

HENRYK ZIMONÍ SVD

Lublin

## AFRYKAŃSKIE WARTOŚCI DUCHOWE I RELIGIJNE

Sobór Watykański II w kilku dokumentach, a zwłaszcza w deklaracji *Nostra aetate*, wyraził zdecydowanie pozytywny stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich. Temat dialogu chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi został podjęty i pogłębiony w wielu dokumentach posoborowych Kościoła. Wśród nich trzy są poświęcone dialogowi z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, a mianowicie orędzie Pawła VI *Africae terrarum* z 29 X 1967 r., list kardynała F. Arinze go pt. *Pastoralna troska o tradycyjną religię afrykańską* z 25 III 1988 r. oraz adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* z 14 IX 1995 r.<sup>1</sup> Dokumenty te wyrażają szacunek dla afrykańskich wartości kulturowych i religijnych, które mają znaczenie same w sobie jako zarodki Słowa (*semina Verbi*), a oprócz tego stanowią opatrnościowe przygotowanie do ewangelizacji. Ponadto podkreślają one konieczność studiowania tradycyjnych religii afrykańskich i prowadzenia dialogu z ich wyznawcami celem wzajemnego ubogacenia, uznania i przyswojenia pozytywnych wartości oraz lepszego przepowiadania Afrykanom Ewangelii Jezusa Chrystusa i jej głębszego zakorzenienia w Afryce.

Zdaniem teologów dialog z duchowymi i religijnymi wartościami ludów Afryki może przyczynić się zarówno do wzajemnego ubogacenia, jak i do

---

<sup>1</sup> P a w e ł VI. *Africae terrarum*. W: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*. Cz. 2. Warszawa 1979 s. 72-99; F. A r i n z e. *Pastoral Attention to African Traditional Religion*. W: *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*. Ed. F. Gioia. Boston 1997 s. 581-585; J a n P a w e ł II. *Adhortacja apostolska Ecclesia in Africa*. „L'Osservatore Romano” 11:1995 nr 10 s. 4-40.

ułatwienia oraz pogłębienia działalności misyjnej w Afryce<sup>2</sup> Teologiczna ocena afrykańskich wartości duchowych i religijnych musi opierać się na pogłębionych studiach etnologicznych i religioznawczych nad kulturami i religiami poszczególnych ludów Afryki. Oprócz studiów monograficznych wskazane są również opracowania tematyczne z uwzględnieniem tzw. ograniczonej metody porównawczej, polegającej na studiowaniu kulturowych podobieństw i różnic ludów, które zamieszkują sąsiednie obszary geograficzne i są połączone więzami historycznymi i językowymi. Tradycyjne religie afrykańskie należy studiować i porównywać całościowo jako systemy. Elementy kulturowe i religijne o charakterze symbolicznym mają znaczenie w ramach całego systemu<sup>3</sup> Charakterystyczną cechą religii ludów afrykańskich jest brak wyraźnej granicy między światem naturalnym a nadnaturalnym, tym światem widzialnym i doczesnym a tamtym światem niewidzialnym i wiecznym, materią a duchem, sferą świecką (*profanum*) a religijną (*sacrum*)<sup>4</sup> Afrykanie ujmują życie całościowo.

Przedmiotem artykułu jest przedstawienie tylko niektórych, wybranych duchowych i religijnych wartości ludów afrykańskich. Studium tych wartości jest wskazane i konieczne, gdyż są one podstawą dialogu z kulturami i tradycyjnymi religiami Afryki oraz mają znaczenie w procesie inkulturacji chrześcijaństwa w kontekście kulturowo-religijnym ludów afrykańskich.

---

H. H a u s e r. *Nairobi-Kenya: Evangelisation as Dialogue. An Interdisciplinary Session at CUEA (14-17 March 1997)*. „Pro Dialogo” 1995 No. 88 s. 91; U. O n u n w a. *Gospel, Culture and the Study of (West Africa) Traditional Religions: An Evaluation of Strategy in Mission*. „Indian Missiological Review” 10:1988 No. 3 s. 233.

<sup>3</sup> Zob. E. E. E v a n s P r i t c h a r d. *The Comparative Method in Social Anthropology*. London 1963 s. 20 n., 24; A. S h o r t e r. *The Study of African Traditional Religion*. „Bulletin Secretariatus pro non Christianis” (dalej: „Bulletin”) 24:1989 No. 70 s. 80 n.

<sup>4</sup> J. G o o d y. *Religion and Ritual: The Definitional Problem*. „British Journal of Sociology” 12:1961 s. 151, 155; E. E. E v a n s P r i t c h a r d. *Introduction*. W: R. H e r t z. *Death and the Right Hand*. Glencoe, Ill. 1960 s. 12, 21; G. P a r r i n d e r. *African Traditional Religion*. London 1968 s. 27; J. S. M b i t i. *Afrykańskie religie i filozofia*. Warszawa 1980 s. 16, 103; M. B u c h o w s k i. *Magia i rytuał*. Warszawa 1993 s. 93, 95.

## I. ISTOTA NAJWYŻSZA

Jednym z głównych elementów tradycji afrykańskiej jest duchowa wizja życia, według której wszystkie byty natury widzialnej są złączone z niewidzialnym światem duchowym. Światopogląd ludów afrykańskich opiera się na jedności kosmosu, w którym – poprzez jego struktury i symbole – dostrzegane i przeżywane jest *sacrum*. W ciągłości i jedności kosmosu uczestniczą wszystkie istoty nadnaturalne (Istota Najwyższa, bóstwa, duchy, przodkowie), ludzie i cała przyroda. Zgodnie z ontologią ludów afrykańskich byty stworzone ujmowane są dynamicznie jako siły, a kosmos jest uhierarchizowaną jednością ściśle powiązanych i wzajemnie na siebie oddziaływających sił. Ponad wszystkimi siłami jest Istota Najwyższa, która daje istnienie wszystkim bytom<sup>5</sup>

