

STANISŁAW GRODŹ SVD

AFRYKAŃSKOŚĆ CHRYSTOLOGII AFRYKAŃSKIEJ

Proces zakorzeniania się chrześcijaństwa w Afryce na południe od Sahary nie odbywał się wyłącznie pod kierunkiem obcych misjonarzy, lecz również niezależnie od nich, a czasem także jakby wbrew nim. Paradoksalne brzmienie tego stwierdzenia zwraca uwagę na kłopoty, jakie wynikły z prób przenoszenia europejskich wzorców i sposobów wyrażania chrześcijańskiej wiary w afrykański kontekst kulturowy. Działalność misyjna ukazała kontekstualność europejskiego chrześcijaństwa, ale jednocześnie odsłoniła nowy sposób dostrzegania uniwersalności ewangelicznego przesłania. Jeśli bowiem sposób wyrażania wiary nie trafiał w potrzeby Afrykanów i jeśli europejskie chrześcijaństwo podsuwało Afrykanom odpowiedzi na pytania, których oni by nie postawili, to przyjęcie przez nich Jezusowego przesłania ukazuje jego atrakcyjność.

Wyraźna kontekstualność afrykańskiej chrystologii skłania do głębszej analizy jej faktycznego stopnia osadzenia w kontekście kulturowym. Zagadnienia takie, jak zakres znajomości kontekstu kulturowego przez teologów i sposoby opracowywania jego danych, formy wyrażania chrześcijaństwa, wzajemne oddziaływanie chrześcijaństwa i rodzimych religii, problemy językowe oraz rozpoznawalność rodzimych pojęć w ramach chrześcijańskiej teologii są istotne w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie w jakim stopniu afrykańska jest chrystologia rozwijana przez Afrykanów. Odpowiedź na to pytanie rzuci też światło na ciągle zbyt słabo opracowaną kwestię recepcji tej

chrystologii w Kościołach lokalnych. Niniejszy artykuł zawiera skrócone podsumowanie badań autora nad afrykańską chrystologią¹.

I. NIEKTÓRE PROBLEMY KULTUROWYCH FORM WYRAZU CHRZEŚCIJAŃSTWA W AFRYCE

Krytycy wskazują, że większość Afrykanów podejmujących badania nad religiami rodzimymi stanowią chrześcijanie z europejskim wykształceniem, którzy dokonują swoistej „chrystianizacji” religii rodzimych. Polega ona na przedstawianiu tych religii przy użyciu kategorii zaczerpniętych z chrześcijańskiej refleksji teologicznej². Zarzut ten nie jest zupełnie bezpodstawny wobec takich afrykańskich autorów, jak: E. Bolaji Idowu, John S. Mbiti czy John B. Danquah. Jednak ghański teolog Kwame Bediako stwierdza, że „ochrzcenie” przedchrześcijańskiej tradycji, najwyraźniejsze w pracach Mbitiego, można uważać za jedno z najważniejszych osiągnięć afrykańskiej teologii³. Pionierskie prace niektórych Europejczyków, np. belgijskiego franciszkanina Placide’a Tempelsa, także budzą podobne wątpliwości⁴. Kiedy jednak weźmie się pod uwagę fakt, że ta „chrystianizacja” została podjęta jako próba rehabilitacji religii rodzimych wobec nie-Afrykanów po dekadach ich demonizacji, sprawa nabiera innego wymiaru. Współcześni afrykańscy teologowie nie muszą już zaczynać od tej swoistej apologii religii rodzimych i mają większe szanse na twórcze zajęcie się afrykańskim wyrażaniem chrześcijańskiego objawienia.

Zarzut „chrystianizacji” sposobu przedstawiania religii afrykańskich zwraca naszą uwagę na problem zrozumiałej prezentacji religii poza kontekstem kulturowym, z którego czerpie ona środki do wyrażania swojej istoty. Odnosi się to zarówno do zobrazowania religii afrykańskich chrześcijanom spoza Afryki, jak i do prezentacji chrześcijaństwa Afrykanom. Czy ta sama religia może przyjmować odmienne formy wyrazu w Afryce i Europie? Czy formy wyrazu mogą się dalej różnicować w poszczególnych regionach danego kontynentu?

