, np. medium z ludu Ga owładnięte przez bóstwo wojny zachowuje się niczym wojownik walczący ze swymi przeciwnikami<sup>36</sup>.

Powołanie może objawić się w życiu każdej osoby. Niezależnie od jej wieku, płci i statusu społecznego<sup>37</sup>. Zanegowanie wyboru dokonanego przez bóstwo może zrodzić chorobę, szaleństwo, a nawet śmierć. Istnieje także ewentualność wykupienia się od służby *abosom*. W tym przypadku należy jednak złożyć określone ofiary<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> K. Amponsah, *Topics*, s. 31. M. Field, *Religion and Medicine of the Ga People*, London 1937, s. 101, podaje przykład dziewczyny owładniętej przez istotę nadnaturalną podczas zbierania drewna w buszu. W Nsoatre w rejonie Brong-Ahafo kobieta została owładnięta przez bóstwo Tano Kwasi. Została później skierowana do wróżby, który poinformował krewnych o żądaniach istoty nadnaturalnej. Kobieta sprzeciwiła się temu i pozostawała w stanie wzburzenia. Objawy ustały, gdy poddała się woli bóstwa.

<sup>32</sup> Badania nad odmiennymi stanami świadomości wskazują, że mogą być one rezultatem takich czynników, jak np. stany ekstatyczne związane ze słuchaniem grzechotek, bębnow, głośnego śpiewu, uniesieniami zbiorowymi w czasie nabożeństw. Są one głębokimi przeżyciami, które mogą zmienić bieg życia człowieka; St. Wargacki, *Odmienne stany*, s. 387.

<sup>33</sup> K. Amponsah, *Topics*, s. 32.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 33. Zob. również J. Brookman-Amisah, *The Traditional Education*, s. 13 n.

<sup>35</sup> St. Piłaszewicz, *Okomfo*, w: tenże, *Religia i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa 2002<sup>2</sup>, s. 185.

<sup>36</sup> M. Field, *Religion and Medicine*, s. 105.

<sup>37</sup> K. D. K. Ekem, *Priesthood*, s. 42.

<sup>38</sup> K. A. Opopu, *Training the Priestess at the Akonnedi Shrine*, Research: Review 6 (1970) nr 2, s. 34. Zob. również tenże, *West African Traditional Religion*, s. 76.



Powołanie zazwyczaj powoduje pojawienie się kryzysu w życiu wybranej osoby i domaga się trafnego odczytania. Jednym z pierwszych znaków wyboru są objawy niezwyklej i trwałej choroby, najczęściej przybierającej postać gwałtownych konwulsji lub epileptycznych ataków. Kiedy indziej może to być jadłowstręt, czasowy zanik mowy czy niezrozumiały bełkot. Aszantowie dysponują środkami do weryfikacji znaków powołania. Jedynie doświadczony kapłan lub wróżbita potrafi rozpoznać prawdziwe tło niezwyklej niemocy. Dzieje się tak z racji nadnaturalnego pochodzenia choroby. Niekiedy wyjaśnienie przedstawiane bywa w terminach wziętych z życia małżeńskiego, np. badający fenomen specjalista rytualny stwierdza, że daną osobę pragnie „poślubić” jakaś istota nadnaturalna<sup>39</sup>.

Oznaką powołania bywa też nienaturalne zachowanie, np. niespodziewana ucieczka do buszu. Do poszukiwań osoby zbiegłej w transie angażowane są grupy rodzimej milicji *asafo* oraz śpiewaczki *apo*. Grupy te, wyposażone w bębny, gongi, podejmują śpiew i muzykę, które mają również znaczenie sakralne<sup>40</sup>. W przypadku niepowodzeń w poszukiwaniach, wierzy się, że zagubiony powróci po czterdziestu dniach. Gdy rzeczywiście powrót ma miejsce, zagubieni relacjonują zazwyczaj swe spotkania z karłami (*mmoatia*), które rzekomo miały ich pod swą opieką, wtajemniczając w arkana kapłańskiej służby. Najczęściej powracające osoby ubrane są w tradycyjny strój kapłański – białą szatę, spodnie i noszą miotełkę z krowiego ogona (*bodua* lub *ahugya*)<sup>41</sup>. Zazwyczaj trzymają także w rękach leki (*dufa*), spreparowane z różnych składników i ulepione w kształcie bryłki. Stanowi to widomy znak powołania na uzdrowiciela<sup>42</sup>.