Pojęcie Istoty Najwyższej znane jest prawdopodobnie u wszystkich ludów Czarnej Afryki. Istota ta jest bytem realnym i duchowym oraz transcendentnym i immanentnym, a więc jednocześnie dalekim oraz bliskim i aktywnym. Jako pierwsza i ostateczna przyczyna Bóg jest stwórcą wszechrzeczy, jest dawcą życia i tym, który je podtrzymuje. Bóg jest ostatecznym źródłem władzy, autorytetu oraz porządku moralnego. Chociaż u wielu ludów afrykańskich Istocie Najwyższej oddaje się kult w formie indywidualnej modlitwy, zwłaszcza w czasie wielkiej potrzeby, niebezpieczeństwa i kryzysu, to jednak stosunkowo rzadko jej kult jest u nich rozbudowany, regularny, wspólnotowy i pierwszoplanowy. Istocie Najwyższej rzadko składa się ofiary ze zwierząt. Tylko u niektórych ludów (Dogonowie, Aszanti, Kikuju, Szona) spotykamy sanktuaria i ołtarze poświęcone Bogu oraz kapłanów, oddających Mu cześć. Istota Najwyższa nie jest też przedstawiana w formie materialnej, np. w postaci posążków, figur, masek czy obrazów<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> E. G. Parrinder. *Religions of Illiterate People. Africa*. W: *Historia religionum. Handbook for the History of Religions*. Vol. 2: *Religions of the Present*. Ed. C. J. Bleeker, G. Widengren. Leiden 1971 s. 557 n., 560; B. G a n t i n. *The Universal Values of African Traditional Religions*. „Omnis terra” 30:1996 No. 268 s. 200-202.

<sup>6</sup> Zob. m.in. E. W S m i t h. *The Whole Subject in Perspective: An Introductory Survey*. W: *African Ideas of God. A Symposium*. Ed. W. Smith. 3rd ed. London 1966 s. 21 n.; L. M u l a g o. *Le dieu des Bantu*. „Cahiers des religions africaines” 2:1968 s. 23-64, zwł. 58-64; J. S. M b i t i. *Concepts of God in Africa*. London 1970; t e n z e. *Afrykańskie religie* s. 48-102; M. J. M c V e i g h. *God in Africa. Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianity*. Cape Cod 1974; E. B. I d o w u. *African Traditional Religion: A Definition*. Maryknoll, N.Y 1973 s. 140-165; J. U r b a n.

Zgodnie z wierzeniami ludu Konkomba z północnej Ghany Uwumbor jest Istotą Najwyższą, stwórcyem ziemi, nieba, duchów, ludzi i wszystkich rzeczy. Uwumbor jest władcą (etymologicznie imię Uwumbor pochodzi od słowa *ubor* – władca), źródłem i dawcą życia oraz prawodawcą moralnym. Konkombom znane są również wyobrażenia dotyczące pary kosmicznej: niebo–ziemia. Uwumbor jest synem bóstwa ziemi Kiting i nieba atmosferycznego Kitalangban, który użyźnia ziemię za pomocą deszczu. Bóg niebiański Kitalangban był prawdopodobnie Istotą Najwyższą, a jego miejsce zajmuje obecnie bóg Uwumbor. Wbrew zapewnieniom Konkombów, że boga Uwumbor należałoby wzywać na samym początku wszystkich rytuałów, okazuje się, że faktycznie zwracają się oni o wiele częściej do istot niższego rzędu, które są im bliższe, a więc na pierwszym miejscu do duchów ziemi, do opiekuńczych duchów rodów i duchów przodków, a na drugim miejscu także do duchów opiekuńczych zagrody, duchów poszczególnych osób (*nwiin*), duchów buszu i duchów bliźniąt. Duchy te są sługami i posłańcami boga Uwumbor oraz pośrednikami między nim a ludźmi<sup>7</sup>

U ludu Kerebe z wyspy Bukerebe (Tanzania) Istotą Najwyższą, władcą i stwórcą jest Namuhanga (etymologicznie od słowa *kuhanga* – stworzyć). Badając u tego ludu rytuały sprowadzania deszczu, mogłem stwierdzić, że w modlitwach zwracano się częściej do przodków (*abakuru*, *abagurusi*) niż do Istoty Najwyższej Namuhanga, chociaż to właśnie Namuhanga jest ostateczną przyczyną deszczu<sup>8</sup>

Przedstawione dwa przykłady koncepcji Istoty Najwyższej, udokumentowane moimi badaniami, wystarczająco uzasadniają uogólniony wniosek, iż pojęcia Istoty Najwyższej nie można utożsamiać z monoteizmem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wierzenia ludów afrykańskich wskazują

*Doświadczenie Boga u ludów Bantu*. Warszawa 1987 s. 44-113; S. Piłaszewicz. *Bogowie i bóstwa Czarnej Afryki*. „Przegląd Religioznawczy” 1992 nr 1 s. 45-59; H. Zimoń. *Modlitwa u ludów afrykańskich*. „Roczniki Teologiczne” 43:1996 z. 2 s. 337-340.

<sup>7</sup> J.-C. Froelich. *La tribu Konkomba du Nord Togo*. Dakar 1954 s. 180 n., 184 n.; H. Zimoń. *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*. Warszawa 1992 s. 122; t e n ż e. *Sakralność ziemi u ludu Konkomba Afryki Zachodniej*. Lublin 1998 s. 36 n.

<sup>8</sup> H. Zimoń. *Regenriten auf der Insel Bukerebe (Tanzania)*. Freiburg Schweiz. 1974 s. 19, 76 n., 81, 90.

na teistyczny charakter ich religii, w których w zróżnicowanym stopniu mogą występować elementy zarówno monoteistyczne, jak i politeistyczne<sup>9</sup>

Niewidzialny świat istot nadnaturalnych jest u wielu afrykańskich ludów rolniczych bardzo bogaty i różnorodny. Między Istotą Najwyższą a ludźmi istnieje następująca hierarchia bytów pozaziemskich: bóstwa, duchy, przodkowie. Do kategorii bóstw, w które wierzy wiele ludów Afryki Zachodniej, zaliczamy byty duchowe o względnie wysokim statusie w pantheonie bytów nadnaturalnych, dysponujące dużą autonomią. Często stanowią one uosobienia ważnych atrybutów, poszczególnych sfer działalności i funkcji Boga Najwyższego oraz manifestacje przedmiotów i zjawisk natury. Większe przedmioty czy zjawiska natury, jak słońce, niebo, ziemia, burza, puszca, góra, skały, morze, jeziora i rzeki uważane są za siedzibę bóstw lub są symbolicznie z nimi utożsamiane. Niekiedy bóstwa przedstawia się pod postacią posągów, rzeźb, masek czy wizerunków<sup>10</sup> Duchami o charakterze lokalnym nazywane są byty stojące poniżej bóstw, które nie wchodzi w wyraźne związki pokrewieństwa z Bogiem Najwyższym. Ze względu na pochodzenie rozróżniane są dwie kategorie duchów: duchy jako personifikacje sił natury i duchy powstałe w wyniku ubóstwienia przodków, bohaterów i wybitnych wodzów plemiennych. Duche te nie mają stałych cech dobra i zła, dlatego pod względem moralnym są uważane za istoty neutralne. Mogą przynieść dobro lub zło w zależności od własnych zachcianek i kaprysów oraz zachowania ludzi. U większości ludów afrykańskich utrzymuje się przekonanie, że duchy mieszkają w lasach, zaroślach, drzewach, rzekach, górach lub wokół wsi. Są one niewidzialne,

