

Ks. Józef Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, ss. 212.

W światowej refleksji teologicznej głos teologów afrykańskich jest już nie tylko zauważany, lecz także z uwagą studiowany. Niemał każdego roku pojawiają się opracowania tak zwanej „afrykańskiej teologii”. Heribert Rüdiger w swoim studium *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog* (Innsbruck—Wien 1985) podaje bibliografię obejmującą prawie tysiąc pozycji. Wprawdzie liczne prace napisali teologowie z Europy czy Ameryki, ale przecież zdecydowana większość autorów to sami Afrykanie. Najczęściej są to duchowni zajmujący się pracą dydaktyczno-naukową w licznych afrykańskich seminariach i fakultetach teologicznych a także zatrudnieni jako wykładowcy na uniwersytetach w Europie (zwłaszcza we Francji, Belgii, RFN i Szwajcarii). Do przodujących ośrodków rozwoju myśli teologicznej katolickiej w Afryce należą Kinszasa (Zair), Abidżan (Wybrzeże Kości Słoniowej), Nairobi (Kenia) i Yaunde (Kamerun). Ośrodek w Kinszasie założony już w 1957 r. posiada największe osiągnięcia, najbardziej znaczący dorobek naukowy w dziedzinie opracowania syntezy Objawienia i tradycji religijnej ludów zamieszkujących tropikalną i południową Afrykę.

Ks. dr Józef Urban absolwent misjologii ATK, który w roku akademickim 1982/83 uczęszczał na wybrane wykłady Wydziału Teologicznego w Kinszasie podjął się opracowania jednego z najważniejszych zagadnień teologii afrykańskiej, a mianowicie — doświadczenia Boga. Jego *Doświadczenie Boga u ludów Bantu* jest tezą doktorską, którą obronił w 1984 r. na ATK.

Mimo podwójnego zawężenia terenu swoich badań do obszarów zamieszkujących przez tak zwane „ludy Bantu” i do publikacji „szkoły kinszaskiej” (s. 5—6) ks. Urban szkicuje w rozdziale I historię teologii afrykańskiej. Chociaż koncentruje swoją uwagę na jej nurcie katolickim, to zaczyna od wspomnienia jej niekatolickich prekursorów: B. Gutmanna, S. Knaka, J. Rauma, F. Krügera (s. 20—21). Za jej właściwych inicjatorów wśród katolików uchodzą autorzy pracy zbiorowej *Des prêtres noirs s'interrogent* (Paryż 1956). Pierwsze prace, które zaczęły tworzyć historię rozwoju terminu „teologia afrykańska” zbiegają się więc z początkiem epoki dekolonizacji i zapowiedzią zwołania

Soboru Watykańskiego II. Oba wydarzenia odegrały ważną rolę w przyspieszeniu rozwoju rodzimej refleksji nad przyniesionym przez misjonarzy Objawieniem. Sobór Watykański II dał zielone światło dla wysiłków idących w tym kierunku (por. DM 22). Wprawdzie sformułował je — jak zauważa ks. Urban — jeszcze w czasie przyszłym (s. 13), ale przecież już wtedy trwała odważna praca przemyslenia Słowa Bożego w świetle rodzimej tradycji. Nadchodzące lata miały w pełni potwierdzić nadzieje na rozwój rodzimej teologii w szybko rozwijających się lokalnych Kościołach Azji, Ameryki Łacińskiej i Afryki.