Specjaliści rytualni w stanie owładnięcia nie kontrolują w pełni swego zachowania. Najczęstszą okazją do transu są dni poświęcone bóstwu, rytuały pochówkowe i festiwale. Podczas owładnięcia medium lub kapłan może być opanowany przez różne istoty nadnaturalne, może wcielać się w różne osobowości, w zależności, jaka istota aktualnie ma nad nim kontrolę, np. kapłanka z Larteh najpierw była owładnięta bóstwem opiekuńczym sanktuarium, a później kolejne istoty przejmowały nad nią kontrolę. W ten sposób stan owładnięcia trwał nieprzerwanie, mimo zmian sposobu zachowania<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> K. Amponsah, *Topics*, s. 23.

<sup>40</sup> M. Field, *Search for Security: an Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana*, London 1960, s. 62.

<sup>41</sup> J. G. Christaller, *A Dictionary*, s. 195.

<sup>42</sup> J. Brookman-Amisah, *The Vocation*, s. 89 n.; zob. również K. O. Akyaaw, *A Profile of Nana Abass*, Kumasi 2000, s. 27 n.

<sup>43</sup> D. Brokensha, *Social Change at Larteh, Ghana*, Oxford 1966, s. 178. Kapłanki z sanktuarium w Akonnedi ulegają owładnięciu we wtorkowe i piątkowe poranki. Są to święte dni bóstwa z Akonnedi. W Ayimom nieopodal Jinjini w dystrykcie Berekum, kapłan bóstwa Abofo Kramo bywa owładnięty w piątki i niedziele. W tym czasie kapłan wykonuje naj-

Osoba o władnięta uzyskuje od istoty nadnaturalnej pozytywne informacje i przekazuje je wiernym w języku nieuznawanym za jej własny. Kapłanki z Akonedi podczas owładnięcia posługują się archaicznym językiem guan<sup>44</sup>. Zazwyczaj towarzyszy im rzecznik (*okomfokyeama*), interpretujący ich słowa wiernym. Jest nim najczęściej mężczyzna, starszy lub poprzedni kapłan<sup>45</sup>.

Na koniec stanu owładnięcia, przed swym odejściem, istota objawiająca się wrzyczy przez medium swą wolę, po czym osoba owładnięta osuwa się w ramiona uczestników rytu. Wyczerpana i oszołomiona jest odprowadzana, by odzyskała siły w głębokim śnie. Medium, gdy odzyskuje świadomość, wysłuchuje opowieści o tym, co się z nim działo podczas owładnięcia. Czasem jednak istota objawiająca się przez specjalistę musi być usuwana za pomocą sakralnych czynności. W niektórych świątyniach na północy Ghany dokonuje się to przez szczególne nacięcia czynione na ciele medium, wypływ krwi sygnalizuje ujście istoty nadnaturalnej. Czasem używana bywa zimna woda, którą polewa się osobę owładniętą w celu przywrócenia jej świadomości. Większość po przeżytych transie odczuwa ból w całym ciele. W czasie transu ból nie jest odczuwany<sup>46</sup>.

Stan owładnięcia nie zawsze powtarza się w jednakowej kolejności i stopniu zaangażowania. Zawsze jednak doświadczony kapłan czy medium ma tyle świadomości, że chroni go ona przed wyrządzeniem sobie lub innym szkody. Zazwyczaj owładnięcia przypadają w określone dni według przypadających cyklicznych festiwali *akwasidae*. Rytmiczne bębnienie, klaskanie, śpiew i taniec stanowią integralną część tych rytuałów. W powiązaniu z podekscytowanym tłumem i całą podniosłą atmosferą towarzyszącą takim spotkaniom, osiągnięcie stanu owładnięcia jest czymś oczekiwanym i normalnym<sup>47</sup>. Rytuały owładnięcia pełnią zarazem rolę umacniania społecznej solidarności i stabilności przez dostarczanie kolektywnych możliwości o nadnaturalnych sankcjach do karania osób o antyspołecznych skłonnościach. Fenomen owładnięcia pośród Akanów może być postrzegany za indywidualną, jak i zbiorową, profilaktyczną i leczniczą terapię. Rytuały te pełnią również rolę estetyczno-kulturową w społeczności lokalnych. Stają się tym samym okazją do przeżywania radości, śpiewów, tańców i radości uwolnienia od nieszczęścia<sup>48</sup>.

---

więcej czynności kultycznych. Wtedy też najczęściej ludzi przybywa do świątyni; *tamże*. Dniami rytualnymi świątyni w Adarko-Jachie i Ejisu-Besease są czwartki (obserwacja własna).