---

<sup>9</sup> E. E. Evans Pritchard. *Nuer Religion*. 3rd ed. Oxford 1967 s. 316; B. C. Ray. *African Religions. Symbol, Ritual and Community*. Englewood Cliffs 1976 s. 50-52; G. Parrinder. *Religion in Africa*. Harmondsworth 1969 s. 46; H. Zimonia. *Problem monoteizmu ludów pierwotnych w świetle współczesnych badań etnologiczno-religioznawczych*. W: *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Pod red. H. Zimonia. Pieniężno 1980 s. 33-39.

<sup>10</sup> R. C. Mitchell. *African Primal Religions*. Niles 1977 s. 26 n.; Piłaszewicz, jw. s. 59-66; Parrinder. *African Traditional Religion* s. 43-52; tenże. *West African Religion*. 7th ed. London 1978 s. 26-49; Idowu, jw. s. 165-173; Ray, jw. s. 64-74; Mbitti. *Afrykańskie religie* s. 103-107; A. Moyo. *Religion in Africa*. W: *Understanding Contemporary Africa*. Ed. A. A. Gordon, D. L. Gordon. Boulder 1992 s. 227 n.

wszechobecne, a ich działanie jest nie do przewidzenia<sup>11</sup> Najbliżsi ludzom są przodkowie, czyli zmarli, którzy ze względu na status społeczny za życia ziemskiego i dzięki przeprowadzeniu wymaganych, nieraz skomplikowanych wielostopniowych obrzędów pogrzebowych osiągnęli status przodków.

## II. DUCHY PRZODKÓW

Duchy zmarłych przodków zajmują wprawdzie najniższe miejsce w hierarchii ontologicznej bytów nadnaturalnych, ale mimo to pełnią ogromnie ważną rolę w życiu religijnym i społecznym ludów afrykańskich. Ważność duchów przodków wynika z faktu, że uważani są za ciągle obecnych i żywych członków społeczności, mimo iż przez śmierć faktycznie od niej odeszli. Cześć im oddawana wynika z pozycji, jaką zajmują jednocześnie na tym i na tamym świecie. Członkami społeczności afrykańskiej są bowiem nie tylko żyjący, ale i zmarli. Ludy afrykańskie uznają i zarazem kwestionują niszczące dzieło śmierci. Człowiek umiera, a jednak żyje nadal, jest – używając terminu teologa i religioznawcy kenijskiego J. S. Mbitiego – tzw. żywym zmarłym<sup>12</sup> Przodkowie, jako pośrednicy między Istotą Najwyższą a żyjącymi, biorą aktywny udział w życiu społeczności i wpływają na losy żyjących. Tworzą oni najsilniejszą więź łączącą ludzi ze światem duchowym. Właśnie przez nich świat duchowy, niewidzialny staje się dla ludzi bliski, osobisty. Przodkowie towarzyszą swym żyjącym krewnym we wszystkich ważniejszych chwilach życia indywidualnego i społecznego. Interwenują w bytowanie jednostki, rodziny i lineażu oraz plemienia i ludu (przodkowie władców). Przodkowie są strażnikami spraw rodzinnych i tradycji rodowo-plemiennej. Gwarantują również respektowanie i przestrzeganie norm etycznych oraz przepisów prawa zwyczajowego. Przodkowie symbolizują ciągłość struktury społecznej. U Konkombów sakralizują oni patry-

---

<sup>11</sup> Mitchell, jw. s. 30 n.; Piłaszewicz, jw. s. 66-69; Parrinder, *African Traditional Religion* s. 52-54; tenże, *West African Religion* s. 53-59; Idowu, jw. s. 173-178; Mbiti, *Afrykańskie religie* s. 107-112.

<sup>12</sup> Według Mbitiego (*Afrykańskie religie* s. 39 n., 43, 112, 203 n.) żywymi zmarłymi są zmarli do czwartego lub piątego pokolenia, których pamiętają potomkowie i rozpoznają ich z imienia, żyją oni w czasie „teraźniejszym”, zwanym *sasa* (z jęz. suahili) i znajdują się w stanie nieśmiertelności osobistej.

linearny porządek społeczny oparty na zasadzie pokrewieństwa i primogenitury<sup>13</sup>

O ważności przodków świadczą rytuały pogrzebowe, które wyrażają więź zmarłych z żyjącymi i umożliwiają zmarłym przejście do krainy przodków oraz osiągnięcie statusu przodka. Należy odróżnić zmarłych od przodków oraz cześć zmarłych, którzy nie są jeszcze duchowymi istotami nadnaturalnymi, od kultu przodków, którzy stali się duchami, a więc istotami należącymi do świata duchowego i z którymi można się komunikować na płaszczyźnie duchowej. Sama śmierć nie jest wystarczającym warunkiem osiągnięcia statusu przodka. W wielu społecznościach afrykańskich konieczne jest założenie rodziny i posiadanie potomstwa. U Konkombów jedynie osoby starsze (mężczyźni i kobiety) ze względu na swój wiek, status społeczny i potomstwo mogą po śmierci osiągnąć godność przodków. Niezbędne jest odprawienie wszystkich wymaganych rytów pierwszego i wtórnego pogrzebu oraz formalne podniesienie zmarłego do godności i roli przodka<sup>14</sup>

Wola przodków może być objawiona za pośrednictwem mediów, specjalistów rytualnych, wróżbitów czy bezpośrednio w czasie snu<sup>15</sup> W modlitwie, ofierze i rytuałach potomkowie proszą przodków o pomoc czy też o odpuszczenie win i wykroczeń przeciwko kodeksowi moralnemu i zobowiązaniom rytualnym. Słuszne wydaje się stwierdzenie, że przodkowie i żyjący potrzebują się nawzajem, aby przetrwać i żyć. Żyjący są zainteresowani, aby przodkowie trwali, podobnie i przodkowie chcą, aby ich potomkowie

---

<sup>13</sup> R a y, jw. s. 146-150; M i t c h e l l, jw. s. 27-30; P a r r i n d e r. *African Traditional Religion* s. 57-66; t e n ż e. *West African Religion* s. 115-126; I d o w u, jw. s. 178-189; M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 112-121; M o y o, jw. s. 228 n.; J. B. B a l l o n g W e n M a w u d a. *L'idée de sainteté dans la religion traditionnelle africaine*. „Pro Dialogo” 1996 No. 92 s. 188 n.; F r o e l i c h. *La tribu Konkomba* s. 222-224; Z i m o ń. *Afrykańskie rytuały agrarne* s. 124 n.