¹ Zainteresowanych szczegółową analizą zagadnienia odsyłamy do książki *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym* wydanej ostatnio przez TN KUL.

² Najostrzej wyraził to Okot p’ Bitek: *African Religions and Western Scholarship*. Nairobi 1970 s. 88.

³ K. B e d i a k o. *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*. Edinburgh 1995 s. 4.

⁴ *La philosophie bantoue*. Paris 1949.

Do niedawna dominowało silne przekonanie, że nie, chociaż np. tzw. spór o rytę chińskie z XVII i XVIII stulecia ukazuje, iż nie jest to sprawa nowa. Kościół rzymskokatolicki uznaje istnienie Kościołów o innych rytach, które pozostają z nim w unii. Zauważalne jest jednak przekonanie, że wielowymiarowość kulturowa nie powinna zbyt mocno dotykać liturgii i teologii rzymskokatolickiego Kościoła. Przekonanie to widoczne jest w praktyce, mimo przeciwnych deklaracji słownych. Prawdopodobnie z tego względu przez długi czas lekceważono afrykańskie kościoły niezależne, uważając je za synkretyczne sekty. Proces inkulturacji chrześcijaństwa, podejmowany ze strony Kościołów misyjnych, jest jednak przynajmniej częściowym uznaniem motywów przyświecających kościołom niezależnym. Choć nie wszystkie próby dostosowania dawnych pojęć do nowych warunków, podejmowane przez Afrykanów, były udane, to inkulturacyjne działania w Kościołach misyjnych też naznaczone są błędami⁵ Wielu badaczy analizuje w jaki sposób „misjonarska wiara” staje się „wiarą rodzimą”⁶ Proces ten trwa, a afrykańska myśl chrystologiczna jest jego wyraźnym przykładem. Doszukiwanie się jej oryginalności powinno jednak dokonywać się w atmosferze uświadamiania sobie konieczności międzykulturowej wymiany idei i dzielenia się przeżywaniem własnej relacji do Boga objawiającego się w Chrystusie. Chrześcijanie, których wiara rozwija się w izolacji od innych sposobów jej kulturowego wyrażania, zbyt łatwo uzurpują sobie wyłączność na własne formy jej wyrazu.

Ważną rolę w tworzeniu afrykańskiej chrześcijańskiej teologii odgrywa sposób postrzegania przez teologów kontekstu kulturowego. Wielu teologów jest skłonnych do potraktowania go jako tworu statycznego, a nie dynamicznego. W ten sposób uwadze umyka plastyczność danego pojęcia w rodzimym kontekście, przejawiająca się w jego twórczym przystosowywaniu do zmieniających się warunków. Przy potraktowaniu np. pojęcia „przodek”, jako pojęcia o ściśle określonym znaczeniu, czyli zamkniętego, zastosowanie go w nowym kontekście religijnym będzie bardzo trudne lub nawet niemożliwe. Tymczasem spotyka się paradoksalną sytuację, w której – przy statycznym

⁵ Na proces dostosowywania chrześcijaństwa wskazują np.: J. L o n s d a l e. *Kikuyu Christianities*. „Journal of Religion in Africa” 29:1999 s. 214, 218 n.; J. K i r b y. *Cultural Change and Religious Conversion in Africa*. W: *Religion in Africa*. Eds. T. Blakely, W. E. A. van Beek, D. L. Thomson. London 1994 s. 60-62; Ch. N y a m i t i. *Contemporary African Christologies. Assessment and Practical Suggestions*. W: *Paths of African Theology*. Ed. R. Gibellini. Maryknoll 1994 s. 67 n.

⁶ Zob. np. L o n s d a l e. *Kikuyu Christianities* s. 210-220; B e d i a k o. *Christianity in Africa*; L. S a n n e h. *West African Christianity. The Religious Impact*. London 1983.

pojmovaniu pojęcia „przodek”, tzn. jego wyraźnym określeniu przez kilka cech (np. u Tanzanijczyka Charlesa Nyamitiego) – wykorzystuje się je twórczo w nowym, chrześcijańskim, kontekście.

