

KS. STANISŁAW GRODŹ SVD

CHRZEŚCJAŃSTWO A KULTURA AFRYKAŃSKA¹

Przyglądając się dziejom i bieżącej sytuacji chrześcijaństwa w Afryce uzasadnione wydaje się postawienie tezy, że chrześcijanie nie mieli – i nadal nie mają – jednoznacznego stosunku do kultury afrykańskiej, lecz odnoszą się do niej bardzo różnie – od odrzucenia po twórczą symbiozę. Taka sytuacja utrzymuje się od początku obecności chrześcijaństwa na kontynencie afrykańskim w starożytności i trwa do dziś. Nie można jednak mówić o jakimś „rozwoju” w podejściu chrześcijan do afrykańskiej kultury, ponieważ różnorodność tych odniesień uwidacznia się w tym samym czasie, a do tego postawy chrześcijan różnych wyznań w stosunku do afrykańskiej kultury podlegają przemianom. To, co współcześnie stanowi kryterium działań chrześcijan takiego czy innego wyznania, kilkadziesiąt lat wcześniej nie było w ogóle brane pod uwagę lub wydawało się niemożliwe. Obecne podejście do afrykańskiej kultury Kościoła rzymskokatolickiego i głównych konfesji protestanckich (choć nie tylko ich) jest wyraźnym przykładem tego procesu. Nie ulega jednak wątpliwości, że chrześcijaństwo silnie wpływa na kształtowanie się współczesnej afrykańskiej kultury, i odwrotnie. W kontekście debat nad inkulturacją znaczący wydaje się fakt, że nawet nurty i formy chrześcijaństwa wrogo nastawione do kultury afrykańskiej zyskiwały i zyskują pozytywne przyjęcie wśród Afrykanów.

Okres kolonialny odcisnął wyraźne piętno na kulturze afrykańskiej. Choć formalnie trwał niecałe stulecie, jego skutki skłaniają do potraktowania go jako cezury dzielącej historię relacji chrześcijaństwa i kultury afrykańskiej na okresy przedkolonialny, kolonialny i pokolonialny. W Europie końca XX w. i początku XXI w. często można spotkać się z poglądem, że chrześcijanie przez działalność misyjną dokonali zniszczeń w kulturach Afryki. Zapomina się albo przemilcza fakt ogromnego spustoszenia kulturowego dokonanego przez kolonialistów. Chrześcijańscy misjonarze byli obecni w Afryce przed okresem, który przyjęło się nazywać „kolonialnym”, i ich ówczesna działalność charakteryzowała się

¹ Zdaniem autora, temat w brzmieniu zamówionym przez Redakcję wymaga kilku wyjaśnień, które zostaną przedstawione niżej.

większą otwartością na afrykańskie kultury. W okresie kolonialnym zachodni chrześcijanie nie pozostawali wolni od kolonialnych ideologii, co znajdowało odzwierciedlenie w ich postawach i działaniach². Przedstawiciele obu dążeń – kolonialnego i chrystianizacyjnego – na pewnym etapie realizacji swoich celów starali się poznać kultury afrykańskie. Różniła ich jednak wizja dalekosiężna. Chrześcijanie – mimo pewnych nadużyć – dążyli do poznania afrykańskich kultur generalnie w celu ich chrystianizacji, czyli nadania im wymiaru chrześcijańskiego, choć w poszczególnych przypadkach różnie bywało to pojmowane³. Zamiarem kolonizatorów było podporządkowanie sobie ludów Afryki⁴. Chrześcijaństwo we wszystkich trzech okresach – nawet gdy kojarzono je z kolonializmem – spotykało się z pozytywnym odzewem Afrykanów. Czy wpływ chrześcijaństwa na kultury Afryki zostanie określony jako dobroczynny, zbawienny czy niszczący – będzie w dużej mierze zależało od założeń przyjętych przez badacza w punkcie wyjścia. Jednak wbrew hipotezom stawianym w połowie XX w., że chrześcijaństwo zostanie przez Afrykanów odrzucone, zaczęło ono przeżywać swój największy rozkwit na tym kontynencie w okresie niepodległościowym⁵. W wielu regionach Afryki ma miejsce twórcza symbioza afrykańskich rodzimych kultur i chrześcijaństwa. Chociaż nie zawsze te relacje układały się dobrze, to dziś niektórzy badacze uważają, że nie da się zrozumieć współczesnej Afryki bez znajomości chrześcijaństwa i bez znajomości jego historii na tym kontynencie⁶.

Ponieważ trudno jest ująć stosunek chrześcijan do afrykańskiej kultury w prosty schemat (ze względu na duże zróżnicowanie poglądów), w tym krótkim artykule zdecydowano się przedstawić zarys zagadnienia, ukazując różne formy interakcji między chrześcijaństwem a kulturami afrykańskimi. Zaprezentowane trzy typy relacji nie są zupełnie rozłączne. Zanim przystąpimy do rozwinięcia

² Zob. interesujący artykuł G.J. Kaczyńskiego *O osobliwościach chrystianizmu misyjnego w Afryce kolonialnej. Szkic historyczno-antropologiczny*, w: *Obrazy świata kultury*, red. S. Łodziński, J.J. Milewski, J. Zdanowski, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1997, s. 71–88, zwł. s. 81–86.

³ Współcześnie spotyka się opinie, według których chrystianizacja jest formą religijnej kolonizacji. Biorąc pod uwagę konkretne przypadki, można by się z tym zgodzić. Jednak przyjęcie tego jako założenia podstawowego wymagałoby wyjaśnienia, dlaczego najdynamiczniejszy rozwój chrześcijaństwa w Afryce przypada na okres niepodległościowy.