<sup>14</sup> Zob. M. F o r t e s. *Some Reflections on Ancestor Worship*. W: *African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. Ed. G. Dieterlen, M. Fortes. London 1965 s. 124 n., 129; D. Z a h a n. *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris 1970 s. 82-85; H. H a r d c a r e. *Ancestor Worship*. W: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 1. Ed. M. Eliade. New York 1987 s. 265; I d o w u, jw. s. 184-187; H. H u b e r. *Tod und Fortleben in schwarzafrikanischer Sicht*. W: *Jenseitsvorstellungen verschiedener Völker*. Hrsg. von B. Mensen. St. Augustin 1985 s. 19; M o y o, jw. s. 228.

<sup>15</sup> G. W a g n e r. *Die Religion der Bantu von Kavirondo*. „Zeitschrift für Ethnologie” 71:1939 s. 207.

zyli. Afrykanin składa ofiary przodkom, myśląc o własnej nieśmiertelności. Ma świadomość, iż żyje on w swoich potomkach i w swoich przodkach<sup>16</sup>

Nie wszyscy przodkowie mogą w jednakowym stopniu wpływać na losy żyjących. Znaczącym przodkiem jest ten, kto za życia miał wysoki status społeczny, czyli był naczelnikiem lineażu czy rodu, znanym specjalistą rytualnym lub wodzem. Kult przodków jest więc zakorzeniony w relacjach oraz instytucjach wspólnoty domowej, pokrewieństwa i pochodzenia<sup>17</sup>. Relacje do przodków nie są jednak wyłączną kontynuacją relacji społecznych, które po ich śmierci są wyniesione na płaszczyznę wierzeniową i rytualno-symboliczną. Niektórzy teologowie afrykańscy podkreślają ponadto ważność życia dobrego i świętego w znaczeniu moralnym i społecznym, a więc zgodnego z porządkiem ustanowionym przez Boga i przodków, dla osiągnięcia po śmierci wysokiej pozycji w hierarchii przodków<sup>18</sup>

Sumując możemy stwierdzić, że kult przodków należy do sfery religijnej i ma ogromnie znaczenie społeczne. Przodkowie sakralizują porządek społeczny, wspierają autorytet starszyny oraz gwarantują respektowanie i przestrzeganie obowiązujących norm moralnych i przepisów prawa zwyczajowego. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Africa* (nr 43) zalicza kult przodków do wartości afrykańskiej religii i pyta, czy nie jest on jakimś przedsmakiem wiary w świętych obcowanie<sup>19</sup>

<sup>16</sup> M. F o r t e s. *An Introductory Commentary*. W: *Ancestors*. Ed. W. H. Newell. The Hague 1976 s. 4, 10 n., 13; T S u n d e r m e i e r. *Todesriten und Lebensymbole in den afrikanischen Religionen*. W: *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*. Hrsg. von G. Stephenson. Darmstadt 1980 s. 255 n.; J. F. T h i e l. *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen der schriftloser Völker*. Berlin 1984 s. 142; t e n ż e. *Tod und Jenseitsglaube in Bantu-Afrika*. W: *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. Hrsg. von H.-J. Klimkeit. Wiesbaden 1978 s. 41, 47.

<sup>17</sup> F o r t e s. *Some Reflections on Ancestor Worship* s. 122; t e n ż e. *An Introductory Commentary* s. 3; H a r d c a r e, jw. s. 264; R a y, jw. s. 149 n.

<sup>18</sup> B a l l o n g W e n M e w u d a, jw. s. 189-193; A. T. S a n o n. *Religion et spiritualité africaine. La quête spirituelle de l'humanité africaine*. „Cahiers des religions africaines” 17:1983 n. 33-34 s. 52 n.; I d o w u, jw. s. 187. O integralności moralnej jako warunku osiągnięcia statusu przodka mówi również afrykanista francuski Zahan (jw. s. 83).

<sup>19</sup> Zob. także: K. S a r p o n g. *Growth or Decay: Can Christianity Dialogue with African Traditional Religion*. „Bulletin” 23:1988 No. 69 s. 199 n.; F.-M. G a p i. *Les religions traditionnelles et le dialogue interreligieux*. Tamże 28:1993 No. 82 s. 72 n.; Ch. D. I s i z o h. *Maryland, Lagos-Nigeria: Seminar on African Traditional Religion and Non-Christian Religious Movements, 8-11 October 1996*. „Pro Dialogo” 1997 No. 95 s. 245.



## III. ŻYCIE POZAGROBOWE

Wierzenia ludów afrykańskich dotyczące rzeczy ostatecznych koncentrują się przede wszystkim na eschatologii antropologicznej (indywidualnej), traktującej o śmierci człowieka, życiu pozagrobowym, losie duszy po śmierci i ostatecznym przeznaczeniu człowieka. Mniej poinformowani jesteśmy o eschatologii kosmologicznej (uniwersalnej), mówiącej o ostatecznym losie świata<sup>20</sup>

Wielostopniowe rytuały pogrzebowe i kult przodków wyraźnie świadczą o wierze Afrykanów w życie pozagrobowe<sup>21</sup>. Przedstawia się ono najczęściej jako projekcja i kontynuacja życia w jego ziemskiej formie z wszelkimi blaskami i cieniami. Zmarli zachowują swe cechy osobowe, pozycję społeczną oraz różnice płci. W tamtym świecie pełnią oni te same czynności i funkcje gospodarcze, społeczne, polityczne czy religijne, jakie były ich udziałem w życiu ziemskim<sup>22</sup>. Ponieważ nie ma wyraźnej granicy między tym światem widzialnym a tamtym niewidzialnym, dlatego wiele ludów afrykańskich nie oczekuje nagrody w przyszłym życiu. Ludy te wierzą, że człowiek ponosi karę za grzechy zasadniczo w życiu doczesnym. Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, iż – wbrew poglądom niektórych afrykanistów i religioznawców – idea pośmiertnej kary bądź nagrody nie jest obca pewnym ludom Afryki<sup>23</sup>.

