Studia Theol. Vars.
14 (1976) nr 2

WŁADYSŁAW KOWALAK

AFRYKAŃSKIE RELIGIE SYNKRETYCZNE A MISJE

Treść: I. Zjawisko synkretyzmu religijnego; II. Afrykański synkretyzm religijny; III. Interpretacja misjologiczna.

I. ZJAWISKO SYNKRETYZMU RELIGIJNEGO

Europejska ekspansja religijna, a także ekonomiczna, cywilizacyjna i polityczna doby nowożytnej, niosła ze sobą proces zmian w tradycyjnych systemach religijnych i kulturalnych ludów trzeciego świata. Oddziaływanie to zaznaczyło się najpierw w sferze przedmiotów materialnych, lecz ogarnęło także struktury społeczne oraz kompleksy wyobrażeń religijnych. Dominacja państw europejskich wraz z ożywioną działalnością misyjną wyzwoliła w środowiskach autochtonicznych bardzo skomplikowany zestaw współdziałających ze sobą mechanizmów religijnych, psychicznych, społecznych i kulturowych, które dały początek lawinie nowoczesnych prądów, przystosowujących tradycyjne systemy religijne do aktualnych potrzeb ludności tubylczej. Skutkiem tych tendencji był rozwój bardzo wielu (w Afryce kilku tysięcy) ruchów religijnych, które obok koncepcji ściśle ideologicznych i religijnych posiadały w szeregu przypadkach również charakter społeczny lub nawet polityczny. Ruchy te o wielu podobnych cechach pojawiają się na wszystkich kontynentach i w różnych okresach europejskiej ekspansji.[1] Chronologiczny zasięg ruchów, o któ-

[1] Procesy te, występujące na skutek zetknięcia się dwóch różnych systemów religijnych, nie są jednak charakterystyczne li tylko dla obszarów objętych europejską polityką kolonialną. Licznych przykładów synkretyzmu dostarcza światowa historia kultury. Jego znaczenie wynikało przede wszystkim stąd, iż stanowił jeden z ważnych czyn-

rych mowa, nie jest jednolity i regularny, zdecydowana jednak ich większość przypada na drugą połowę XIX i na początek XX w., a więc na okres szczytowego rozwoju światowego systemu kolonialnego i jego upadku, przebudzenia się idei misyjnej oraz wielkiej odnowy współczesnej działalności misyjnej Kościoła.[2]

W wyniku kontaktów ze społeczeństwem euro-amerykańskim, niosącym ze sobą nowe wzory religijne, uległa zmianie nie tylko materialna strona kultury rodzimej, lecz przekształciła się także jej treść. Zmiany te doprowadziły w sumie do głębokiego rozbicia społecznego, co pociągnęło za sobą utratę bądź zdeprecjonowanie własnych wzorów kulturowych. Kryzys ten przybierał czasami wprost katastrofalne rozmiary, głównie dlatego, iż społeczeństwa plemienne nie potrafiły w stosunkowo krótkim czasie w miejsce starych wartości wprowadzić nowych. Nowa zaś religia, importowana z Zachodu, zbyt obca i niezrozumiała dla tubylców, nie zdołała zastąpić tradycyjnych wartości, przywrócić wewnętrznej równowagi i przetrwać w nieskażonej postaci. Dlatego też w swej oryginalnej formie stała się niemożliwą do przyjęcia i często bywała całkowicie odrzucana. W tej sytuacji jedynym wyjściem z kryzysu był synkretyzm: procesy wzajemnego ścierania się i interferencji dwóch, przeważnie obcych sobie, systemów religijnych powodowały zarówno poganizację chrystianizmu, jak i chrystianizację poganizmu. Oparcie się na religiach tradycyjnych przy równocze-

---

ników rozwoju: łączył się bowiem przeważnie z procesami, które tradycyjne systemy religijne zapładniały nowymi formami, ożywiały je i pobudzały do twórczych przeobrażeń. Procesy synkretyzacyjne często były również rezultatem zmian kulturowych, jakie następowały w wyniku wojen i podbojów. Wydarzenia te doprowadzały nieraz do wzajemnego oddziaływania i przenikania się idei o różnym pochodzeniu. W wyniku interferencji obcych sobie koncepcji powstawały nowe, zwarte systemy religijne i filozoficzne.

[2] A. Mulders, *Missionsgeschichte*, Regensburg 1960 s. 361—499; *Histoire universelle des missions catholiques*, t. 3, Paris 1960 s. 90; J. Masson, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (Komentarz), Pieniężno 1968 s. 4—16.

snym uruchomieniu mechanizmu selekcji umożliwiało właściwy dobór komponentów chrześcijańskich i ich modyfikację oraz zapewniało utrzymanie ogólnej równowagi kulturowej i duchowej. Na tym ogromnie zróżnicowanym podłożu zaczęło wyrastać na wszystkich kontynentach świata wiele autonomicznych religii synkretycznych, niejednokrotnie przekształcających się z upływem czasu w niezależne Kościoły rodzime, jak to ma miejsce w Afryce.[3]

Badania tych ruchów religijnych i przemian społecznych nabierają odmiennej specyfiki w zależności od tego, czy prowadzone są przez badaczy miejscowych, czy też przez naukowe ośrodki europejskie. Zdawać by się mogło, że izolacja, brak bezpośredniego kontaktu ze środowiskiem społeczno-kulturowym i religijnym, będącym przedmiotem zainteresowania, stawia badaczy „starego świata" na straconych pozycjach. Tymczasem poza skromnymi możliwościami prowadzenia własnych badań terenowych w ramach specjalnie organizowanych ekspedycji, rozpościerają się przed nimi perspektywy szerokich studiów porównawczych, etnohistorycznych i misjologicznych, studiów analitycznych, teoretycznych, reinterpretacyjnych i weryfikacyjnych w oparciu o zebrane dotychczas przekazy źródłowe. Coraz częściej podkreśla się zbyt mały stopień wykorzystania opublikowanych już materiałów terenowych, zbieranych w tym celu, by służyły jako tworzywo do dalszych studiów porównawczych.[4] Taki również charakter ma niniejsze opracowanie.

Używane w artykule określenie r u c h y r e l i g i j n e posiada już w literaturze przedmiotu kilkadziesiąt odpowienników. Ich właściwy sens nie zawsze jest zrozumiały nawet w pełnym kontekście wywodów konkretnych prac i autorów.

---

[3] B. S u n d k l e r, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1970 s. 354—374; A. P o s e r n - Z i e l i ń s k i, *Antropologiczna interpretacja ruchów społeczno-religijnych Trzeciego Świata. Oceny i propozycje*, Lud 55 (1971) s. 83—113.

[4] A. P o s e r n - Z i e l i ń s k i, *Tendencje konserwatywne i rewolucyjne w ruchach społeczno-religijnych trzeciego świata (Uwagi teoretyczne)*, Etn. Pol. 18 (1974) nr 1 s. 99—128.

Do najczęściej spotykanych należą określenia: ruchy (lub kulty, religie) separatystyczne, schizmatyckie, sekciarskie, secesyjne, heretyckie, desydenckie, zbawcze, odszczepieńcze, rodzime, niezależne, wyzwoleńcze, protestacyjne, prozelityczne, duchowe (spirytualne), ewangelikalne, rewiwalistyczne, pentekostalne, ekstatyczne, profetyczne, terapeutyczne, profetyczno-terapeutyczne, profetyczno-zbawcze, entuzjastyczne, perfekcjonistyczne, charyzmatyczne, etiopiańskie, syjonistyczne, chiliastyczne, judaistyczne, izraelskie, magiczno-religijne, natywistyczne, neopogańskie, chrysto-pogańskie, tradycjonalistyczne, synkretyczne, pochrześcijańskie, quasichrześcijańskie, niechrześcijańskie, antychrześcijańskie, afrochrześcijańskie i in. Na określenie podobnego typu zjawisk, występujących w społeczeństwach złożonych, historycy i socjolodzy stosują dodatkowo takie nazwy, jak: formacja sekciarska, kryzysy religijne, społeczne rebelie, ruchy odrodzeniowe i wiele innych. Określenia te odnoszą się zwykle tylko do jednej, za każdym razem innej cechy znaczonej przez ten termin klasy zjawisk, w rzeczywistości zaś każdy r u c h (kult, religia) jawi się jako pewien zespół najrozmaitszych cech, których wzajemne stosunki ustalić może dopiero drobiazgowa analiza.