⁴ Można się oczywiście spierać co do tego, czy chrystianizacja prowadzona pod dyktando zachodnich chrześcijan – zwłaszcza w okresie kolonialnym – wolna była od dążeń do zdominowania chrześcijaństwa w Afryce, ale generalnie dominacja nie jest celem chrystianizacji. Takiego rozróżnienia nie można przeprowadzić w rozważaniach nad przedsięwzięciem kolonizacyjnym.

⁵ Zob. np. Ph. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, Verbinum, Warszawa 2009, s. 104 (oraz inne miejsca w rozdziałach III i IV); A. Hastings, *Christianity: Overview*, w: *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, J. Middleton, t. 1, New York 1997, s. 285.

⁶ Tak np. A. Hastings, *Christianity in Africa*, w: *Turning Points in Religious Studies*, red. U. King, T&T Clark, Edinburgh 1990, s. 208.

tezy o trwałej niejednoznaczności podejścia chrześcijan do afrykańskiej kultury konieczne jest dokonanie kilku – sygnalizowanych już wcześniej – uściśleń terminologicznych.

I. PRECYZACJA POJĘĆ

Ujęcie obu rzeczowników w tytule w liczbie pojedynczej jest trochę mylące. Dziś wiemy, że nie ma jednej „afrykańskiej kultury”, lecz jest ich wiele. Trzeba by zatem mówić o „kulturach afrykańskich”. To jednak wymagałoby ujęcia w formie liczby mnogiej także pierwszego rzeczownika tytułu, ponieważ w praktyce „chrześcijaństwo” jest także mnogie i w mnogości swoich form stykało się z kulturami afrykańskimi. Przyzwyczailiśmy się jednak w języku polskim do używania formy pojedynczej tego rzeczownika tak bardzo, że na razie ciągle jeszcze jego forma liczby mnogiej wywołuje zdziwienie⁷. Dlatego zdecydowano się na pozostawienie formy pojedynczej tego słowa. Czytając tytuł, należy jednak pamiętać, że odnosić się będziemy do zjawisk, które w rzeczywistości funkcjonują w wielości form. Zestawienie obu pojęć w formie liczby pojedynczej sygnalizuje możliwość utworzenia dwóch teoretycznych tworów – „chrześcijaństwa” i „kultury afrykańskiej” – jako pojęć zbiorczych, nadrzędnych, które obejmują wielość zjawisk występujących w rzeczywistości.

Drugie ważne uściślenie dotyczy sposobu pojmowania „kultury”. Współcześnie pojęcie to wzbudza kontrowersje. Przy całej jego wieloznaczności pozostaje jednak na tyle operatywne, że trudno je pominąć czy zastąpić. Zresztą nie analiza pojęcia kultury jest przedmiotem rozważań tutaj. Mimo że współcześni antropologowie przyjmują zasadniczo dynamiczne jej rozumienie, tzn. uznają, że kultura jest ustawicznie w procesie tworzenia się, nadal można spotkać dawne, statyczne rozumienie kultury, czyli uznawanie jej jako tworu zamkniętego, skończonego, który zasadniczo nie podlega zmianom⁸. Przy tej okazji trzeba też zasygnalizować, że problem istnieje także w sposobie rozumienia chrześcijaństwa, które też często – zwłaszcza potocznie – jest postrzegane jako trwa-

⁷ W języku angielskim popularność zyskuje forma mnoga tego rzeczownika *Christianities* („chrześcijaństwa”). Co nie powinno dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że formę liczby pojedynczej poszczególne Kościoły-nurty-odłamy stosują zazwyczaj przede wszystkim do siebie, dokonując niejako pewnego zawłaszczenia. Wydana w ostatnim dziesięcioleciu *Cambridge History of Christianity* w tytule trzech tomów używa tej formy: t. 3: *Early Medieval Christianities c. 600-c. 1100*, red. T.F.X. Noble, J.M.H. Smith, Cambridge 2008; t. 8: *World Christianities c. 1815-c. 1914*, red. S. Gilley, B. Stanley, Cambridge 2006; t. 9: *World Christianities c. 1914–2000*, red. H. McLeod, Cambridge 2006.

⁸ Szerzej na ten temat zob. np. A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.

le ukształtowane. Problematycznym skutkiem statycznego rozumienia jednego i drugiego pojęcia jest konieczność traktowania wszelkich zmian ich dotyczących w kategoriach tworów ułomnych, hybrydowych. To z kolei rodzi wiele pytań zwłaszcza odnośnie do chrześcijaństwa. Czy istnieje jakaś idealna jego forma – ponadczasowa i niezmienna, która stanowi wzorzec?

Wyjaśnienia wymaga także zestawienie rzeczywistości określanej jako „religia” z rzeczywistością oddawaną pojęciem „kultura”, zawarte w sformułowanym przez Redakcję tytule artykułu. Istnieje szereg ujęć powiązań religii i kultury⁹. Niektórzy wyraźnie oddzielają religię od kultury, niekiedy nawet przeciwstawiając je sobie. Inni traktują kulturę jako pojęcie szersze, ogarniające religię, która jest tylko jednym z komponentów kultury. Jeszcze inni skłaniają się do ujęcia, w którym religia – choć jest uznawana za element składowy kultury – to jednak element tak istotny, że nadający zabarwienie całej kulturze. Zgodnie z tą ostatnią koncepcją „chrześcijaństwo” oznaczałoby zatem „kulturę silnie przepojoną elementami chrześcijańskimi” i w takim rozumieniu termin ten jest tutaj używany. Problem relacji religii do kultury jawi się jednak tylko tam, gdzie zwykło się przyjmować istnienie rozdziału obu tych tworów. W rodzimym kontekście afrykańskim taki podział nie był znany – religia jest integralnie sprzężona z kulturą, a podział na *sacrum* i *profanum* jest w zasadzie nieznany. Ściśle rzecz biorąc, powinniśmy zatem mówić o „kulturze nasyconej chrześcijaństwem” i „kulturze afrykańskiej”, która nie posiada wymiaru chrześcijańskiego. Współcześnie nie ma zasadniczo wątpliwości co do faktu istnienia „afrykańskiej kultury” oraz do tego, że wykazuje się ona jakąś podstawową spójnością mimo istnienia jej zróżnicowanych form wyrazu¹⁰.