<sup>44</sup> D. Brokensha, *Social Change*, s. 177 n.; zob. Z. Pašek, *Glosolalia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, s. 196 n.

<sup>45</sup> K. Appiah-Kubi, *Man Cures*, s. 22.

<sup>46</sup> K. Ampomah, *Topics*, s. 35.

<sup>47</sup> K. Appiah-Kubi, *Man Cures*, s. 22 n.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 33.

Problem owładnięcia jako rodzaju choroby umysłowej lub innego defektu osobowości był przedmiotem wielu badań<sup>49</sup>. Od kapłana i medium żąda się odpowiedniej postawy i potwierdzenia czynami swych roszczeń co do kontaktowania się z istotami nadnaturalnymi. Weryfikacja autentyczności dokonuje się również w długim okresie prób i przygotowań, postów i surowych wymagań<sup>50</sup>. Margaret Joyce Field zauważa również, że aszanckie pojmowanie owładnięcia jest efektywne z medycznego punktu widzenia, poza tym ma wartość społeczną, dowartościowując osoby z zaburzeniami osobowości<sup>51</sup>.

### Stan kapłański

Aszanccy kapłani tradycyjni działają niezależnie od siebie, choć w zwyczaju zostaje pewnego rodzaju więź, zwłaszcza młodszych wobec mistrzów, u których pobierali nauki. Specjaliści rytualni mają własne stowarzyszenia, np. Ghana Psychic and Traditional Healers Association<sup>52</sup>. Senior zdobywa pozycję z racji popularności swego bóstwa i świątyni, pełniąc wówczas rolę kapłana regionu<sup>53</sup>.

Rodzimych specjalistów rytualnych cechuje życzliwość i tolerancja wobec gości świątyni czy wyznawców innych religii. Często służą lokalnym społecznościom, inwestując w rozwój dróg, budownictwa i szkolnictwa. Z racji swego powołania, dzięki surowemu przygotowaniu oraz wszechstronnemu wykształceniu i pełnieniu funkcji pośredników, proroków, doradców, uzdrowicieli, akuszerów oraz współpracowników społeczno-ekonomicznego rozwoju, kapłani tradycyjni mogą być uznani za strażników rodzimej duchowości<sup>54</sup>.

Istnienie odrębnego stanu specjalistów rytualnych dowodzi wielkiej wartości, jaką Aszantowie przyznają zachowaniom religijnym. Czystość rytualna i wierność ponawianych rytów odwołujących się do mitycznej historii początków wymaga obecności wysoce wyspecjalizowanych i wykształconych osób. Ich postęga i goto-

<sup>49</sup> Zob. J. Frazer, *The Belief in Immortality*, London 1913, s. 15; P. Radin, *Primitive Religion, Its Nature and Origin*, London 1937, s. 9 n.; M. Eliade, *Recent Works on Shamanism*, London 1961, s. 20; R. Prince (red.), *Trance and Possessions State*, New York 1968.

<sup>50</sup> M. Field, *Spirit Possession in Ghana*, w: J. Beattie, J. Middleton (red.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, London 1969, s. 13.

<sup>51</sup> M. Field, *Search for Security*, s. 11.

<sup>52</sup> K. A. Opopo, *West African Traditional Religion*, s. 75; zob. też Sz. Chodak, *Kapłani, czarownicy*, s. 127; R. W. Wyllie, *Ghanaian Spiritual and Traditional Healers' Explanations*, s. 46.

<sup>53</sup> Dotyczy to szczególnie świątyni Akonnedi w Larteh-Akwapim, z którą wiele adeptek nadal utrzymuje bliskie kontakty; K. D. K. Eke, *Priesthood*, s. 39.

<sup>54</sup> *Tamże*, s. 49. Wiele dobra i gościnności ze strony rodzimych specjalistów doświadczył również autor podczas swych badań terenowych.

wość służenia społeczności w sytuacjach kryzysów i świętowania jest zarazem świadectwem aszanckiego przekonania o dostępności oraz bliskości istot nadnaturalnych. Specjaliści rytualni Aszantów w swej różnorodności pełnią role pośredników między ludźmi i istotami nadnaturalnymi, kustoszy sanktuariów i przybytków istot nadnaturalnych, a także uzdrowicieli, doradców, sędziów i rozjemców w sprawach dotyczących społeczności. Posługę swą sprawują w określonych i wyznaczonych miejscach, jak sanktuaria i świątynie.

*ks. Grzegorz Wita, Katowice*