Zgodnie z wierzeniami ludów afrykańskich zmarli przebywają w niebie, na ziemi lub pod ziemią. Dla tych ludów, które uważają, iż życie pozagrobowe istnieje na innym świecie lub w miejscu odległym, grzebanie

<sup>20</sup> P a r r i n d e r. *Religions of Illiterate People. Africa* s. 570.

<sup>21</sup> E. Dammann (*Die Religionen Afrikas*. Stuttgart 1963 s. 14) twierdzi, że chyba nie ma ludu w Afryce, który by nie wierzył w istnienie duszy po śmierci.

<sup>22</sup> M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 203; G. W a g n e r. *Die Religion der Bantu von Kavirondo*. „Zeitschrift für Ethnologie” 71:1939 s. 207; J. I t t m a n n. *Von Totengebräuchen und Ahnenkult der Kosi in Kamerun*. „Africa” 26:1956 s. 386; H. H u b e r. *Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudesischer Völker*. Mödling bei Wien 1951 s. 66, 83 n., 116, 123, 129; t e n ż e. *Tod und Fortleben* s. 20; G. W a g n e r. *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*. Vol. 1. 2nd ed. London 1970 s. 26, 163 n., 167; Thiel. *Tod und Jenseitsglaube* s. 41; M i t c h e l l, jw. s. 49 n.; R a y, jw. s. 140 n.; M o y o, jw. s. 230.

<sup>23</sup> M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 202 n., 261; D a m m a n n, jw. s. 13 n.; J. G o o d y. *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford 1962 s. 375-378; J. S p i e t h. *Die Religionen der Eweer in Süd-Togo*. Leipzig 1911 s. 242; H u b e r. *Das Fortleben nach dem Tode* s. 117-123, 128; P a r r i n d e r. *Religions of Illiterate People. Africa* s. 570.

żywności, broni, muszli kauri, pieniędzy, lampy naftowej razem ze zwłokami może mieć na celu utrzymanie, pomoc lub ochronę zmarłego w podróży między dwoma światami czy miejscami<sup>24</sup> Dla wielu ludów tamten świat jest w sensie przestrzennym „tutaj”, a jego oddzielenie od tego świata polega głównie na tym, iż jest niewidzialny dla ludzi. Symbolicznym znakiem bliskiej więzi zmarłych przodków z żyjącymi jest m.in. grzebanie ciał starszych mężczyzn i kobiet w chacie, w wewnętrznym dziedzińcu zagrody lub na zewnątrz zagrody, w najbliższym jej sąsiedztwie<sup>25</sup> Niektóre ludy utrzymują, że zmarli przebywają w lasach i na wzgórzach, w pewnym oddaleniu od zagród, w których kiedyś mieszkali. Pewne ludy (Basuto, Lozi, Lugbara, Szyllukowie, Turkana, Jorubowie, Fonowie) wierzą, że po śmierci dusza ludzka udaje się do nieba lub w pobliże Boga<sup>26</sup>

Czaggera z Tanzanii wierzą, że podróż na tamten świat trwa dziewięć dni, a dusza musi przebyć okolice pustynne i niebezpieczne. By podróż tę uczynić mniej uciążliwą, zwłoki są natłuszczane, „pojone” mlekiem i owijane w skórę; w ten sposób zaopatruje się je w pożywienie i chroni od słońca pustyni. Według przekonań Aszantów droga do krainy zmarłych prowadzi przez wiele rzek i gór. Podobne przekonania o dalekiej i trudnej podróży na tamten świat dzielą niektóre inne ludy afrykańskie, jak Mende z Sierra Leone, Ewe z Togo, Krobo z Ghany, Fon z Beninu, Ibo i Idio z Nigerii, Dogon z Mali, Toma (Buzi) i Kpelle z Liberii<sup>27</sup>

LoDagaa z północno-zachodniej Ghany wierzą, że kraina zmarłych położona jest gdzieś na zachodzie i oddzielona od żyjących rzeką śmierci. Dusza udaje się w podróż w zaświaty dopiero po odprawieniu rytuałów pogrzebowych. Promem kierowanym przez przewoźnika przeprowia się przez rzekę za opłatą dwudziestu muszelek kauri, w które podczas pogrzebu zaopatrzyli zmarłego krewni i przyjaciele. Jednakże przebycie rzeki jest próbą, której stopień trudności zależy od rodzaju ziemskiego życia zmarłego. Dusze ludzi dobrych przeprowiają się przez rzekę bez kłopotów, podczas gdy dusze ludzi złych wypadają z promu i muszą przez trzy lata płynąć wpraw przez rzekę na drugi brzeg. W tym czasie próby nie mogą

<sup>24</sup> M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 200; H u b e r. *Das Fortleben nach dem Tode* s. 76-80; W a g n e r. *The Bantu of Western Kenya* s. 163.

<sup>25</sup> H u b e r. *Das Fortleben nach dem Tode* s. 34 n.; Z i m o Ń. *Afrykańskie rytuały agrarne* s. 23, 125.

<sup>26</sup> M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 201 n.

<sup>27</sup> Tamże s. 200 n.; D a m m a n n, jw. s. 12 n.; S p i e t h, jw. 241 n.; I d o w u, jw. s. 188 n.; H u b e r. *Das Fortleben nach dem Tode* s. 68-71.

odpoczywać i nie mają nic do jedzenia. Po przekroczeniu rzeki i przybyciu do ziemi umarłych stare duchy nakazują człowiekowi (nawet jeśli wiódł dobre życie) siedzieć przez trzy miesiące na szczycie uschniętego drzewa w pełnym słońcu, które w krainie umarłych znajduje się na wyciągnięcie ręki. Jeżeli ktoś kłamał, musi spędzić na drzewie cztery miesiące, jeśli był złodziejem – pięć miesięcy, jeśli miał złe skłonności – sześć miesięcy, jeśli był czarownikiem lub wiedźmą i bogacił się kosztem innych – trzy lata. Po tym doświadczeniu mężczyźni muszą uprawiać ziemię i walczyć, a kobiety – wykonywać swe zwyczajowe prace, zajmując się gospodarstwem domowym oraz dostarczaniem wody i opału. Długość pracy i jej ciężar zależy od tego, jak człowiek przykładał się do obowiązków w swym doczesnym życiu. Na koniec kobiety oraz ich dzieci zostaną zgromadzone razem, a mężczyźni oddzielnie. Dobrzy ludzie otrzymają same przyjemne rzeczy. Będą mieli dobre jedzenie, nie będą musieli pracować i będą leżeć, nic nie robiąc. Złych ludzi czekają okropne cierpienia i będą pytać Boga, dlaczego tak surowo ich osądził i tak srodze pokarał<sup>28</sup>