Dokonując tylu uściśleń, trzeba też dodać, że kultury i religie nie oddziałują na siebie. Oddziaływanie dokonuje się między ludźmi, którzy są twórcami i nośnikami kultur.

II. FORMY INTERAKCJI

Oddziaływanie między chrześcijanami i przedstawicielami rodzimych afrykańskich kultur przyjmowało na przestrzeni wieków zróżnicowane formy i sytuacja ta nie uległa jakiegóż znacznej przemianie. Nadal mamy do czynienia

⁹ Zob. L. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. S. Tokarski, Verbinum, Warszawa 1998, s. 282–294.

¹⁰ Ch.A. Diop, *L'unité culturelle d'Afrique*, Présence Africaine, Paris 1959; tenże, *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, Paris 1982. „Afrykańskie religie istnieją mniej jako spójne, niezależne rzeczywistości, a bardziej jako zbiory praktyk jakoś współegzystujące z chrześcijaństwem i islamem”. L. Lado, *The Roman Catholic Church and African Religions. A Problematic Encounter*, „The Way” 45(2006) nr 3, s. 17.

z różnorodnością podejść, które można by zebrać w trzy grupy, charakteryzujące się typowym działaniem. W jednej z nich znalazłyby się te oddziaływania, które związane są ze wzajemnym poznawaniem się, połączonym z ograniczonym zapożyczaniem i tworzeniem nowej, chrześcijańskiej rzeczywistości z wyraźnym lub przynajmniej zauważalnym afrykańskim rysem. Do tej grupy trzeba by też zaliczyć najnowszą formę tego typu oddziaływań, która w teologicznych kręgach katolickich znana jest jako inkulturacja¹¹. Osobną grupę stanowią działania, które charakteryzują się zdecydowanie negatywnym nastawieniem do drugiej strony i które można by określić jako „niszcząca rywalizacja”. Istnieje jednak również cała przestrzeń wzajemnych oddziaływań, w ramach których dochodziło do – niekiedy dosyć daleko posuniętej – „twórczej symbiozy” między chrześcijaństwem a kulturami Afryki, w której przeważał komponent afrykański. Tego typu działań nie należy traktować jako przeciwieństwa relacji pierwszego typu, ponieważ nie wszystkie one miały i mają tak jednoznaczny charakter, żeby można je zaliczyć tylko do jednej z grup. Gdybyśmy chcieli graficznie ukazać relację tych grup, to symbolizujące je koła trzeba by umieścić nie na linii prostej, lecz na okręgu i uwzględnić, że przynajmniej „poznawanie z zapożyczeniami” oraz „twórcza symbioza” częściowo zachodzą na siebie.

1. WZAJEMNE POZNAWANIE SIĘ I ZAPOŻYCZENIA

Ten typ odniesienia chrześcijaństwa i kultury afrykańskiej praktykowany był już w starożytności. Na północnoafrykańskich terenach Imperium Rzymskiego ukształtowały się silne ośrodki chrześcijaństwa, a chrześcijanie w Egipcie podkreślali apostolską rangę oraz autonomiczność aleksandryjskiego patriarchatu, który stopniowo wypracowywał własne, lokalne formy kulturowe. Na inkulturację chrześcijaństwa w Egipcie wpłynęły również zawirowania polityczne, w których rolę odegrały późniejsze spory chrystologiczne i próby narzucania przekonań i władzy przez grekojęzycznych Bizantyjczyków. To powodowało, że egipski Kościół nabierał coraz bardziej lokalnego charakteru, co było jednocześnie wyrazem sprzeciwu wobec bizantyjskiej dominacji. Nie wchodząc w zawiłości przyczyn takiej inkulturacji chrześcijaństwa w Egipcie, trzeba zauważyć, że chrześcijaństwo promieniujące stamtąd na południe weszło twórczo nie tylko w świat kultury koptyjskiej, ale i nubijskiej, i etiopskiej, wypracowując zupełnie nowe formy. To, co przetrwało z tych form, zdumiewa oryginalnością i mocnym osadzeniem w lokalnej kulturze. Architektura i sztuka sakralna, liturgia i wszystko, co z nią się wiąże, ma wyraźny, afrykański, lokalny charakter,

¹¹ Podstawowe informacje zob. J. Perszon, *Inkulturacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Wydawnictwo „M”, Kraków–Lublin 2002, s. 538–540.

choć jest uważane za chrześcijańskie¹². Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że Kościoły koptyjski i etiopski stanowią formę „twórczej symbiozy” chrześcijańskiego przesłania z afrykańskimi kulturami¹³.

W procesie tej starożytnej inkulturacji koptyjskiego Kościoła podkreśla się wysiłek włożony w przetłumaczenie Biblii, tekstów liturgicznych i modlitw na lokalne języki. Istotna była też rodzima twórczość teologiczna i poszukiwanie form artystycznych dla wyrażania własnej, chrześcijańskiej wiary. Bogata ikonografia, działalność pisarska i architektoniczna, istniejące do dziś, świadczą o głębokim zakorzenieniu się chrześcijaństwa w kulturach ludów mieszkających od delty Nilu po Etiopię. Rodzime chrześcijaństwo tego regionu znajduje własne kulturowe formy wyrazu, które – choć dziwią, a czasem nawet szokują zachodnich chrześcijan – pozostają rozpoznawalnie chrześcijańskie.