Wydaje się, że autorzy posługują się najczęściej określeniem s y n k r e t y z m r e l i g i j n y. Należy przy tym zwrócić uwagę, że w artykule bierzemy pod uwagę jedynie te religie synkretyczne, w których występują komponenty tradycyjnych („pogańskich") religii afrykańskich oraz chrześcijaństwa. Wyłączamy zatem z zakresu rozważań synkretyzm chrześcijańsko-islamski, islamsko-tradycyjny oraz wszelkie inne formy synkretyzmu, w którym nie występują komponenty chrześcijańskie.

II. AFRYKAŃSKI SYNKRETYZM RELIGIJNY

Współczesne ruchy religijne występujące w Afryce nabrały rozmachu nie spotykanego w jakimkolwiek innym kraju misyjnym i są zjawiskiem, ze względu na zasięg społeczny i geo-

graficzny, w dotychczasowej historii misji nienotowanym.[5] I to jest ich główną cechą charakterystyczną. Obecnie w Afryce, na południe od Sahary (tzw. Czarna Afryka), istnieje przeszło 5 tys. najróżnorodniejszych, niezależnych, uformowanych wspólnot kościelnych, ze swoimi przywódcami, organizacją, doktryną, kultem, bogatymi obrzędami i symboliką religijną, skupiających około 10 mln wyznawców.[6] Są one rozsiane w 34 krajach, z Madagaskarem włącznie, przy czym największy ich rozwój spotykamy w południowo-wschodniej Afryce, a więc na terenach prężnej działalności misjonarzy europejskich i amerykańskich. Religijne ruchy Kościołów niezależnych nie występują w krajach muzułmańskich (Algeria, Libia, Maroko, Mauretania, Senegal, Somalia, Tunezja), gdyż islam nie sprzyja tworzeniu się tego rodzaju wspólnot i łatwo je asymiluje. Natomiast szczególną aktywność wykazują one na terenach misji Kościołów anglikańskich i reformowanych oraz w nieco mniejszym stopniu na obszarach misji zielonoświątkowców i adwentystów. Liczba niezależnych Kościołów wywodzących się z Kościoła katolickiego jest stosunkowo mniejsza.[7]

Religie synkretyczne różnią się bardzo charakterem oraz procesami rozwojowymi w zależności od warunków, w jakich

[5] Przez „współczesne" rozumiemy ruchy powstałe w przybliżeniu w ostatnich stu latach (1870—1970). Na sympozjum pod hasłem *Tradycyjne religie afrykańskie źródłem cywilizacji*, jakie się odbyło w Cotonou (Dahomey) w dniach 16—22 VIII 1970 r. pod auspicjami UNESCO, jeden z mówców w następujący sposób scharakteryzował dynamikę religii afrykańskich: Zachód dokonał rewolucji technicznej, Związek Radziecki — rewolucji społecznej, Chiny — kulturalnej, a Afryka niech dokona rewolucji religijnej. Por. N. Contran, *La rinascita della religione tradizionale africana*, Mondo e Missione 9 (1970) s. 528.

[6] D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968 s. 78. Dane statystyczne ciągle jednak ulegają zmianie, szczególnie jeśli idzie o liczbę wyznawców. W ostatnich latach (1965—1975) kościoły niezależne powiększały się przeciętnie o 300 tys. wyznawców rocznie i można przyjąć, że dziś (1975) liczą przeszło 10 mln [por. Popoli e Missioni 4 (1970) s. 47].

[7] Dwa najbardziej znane Kościoły niezależne wywodzące się z Kościoła katolickiego — to *Kościół Najświętszego Serca*, powstały w Zambii w 1955 r. i opierający się na franciszkańskim ideale pobożności i ubóstwa (90 tys. wyznawców) oraz *Kościół Legionu Maryi*, który powstał w Kenii w 1963 r.

powstawały. Mimo to można jednak wyróżnić kilka cech wspólnych, występujących we wszystkich rodzajach Kościołów niezależnych w Afryce na południe od Sahary: 1) członkami ich są wyłącznie Afrykanie, na ogół jednego lub kilku pokrewnych plemion; 2) wszystkie powstały przez działalność proroka-przywódcy lub przez oderwanie się od zachodnich Kościołów chrześcijańskich i uważają się za Kościoły niezależne, stąd też często nazywa się je Kościołami separatystycznymi; 3) doktryna religii synkretycznych jest lokalną przeróbką Pisma św. i nauki chrześcijańskiej; 4) religie te wytworzyły własną hierarchię: duchownych wyższych i niższych stopni, na czele zaś ruchu stoi prorok (przywódca); on ogłasza swoim wiernym przykazania, od których wypełnienia zależeć ma wyzwolenie Afrykanów od jarzma zachodniego, oraz zapowiada nastanie królestwa Bożego na ziemi, i to właśnie w Afryce; prorok również uzdrawia chorych, wypędza duchy nieczyste, chroni przed czarami itp.; 5) obrzędy kultowe religii synkretycznych stanowią syntezę obrzędów Kościołów chrześcijańskich z rytuałem tradycyjnych („pogańskich") religii afrykańskich.

Wśród tak licznych afrykańskich religii synkretycznych można wyróżnić dwie zasadnicze grupy: religie niechrześcijańskie i religie chrześcijańskie. Do grupy pierwszej zaliczyć trzeba wszystkie religie o charakterze rewiwalistycznym, natywistycznym i witalistycznym oraz religie, które aczkolwiek w sposób zasadniczy oderwały się od religii tradycyjnych przez odrzucenie bałwochwalstwa i praktyk magicznych, to jednak jeszcze nie osiągnęły poziomu wymaganego, by je można było zaliczyć do religii chrześcijańskich. Do grupy zaś religii chrześcijańskich należą Kościoły, które uznają Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela,[8] zgodnie z Pismem św.

[8] Kryterium podane przez Ekumeniczną Radę Kościołów w Mindolo (Zambia) w 1962 r. Jest to kryterium istotne, suponujące jednak inne postulaty, jak np.: 1) co najmniej 10 lat istnienia; 2) struktura organizacyjna (*healthy organization*); 3) posiadanie własnych budynków (szkoły, kaplice, kościoły); 4) co najmniej sześć parafii z własnymi ośrodkami kultu: 5) duchowni z ukończonym wykształceniem średnim i trzy-

Decyzja jednak, która z religii nowopowstałych jest jeszcze tradycyjna („pogańska"), a która już chrześcijańska, jest niesłychanie trudna do podjęcia. Problemem tym często zajmuje się Światowa Rada Ekumeniczna i lokalne organizacje Kościołów Protestanckich w związku z ubieganiem się nowopowstałych Kościołów, uważających się za chrześcijańskie, o przyjęcie w poczet członków tych organizacji.

Literatura dotycząca ruchów religijnych i religii synkretycznych w Afryce jest ogromna. Autorami prac są antropolodzy, etnolodzy, socjolodzy, psycho-socjolodzy, religioznawcy, misjolodzy, politycy oraz zainteresowani problematyką walki z kolonializmem.