Problemy stwarza też język, w którym piszą afrykańscy teologowie. Angielski termin *ancestor* i francuski *ancêtre* nie dadzą się jednoznacznie przełożyć na lokalne afrykańskie języki, gdyż posiadają one zwykle kilka określeń wyrażających różne kategorie bycia przodkiem. Podobnie jest z terminem „uzdrowiciel”, którego rozpiętość znaczeniowa jest jeszcze większa. Zostawia to dużą swobodę interpretacyjną i stwarza konieczność ponownego tłumaczenia afrykańskiej koncepcji samym Afrykanom. Tymczasem teologie kontekstualne stawiają sobie za cel bezpośrednio przybliżanie ludom Bożego objawienia przy użyciu środków czerpanych z własnej kultury. Inaczej ma się sprawa z pojęciem władcy, gdzie angielskie czy francuskie terminy dosyć jednoznacznie określają konkretną osobę i ideę, którą ta osoba reprezentuje. Jednak koncepcja ta nie wszędzie jest rozumiana ze względu na kulturowo i historycznie ukształtowane warunki społeczno-polityczne (części afrykańskich społeczności idea centralizacji władzy jest obca). Biorąc pod uwagę ogromne zróżnicowanie językowe w Afryce, konieczne staje się używanie *lingua franca*, inaczej afrykańska teologia tworzona w lokalnych językach zostanie jedynie teologią lokalną. Ważne jest jednak to, by afrykańscy teologowie tworzyli teologię dla własnych wspólnot, a nie „na eksport”, tzn. dla europejskich środowisk akademickich⁷

Pojawia się też trudność, którą można nazwać problemem „głębi interpretacyjnej” Wśród piszących na dany temat ktoś nagle prezentuje zupełnie nowe odczytanie niektórych elementów danego zagadnienia. Przykładem może być teza botswańskiego teologa Gabriela Setiloane’a, według której *badimo* (dotąd określane w literaturze słowem *ancestor*), to ci – żywi lub zmarli – którzy są przekazicielami ducha⁸ Badacze nie-Afrykanie tego aspektu zupełnie nie dostrzegali, a trudno znaleźć potwierdzenie – ze strony nielicznych rodzimych badaczy – słuszności spostrzeżeń teologa.

Istotne wydaje się zwrócenie uwagi na siłę związku afrykańskiej chrystologii z rodzimym kontekstem kulturowym. Chociaż osadza się ona w afrykańskiej kulturze w taki sposób, że w niektórych wypadkach konkretne propozycje i rozwiązania stają się trudne do zrozumienia, a nawet nie do

⁷ Zob. J. P a r r a t t. *Reinventing Christianity. African Theology Today*. Grand Rapids 1995 s. 195.

⁸ *The Image of God among the Soto-Tswana*. Rotterdam 1976 s. 64.

zaakceptowania dla nie-Afrykanów (przynajmniej przy obecnym rozumieniu spraw), to jednak chrystologia tworzona przez Afrykanów nie zostaje skrepowana kulturowym kontekstem, gdyż fakt wcielenia przekracza konkretne ramy kulturowe⁹

Religie, stanowiąc element kultury, podlegają wzajemnemu oddziaływaniu niezależnie od prób ograniczania go i kontrolowania. Nyamiti wskazuje na tzw. zaniedbane obszary refleksji teologicznej, którymi – według niego – są: obecność Chrystusa w afrykańskim dziedzictwie kulturowym oraz niesystematyczne (ustne) chrystologie kościołów niezależnych. Jego zdaniem głębsza analiza chrystologii kościołów niezależnych mogłaby wyraźniej ukazać, jaką drogą powinna dalej kroczyć systematyczna refleksja chrystologiczna w Afryce, oraz mogłaby uwypuklić niektóre z ograniczeń współczesnych afrykańskich akademickich chrystologii. Nie można także zrezygnować z różnorodności obecnej w chrystologiach ustnych. O konieczności lepszego wsłuchiwania się w formy i treść wyrażania wiary przez Afrykanów pisze również francuski teolog i afrykanista René Luneau¹⁰