Niewiele wiemy na temat tego, jak chrześcijaństwo wpływało na kulturę królestwa Konga od XVI w. Uczeni spierają się do dziś, czy zaczynało rozwijać się tam chrześcijaństwo w rodzimej, afrykańskiej formie, czy też zaistniał jedynie kulturowy ferment, który doprowadził królestwo do zapaści, a w sferze religijnej zaowocował jedynie synkretycznymi twórcami, takimi jak przekonania głoszone przez Kimpę Vitę i ruch antonian¹⁴. Z tamtego okresu do dziś pozostały jedynie artefakty w postaci na przykład metalowych krucyfiksów mających wyraźnie afrykańskie cechy, które – odpowiednio do przekonań antonian – akcentują uniwersalizm Jezusowego przesłania w reakcji na rasistowskie i eurocentryczne zapędy niektórych chrześcijańskich misjonarzy z Europy¹⁵.

Istotnym przykładem „poznawania się naznaczonego zapożyczeniami” jest – znana już ze starożytności – praktyka tłumaczenia religijnych tekstów na lokalne języki. W połowie XIX w. wiązało się to z badaniami nad językiem i przemianą kultur oralnych w pisane. Oczywiście, działania te nie były ukierunkowane jedynie na poznawanie (zachowywanie) rodzimej kultury, lecz sta-

¹² F. Zapłata, *Misyjny charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, Pieniężno–Płock 1980, s. 42–43. Zob. też np. relacje z odkryć archeologicznych prowadzonych przez polskich archeologów: B. Żurawski, J. Phillips, *Murals from Banganarti*, „Minerwa” 6(2005) nr 1, s. 37–39.

¹³ Stąd zasygnalizowana wcześniej trudność w wyraźnym oddzieleniu tego, co przynależy do grupy „wzajemne poznawanie się z zapożyczeniami”, a co do „twórczej symbiozy” – postrzeganie poszczególnych działań i kryteria ich oceny również ulegają przemianie.

¹⁴ A. Hastings (*The Church in Africa 1450–1950*, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 104–108) podkreśla, że ruch antoniański – z początku XVIII w. przyczynił się do restauracji królestwa, choć na płaszczyźnie religijnej dostrzega w nim pomieszanie elementów kultur rodzimych i chrześcijaństwa. Szczególnie kontrowersyjne było przyjęcie możliwości owładnięcia przez duchy (charakterystyczne dla kulturowego kontekstu afrykańskiego, a podejrzane dla zachodnich chrześcijan). Antonianie odrzucali jednak przedmioty, którym przypisywano znaczenie magiczne i akcentowali najwyższe zwierzchnictwo Boga.

¹⁵ Zob. np. F. Willett, *African Art. An Introduction*, Thames and Hudson, London 1971, s. 244–245.

nowiły przygotowanie do tłumaczenia Biblii, katechizmów i śpiewników. Z jednej strony teoretyczne opracowanie języka i ujęcie go w formie pisanej miało ogromne znaczenie dla kultury danej grupy etnicznej, z drugiej strony – przekaz pisany w danym języku niósł chrześcijańskie przesłanie, wyrażone za pomocą zrozumiałych w danym regionie pojęć. Współcześni badacze wskazują na konsekwencje tego przedsięwzięcia. Skoro alfabetyzacja wiązała się z chrystianizacją, to fakt zetknięcia się Afrykanów z tekstem Pisma Świętego wprowadzał ich w świat aniołów, snów prorockich i prostego stylu życia, jak to ujął Adrian Hastings¹⁶. To z kolei stworzyło klimat korzystny dla późniejszego pojawienia się afrykańskich kościołów niezależnych (AIC – *African Initiated Churches*). Jednak zanim powstały AIC w różnych miejscach kontynentu pojawili się aktywnie działający kaznodzieje („prorocy”), jak np. Ntsikana w południowej Afryce, Apolo Kivebulaya i Johana Kitigana w Ugandzie i Tanzanii czy William Wadé Harris w zachodniej Afryce, którzy wywarli silny wpływ na formowanie się rodzimego chrześcijaństwa¹⁷. W ich działaniach istotne było stosowanie rodzimych środków wyrazu w przekazie ewangelicznego przesłania, ale także niszczenie tego wszystkiego, co było postrzegane jako ograniczające absolutne zwierzchnictwo Boga. Rozbudzali też zainteresowanie Biblią, co wiązało się z uznaniem znaczenia umiejętności czytania, a także akcentowali poszanowanie niedzieli, dbali o śpiewanie chrystologicznych pieśni religijnych i uczyli respektowania nowych norm moralnych. Kaznodzieje ci zasadniczo kierowali nawróconych do istniejących w regionie kościołów chrześcijańskich, nie tworzyli zaś własnych¹⁸.

Współcześnie afrykańscy teologowie zwracają uwagę na problemy wynikłe przy tłumaczeniu Biblii na lokalne języki. Jednym z istotniejszych była zbyt słaba znajomość lokalnej kultury przez tłumaczy, co prowadziło do wypaczeń, na przykład używania nazw lokalnych bóstw lub duchów jako synonimów szatana. Dzisiejszy stan badań pokazuje, że lokalne bóstwa czy duchy nie są odpowiednikami szatana, a dawna praktyka translacyjna doprowadziła w efekcie do demonizacji afrykańskich wierzeń religijnych. Niektórzy współcześni badacze twierdzą jednak, że – paradoksalnie – chrześcijańska koncepcja spersonifikowanego zła przyczyniła się do chrystianizacji Afrykanów, którzy odkryli, że jest ona skuteczniejsza w opisie problemów trapiących ludzi. Nie bez znaczenia pozostaje też fakt, że pojawiła się ona w kontekście przesłania, które zostało roz-

¹⁶ A. Hastings, *Christianity. Overview*, s. 283; K. Bediako, *The Impact of the Bible in Africa*, w: *On their Way Rejoicing. The History and Role of the Bible in Africa*, red. Y. Shaaf, Paternoster Press, Carlisle 1994, s. 243–254.

¹⁷ N. Davies, M. Conway, *World Christianity in the Twentieth Century*, SCM, London 2008, s. 115–116.