Socjolodzy dopatrują się w tych ruchach manifestacji oporu przeciw kolonializmowi oraz tendencji do tworzenia nowych form organizacji społecznych, które by zastąpiły rozpadające się tradycyjne struktury społeczne (plemienne, klanu, rodu).[9] Piszący o ruchach religijnych południowoafrykańskich z punktu widzenia socjologii dopatrują się przyczyn ich powstawania w błędnej i sztywnej polityce dyskryminacji oraz segregacji rasowej, i to zarówno w Kościele, jak i w państwie.[10] Stosując zasadę apartheidu koloniści obsadzali ziemię plemienną osadnikami i zabierali ją ludności tubylczej. Są to fakty często przytaczane w pracach omawiających sytuację w eks-brytyjskiej, wschodniej i środkowej Afryce. Gdzie zaś nie było ani dyskryminacji rasowej, ani białego osadnictwa, jako przyczynę powstania ruchów religijnych podaje się tar-

---

letnimi studiami teologicznymi; 6) przestrzeganie przez duchownych i wiernych ogólnie przyjętych zasad i norm moralnych (L. Buell, *The Native Problem in Africa*, t. 1, New York 1928 s. 122).

[9] G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris 1963; *Messianismes et nationalismes en Afrique Noire*, CahIS 8 (1953) s. 41—65.

[10] *This root cause is the colour line between White and Black.* B. Sundkler, dz. cyt. s. 32. *This discrepancy is above all revealed in the colour bar within the Christian Church.* Tamże, s. 37. Interpretacja powstania ruchów religijnych na skutek segregacji rasowej jest mocno atakowana przez polityków, administratorów, duchownych, a także badaczy tych ruchów. Separatyzm bowiem powstawał również w rejonach, gdzie nie było segregacji rasowej.

cia rasowe lub szczepowe, dynamiczne parcie rozwojowe niektórych grup, walkę między elitą a masami o zdobycie władzy itp. Główną zatem przyczyną we wszystkich tych przypadkach jest wyraźna niesprawiedliwość społeczna, popychająca stronę pokrzywdzoną do zareagowania na tę niesprawiedliwość w formie zorganizowanego ruchu.

Według ekonomistów powstanie ruchów religijnych łączy się z głodem ziemi, depresją ekonomiczną oraz eksploatacją kolonialną. Zwraca się przy tym uwagę, że np. kryzys ekonomiczny w Kongo zbiega się z powstawaniem i nasilaniem się ruchu profetycznego. Podobne zjawisko można także zauważyć wśród szczepu Luo (Kenia), gdzie kult Mumbo wzmagał się w miarę pogłębiania się kryzysu ekonomicznego.[11] Inni jeszcze autorzy nierozdzielnie łączą czynniki ekonomiczne z politycznymi, twierdząc ogólnie, że przyczyn każdego ruchu społecznego należy dopatrywać się w nierówności, zwłaszcza powstałej przez zachwianie równowagi między czynnikami ekonomicznymi a politycznymi. Zgodnie zatem z tą opinią ruchy religijne są ekonomicznym protestem skierowanym przeciwko eksploatacji bogactw przez rządy kolonialne.

Psycholodzy widzą w religiach synkretycznych chęć znalezienia własnych form kultowych, gdyż chrześcijaństwo importowane z Zachodu nie zdołało zaspokoić wewnętrznych pragnień duszy afrykańskiej. H. W. Turner ocenia religie synkretyczne jako dążność do kulturowej i duchowej integracji oraz jako twórczą tendencję do organizowania nowych wspólnot dla wytworzenia poczucia solidarności, bezpieczeństwa i zabezpieczenia środków do życia.[12]

Zdaniem antropologów, ruchy te są wynikiem styku dwóch odrębnych światów kulturowych: afrykańskiego i zachodniego oraz efektem fuzji wierzeń religijnych chrześcijańskich z wierzeniami religijnymi tradycyjnymi.[13]

[11] A. Wipper, *The Cult of Mumbo*, Kampala 1966 s. 8.
[12] H. W. Turner, *African Prophet Movements*, HibJ 59 (1963) s. 112—116.
[13] L. J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, Techny 1963 (tłum. polskie: *Kościół a kultury*, Warszawa 1972).

Z punktu widzenia politycznego interpretuje się ruchy religijne i Kościoły niezależne jako przejaw afrykańskiego nacjonalizmu i określa się ich znaczenie społeczne w terminologii politycznej.[14] Wielu autorów ocenia religie synkretyczne jako negatywną reakcję na sytuację kolonialną: są one kanałem, w którym szukają ujścia pragnienia religijne ludzi uciskanych przez system polityczny. Mesjanizm afrykański jest uważany za zamaskowany nacjonalizm, przygotowujący drogę do uzyskania niepodległości politycznej.[15] Wszystkie ruchy religijne i religijno-polityczne w Kongo były — według nich — religijną insurekcją, formą walki z kolonializmem, jako wyraz zakazanego protestu politycznego, pojawiającego się na podłożu niezrealizowanych nadziei politycznych.

W bardzo wielu przypadkach autorzy ograniczają się do uwzględnienia jedynie ostatniej z wymienionych funkcji, tj. walki z kolonializmem. Jest to funkcja może najsilniej rzucająca się w oczy, ale nie jedyna i chyba nie najważniejsza. Trzeba bowiem dostrzec i podkreślić pozytywny aspekt tych ruchów religijnych, oceniając je jako ruchy przebudzenia, odrodzenia się i odnowy chrześcijańskiego życia religijnego w nowej sytuacji, w jakiej się znalazł Kościół, oraz jako silną tendencję do utworzenia Kościoła prawdziwie i rodzimie afrykańskiego.[16] Ten pozytywny aspekt religijnych ruchów w Afryce był dotychczas w literaturze przedmiotu niedostrzegany i mało podkreślany, dlatego zasługuje na szczególną uwagę.

Już od 1894 r. działało na Madagaskarze stowarzyszenie

---

[14] B. Szarewska, *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, Warszawa 1971.

[15] G. Shepperson, *Ethiopianism and African Nationalism*, Phylon 14 (1953) s. 9—18; *The Politics of African Church Separatist Movements in British Central Africa 1892—1916*, Africa 24 (1954) s. 233—246.

[16] Świadczą o tym m. in. same nazwy tytułowe niektórych Kościołów niezależnych, jak np.: *African Christian Church, African Holy Catholic Church, African Holy Independent Church, African Native Church, African United Church, Etiopian National Church, New Catholic Church, New Church of Christ* i in. (por. B. Sundkler, dz. cyt., s. 354—374).

Mpianatry ny Tompo (Uczniowie Pana), liczące kilkaset tysięcy członków. W 1927 r. około 70 plemion wschodniej Afryki oraz 30 różnych Kościołów należało do szeroko rozpowszechnionego ruchu odrodzeniowego *Balakole.*[17] Tego rodzaju ruchy odrodzeniowe, działające jeszcze ciągle jako organizacje wewnątrzkościelne (na wzór np. Akcji Katolickiej, Caritas), rozpowszechniły się w następnych dziesiątkach lat na rozległych obszarach Konga, Nigerii, Ghany, Górnej Wolty i innych. W Kongo prowadził zakrojoną na szeroką skalę działalność odrodzeniowy Kościół metodystów, szczególnie wśród plemion Tetela. W Kościele katolickim powstał w latach 1949—1953 ruch *Jamaa* (Rodzina), rozwijający swą działalność wśród plemion Luba w Katandze.[18] We wschodniej Nigerii od 1927 r. istnieje postępowa organizacja *Ruch Ducha.* W Górnej Wolcie idee odrodzeniowe głosiło *Stowarzyszenie Boga.* W Afryce Południowej działa dynamiczna interkonfesyjna (katolicy — protestanci) organizacja *Manyanos* (Unia Kobiet).