W procesie tłumaczenia Biblii i ksiąg liturgicznych na języki afrykańskie przez zbyt pochopne zastosowanie lokalnych terminów do wyrażenia prawd wiary wprowadzono do popularnego przekazu chrześcijaństwa, często nie wprost, niemniej skutecznie, również te elementy wierzeń rodzimych, które misjonarze starali się wyrugować, np. afrykańskie wyobrażenia mocy nadnaturalnych (przesunięte w nowym kontekście w sferę demonologii)¹¹ Doprowadziło to do sytuacji, w której ten sam termin miał inne znaczenie dla misjonarzy chrześcijańskich spoza Afryki, a inne dla afrykańskich chrześcijan. Powstaje zatem pytanie, czy podobny proces nie zachodzi w ramach prowadzonych kontekstualnych prób refleksji chrystologicznej. Nowe można wyrazić tylko przy użyciu tego, co już się zna. W procesie chrystianizacji Afryki konieczne staje się używanie pojęć funkcjonujących w ramach rodzimych re-

⁹ Podkreślił to np. kongijski teolog François Kabasélé. W połowie XX w. J. V. Taylor (*The Primal Vision*. London 1963) pytał czy Jezus, który wszedłby w świat afrykańskich kosmogonii, aby odkupić po afrykańsku pojmowanego człowieka, byłby rozpoznawalny dla reszty Kościoła powszechnego. Benińczyk J. E. Pénoukou (*Christologie au village*. W: *Chemins de la christologie africaine*. Éd. F. Kabasélé, J. Doré, R. Luneau. Paris 1986 s. 72) uważa, że dla Afrykanów problemem nie jest wiara w Jezusa, ale sposób pojmovania Go.

¹⁰ Zob. N y a m i t i. *Contemporary African Christologies* s. 66-69; R. L u n e a u. *Jésus-Christ est-il aujourd'hui africain?* „*Studia Missionalia*” 50:2001 s. 416-419.

¹¹ Por. B. M e y e r. *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Trenton, NJ 1999.

ligii. Nie ulega jednak wątpliwości, że dla wyrażenia nowej idei konieczna jest modyfikacja znaczeniowa pojęcia rodzimego. Jak daleko można się tu posunąć? Jak szeroki zakres znaczeniowy zachowują rodzime pojęcia używane przez afrykańskich teologów? Krytyczne spojrzenie na afrykańskie teologiczne teksty i zestawienie znaczenia używanych w nich trzech głównych pojęć rodzimych (przodek, uzdrowiciel, władca) z ich pierwotnym rozumieniem może pomóc dojrzeć, czy i jak wielka zachodzi na tym polu transformacja.

II. ROZPOZNAWALNOŚĆ RODZIMYCH POJĘĆ W RAMACH CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII

Posługując się terminem „przodek”, teologowie podkreślają spełnianą przez przodków funkcję pośrednictwa (np. Kabasélé, Nyamiti), wiążąc ją z ich człowieczeństwem oraz pozostawaniem w ścisłych związkach ze światem ludzi. Przodkowie żyją jednak w świecie niewidzialnym i posiadają cechy nieosiągalne dla żyjących na ziemi. Akcentuje się też przekonanie, iż przodkowie (w bardziej lub mniej wyraźnym związku z Istotą Najwyższą) są źródłem życia i dbają o jego podtrzymywanie (np. Pénoukou, Kongijczyk Bénézet Bujo).

Pomija się natomiast aurę ambiwalencji, którą w wielu afrykańskich społecznościach otaczani są przodkowie. Nie wspomina się o karach zsyłanych przez przodków za wykroczenia związane z brakiem respektu dla tradycji. Nie bierze się również pod uwagę specyficznych form kontaktu między przodkami a żyjącymi w świecie widzialnym, takich jak reinkarnacja czy owładnięcia i związane z nimi formy prorocstwa oraz sny¹². Tymczasem ta sprawa jest niezwykle istotna. Jednym z celów działalności arcybiskupa Milingo w Zambii była próba odbudowania tych kontaktów w kontekście chrześcijańskim¹³. Nyamiti uwzględnia prawo do sakralnej komunikacji, ale zawęża je wyłącznie do chrześcijańskich rytuałów, związanych z udzielaniem sakramentów, nadając tej komunikacji nowy wymiar.