¹⁸ Harris publicznie niszczył wszystko, co określano jako „fetysz”, jednak Boga nazywał rodzimymi imionami i nie odrzucał ani afrykańskiej kosmologii, ani struktury społecznej. A. Hastings, *Christianity. Overview*, s. 282–284.

poznane jako dające potężniejszy i bardziej skuteczny sposób na radzenie sobie ze złem – o Zwycięzcy zła, Jezusie Chrystusie¹⁹.

Ponieważ w zdecydowanej większości przypadków prowadzona przez misjonarzy edukacja szkolna wiązała się z chrystianizacją, pierwsze pokolenia wykształconych (w europejskim rozumieniu tego terminu²⁰) Afrykanów to dzieci katechistów i ludzi związanych ze stacjami misyjnymi. Dotyczy to także polityków, którzy niekiedy – jak na przykład Kwame Nkrumah, nauczyciel i działacz polityczny, a później pierwszy prezydent Ghany – pisali niektóre ze swoich politycznych manifestów, wzorując się na tekstach chrześcijańskich modlitw²¹. Skoro większość wykształconych według zachodnich wzorców edukacyjnych Afrykanów stała się chrześcijanami, nie powinno dziwić i to, że niektórzy z nich zaczęli przedstawiać rodzime kultury, używając chrześcijańskich pojęć. Kenijski anglikańskiego teologa Johna Samuela Mbitiego określa się niekiedy jako „chrzciciela” afrykańskich kultur. Mbiti nie był zresztą jedynym przedstawicielem tego nurtu, choć stał się znany ze względu na niezwykle, międzynarodowe powodzenie jego książki *African Religions and Philosophy*²². Działalność Mbitiego oraz zbliżonych mu poglądami afrykańskich i z Afryką związanych intelektualistów wpisywała się w ruch kulturowej odnowy, który starał się zrehabilitować demonizowane w okresie kolonialnym kultury ludów Afryki²³. Działalność ta spotykała się z krytyką nie tylko ze strony Europejczyków, ale także afrykańskich intelektualistów²⁴.

Przedkolonialny okres kształtowania się relacji chrześcijaństwa do afrykańskiej kultury wolny był od wszechogarniającego paternalistycznego nastawienia, tzn. europejską kulturę już postrzegano jako dominującą, ale nie oznaczało to całkowitego odrzucenia kultur afrykańskich. Wpływowi Europejczycy, kreu-

¹⁹ Zob. R. Gray, *Black Christians and White Missionaries*, Yale University Press, New Haven 1990; B. Meyer, *Translating the Devil*, Africa World Press, Trenton [NJ] 1999.

²⁰ Preferowanie przez administrację kolonialną i jej spadkobierców Afrykanów z zachodnim wykształceniem doprowadziło do marginalizacji edukacji muzułmańskiej, która w epoce przedkolonialnej miała osiągnięcia. Z uznaniem o wysoko wykształconych muzułmanach wypowiadali się europejscy podróżnicy z początku XIX wieku.

²¹ P. Gifford, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy*, Hurst, London 2004, s. 21.

²² London 1969; wyd. pol.: *Afrykańskie religie i filozofia*, PAX, Warszawa 1980. Niektórzy uważają, że na większe uznanie niż wspomniana książka Mbitiego zasługuje wydana mniej więcej w tym samym czasie publikacja Harry'ego Sawyerra pt. *Creative Evangelism, towards a New Christian Encounter* (Lutterworth Press, London 1969).

²³ B.W. Burleson, *John Mbiti: The Dialogue of an African Theologian with African Traditional Religions*, Baylor University, Waco 1986, s. 222–237; J.S. Mbiti, *Christianity and Traditional Religions in Africa*, „International Review of Missions” 59(1970), s. 430–440; J. Parratt, *Reinventing Christianity. African Theology Today*, Africa World Press, Grand Rapids 1995, s. 98–103. Trzeba by tu przytoczyć wiele nazwisk. Niestety nie ma na to miejsca.

²⁴ Najbardziej znani z nich to Okot p'Bitek (zm. 1972) i Byang Kato (zm. 1975).

jący strategię misyjną Kościołów, na przykład Henry Venn z *Church Missionary Society*, spodziewali się, że Afrykanie będą wkrótce sami kształtowali lokalne Kościoły. Agresywny kolonializm ostatniego ćwierćwiecza XIX w. przekreślił te nadzieje na kilkadziesiąt lat. Zaczęły one ponownie znajdować odzwierciedlenie w wypowiedziach i działaniach chrześcijan dopiero w połowie XX w. i w Kościele rzymskokatolickim przyjęły formę określaną obecnie mianem inkulturacji. Przyjmuje się, że termin ten opisuje sytuację, w której ewangeliczne przesłanie przepaja afrykańską kulturę, przetwarzając ją zgodnie z duchem nauki Jezusa²⁵. Zatem działania te powinny przynależeć do grupy określonej w tym artykule jako „twórcza symbioza”. Trzeba je jednak umieścić raczej w grupie „poznawania się z ograniczonymi zapożyczeniami”, ponieważ nierzadko można usłyszeć krytyczne opinie na temat obecnej praktyki inkulturacyjnej w wydaniu rzymskokatolickim – krytycy twierdzą, iż *de facto* jest ona jedynie jakąś formą absorpcji kulturowych elementów afrykańskich w europejski model myślenia, a nie prowadzi do wzajemnego wzbogacania stron²⁶.