Poważny wpływ na rozbudzenie idei odnowy życia religijnego chrześcijańskiego wywarła kanonizacja męczenników ugandyjskich w 1964 r. przez papieża Pawła VI oraz Sobór Watykański II. W Tanzanii powstał ruch *Banyakaroli* (Naśladowcy Karola — nazwa nawiązuje do Karola Lwangi, zamordowanego w 1885 r.). Zwolennicy tego ruchu, pod wpływem niejakiego Bernarda, katolika ze szczepu Haya, zaczęli ubierać się w krwisto-czerwone *kanzus* (sutanny) i chodzić od diecezji do diecezji, werbując nowych zwolenników. W 1967 r. doszło do ostrego konfliktu między hierarchią kościelną a zwolennikami *Banyakaroli.* W Kongo rozwinął się ruch o nazwie *Bena Nzambi wa BaMartyre* (Dzieci Boże Męczenników Ugandyjskich), który od 1966 r. stał się zdecydowanie separatystyczny. Trudno jest podać dokładną liczbę tego rodzaju ruchów. Przypuszcza się, że istnieje ich około 150. Często właśnie tego typu ruchy, na skutek mniej lub bardziej

[17] D. B. Barrett, dz cyt., s. 32.
[18] J. Fabian, *Jamaa: A Charismatic Movement in Katanga,* Evanston 1971.

obiektywnych przyczyn, tracą z biegiem czasu kontakt z Kościołem macierzystym, w którym powstały i rozwinęły się, stając się zaczątkiem Kościoła niezależnego.

Wszystkie te ruchy charakteryzują się akceptacją, często w nowej i oryginalnej formie, centralnej postaci historycznego Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, chociaż w poszczególnych Kościołach istnieją poważne różnice doktrynalne teoretyczne i praktyczne. Wszystkie jednak przyjmują trzy zasadnicze założenia: 1) formalne uznawanie Chrystusa za Kyriosa (co w językach lokalnych jest interpretowane jako przywódca lub prorok); 2) zachowanie tradycyjnych, rodzimych obyczajów i światopoglądu afrykańskiego; 3) mocne podkreślanie prawa do bycia równocześnie pełnymi Afrykanami oraz w pełni chrześcijanami, niezależnymi od obcego nacisku i obcych wzorów duchowości.

III. INTERPRETACJA MISJOLOGICZNA

Afrykańskie ruchy religijne są zatem zjawiskiem bardzo skomplikowanym, wymagającym dogłębnych analiz, które pozwoliłyby wysnuć odpowiednie wnioski i praktyczne wskazania. Oceny tych ruchów można dokonać z różnego punktu widzenia: socjologicznego, psychologicznego, historycznego, strukturalnego, politycznego i in. Nie wszystkie te aspekty nas interesują. Stwierdzono wyżej, że ruch na rzecz utworzenia lokalnych Kościołów, z własnymi formami kultowymi, nabrał w Afryce rozmachu niespotykanego w dotychczasowej historii misji i stanowi zjawisko wręcz wyjątkowe. Aspekt misjologiczny może więc stać się podstawą oceny tych ruchów jako wyrazu dążności do afrykanizacji chrześcijaństwa oraz jako tendencji do utworzenia wspólnot prawdziwie chrześcijańskich i rodzimie afrykańskich.

1. Podstawy teoretyczne

Dobra Nowina głoszona niechrześcijanom powoduje konieczną, głęboką przemianę wierzeń i obyczajów tradycyj-

nych, a często również przemianę ekonomiczną i społeczną, wnosząc tym samym w lokalny styl życia pewne zachwianie równowagi. Nie ma jednak innego sposobu założenia, umocnienia i rozpowszechnienia Kościoła w jakimś społeczeństwie, jak wrośnięcie w jego kulturę. N a w r ó c e n i e (w sensie biblijnym) oznacza o d w r ó c e n i e s i ę od dawnych dróg ku nowym, zasadnicze przestawienie założeń i celów, przyswojenie sobie nowego zespołu wartości, wpływające zarówno na jednostkę, jak i na grupę społeczną; dokonane zaś zmiany muszą się stać komponentami kulturowego organizmu. Objawienie samo w sobie nie jest w ścisłym sensie elementem kultury ludzkiej, gdyż jest darem Bożym. Jako dar przekazany wszystkim ludziom oraz apel skierowany przez Boga do człowieka, objawienie nie jest i nie może być związane z żadną kulturą partykularną, lecz ma charakter ogólnoludzki. Dokonało się jednak w określonych warunkach kulturowych, jest ujmowane i wypowiadane w określonych kategoriach, stanowiących element jakiejś kultury, i jako takie jest kulturowo zabarwione, nosi na sobie znamię określonej historycznie chwili. Ewangelia została przekazana i powierzona Kościołowi i za jego pośrednictwem przechodziła dalej, w historię świata, wcielając się kolejno w odpowiednie formy kultury różnych narodów, do których Kościół zbliżał się z Dobrą Nowiną. Jest to przede wszystkim problem języka i innego systemu znaków oraz symboli, w jakich wyrażane są prawdy objawione, problem o fundamentalnym znaczeniu dla przystosowania do kultur lokalnych znaków i symboli religijnych. Przy czym idzie nie tylko o lingwistyczną stronę języka, lecz przede wszystkim o jego cechy kulturowo-strukturalne, uwarunkowane wielorako przez całość systemu kulturowego.

W powiązaniu bowiem Ewangelii z kulturą możemy wyróżnić dwa aspekty. Po pierwsze, religia jako odpowiedź człowieka na wezwanie Boga jest wyrażana w tych formach kulturowych, jakie człowiek wytworzył i w jakich się kształtuje. Jeżeli już samo objawienie jest w swej formalnej szacie kulturowo dostosowane, to tym bardziej odpowiedź na nie ze

strony człowieka nie może być inna, jak tylko skonkretyzowana w określonym systemie kulturowym. Po drugie, religia rozwija się wraz z kulturą i to nie tylko w swych elementach kulturowych, ale i w sensie potrzeby ciągłej reinterpretacji Objawienia w celu pełniejszego i doskonalszego jego rozumienia. Reinterpretacja ta obejmuje podwójny proces. Z jednej strony chodzi o coraz to pełniejsze i doskonalsze odczytywanie objawienia dzięki wszechstronnemu rozumieniu jego społecznego i kulturowego podłoża, a więc coraz to lepsze rozumienie tego, co w objawieniu jest istotne i ma charakter ogólnoludzki. Z drugiej strony proces ten dotyczy zrozumienia i wyrażenia prawd objawionych w sposób dostosowany do warunków kulturowych i geograficzno-społecznych danych czasów. Dzięki takiej reinterpretacji prawda objawiona staje się na nowo żywa, aktualna i domaga się ze strony człowieka nowych form odpowiedzi. Wynikiem tych powiązań są nowe formy kulturowe religii, chociaż pozostaje ona zawsze tym samym chrześcijaństwem.[19] Stwierdzenia powyższe mają zasadnicze dla badania ruchów religijnych znaczenie, gdyż niewłaściwa reinterpretacja m. in. doprowadziła do powstania religii synkretycznych.

Pomimo to ewangelia nie jest w sposób nierozerwalny powiązana z podłożem kulturowym. Pomiędzy jednak kulturą grecko-rzymską a chrześcijańską Dobrą Nowiną, z historycznego punktu widzenia, istnieje związek, którego nie da się wyeliminować. Związek ten wcale nie jest wewnętrzny ani też konieczny. Jest to związek historyczny i czysto przypadkowy. Wywodzi się z faktu, że Kościół ustalił i zdefiniował istotną treść swojej wiary w pierwszych wiekach swego istnienia. Był to okres, w którym wszechwładnie dochodziła do głosu kultura grecko-rzymska. Gdyby Kościół rozpoczął swą egzystencję w innej sytuacji kulturowej, na pewno sformułowałby odpowiednio do niej swoją wiarę. W konsekwencji

[19] Por. J. Majka, *Kultura a ewangelizacja świata*. W: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, Kraków 1971 s. 179—190.

więc żadna kultura nie może uczynić z chrześcijaństwa jakiegoś monopolu dla siebie. To również tłumaczy, dlaczego chrześcijaństwo nie może być utożsamiane z kulturą zachodnią, jakkolwiek historycznie rzecz biorąc, powiązania jego z tą kulturą są niezwykle bliskie i ścisłe.[20]

Nic więc dziwnego, że chrześcijanie Zachodu dopatrywali się jakiejś tożsamości chrześcijaństwa z kulturą zachodnią. Również niechrześcijanie, pozostający poza obrębem zachodniej kultury, ulegali złudzeniu, że chrześcijaństwo jest religią europejską i zachodnią, podobnie jak hinduizm lub buddyzm są religiami azjatyckimi, wschodnimi. Takie nastawienie doprowadziło w efekcie do przeświadczenia, że ewangelię trzeba głosić po całym świecie w jej europejskiej formie kulturowej, co spowodowało ujemne skutki w głoszeniu ewangelii na terenach, nie objętych wpływami Zachodu. Przez całe stulecia przeszczepiano na terytorium Afryki czy Azji chrześcijaństwo europejskie z jego logiczną strukturą, z jego praktykami religijnymi i artystycznym sposobem zewnętrznego wyrazu. Dlatego też działalność misyjna, pomimo ogromnego wysiłku misjonarzy, aby chrześcijaństwo stało się chrześcijaństwem afrykańskim czy azjatyckim, nie osiągnęła pożądanych rezultatów. Przyjmujący wiarę chrześcijańską czuli się wyobcowani duchowo i odcięci od głębokiego, żywotnego źródła ich rodzimych kultur.