Jorubowie wierzą, że po śmierci dusza zmarłego staje przed bogiem Olodumare i przedstawia mu koleje swego życia na ziemi. Ludzie mówią, że „ze wszystkiego, cośmy zbroili na ziemi, zdamy sprawę klęcząc w niebie” Dusze ludzi dobrych idą do nieba (*orun*), gdzie spotykają się z krewnymi i żyją bez trosk i cierpień. Dusze ludzi złych trafiają do „niebiańskiego wysypiska śmieci” Jest to miejsce bardzo niewygodne, nieprzyjemne, gdzie jest gorąco i sucho. Miejsce to porównuje się z piecem do wypalania garnków glinianych, wypełnionym węglem drzewnym i skorupami naczyń<sup>29</sup>

Idea zadośćuczynienia w życiu pozagrobowym, czyli pośmiertnej nagrody dla ludzi dobrych bądź kary dla ludzi złych, znana jest również u takich ludów, jak Kosi z Kamerunu, Ewe z Togo, Mende i Temne z Sierra Leone, Toma (Buzi) z Liberii, Malinke z Senegalu i Gambii, Dogon z Mali, Bobo z Mali i Burkina Faso, Fon z Beninu, Luba z Konga Kinszasy<sup>30</sup>

<sup>28</sup> G o o d y. *Death, Property and the Ancestors* s. 371-373. Zob. także: R. F i r t h. *Spółeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*. Warszawa 1965 s. 104; R a y, jw. s. 144-146.

<sup>29</sup> E. B. I d o w u. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. London 1962 s. 197, 199 n., M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 202 n.; H u b e r. *Das Fortleben nach dem Tode* s. 121; R a y, jw. s. 143 n.

<sup>30</sup> G. D i e t e r l e n. *Les âmes des Dogons*. Paris 1941 s. 122-125, 140-148; I t t m a n n, jw. s. 386 n.; H u b e r. *Das Fortleben nach dem Tode* s. 117-123;

## IV INNE WARTOŚCI

Do innych kulturowych i religijnych wartości ludów afrykańskich należą: sakralność ziemi, modlitwa, ofiara, rytuały (np. przejścia, doroczne, kryzysowe), symbolika praktyk i przedmiotów kultowych, poszanowanie godności osoby ludzkiej, moralność, świadomość grzechu w wymiarze indywidualnym i społecznym, potrzeba oczyszczenia i zadośćuczynienia, świętość i poszanowanie życia, poczucie *sacrum* (zmysł świętości), życie wspólnotowe, fundamentalne znaczenie rodziny, szacunek dla roli i autorytetu ojca rodziny, sakralność władzy, wierność, solidarność, opieka nad ludźmi starszymi i krewnymi w rodzinie<sup>31</sup> Ze względu na objętość artykułu ograniczymy się do skrótowego omówienia moralności, świętości życia oraz życia wspólnotowego.

## 1. MORALNOŚĆ

U wszystkich ludów afrykańskich spotykamy skodyfikowany system określonych przepisów, nakazów i zakazów, normujący życie jednostki i społeczności. Prawo zwyczajowe i normy moralne są również, choć nie wyłącznie, usankcjonowane wierzeniami religijnymi. Katalog zalecanych norm postępowania, czyli cnót, oraz zakazów, czyli grzechów, może się różnić u poszczególnych ludów, lecz wszędzie istnieje. Nie ma u tych ludów wyraźnej granicy między wykroczeniem społecznym (przeciw społeczności) a wykroczeniem religijnym (przeciw istotom nadnaturalnym), które są ostatecznym gwarantem porządku kosmicznego i społecznego oraz zachowania ładu moralnego w życiu tak indywidualnym, jak i zbiorowym<sup>32</sup>

t e n ż e. *Tod und Fortleben* s. 23; D a m m a n n, jw. s. 13 n.; R a y, jw. s. 141-143.

<sup>31</sup> Zob. S a r p o n g, jw. s. 198-205; G a n t i n, jw. s. 197-202; B a l l o n g - W e n M e w u d a, jw. s. 184-193; G a p i, jw. s. 72-74; A. S a A n g a n g. *Les valeurs contenues dans les religions traditionnelles africaines à la rencontre de l'Évangile de Jesus Christ*. „Pro Dialogo” 1997 No. 95 s. 12-23.

<sup>32</sup> E v a n s P r i t c h a r d. *Nuer Religion* s. 18, 177, 192; J. M i d d l e t o n. *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*. 2nd ed. London 1964 s. 22 n.; I d o w u. *Olodumare* s. 145 n.; J. O. A w o l a l u. *Sin and Its Removal in African Traditional Religion*. „Orita” 10:1976 s. 9-11, 15 n.; M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 256, 263, 265; P S a r p o n g. *Aspects of Akan Ethics*. „The Ghana Bulletin of Theology” 4:1972 No. 3 s. 41, 43 n.; M. M. E d e l. *Some Reflections on Chiga Ethics*. W: *Men and Cultures*. Ed. A. F. E. Wallace. Philadelphia 1960 s. 440.

U ludów afrykańskich należy odróżnić aspekt rytualny grzechu od jego aspektu moralnego. W znaczeniu rytualnym grzech jest świadomym lub nieświadomym przekroczeniem określonych przepisów, nakazów i zakazów o charakterze kultycznym i zwyczajowym. Wiąże się on z pojęciem nieczystości rytualnej i tabu. Natomiast w znaczeniu moralnym grzech jako zło moralne jest rozmyślnym wykroczeniem przeciw powszechnemu porządkowi kosmosu oraz przeciw należącemu do tego porządku: jednostce, społeczności i takim istotom nadnaturalnym, jak Istota Najwyższa, bóstwa, duchy i duchy przodków<sup>33</sup>