Ważną dziedziną ukazującą wzajemny wpływ chrześcijaństwa i afrykańskiej kultury jest literatura tworzona przez Afrykanów od połowy XX w. W niej znajdują odzwierciedlenie osiągnięcia i napięcia przełomu ostatnich dwóch wieków²⁷. W 2. połowie XX w. w wielu regionach Afryki rozkwitła także rodzima chrześcijańska sztuka, której rozwój stymulowali – między innymi – Kevin Carroll, Engelbert Mveng czy John Groeber²⁸. Zainteresowanie ludzi Zachodu rodzimą afrykańską sztuką jest jednak często związane ze statycznym pojmowaniem kultury, zwłaszcza afrykańskiej. Twórcze wykorzystywanie afrykańskich motywów w sztuce zachodniej oceniano pozytywnie, natomiast twórcze wykorzystywanie elementów chrześcijańskich przez afrykańskich artystów często było dyskredytowane jako „nieautentyczne”, czyli jako „niszczenie” afrykańskiej kultury. Tymczasem, jeśli sztuka wyraża przeżycia twórców i koresponduje z przeżyciami odbiorców, to afrykańska sztuka chrześcijańska ma pełne prawo istnienia i nie powinna być postrzegana jako twór hybrydowy.

²⁵ W tym duchu rozumiane są wypowiedzi papieża Pawła VI i Jana Pawła II. Spośród pierwszych papieskich przemówień na temat konieczności rozwijania się „afrykańskiego chrześcijaństwa” przytacza się słowa Pawła VI w Kampali w 1969 r., ale treść papieskiego przesłania zostawia pewien margines niejasności dotyczący tego, jak to afrykańskie chrześcijaństwo ma się tworzyć. Paweł VI powiedział: „Musicie mieć afrykańskie chrześcijaństwo. Zaiste posiadacie ludzkie wartości i charakterystyczne formy kultury, które mogą wznieść się do doskonałości, j a k a m o ż n a z n a l e ż ć w c h r z e ś c i j a ń s t w i e [podkr. S. G.]”. Cyt. za: O.U. Kalu, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 273.

²⁶ L. Lado, *The Roman Catholic Church and African Religions*, s. 15.

²⁷ Zob. np. twórczość Ch. Achebe, M. Beti, K. Armagh, N. wa Thiongo i wielu innych.

²⁸ O.U. Kalu, *African Pentecostalism*, s. 273. Niekiedy była ona tworzona też przez afrykańskich artystów pochodzenia muzułmańskiego. Zob. np. S. Grodź, *Teologiczne i artystyczne obrazy Jezusa w Afryce*, w: *Oblicza Jezusa Chrystusa w kulturach i religiach świata*, red. T. Szyszka, A. Wąs, Verbinum, Warszawa 2007, s. 92–93.

Tego typu krytyka jest jednak przejawem kulturowego eurocentryzmu. Zwłaszcza w okresie kolonialnym, gdy dominowały koncepcje ewolucjonistyczne, właściwy kierunek rozwoju kultury upatrywano w europeizacji afrykańskich rzeczywistości, gdyż kultura Europy postrzegana była jako „cywilizacyjny szczyt”. Dziś poglądy takie są uważane za co najmniej kontrowersyjne, jeśli nie są w ogóle odrzucane jako błędne. Jednak ich echo pozostało w mentalności wielu ludzi, zarówno Europejczyków, jak i Afrykanów, czego znakiem jest zjawisko kopiowania zachodnich wzorców kulturowych.

2. NISZCZĄCA RYWALIZACJA

Działania chrześcijan w okresie kolonializmu miały niejednokrotnie destrukcyjny charakter, choć trzeba wyraźnie podkreślić, że nie wszystkie można tak ocenić. W tym czasie jednak ukształtowało się generalnie negatywne podejście do afrykańskiej kultury jako niegodnej i nienadającej się do wyrażania chrześcijańskich treści. Wielu chrześcijan 2. połowy XIX w. i 1. połowy XX w. żywiło przekonanie, że afrykańska kultura jest pogańska i jako taka jest zbędna w procesie chrystianizacji. Należało ją zatem skutecznie wyrugować. Misjonarze formowani w duchu europejskiej supremacji kulturowej i niewrażliwi na historię chrześcijaństwa uważali, że zachodnie, europejskie kulturowe formy wyrażania wiary w Jezusa Chrystusa są jedynymi właściwymi. Podejmowane przez nich działania wynikały z przeświadczenia, że afrykańscy konwertyci muszą się najpierw wyzwolić z całego afrykańskiego dziedzictwa kulturowego, aby zostać „prawdziwymi” chrześcijanami²⁹. Dlatego jedną ze strategii misyjnego działania było tworzenie chrześcijańskich wiosek, gdzie konwertyci żyli poza wpływami rodzimej kultury³⁰. Europejscy misjonarze chrześcijańscy wydawali się nie rozumieć problemu zrywania więzi rodzinnych i rozbijania struktury społecznej rodzimych wspólnot. Tymczasem z punktu widzenia trzymających się tradycyjnej kultury Afrykanów był to poważny problem. Starania misjonarzy o wyłączenie chrześcijan spod jurysdykcji lokalnych władców i zwolnienie ich ze sprawowania pewnych rytuałów i wykonywania określonych prac w określone dni jest świadectwem tego typu ignorancji. Europejscy, chrześcijańscy misjo-

²⁹ Kierowano się zasadą *tabula rasa* – zupełnego ignorowania afrykańskiej kultury. B. Di Mpa-si Londe, *Kultura afrykańska wobec Ewangelii*, „Communio” 1990 nr 4, s. 65. Znaczące słowa przytacza J.S. Pobee (*I Am First an African and Second a Christian?*, „Indian Missiological Review” 10(1988) nr 3, s. 268): „W przygotowaniu Bóg przede wszystkim cywilizuje ludy, a potem je chrystianizuje [...] ponieważ Boży Duch nie będzie działał skutecznie w prymitywnej, dzikiej, barbarzyńskiej duszy, w ludziach, którzy nie są ludźmi, dlatego musi zadziałać Prawo, by cechy te odrzucić. Dopiero wtedy ludzie ci zostają doprowadzeni do chrześcijaństwa”.