Dyskusja nad zadaniami teologii afrykańskiej i jej miejscem w całości dorobku teologicznego Kościoła spowodowała ewolucję obejmującą parę zauważalnych etapów. Według ks. Urbana pierwszym była teologia adaptacji, którą uznano ostatecznie za niewystarczającą, toteż trzeba było dokonać przejścia w kierunku tak zwanej „teologii inkarnacyjnej” (s. 31—33), gdzie głos zabierają przede wszystkim sami Afrykanie wypowiadając się o własnym przeżyciu wiary w Boga. Można zgodzić się z Autorem, że teologia afrykańska winna być „dziełem samych Afrykanów” (s. 35), a jej zadaniem musi być wszystko to, co przyczynić się może do ukształtowania się w Afryce prawdziwie rodzimych Kościołów lokalnych, świadomych swego miejsca w tamtejszych społeczeństwach. Ks. Urban słusznie więc uznaje zadanie dialogu z religiami afrykańskimi za jedno z najważniejszych. Dorobek teologii afrykańskiej w tej dziedzinie służyć bowiem może nie tylko samym Afrykanom, lecz także może okazać się bardzo pomocny i misjonarzom przybywającym na ten kontynent. Pomoże im bowiem zrozumieć wymogi stawiane głosicielom Słowa Bożego tamtejszym ludom. Trzeba zatem dolożyć wszelkich starań, aby nowe metody misjonowania nie dawały okazji do powtórzenia dawnych błędów (s. 127, przypis 5).

W dialogu teologii afrykańskiej z religiami rodzimymi centralne miejsce zajmuje zagadnienie Boga. Afrykanin jest bowiem człowiekiem na wskroś religijnym. Omówieniem problematyki Boga w religiach afrykańskich poświęca ks. Urban rozdziały: II i III. Omawia w nich najpierw najważniejsze przymioty Boga według wierzeń ludów Bantu (rozdział II), a potem miejsce Boga w ich życiu religijnym i moralnym (rozdział III).

Autor rozpoczyna omawianie przymiotów Boga w religiach plemiennych Bantu od analizy imion Bożych, które — jak trafnie zauważa — „stanowią nie tylko pewien opis natury Boga i Jego przymiotów, ale nadto umożliwiają poznanie zasadniczych relacji (...) między Bogiem a człowiekiem” (s. 45). Ks. Urban ogranicza się do analizy ważniejszych albo raczej lepiej zbadanych imion Boga: Nzambi (s. 46—47) i Imana (s. 47—48). W praktyce daje to jakieś pojęcie o treści imion bożych tylko na obszarze Afryki Środkowej, łącznie z obszarem Wiel-

kich Jezior. Szkoda, że Autor nie podjął analizy licznych imion, o których tylko wspomina (s. 45). Właśnie rozbudowanie tego podrozdziału, to znaczy możliwie jak najszersza i wyczerpująca analiza imion nadawanych Bogu przez poszczególne plemiona bantuskie dobrze uzasadniałaby tytuł pracy: Doświadczenie Boga u ludów Bantu. Następne bowiem rozdziały, ze względów metodologicznych, dają już ku temu mniej sposobności.

Przymioty, które Afrykanie przypisują Bogu, podzielił Autor na statyczne (transcendencja i immanencja) dynamiczne (Bóg—Stwórca i Bóg—Opiekun). Teodycea Bantu bogato ilustrowana przykładami wziętymi z legend i mitów poszczególnych plemion sprawia wrażenie bardzo „wzniosłej” i bliskiej chrześcijaństwu (por. s. 23, przypis 42). O ile jednak można zgodzić się z Autorem, że wykazuje ona szereg niedoskonałości w porównaniu z koncepcją Boga w chrześcijaństwie, to jednak trudno nie postawić pytania czy przypadkiem nie jest to obraz zbyt idealny, zbyt zależny od pojęć i koncepcji wypracowanych przez teologów wykształconych na terminologii właściwej teologii zachodnioeuropejskiej. Sam John S. Mbiti był krytykowany przez niektórych afrykańskich recenzentów swojej pracy *Afrykańskie religie i filozofia* (1969) za to, że posłużył się w niej terminami i pojęciami obcymi afrykańskim religiom i filozofii.