Na zakończenie rozważań teoretycznych należy postawić pytanie, dlaczego chrześcijaństwo jest tak znamiennym czynnikiem kulturowym, powodującym przemianę wierzeń i obyczajów, a nieraz także przemianę ekonomiczną i społeczną. Warto w tym względzie przytoczyć wypowiedź Sobo-

[20] Por. wypowiedzi papieskie na ten temat: Pius XII, *Evangelii praecones*, AAS 43 (1951) s. 497—529; Pius XII, *Allocutio iis qui interfuerunt Conventui X internationali de Scientiis Historicis*, AAS 47 (1955) s. 672—682; Jan XXIII, *Allocutio iis qui interfuerunt Conventui II „des Ecrivais et Artistes Noirs" Romam indicto a „Société Africaine de Culture"*, AAS 51 (1959) s. 259—260; Jan XXIII, *Princeps pastorum*, AS 51 (1959) s. 833—864; Paweł VI, *Affricae terrarum*, AAS 59 (1967) s. 1073—1097. — Przytoczone w artykule cytaty z tych dokumentów podaję w tłumaczeniu własnym.

ru Watykańskiego II: „Pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania (...) Dobra Nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie. W ten sposób Kościół wypełniając własne zadanie, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego, a działalnością swoją, także liturgiczną, wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności" (KDK nr 58).

Chrześcijaństwo więc ujmuje człowieka całościowo i w jego pełni, uwzględnia nie tylko jego duszę, lecz także inteligencję i uczucia, porusza sprawy życia wewnętrznego, fizycznego i zmysłowego. Zajmuje się ponadto zagadnieniami życia społecznego i sprawami świeckimi człowieka, czyli stara się przekształcić całego człowieka. Działa jak ferment, który budzi siły drzemiące w człowieku, zmusza go do rozwijania i doskonalenia własnej indywidualności oraz pomaga mu do coraz pełniejszego wypowiedzenia się w różnych formach kulturowych. Jest elementem dźwigającym i oczyszczającym: wprowadza w życie człowieka kulturowy dynamizm, czyli — jak się wyraża Sobór — wszystko „cokolwiek dobrego znajduje się zasiane w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, wszystko to nie tylko nie ginie, lecz doznaje ulepszenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia" (KK nr 17). Przyjrzyjmy się, jak te podstawy teoretyczne były realizowane w praktyce.

2. Praktyka zakładania kościołów lokalnych

Zasadniczym i „właściwym celem działalności misyjnej jest przepowiadanie ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni. W ten sposób z posiewu słowa Bożego mają rozwijać się ro-

dzime Kościoły partykularne, zakładane w dostatecznej ilości na całym świecie" (DM nr 6). Droga zatem do realizacji tego celu wydaje się oczywista i prosta. W praktyce jednak okazało się, że jest inaczej. W działalności bowiem misyjnej ważne są dwa aspekty: samo zakładanie Kościoła oraz epoka i kraj, w jakim ma być założony, czyli baza kulturowo-społeczna, w którą ma wrosnąć i na której ma się rozwijać.

a. Koncepcja Kościoła

Aspekt pierwszy, zakładanie Kościoła, wymaga właściwego zrozumienia, czym jest Kościół oraz w jaki sposób istnieje w danym miejscu i czasie. Kościół posiada istotne i niezmienne cechy, które muszą być w pełni zrealizowane w Kościele rodzimym, lokalnym, aby można było powiedzieć, że jest on autentycznym Kościołem Chrystusa. Kościół jednak jest równocześnie społecznością ludzką, zmieniającą swój charakter w zależności od epoki i kraju — i to jest drugi aspekt działalności misyjnej. Niezmienne treści Kościoła muszą głęboko wrosnąć i wcielić się w dane środowisko. Dotyczy to doktryny, organizacji Kościoła, liturgii, modlitwy osobistej, sztuki i muzyki sakralnej.

Kościół, jako społeczność ludzka ma tendencję do utrwalania się według wzorów pewnej epoki: jego bowiem „kolebką za zrządzeniem Opatrzności Bożej były rejony Morza Śródziemnego" (Jan XXIII, *Princeps pastorum*), czyli kultura grecko-rzymska, z której czerpał modele i sposoby do „zobrazowania łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania życia chrześcijańskiego" (DM nr 22). Stąd przez wieki całe misjonarze usiłowali narzucić wyznawcom innych kultur rzymskie zwyczaje i obyczaje oraz zachodnią, obcą im mentalność, co stało się jedną z największych trudności w zakładaniu Kościoła na kontynencie Afryki, Azji czy Oceanii.

Kościół jednak „nie utożsamia się z jedną tylko kulturą, z pogardą dla drugich, a choćby nawet z kulturą Europy lub jakiegoś narodu zachodniego (...). Jego przecież posłannictwo

dotyczy całkiem innych spraw, mianowicie religii i zbawienia wiecznego ludzi. Kościół, pozostając zawszę młody i ustawicznie odnawiany tchnieniem Ducha Św., jest gotów wszystko, co człowieka wzbogaca umysłowo i duchowo, uznawać, przyjmować w siebie i pozytywnie również popierać" (Jan XXIII, *Princeps pastorum*). „Kiedy Kościół wzywa i prowadzi jakieś plemię do wyższego stopnia doskonałości i do bardziej kulturalnego życia pod natchnieniem religii chrześcijańskiej, nie postępuje jak drwal, który rąbie, ścina i bez selekcji karczuje bujny las. Działa raczej na podobieństwo ogrodnika, który wyhodowany pęd zaszczepia na dzikim drzewie tak, aby później mogły wyrosnąć zeń i dojrzewać soczyste i szlachetniejsze owoce" (Pius XII, *Evangelii praecones*).

Niektóre zatem formy Kościoła stają się coraz mniej przydatne dla tego samego społeczeństwa żyjącego w czasach późniejszych. Stąd wynika wielka potrzeba adaptacji Kościoła, szczególnie form jego kultu, do danej tradycji i kultury oraz do nowego środowiska. Problem adaptacji jest szczególnie ważny w kraju i społeczeństwie, do którego Kościół przychodzi z zewnątrz, a jego głosicielami i krzewicielami są cudzoziemcy, wychowani w innym środowisku i kulturze, którzy skłonni są utożsamić własne schematy życia i pobożności z życiem chrześcijan w ogóle.