³⁰ Zob. F. Zapłata, *Misyjny charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, s. 47.

narze promowali indywidualizm, niszcząc afrykańską wspólnotowość i podważając autorytet rodzimych zwierzchników³¹.

Potraktowanie afrykańskich wierzeń i rytuałów jako zabobonów oraz usilne ich zwalczanie doprowadziło do swoistej religijnej „schizofrenii” wśród wielu afrykańskich chrześcijan. Dyskredytując na przykład rodzime sposoby rozwiązywania duchowo-somatycznych problemów, Europejczycy-chrześcijanie nie dawali żadnej alternatywy możliwej do przyjęcia w lokalnej kulturze, natomiast żądali przyjęcia rozwiązań wypracowanych w kulturze obcej. Niektórzy współcześni teologowie zwracają uwagę, że wchodząc we wrogą rywalizację z afrykańskimi wierzeniami i rytuałami, europejscy chrześcijanie zaprzepaszczali szanse na budowanie chrześcijańskiego przesłania na bazie zastanych form kulturowych, dzięki czemu można było zaszczipać chrześcijaństwo jako rozwinięcie i kontynuację niektórych rodzimych przekonań. Tymczasem w czasach kolonialnych ostro podkreślano konieczność zerwania z rodzimą tradycją³². Dlatego, zdaniem niektórych badaczy, „misja cywilizacyjna” europejskich misjonarzy chrześcijańskich miała wyraźne oblicze w postaci promowania europejskich wzorców kulturowych, natomiast działania europejskich misjonarzy w rodzimej, afrykańskiej przestrzeni religijnej były naznaczone wieloma niejasnościami³³.

3. TWÓRCZA SYMBIOZA

Pod tym pojęciem rozumie się sytuację, w której w wyniku spotkania chrześcijaństwa z rodzimą kulturą niechrześcijańską rodzi się nowa rzeczywistość, najczęściej na bazie rodzimej kultury, ale mająca wyraźnie chrześcijański charakter, który odróżnia ją od rodzimej kultury. Przykładów takich zjawisk dostarczają szczególnie AIC oraz ich współczesne formy określane jako ruchy (neo)pentekostalne. Zasygnalizowano jednak również, że tak można by określić to, co stało się z chrześcijaństwem w kulturze egipskiej, nubijskiej i etiopskiej, a także niektóre współczesne działania inkulturacyjne.

Nie wszystkie AIC dokonywały twórczej symbiozy treści Ewangelii z kulturowymi formami afrykańskimi. Część z nich zachowała strukturę i praktyki

³¹ K. Bediako, *Biblical Christologies in the Context of African Traditional Religions*, w: *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, red. V. Samuel, C. Sugden, Partnership in Mission – Asia, Bangalore 1983, s. 152–155.

³² Pobe, *I Am First an African...*, s. 273–274; B. Sundkler, *The Christian Ministry in Africa*, SCM Press, London 1960, s. 290–291.

³³ A. Hastings, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford University Press, Oxford 1994, s. 328. A. Kuper (*Kultura*, s. IX–X) wskazuje na dystansowanie się myślicieli południowoafrykańskich wobec – nierealnego ich zdaniem – zadania „misji cywilizacyjnej” przy podkreślaniu różnic kulturowych i konieczności zachowania własnej dynamiki rozwoju każdej kultury.

Kościółów europejskich, od których się odłączyły, odrzucając zwierzchnictwo europejskich misjonarzy³⁴. Większość podjęła się jednak intuicyjnego łączenia rodzimej kultury z chrześcijańskim przesłaniem. W ten sposób rozwinęły się formy modlitwy o dużej emocjonalnej ekspresji, a także posługa uzdrowienia, która przyjmuje formy znane lokalnym chrześcijanom z rodzimej kultury, ale opiera się na wierze w Jezusowe przesłanie i dzieło. Zachowując zatem niektóre elementy rodzimej struktury społecznej, AIC nadają im jednak biblijne uzasadnienie (np. poligynia³⁵). Tego typu kościoły i ruchy określa się jako syjońskie albo profetyczne³⁶. Ich celem – nie zawsze wyraźnie artykułowanym – było zarządzenie „kulturowej schizofrenii”, czyli życiu w dwóch kulturowo różnych światach, do czego zmuszonych było wielu afrykańskich chrześcijan z Kościołów głównych wyznań ze względu na negatywne podejście do afrykańskiej kultury ich zwierzchników³⁷.

Przez długi czas jedynie w ramach AIC mogła rozwijać się taka twórcza symbioza, którą reprezentuje m.in. twórczość Afuy Kумы, Ghanejki należącej do *Church of Pentecost*, której modlitwy uwielbienia Trójjedynego Boga stały się znane dzięki ich przetłumaczeniu z języka twi na angielski i publikacji³⁸. Określenia Boga czerpane z lokalnego kontekstu kulturowego mogą być zaskakujące dla ludzi wychowanych w innych kulturach, niemniej jednak odzwierciedlają chrześcijańskie doświadczenie bliskiego życia człowieka z Bogiem³⁹.

³⁴ B. Sundkler w zaproponowanej przez siebie typologii określił je jako kościoły etiopiańskie, natomiast G.J. Kaczyński określa je jako ruchy separatystyczne. G.J. Kaczyński, *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, PWN, Warszawa 1994, s. 80.

³⁵ Poligynia jest uzasadniana przykładem życia starotestamentowych patriarchów. Nie jest praktyką powszechną w afrykańskich społeczeństwach, ale na tyle zauważalną, że Europejscy, chrześcijańscy misjonarze w większości ją potępiali, widząc w niej przejaw „seksualnego rozpasania” i przeszkodę w zostaniu chrześcijaninem. Jednak wielu znających księgi Starego Testamentu Afrykanów nie rozumiało, w czym leży problem – poligynii nie widzieli wyłącznie w perspektywie relacji seksualnych, a patriarchowie byli podawani w katechezie i kaznodziejstwie jako wzór życia zgodnego z Bożym zamysłem. Afrykańskie Kościoły do dziś zajmują się tym problemem – zob. np. S.W. Kunhiyop, *African Christian Ethics*, HippoBooks, Nairobi 2008, s. 223–242.