U ludów niepiśmiennych Afryki nakazy moralne oraz ich przekroczenia w formie grzechu są różnie sankcjonowane. Wiele ludów Afryki uznaje Istotę Najwyższą za głównego strażnika prawa i porządku oraz kodeksu moralnego, ale tylko niektóre z nich (np. Pigmeje Bambuti, Pigmoidzi Batwa i Baćwa, Rwanda, Kikuju, Nuerowie, Jorubowie, Kimbu i inne) zauważają jej bezpośrednie zaangażowanie w utrzymanie ładu moralnego oraz postrzegają grzech za znieważenie tejże Istoty przez jednostkę lub grupę. Natomiast znaczna liczba ludów Afryki (np. Nkole, Azande, Lugbara, Njakjusa, Dinka, Suazi, Kalabari, LoDagaa, Talensi, Konkomba) postrzega bóstwa, duchy, przodków oraz ich przedstawicieli (starszyzna, władcy, kapłani) jako strażników moralności. Istnieje podwójna odpowiedzialność: indywidualna i zbiorowa (wspólnotowa), która wynika z ludzkiej i kosmicznej solidarności. Stąd też karami mogą być dotknięci zarówno winni przekroczeń, jak i inni członkowie społeczności (np. u ludu Ewe z Togo, Lugbara z Ugandy i Nuer z Sudanu). Na pierwszy plan wysuwa się jednak aspekt społeczny moralności ludów Afryki<sup>34</sup>

Ludy afrykańskie wierzą, że człowiek ponosi karę za grzechy zasadniczo w życiu doczesnym. Jako karę za grzechy uważa się wszelkie nieszczęścia,

---

<sup>33</sup> H. Z i m o ń. *Grzech. I. W religiach pierwotnych*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 6. Pod red. J. Walkusza, S. Janeczka, S. Wielgusa i in. Lublin 1993 kol. 259-261; P a r r i n d e r. *Religions of Illiterate People. Africa* s. 563; I d o w u. *Olodumare* s. 148 n., C. G a b a. *Sin in African Traditional Religion*. „The Ghana Bulletin of Theology” 4:1971 No. 1 s. 24-27; M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 264.

<sup>34</sup> R. M. G r e e n. *Religion and Morality in the African Traditional Setting*. „Journal of Religion in Africa” 14:1983 s. 3, 7-11; E v a n s P r i t c h a r d. *Nuer Religion* s. 189 n.; M i d d l e t o n, jw. s. 22 n.; G a b a, jw. s. 22 n.; A. S h o r t e r. *African Culture and the Christian Church. An Introduction to Social and Pastoral Anthropology*. London 1973 s. 63, 82; M b i t i. *Afrykańskie religie* s. 265 n.; I d o w u. *Olodumare* s. 154; R a y, jw. s. 145-150; U r b a n, jw. s. 113-119, 124 n.; S a A n g a n g, jw. s. 18.

katastrofy, nędzę, chorobę i śmierć, a zwłaszcza tzw. złą śmierć, a więc śmierć przedwczesną, samobójczą, przy porodzie, przez utopienie, porażenie piorunem. Zgodnie z wierzeniami tych ludów grzech sprowadza na człowieka i pośrednio również na całą społeczność stan nieczystości, skażenia, izolacji i zagrożenia zarówno w sensie fizycznym, jak i duchowym. Do usunięcia spowodowanej przez grzech zmiany fizycznego i duchowego stanu człowieka oraz skutków grzechu służą takie rytualne oczyszczenia, jak: ablucja, golenie głowy, kąpiel w rzece, namaszczenia ciała, rytualne zamiatanie, kropienie i polewanie wodą. Ponadto stan nieczystości fizycznej i duchowej, spowodowany przez grzech, usuwają modlitwy, post, wyznanie grzechów i ofiary przebłagalne<sup>35</sup>

Uogólniając możemy stwierdzić, że Afrykanie znają określone zasady i normy moralne, które są usankcjonowane społecznie i religijnie. Znane im jest pojęcie dobra i zła oraz nagrody i kary. Afrykanie mają poczucie grzechu w znaczeniu rytualnym i moralnym, przyjmują konieczność ekspiacji i zadośćuczynienia za popełnione zło oraz naruszenie porządku społecznego i ładu moralnego.

## 2. ŚWIĘTOŚĆ ŻYCIA

Fundamentalną wartością ludów afrykańskich jest życie, które uważają za święte. Życie jest również podstawowym pojęciem w kosmologii afrykańskiej. Każda wspólnota przede wszystkim ukierunkowana jest na życie i jego utrzymanie. Narodzenie dziecka to wielkie wydarzenie dla rodziców i wspólnoty. Wypływa ono z wiary, iż życie pochodzi ostatecznie od Boga, który jest jego źródłem i dawcą. Stąd jest ono największym darem i dobrem, jakim Bóg może człowieka obdarzyć. Afrykanie cieszą się życiem, szanują je i uważają długie życie za błogosławieństwo istot nadnaturalnych. Wszelkie postępowanie wymierzone przeciwko życiu jest grzechem w znaczeniu społecznym i moralnym. W obrzędach religijnych, czyli rytuałach, życie jest nieustannie uświęcane, odnawiane i pomnażane. Dla Afrykanów pomnażanie życia jest największym szczęściem, a jego osłabienie – największym nieszczęściem. Dużym powodzeniem cieszą się różne rytuały kry-

---

<sup>35</sup> Z i m o Ń. *Grzech* kol. 260; A w o l a l u, jw. s. 15-21; E v a n s P r i t c h a r d. *Nuer Religion* s. 191, 193, 195; G a b a, jw. s. 27-30; S. N. E z e a n y a. *A View of Christian and Pagan Morality*. „West African Religion” 2:1964 s. 4; U r b a n, jw. s. 119-124.

zysowe (np. lecznicze, puryfikacyjne, antyczarownicze, sprowadzenia deszczu), które starają się rozwiązać sytuacje kryzysowe oraz problemy zagrażające życiu jednostki i grupy społecznej. W tradycyjnym społeczeństwie afrykańskim środki antykoncepcyjne i aborcja były bardzo rzadko stosowane. Morderstwo członka tego samego rodu jest poważnym wykroczeniem, a samobójstwo jest uważane za tzw. złą śmierć<sup>36</sup>