Niewłaściwe zrozumienie i wskutek tego niedocenianie obu tych aspektów w działalności misyjnej miało wręcz fatalne następstwa. Doprowadziło do utożsamienia działalności misyjnej raczej z nawracaniem, z głoszeniem ewangelii i udzielaniem chrztu, niż z zakładaniem samodzielnej, samowystarczalnej, samoistnej i rodzimej, lokalnej jednostki Kościoła powszechnego. Formowanie więc nowych Kościołów lokalnych musi być oparte na prawidłowej koncepcji Kościoła i hierarchii spraw wewnątrzkościelnych (por. DM nr 19—22), w przeciwnym bowiem przypadku będą one obumierać lub rozrastać się w niewłaściwe struktury religijne, czego przykładem są właśnie wspólnoty kultowe religii synkretycznych. Ta błędna koncepcja Kościoła oraz życia chrześcijańskiego w Kościołach

lokalnych widoczna jest już w wiekach średnich, kiedy zaczęto utożsamiać Kościół z hierarchią i duchowieństwem. Ustała regularna Komunia św., a mszę uważano raczej za obrzęd sprawowany przez kapłana niż wspólną ofiarę wiernych.[21] Misje okresu poreformacyjnego rozniosły po świecie ten rodzaj życia chrześcijańskiego i rozumienia Kościoła. Zakładano nowe Kościoły, oparte na niewłaściwie pojętych zasadach, czym najbardziej charakteryzowała się praca misjonarzy w koloniach hiszpańsko-portugalskich. Ludzie mogli być chrzczeni, lecz nie byli dopuszczani do komunii św. i nie mogli przyjmować święceń kapłańskich (nie darzono zaufaniem nowonawróconych).[22] Wierni zostali niemal zupełnie pozbawieni Eucharystii, z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci lub innych specjalnych sytuacji. Toteż Kościół w krajach misyjnych nie rozwijał się prawidłowo i albo zamierał, albo — jako element obcy — zaczął przybierać wypaczone formy, m. in. formy religii synkretycznych.

Winy oczywiście trzeba się dopatrywać nie w działalności poszczególnych misjonarzy, lecz raczej w ogólnokościelnych normach, regulujących formację duchowieństwa i misjonarzy. Normy te wynikły z jurydycznego typu eklezjologii, ujmującego Kościół jako organizację, i nie uwzględniały trudności na drodze zakładania nowych wspólnot w krajach misyjnych. System formacji kapłańskiej, wypracowany przez Sobór Trydencki, był zbyt trudny i wygórowany w swych wymogach dla nowopowstałych Kościołów, a nadto obcy mentalności rodzimych kultur, stąd uniemożliwiający w wielu krajach misyjnych powstawanie kleru rodzimego, owego nieodzownego komponentu w procesie zakładaniach nowych Kościołów lokalnych. Normy utworzone dla dojrzałych Kościołów, a zwłaszcza dla Kościołów o specyficznym charakterze i kulturze, zo-

---

[21] O przyczynach tego zjawiska por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 1, *Initiatio christiana*, Lublin 1962 s. 92 nn.

[22] Por. J. Specker. *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert*, Schöneck/Beckenried 1953 s. 191.

stały rozszerzone również na Kościoły nowopowstające, które znajdowały się w zupełnie innych warunkach. Skutek był taki, że normy te zamiast przyczyniać się do wrośnięcia Kościoła w glebę rodzimą, hamowały jego rozwój. Powstała sytuacja paradoksalna: istniały tysiące chrześcijan nowoochrzczonych, lecz żyjących bez systematycznej opieki duszpasterskiej i swoich kapłanów. Chrześcijanie ci zaczęli szukać nowych form zaspokojenia swych pragnień religijnych, tworząc nowe wspólnoty ze swoimi kapłanami-prorokami i przywódcami religijnymi.

b. Przystosowanie do warunków lokalnych

Wynikiem niedoceniania drugiego aspektu działalności misyjnej — adaptacji — było utożsamianie chrystianizacji z europeizacją, co stało się zjawiskiem charakterystycznym szczególnie dla całego okresu poreformacyjnego. Kościół utożsamiano z obcą przemocą i brakiem lojalności narodowej w krajach misjonowanych.

Powiązanie misji z polityką kolonialną datuje się już od czasów Konstantyna Wielkiego, wtedy jednak oznaczało tylko współpracę Kościoła z państwem w sprawach polityki wewnętrznej, w dziedzinie zaś misyjnej pozyskanie dla chrześcijaństwa miejscowego władcy było równoznaczne z pozyskaniem całego ludu. Od czasu nawrócenia Sasów przez Karola Wielkiego misje przekształcały się coraz częściej w rękach władców chrześcijańskich w narzędzie ekspansji politycznej. Ogólnie przyjętą metodą stają się m i s j e o r ę ż n e, które od epoki wielkich odkryć geograficznych XV i XVI w. były formalnie aprobowane. Władcy chrześcijańscy łączyli swoją gorliwość religijną z interesami państwowymi. Szczytem tego połączenia był tzw. patronat (*padroado*) królów Portugalii oraz wikariat królów Hiszpanii, którzy w dobie wielkich odkryć geograficznych praktycznie kierowali działalnością misyjną. Stolica Apostolska wydała szereg aktów patronackich, które jednak w wielu przypadkach były przez królów katolickich

nadużywane.[23] W rezultacie zamiast służyć ewangelizacji stały się narzędziem europeizacji i kulą u nogi w działalności misyjnej. Patronat bowiem narzucał narodom ewangelizowanym zwyczaje, tradycje i mentalność iberyjską, zachodnią, a władze świeckie, zapominając o podstawowej zasadzie, że ewangelizować to nie kolonizować, jeszcze bardziej pogłębiały ten proces, starając się przez działalność misjonarzy osiągnąć określone cele polityczne. Ideą przewodnią było nastawienie, że oprócz dominium politycznego istnieje również dominium duchowe, w ślad więc za potęgą kolonialną rozwinął się imperializm duchowy. Nie przypisywano żadnej wagi pozytywnym wartościom występującym w religiach niechrześcijańskich, a widziano w nich tylko zabobony i błędy. Wszystko, co nie mieściło się w europejskich doświadczeniach kulturowych, budziło sprzeciw natury estetycznej, a przede wszystkim moralnej. Powszechne, trwające niemal po połowę naszego wieku, było przekonanie o satanicznym charakterze tradycyjnych obrzędów kultowych. Satanizmem była cześć oddawana przodkom, diabelskim fetyszyzmem był szacunek okazywany przedmiotom używanym przy odprawianiu obrzędów kultowych, seksualnym rozpasaniem powstałym z podszeptu szatana była poligamia itp.

W konsekwencji takiej postawy misjonarze nie usiłowali nawet poznawać wartości duchowych poszczególnych ludów, ich obrzędów kultowych, autentycznych modlitw oraz duchowości różnych ludów, lecz eliminując bogaty skarbiec duchowy ludów ewangelizowanych przeszczepiali na tereny misyjne własną kulturę i swoje formy nabożeństw. Gdy jednak z początkiem XX w. Afryka zaczęła wyzwalać się z kolonializmu, odrzucała równocześnie chrześcijaństwo w szacie zachodniej, a tworzyła nowe organizacje kościelne z własną hierarchią i własnymi formami kultu, w których występuje

[23] Por. *Bullarium patronatus Portugaliae regum in Ecclesiis Africae, Asiae, Oceaniae, bullas, brevia, apistolas, decreta actaque S. Sedis ab Alexandro III ad hoc usque tempus amplectens*, Olisiponae 1868—1897; F J. Hernáes, *Colección de Bulas y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Brusselas 1879.

zmieszanie różnych elementów: powiązanie chrześcijaństwa z wierzeniami tradycyjnymi, świętych z duchami przodków, chrztu z magią, proroków i wodzów plemiennych, co składa się na swoistego rodzaju twór synkretyzmu religijnego.