³⁶ G.J. Kaczyński, *Czarny chrystianizm*, s. 80–99.

³⁷ Inną formą zaradzenia problemom płynącym z tego rozziwu jest rozwój afrykańskiej chrześcijańskiej teologii w ramach Kościołów głównych nurtów.

³⁸ A. Kuma, *Jesus of the Deep Forest*, tłum. J. Kirby, Asempa, Accra 1981.

³⁹ Kwame Bediako (*Jesus in Africa. The Christian Gospel in African History and Experience*, Editions Clé–Regnum Africa, Akropong-Akwapem–Oxford 2000, s. 9) podkreśla, że poezja Kумы ukazuje wyraźnie, iż Akańczycy uznają Jezusa za Pana, ponieważ On spotyka ich tam, gdzie Go najbardziej potrzebują – w gąszczu codzienności, w którym zajmuje On centralne miejsce, usuwając panujący tam wcześniej lęk.

ZAKOŃCZENIE

Współcześnie ludzie ze świata Zachodu są bardziej skłonni zwracać uwagę na destrukcyjną rolę chrześcijaństwa w kulturach afrykańskich. Taka postawa nie jest pozbawiona podstaw, ponieważ chrześcijanie mają swój udział w kulturowych zniszczeniach, które dotknęły Afrykę ze strony Europejczyków. Działalność misyjna w pewnym stopniu została wchłonięta przez ruch kolonialny. Trzeba jednak pamiętać, że misyjny zapał europejskich chrześcijan łączył się z przekonaniem o wypełnianiu misji cywilizacyjnej, mającej pomóc Afrykanom dokonać kulturowych przemian, wyzwolić się z więzów rodzimych obyczajów i wejść do świata kultury „bardziej rozwiniętej”, czyli europejskiej. Taka wizja rzeczywistości dominowała zresztą w wieku XIX i przez znaczną część wieku XX. Ten sposób myślenia – dziś napiętnowany jako politycznie niepoprawny – wcale nie przeszedł do lamusa, a mentalność kolonialna, choć jest współcześnie ukrywana, nie zanikła. Wielu ludzi jest przekonanych o „prymitywizmie” nie-europejskich kultur. Warto też pamiętać, że dyskredytowanie afrykańskiej kultury nie jest domeną wyłącznie Europejczyków. Nierzadko wśród najgorętszych krytyków i oponentów różnych działań inkulturacyjnych są sami Afrykanie.

Przyglądając się różnym formom oddziaływania między chrześcijaństwem (kulturą europejską przenikniętą chrześcijaństwem) a kulturami Afryki, można wskazać, że okres pokolonialny wiąże się z nowym, pozytywnym podejściem do tych ostatnich. Nie bez znaczenia jest fakt, że początek okresu pokolonialnego to zarazem lata, w których obradował Sobór Watykański II, kładąc podwaliny pod nowe spojrzenie na kultury i religie. Warto też zauważyć, że Kościoły głównych wyznań (katolicki i protestanckie) zaczęły wzajemnie czerpać inspirację z własnych przemysłów i działań. W ostatnich dziesięcioleciach XX w. zaczęło także zmieniać się podejście wielu chrześcijan z Kościołów głównych wyznań do AIC (przynajmniej do pewnych wspólnot), które wcześniej często zbiorowo określano jako „sekty”. Myliłaby się jednak ta osoba, która chciałaby te znaki potraktować jako wyraz ogólnej przemiany w relacji chrześcijan do afrykańskiej kultury. Najbardziej aktywne w Afryce (choć niekoniecznie najliczniejsze) są różne grupy ewangelikalne i (neo)pentekostalne, których stosunek do afrykańskiej kultury jest bardzo niejednoznaczny (niektórzy kaznodzieje oraz członkowie tych grup czy ruchów zdecydowanie potępiają rodzimą kulturę i dążą do jej chrystianizacji, ale w celu zwalczania „pogańskich” praktyk stosują środki i metody znane Afrykanom właśnie z kultury rodzimej). Nie zmienia to faktu, że rola chrześcijaństwa w Afryce niewątpliwie była i jest znacząca zarówno w perspektywie zachodzących tam przemianach kulturowych i mentalnych, jak i w perspektywie wyłącznie religijnej.

Christianity and the African Culture

S u m m a r y

The title of the article, formulated by the Editors, requires a few clarifications of terms. Both phenomena – Christianity and the African culture – are *de facto* plural and have to be regarded and treated as such. The title also juxtaposes a term that describes a religious reality with a cultural one (this also touches on the understanding of the relation between religion and culture). This can only be done on the assumption that “Christianity” means “a culture permeated by the Gospel message”.

The author argues that Christians have never presented a unified attitude towards the African culture. As in the Christian antiquity, as in later times (including the present) Christians showed ambivalent attitudes towards the African culture. Some strongly opposed it, some allowed a restricted borrowing, some engaged actively with the African culture. One cannot see these attitudes in terms of development or regress because they have been synchronically present at all times. The attitudes towards African culture also changed at times within the particular strands of Christianity. What was rejected or hardly acceptable at one time becomes the order of the day at other. However, these attitudes have not been synchronized in all Christian churches and communities.

After stating the article’s argument and making the terminological reservations, the author substantiate the argument presenting three types of interaction between Christianity and African culture giving examples from different times and regions.

S ł o w a k l u c z o w e : chrześcijaństwo w Afryce, inkulturacja, afrykańskie kościoły niezależne

K e y w o r d s : Christianity in Africa, inculturation, African Initiated Churches