### 3. ŻYCIE WSPÓLNOTOWE

Afrykanie żyją we wspólnocie. Zamiast Kartezjańskiego *adagium* „Cogito, ergo sum” („Myślę, więc jestem”) Afrykanin mógłby powiedzieć: „Cognatus sum, ergo sum” („Jestem spokrewiony, więc jestem”). Ojciec w rozumieniu Afrykanów jest nie tylko rodzicem w sensie biologicznym, a matka to również nie tylko kobieta, która zrodziła. Zgodnie z klasyfikacyjnym systemem pokrewieństwa mężczyzna nazywa wszystkich mężczyzn swego pokolenia w obrębie lineażu „braćmi”, a mężczyzn o generacji o stopień wyższej lub niższej – odpowiednio „ojcami” lub „synami” Afrykanin może mieć więc wielu „ojców”, „braci” i „synów” oraz wiele „matek” „sióstr” i „córek” Rodzina, w której Afrykanin żyje, jest rodziną złożoną. W jej obręb wchodzi więcej niż jedna rodzina mała (podstawowa, nuklearna), występująca w formie monogamicznej lub poligynicznej (mąż ma więcej niż jedną żonę), do której należą mąż z jedną lub wieloma żonami oraz potomstwo. Na przykład Konkombowie mieszkają w zagrodach, składających się z wielu okrągłych chat, które są połączone metrowej wysokości murem, tworząc zamkniętą całość w formie dużego koła. W takiej zagrodzie mieszka przeciętnie 20-30 osób (czasem więcej), należących do kilku małych rodzin braci lub ich synów. Mieszkańcy zagród łączą się w tzw. lineażę mniejsze lub większe. Kilka lineaży mniejszych i większych tworzy ród. Do rodziny dużej, lineażu czy rodu należą żyjący i jeszcze nie narodzeni oraz zmarli. Struktura społeczna, poczucie wspólnoty i zmysł

---

<sup>36</sup> S a r p o n g. *Growth or Decay* s. 201 n.; S. S. M a i m e l a. *Salvation in African Traditional Religions*. „Missionalia” 13:1985 s. 66, 68; S u n d e r m e i e r. jw. s. 256; S. O. O k a f o r. *Bantu Philosophy: Placide Tempels Revisited*. „Journal of Religion in Africa” 13:1982 s. 91-93; G a p i. jw. s. 73; S a A n g a n g. jw. s. 16 n.; V M u l a g o. *Traditional African Religion and Christianity*. W: *African Traditional Religions in Contemporary Society*. Ed. J. K. Olupona. New York 1991 s. 120-123, 131; G a n t i n. jw. s. 200; Z i m o Ń. *Afrykańskie rytuały agrarne* s. 89.

solidarności Afrykanów sprzyjają tworzeniu wielkiej rodziny w znaczeniu chrześcijańskim<sup>37</sup>

\*

Sobór Watykański II w deklaracji *Nostra aetate* i w kilku innych dokumentach (dekret *Ad gentes divinitus*, konstytucja *Lumen gentium*, konstytucja *Gaudium et spes*) wyraził jednoznacznie pozytywny stosunek Kościoła do religii pozachrześcijańskich. Trzy dokumenty posoborowe poświęcone dialogowi z tradycyjnymi religiami afrykańskimi wymieniają i wyrażają szacunek dla duchowych i religijnych wartości ludów afrykańskich. Wybrano z nich i z konieczności skrótowo omówiono następujące: duchowa wizja życia i kosmosu, pojęcie Istoty Najwyższej, duchy przodków, życie pozagrobowe, moralność, świętość życia i życie wspólnotowe. Wartości te, podobnie jak każda kultura, wymagają uzupełniania i dopełnienia w świetle Ewangelii i nauczania Kościoła. Znajdują one najgłębsze uzasadnienie w tradycyjnych religiach afrykańskich, które decydują o tożsamości poszczególnych ludów i pełnią ogromnie ważną rolę w ich życiu. Religijna postawa Afrykanów dominuje w świecie pojęć, doświadczeń i postaw życiowych. Wbrew poglądom niektórych antropologów kulturowych i społecznych religii nie można uważać jedynie za fakt społeczny, pełniący określoną funkcję w kulturze. Takie rozumienie religii przekreśla jej autonomię i nie docenia w pełni jej wartości i znaczenia w życiu Afrykanów. Jako „dusza” czy serce kultury religia integruje wszystkie jej aspekty i nadaje jej ostateczny sens. Przeniknięcie elementami religijnymi życia gospodarczego, społecznego i politycznego, a także rytualizacja wszystkich ważnych wydarzeń oraz aspektów życia wspólnotowego oraz indywidualnego stanowią znamienne cechy społeczeństw afrykańskich. Studiowanie tradycyjnych religii afrykańskich i prowadzenie dialogu z ich wyznawcami jest konieczne do poznania i docenienia duchowych i reli-

---

<sup>37</sup> J o h n P a u l I I. *To the Bishops of Zaire (Kinshasa, May 3, 1980)*. W: *Inter-religious Dialogue* s. 225; S a r p o n g. *Growth or Decay* s. 203 n.; E. I. I f e s i e h. *Vatican II and Traditional Religion*. „African Ecclesiastical Review” 25:1983 s. 235; F. A r i n z e. *The Present-day Challenge of Bringing Christ to People of Traditional Religions*. „Bulletin” 27:1992 No. 80 s. 162; G a p i, jw. s. 73 n.



gijnych wartości oraz lepszego przepowiadania Afrykanom Dobrej Nowiny i jej inkulturacji w Afryce.

## AFRICAN SPIRITUAL AND RELIGIOUS VALUES

### S u m m a r y

The Vatican Council II in its declaration *Nostra aetate* and several other documents expressed a distinctly positive attitude of the Church towards non-Christian religions. Three post-Council documents devoted to a dialogue with the traditional African religions point out and express respect for the spiritual and religious values of the African people. Out of necessity, the following ones were chosen and discussed in brief: a spiritual vision of life and cosmos, a notion of the Supreme Being, ancestor spirits, life after death, morality, sanctity of life and community life. These values, like each culture, require supplementing and complementing in the light of the Gospel and the Church's teaching. They find their deepest justification in traditional African religions which determine the identity of particular peoples and perform a tremendously important role in their life. A religious attitude of the Africans is dominant in the light of notions, life experiences and attitudes.

Contrary to the views of some cultural and social anthropologists, religion can not be regarded exclusively as a social fact which fulfils a definite function in the culture. Such understanding of religion ruins its autonomy and does not fully appreciate its value and importance in the lives of the Africans. As a „soul” or heart of culture, religion integrates all its aspects and gives it an ultimate meaning. A characteristic feature of the African communities is that the economic, social and political life is permeated with religious elements and that all more important events and aspects of the communal and individual life are ritualised. A study of traditional African religions and a dialogue with their believers are necessary in order to understand and appreciate the spiritual and religious values and to preach the Good News to the Africans in a better way as well as to inculturate latter in Africa.

*Summarized by Henryk Zimoń SVD*