Istotną cechą pierwotnego społeczeństwa afrykańskiego jest olbrzymi stopień integracji społecznej i koherencji wszystkich elementów kultury, które w poszczególnych plemionach ogniskują się na rodzinie, domu oraz koncepcji społeczności i życia według jej praw. Życie to nie toleruje żadnych indywidualizmów. Społeczność jest organizmem, ciałem, w którym każdy jest zależny od drugiego dzięki pochodzeniu z tej samej rodziny i szczepu. Warunkiem przetrwania biologicznego w środowisku przyrody nie opanowanej przez człowieka jest pełna integracja grupy, w której każdy zna swoje prawa i obowiązki. Pojęcie własności prywatnej, a szczególnie własności ziemskiej, nie istnieje w naszym rozumieniu tego słowa. Ziemia może być tylko posiadana i użytkowana, własność natomiast jest udziałem przodków, którzy nie rezygnują z zainteresowania jej przedmiotem. Urodzajność ziemi, płodność zwierząt oraz wielodzietność poligamicznego małżeństwa zależy w wielu społecznościach od kultu bezosobowego bóstwa ziemi. Uprawa roli, zdobywanie potencjału ekonomicznego poprzez produkcję żywności często są ekskluzywną domeną kobiet, które w ekonomicznej strukturze znajdują się w instytucji poligamii, dającej rodzinie życie, poczucie bezpieczeństwa oraz *status* społeczny. Te wszystkie cechy plemiennej struktury społecznej jako wynik wielowiekowych i skomplikowanych procesów historycznych są tak ściśle ze sobą splecione (bynajmniej nie w sensie statycznym), że nie może dokonać się jakieś przeobrażenie w jednej dziedzinie, bez zakłócenia porządku rzeczy w innych dzidzinach. Polityka, prawo, religia, sztuka, język, cała kultura i społeczeństwo są ściśle ze sobą powiązane, stanowiąc samoregulujący się system.

Pojawienie się misji chrześcijańskich na kontynencie afrykańskim na południu od Sahary pod koniec XIX w. wzbudziło olbrzymie zaufanie i nadzieję wśród Afrykanów, a nauka

głoszona przez misjonarzy cieszyła się dużym powodzeniem. Misje jednak w początkowej fazie działalności skupiły swoją uwagę raczej na zewnętrznej aktywności, a zaniechały badań nad tradycyjnymi religiami oraz mentalnością afrykańską. Uważano, że niebawem kultura europejska i chrześcijaństwo w szacie zachodniej wezmą górę nad kulturą rodzimie afrykańską. Dlatego nie podjęto żadnych lub prawie żadnych wysiłków, by ewangelię głosić w duchu zwyczajów i obyczajów lokalnych. Społeczeństwo afrykańskie w porównaniu z europejską kulturą wydawało się być niższego rzędu i skazane na wymarcie. Stąd niemal na całym kontynencie zaczęła narastać podświadoma reakcja na to negatywne ustosunkowanie się misji do społeczeństwa tradycyjnego. Afrykanie z rozgoryczeniem spostrzegli, że nadzieje pokładane w nauce chrześcijańskiej nie zostaną zrealizowane, że nie zdobędą s i ł y ż y c i o w e j — tajemniczej siły Białych — ani pod względem materialnym i kulturowym, ani też pod względem duchowym, religijnym i kościelnym. Nowa religia nie dawała im zadowolenia, lecz wręcz przeciwnie, przyczyniała się do rozbicia społeczeństwa tradycyjnego. W miejsce dawnej, pewnej religii, powstała religijna pustka, a wraz z nią poczucie ogólnej niepewności i zagrożenia, szczególnie w obliczu dynamicznej ekspansji Białych oraz stale wzrastającego procesu urbanizacji. Doprowadziło to w konsekwencji do poczucia bezprawia i stało się źródłem napięć w społecznościach afrykańskich, przede wszystkim zaś religijnych, przekształcających się z biegiem czasu w świadome poczucie dezaprobaty dla chrześcijaństwa importowanego z Zachodu i szukanie nowych form wyrażenia swoich przekonań religijnych.

Kościół w swej afrykańskiej praktyce misyjnej reprezentował określoną kulturę. Wchodził na kontynent afrykański jako monolit kulturowy, którego wszystkie komponenty religijne i świeckie, duchowe i materialne, tworzyły jedną koherentną strukturę. Zrozumienie faktu, że kultura żyje świadomością, choć nie wyłącznie w świadomości, tłumaczy, dlaczego chrześcijaństwo zostało uznane za system skojarzony z białym

europejskim kolonializmem. Dołącza się do tego okoliczność, że wielka akcja chrystianizacyjna w Afryce rozpoczęła się pod koniec XIX w., a więc łącznie z podbojem kolonialnym. Zbieżność ta nie była przypadkowa. Nie chodzi oczywiście o to, że ekspansja kolonialna technicznie umożliwiała działalność misyjną w Afryce, ale o zależność między kolonializmem a rezultatami tej działalności. Przyjęcie chrztu często było wyrazem dążeń modernizacyjnych królów i wodzów, którzy w akcie tym, dokonywanym w zasadzie z całym ludem, dopatrywali się poważnego znaczenia politycznego, korzystniej sytuującego ich na drabinie administracyjnej. Chrześcijaństwo zatem przyjmowano często raczej ze względów oportunistycznych niż z osobistych przekonań.

Wydarzeniem wielkiej wagi był fakt przetłumaczenia na języki szczepowe Pisma św. Jego lektura przyczyniła się do ponownego wzbudzenia nadziei u Afrykanów. Do rozpowszechnienia Biblii w szczególny sposób przyczynili się misjonarze protestanccy, którzy tłumaczyli ją na języki afrykańskie, zachęcali do lektury i samodzielnych poszukiwań jej sensu.[24] Afrykanie okazali się zdolnymi uczniami. Dokonali swoistej selekcji zarówno tekstu, jak i treści Pisma św. Szczególny wpływ wywarła na nich biblijna wizja społecznej odnowy, dostatku, pokoju, miłości, sprawiedliwości i równości. W księgach proroków ST znajdywali oskarżenie możnych i zapowiedź wyzwolenia uciśnionych. Na wyobraźnię Afrykanów, nieszczęśliwych, prześladowanych i ujarzmionych silnie oddziaływał obraz dziejów narodu izraelskiego, również nieszczęśliwego i prześladowanego. Doszukiwali się tu analogii z własnymi losami, zwłaszcza że socjologiczne i kulturowe tło ST (ustrój rodowo-plemienny, normy prawa zwyczajnego, obrzędy i wierzenia religijne, życie nomadyczne) było nieraz historycznie bardzo bliskie Afrykanom i może nawet bardziej zro-

[24] W. Bühlmann, *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*. W: *Wort und Religion*, Stuttgart 1969 s. 182—191; D. B. Barrett, *The African Independent Churches and the Bible*, Unit. Bib. Soc. Bul. 72 (1967) s. 184—192.

zumiałe niż dla chrześcijan Zachodu.[25] Równocześnie jednak Afrykanie spostrzegli wyraźną rozbieżność między nauką głoszoną przez misje a Biblią w związku ze zwalczaniem przez misje niektórych tradycyjnych struktur społecznych. Wydawało się więc im, że misje przekroczyły swe kompetencje i że ingerowały w dziedziny, o których Pismo św. nie mówi nic lub mówi inaczej. Ewangelia, zdaniem Afrykanów, była przez misje niewłaściwie interpretowana, stąd zrodziła się dezaprobata dla zniekształconej doktryny, sformalizowanej religii, abstrakcyjnej teologii, niezrozumiałych obrzędów kultowych, skomplikowanych zakazów i nakazów oraz surowej dyscypliny kościelnej, importowanej z Europy. W konsekwencji zaczęto szukać możliwości utworzenia syntezy nowego typu wspólnot, które zastąpiłyby dawny, rozpadający się typ społeczności tradycyjnej. W mniemaniu Afrykanów właśnie te nowe wspólnoty Kościołów niezależnych, łączące prawdziwą treść i ducha Pisma św. z tradycyjną kulturą afrykańską, są rzeczywiście chrześcijańskie nie tylko z litery, ale i z ducha.