Podobnego zarzutu nie można postawić po lekturze rozdziału III, w którym Autor opisuje niektóre miejsca zajmowane przez Boga w życiu religijnym i moralnym ludów Bantu. I tak według afrykańskiej teodycei istnienie i moc stwórcza są najważniejszymi przymiotami Boga, zaś analiza ich kultycznych i pozakultycznych form religijności prowadzi do wniosku, że mamy do czynienia z religijnością antropocentryczną. Jest to jednakże przedwczesne stwierdzenie, bo w gruncie rzeczy „religijność afrykańska koncentruje się wokół dwóch rzeczywistości wiary (...) — Boga i człowieka” (s. 79—80). Po tym stwierdzeniu Autor starannie wybrał liczne przykłady modlitw i ofiar, przysłów i zagadek oraz imion teoforycznych i błogosławieństw, które świadczą o głębokiej świadomości obecności Boga w życiu codziennym Bantu. Analizując z kolei miejsce Boga w życiu moralnym Autor dochodzi do analogicznego wniosku: „ostateczny wymiar moralności Bantu nie jest antropocentryczny, lecz teocentryczny” (s. 125), ponieważ źródłem i racją moralności jest wola Boża. Sam Bóg jest najwyższym stróżem plemiennego tabu. To On jako źródło wszelkiego życia decyduje o ostatecznych motywacjach i sankcjach życia moralnego. Równocześnie trzeba w pełni zgodzić się z Autorem, że w tej dziedzinie wnioski uogólniające nie mogą być kategoryczne zważywszy fragmentaryczną jeszcze znajomość zwyczajów i obrzędów plemiennych u ludów Bantu. Przed badaczami rozciąga się wielkie pole pracy w tej dziedzinie.

Tymczasem dotychczasowe osiągnięcia są już na tyle duże i dojrzałe, że w pełni usprawiedliwiają podjęcie dialogu między tradycyjnym doświadczeniem Boga, a doświadczeniem chrześcijańskim. Tej problematyce poświęca ks. Urban czwarty, najobszerniejszy rozdział swej pracy. Zaraz trzeba też dodać, że jest to rozdział najbardziej interesujący i najużyteczniejszy poznawczo dla czytelnika — misjonarza. Nie ma bowiem praktycznie obszaru, na którym ten dialog nie byłby możliwy. Autor konfrontuje najpierw obie koncepcje Boga zwracając szczególną uwagę na zasadniczą zbieżność — monoteizm i różnicę — brak form bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Potem przychodzi kolej na porównanie bantuskiej koncepcji jednostki i wspólnoty z jednostką — chrześcijaninem — we wspólnocie Kościoła. W całej pełni można się zgodzić, że pojęcie tradycyjne wspólnoty ulega ubogaceniu w dialogu z chrześcijaństwem, zaś bogata symbolika afrykańska pozwala na wypracowanie afrykańskiej sakramentologii. Szkoda, że ten tak interesujący wątek został bardzo skrótowo przedstawiony, a w bibliografii (i przypisach) przeoczone zostało najdojrzalsze dzieło cytowanego V. Mulago *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano* (Madrid 1979), B.A.C. 407).

Dalsze podrozdziały zawierają interesujące propozycje liturgiczne dotyczące modlitw i ofiary mszy świętej (zwłaszcza jej teologii), teologii moralnej (szczególnie przykazań, pojęcia dobra i zła) i chrystologii. Zdawać by się mogło, że nie ma prawie dziedziny teologii, która nie mogłaby być ubogacona bantuskim doświadczeniem Boga. Afrykanie mają prawo wierzyć w Chrystusa „po afrykańsku” (s. 210). Wnosząc swoje doświadczenie do wspólnoty Kościoła Powszechnego, ocalając je w dobie gwałtownych przemian, które wszędzie są w Afryce widoczne, ubogacają nie tylko siebie, ale i cały Kościół. Dalszy rozwój teologii afrykańskiej będzie zapewne równie owocny i w innych dziedzinach czerpiąc nadal z tak bogatego doświadczenia Boga u ludów Bantu.

Praca ks. J. Urbana zyskałaby na użyteczności gdyby posiadała indeks nazwisk i nazw osobowych oraz indeks plemion lub grup plemiennych omawianych w tekście. Należy mieć nadzieję, że to jedno z pierwszych opracowań teologii afrykańskiej w literaturze polskiej utoruje drogę dalszym, równie udanym próbom. Wzrastające zainteresowanie misjami w Afryce i życiem tamtejszych Kościołów lokalnych stwarza zapotrzebowanie na takie publikacje.

Julian Bednarz