Warto zwrócić uwagę na specyficzną interpretację Pisma św., która w konsekwencji przyczyniła się do powstania tzw. kompleksu Chama. Biblijny Cham (por. Rdz 9,18—27) został przeklęty przez swego ojca Noego za to, że nie okazał mu szacunku, gdy ujrzał jego nagość. W rozpowszechnionym, stereotypowym przekazie chrześcijańskim przekleństwo to stało się dziedziczne i dotyczyło wszystkich potomków Chama. Przynależność do pokolenia Chama była w Europie obelgą rzucaną na stany niegodne. W Afryce przynależność do pokolenia Chama objęła całą rasę czarną. Ale to nie Biali uznali Czarnych za chamów — to sami Czarni, którzy przyjęli chrześcijaństwo, doszli do wniosku, że pochodzą od Chama. Pogardzani więc i sprzedawani w niewolę uwierzyli, że przekleństwo, którym Noe obrzucił wyrodnego syna, obciążyło ich kolonializmem. Kompleks Chama ogarnął przede wszystkim masy ludowe.

[25] Por. G. E. Phillips. *The Old Testament in the World Church*, London 1948 s. 6.

Intelektualiści zaś afrykańscy, wolni od tego kompleksu, dokonali analizy roli chrześcijaństwa w kulturze afrykańskiej. Zarzuty ich pod adresem chrześcijaństwa można streścić następująco: 1) chrześcijaństwo stało się środkiem ekspansji kolonializmu europejskiego i uwspółcześnioną formą inwazji Zachodu na Afrykę; dostarczyło nowych i skutecznych metod formujących podporządkowaną Białym osobowość afrykańską; 2) chrześcijaństwo jest głównym czynnikiem dezintegracji struktur społecznych, dokonującym rozbicia wewnątrz wspólnot etnicznych; 3) przyczyniło się do uśmiercenia kultur afrykańskich. Tam, gdzie się zakorzeniło, przestały istnieć tradycyjne tańce, śpiewy i muzyka, które w kulturze nieliterackiej są jedynymi nośnikami fundamentalnych tradycji etnicznych. Wysuwano stąd wniosek, że Afrykanin ochrzczony nie może w całej pełni przyjąć chrześcijaństwa jako wykwitu kultury europejskiej i wyzbyć się szacunku dla tradycji plemiennych.[26]

Chrześcijaństwo wprowadzane do Afryki zbyt gwałtownie nie tylko nie zdołało się w pełni zakorzenić w psychice afrykańskiej, ale wpłynęło w sposób ujemny na rodzimą kulturę. W rezultacie Afrykanie zaczęli się oddzielać od źródeł swej kultury przegrodą powierzchownego i zachodniego chrześcijaństwa, a próbując przegrodę tę usunąć starali się zachować wierność zarówno chrześcijaństwu, jak i wierzeniom tradycyjnym. Stąd właśnie wystąpiło wśród mas ludowych zjawisko porzucania autentycznego chrześcijaństwa i tworzenia własnych, afrykańskich wspólnot kościelnych.

*

Współczesne ruchy religijne w Afryce coraz bardziej rozpracowują swoje twórczonowatorskie rozumienie trzech komponentów: Pisma św., wartości rodzimie afrykańskich oraz miłości bliźniego. Podkreślanie idei wspólnoty, zwracanie uwagi na mniejsze organizmy kościelne, na zmianę misyjnej struktu-

[26] Por. A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, Warszawa 1970 s. 99.

ry Kościoła i jego apostolskość oraz na apostolstwo ludzi świeckich stanowią oryginalny, rdzennie afrykański wkład do współczesnej odnowy chrześcijaństwa. Im bardziej biblijną postawę przyjmują ruchy religijne, tym bardziej wydaje się uzasadnione twierdzenie, że idzie tu przede wszystkim o utworzenie „chrześcijaństwa afrykańskiego", a cały kompleks tych ruchów nosi charakter chrześcijańskiej odnowy. Pracując spontanicznie i niezależnie od siebie ruchy te podjęły masową, choć może nieświadomą próbę dokonania, w oparciu o kryteria biblijne, syntezy nauki chrześcijańskiej z tradycją afrykańską, gdyż — według wyznawców religii synkretycznych — chrześcijaństwo, a przede wszystkim katolicyzm (mimo uniwersalnej doktryny) jest ciągle religią „białą", a Afryka pozostaje „czarna".

Les religions syncrétistes en Afrique et les missions

Résumé

Les religions syncrétistes contemporaines en Afrique, nées depuis à peu près cent ans (1870—1970), ont pris une ampleur que l'on ne rencontre dans aucun autre pays de mission, et constituent, du point de vue de l'impact social et géographique, un phénomène inconnu jusque-là dans l'histoire des missions. Ces religions sont répandues dans 34 pays, Madagascar y compris. Leur plus grand épanouissement se situe dans le Sud-Est de l'Afrique, donc dans les territoires d'une intense activité de missionnaires européens et américains.

On peut juger ces religions sous divers aspects: sociologique, psychologique, historique, politique, connaissance des religions, etc. Du point de vue missiologique, on peut dire qu'elles résultent entre autres d'une connaissance inadéquate et donc d'un manque de juste appréciation de deux aspects de l'activité missionnaire: conception de l'Eglise et méthodes de création d'Eglises locales. La compréhension inadéquate de la création de l'Eglise locale a amené à identifier l'activité missionnaire plutôt avec la conversion, l'annonce de l'Evangile et le baptême qu'avec la formation d'une communauté autochtone autonome qui puisse se suffire à elle-même, unité locale de l'Eglise universelle. Durant le Moyen Age on a commencé à identifier l'Eglise avec la

hiérarchie et le clergé. Les missions de l'époque posttridentine ont propagé dans le monde ce genre de notion de l'Eglise et, en conséquence, ont créé des Eglises, surtout dans les colonies espagnoles et portugaises, sur des principes mal compris. Le résultat en fut que l'Eglise, dans beaucoup de pays de mission, ne s'est pas dévéloppée normalement et a commencé à prendre des formes anormales, entre autres les formes de religions syncrétiques.

Pour n'avoir pas su comprendre la réelle adaptation de l'Eglise aux conditions locales, on a identifié la christianisation avec l'europeanisation, ce qui normalement a eu pour conséquence que l'activité missionnaire a été liée au colonialisme et a suscité des difficultés à l'évangélisation, souvent exploitée par le colonialismé. Le „padroado" en effet a imposé aux peuples évangelisés des coutumes, des traditions, des mentalités occidentales, pendant que les autorités civiles ont essayé, par l'intermédiaire de l'activité missionaire, d'obtenir des buts politiques précis. On n'a accordé aucune ou presque aucune considération aux valeurs positives des religions non-chrétiennes, subordonant partout la superstition, l'erreur ou tout simplement le satanisme. Tout ce qui n'entrait pas dans le cadre des expériences culturelles européennes suscitait l'opposition de nature esthétique, et surtout morale. La conséquence d'une telle position était que les missionnaires ne tenaient pas à connaître les valuers spirituelles des différents peuples, de leurs cérémonies cultuelles, prières et croyances, mais ont simplement transplanté en terrain de mission leur propre culture et leurs propres formes de piété. Quand au début du XX^{e} s. les peuples conquis ont commencé à rejeter le colonialisme, le plus souvent ils ont rejeté en même temps la forme occidentale du christianisme, créant leurs propres organisations ecclésiastiques avec leur propre hiérarchie et leurs propres formes de culte.

Aujourd'hui on peut affirmer qu'est terminée l'étape de l'activité missionaire consistant à annocer l'Evangile aux non-chrétients et à baptiser sous forme européenne. Nous sommes à l'époque où les Eglises locales parviennent à la maturité, c.à.d. qu'elles croissent ensemble avec le milieu et s'y incorporent, se créent des Eglises locales en harmonie avec leur culture et leur civilisation autochtones. C'est un processus d'adaptation très important, difficile et de longue haleine, ou, comme il est de coutume de l'appeler à l'heure actuelle, un processus de dialogue de l'Eglise avec les cultures, civilisation et formes cultuelles locales. Précisément le dialogue cultuel de l'Eglise est la voie la plus sûre puet-être, l'unique voie qui permette d'exclure toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme (DM 22).

W. Kowalak