¹² Reinkarnacja w Afryce (szczególnie w Afryce Zachodniej) pojmowana jest jako częściowe odrodzenie się przodka w potomkach. On przez nich jakby się manifestuje. Zob. A. O. E c h e k w u b e. *The Question of Reincarnation in African Religion: A Re-Appraisal*. „Orita” 19:1987 nr 1 s. 10-26.

¹³ Zob. G. t e r H a a r. *The Spirit of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Millingo of Zambia*. London 1992.

Teologowie pomijają też problem niejasnego stanu egzystencji przodków. Według wierzeń wielu afrykańskich ludów przodkowie prowadzą życie podobne do ziemskiego, ale są bliżej Istoty Najwyższej. Nikt z żyjących w świecie widzialnym nie spieszy się jednak, by dołączyć do przodków. Choć śmierć nie jest traktowana w tak dramatyczny sposób jak w Europie, to Afrykanie wyraźnie przedkładają ziemską egzystencję nad cokolwiek innego¹⁴

Twierdząc, że Chrystus osiągnął status przodka przez śmierć i zmartwychwstanie, nie wspomina się nic o rodzimych rytuałach instalacyjnych ani o warunku „dobrej” śmierci. Ten ostatni, w świetle nowych badań antropologicznych, nie jest może tak istotny¹⁵ Ważniejszym problemem wydaje się być pomijanie pierwszego warunku w relacji wspólnota chrześcijańska–Jezus i próby przenoszenia go na relacje Bóg Ojciec–Jezus. Tymczasem w rodzimych wierzeniach to ludzka wspólnota ustanawia daną osobę przodkiem, a nie Bóg¹⁶.

Łączy się to z następnym poważnym problemem. Koncepcja przodkostwa w religiach rodzimych bazuje na warunku pokrewieństwa. Tymczasem więź biologiczna między Jezusem a współczesnymi Afrykanami nie istnieje. Kabasélé problem bagatelizuje, Nyamiti sięga po koncepcję braterskiego przodkostwa, a Bujo, uznając brak więzów biologicznych, podkreśla najbardziej pierwotny charakter Chrystusowego przodkostwa (proto-przodek).

U niektórych teologów (najwyraźniej u Nyamitiego) zauważalna jest tendencja do tworzenia koncepcji przodka na potrzeby chrześcijańskiej teologii. Spotyka się też praktyki syntetyzujące wielość danych antropologicznych do określonej, potrzebnej formy, np.: „Nie naruszając w niczym istotnej treści

¹⁴ O usytuowaniu przodków w hierarchii bytów bliżej Istoty Najwyższej pisze wyraźnie Mbiti. Nyamiti twierdzi, że przodkowie, dzięki swej „dobrej” śmierci, posiadają doskonalszą formę życia w świecie niewidzialnym. P’Bitek podkreśla, że przodkowie to całościowe i integralne istoty, a nie jedynie „duchy” Tymczasem R. Bureau (*La notion du salut dans les religions africaines traditionnelles*. „Studia Missionalia” 30:1981 s. 156 n.) pisze o cienie egzystencji przodków w świecie niewidzialnym.

¹⁵ Por. J. M a c C a l l i. *Rethinking Ancestors in Africa*. „Africa” 65:1995 s. 258-266; V. L. T h o m a s, R. L u n e a u. *La terre africaine et ses religions*. Paris 1975 s. 93-106.

¹⁶ W odniesieniu do rytuałów instalacyjnych pojawia się problem „kultu przodków” i różnorodności jego rozumienia przez Afrykanów i badaczy spoza Afryki. Warte przypomnienia jest rozróżnienie wprowadzone przez Thomas i Luneau (*La terre africaine*) na „kult przodków”, który dotyczy aspektu teologicznego, i na „świadomość obecności przodków” wyrażającą aspekt psychologiczny. Według Francuzów powszechna w Afryce jest tylko ta ostatnia.

tego pojęcia, można by sprowadzić różne jego znaczenia do jednej formuły: «Przodek jest z istoty swej pośrednikiem życia, dobra i mądrości»¹⁷

Wyraźnie chrześcijańsko zmodyfikowanym elementem jest przedstawianie Chrystusa jako „zwoznika”, tyle że nie rodu, jak w religiach rodzimych, a wspólnoty opartej na wierze. Wszyscy teologowie zgodnie podkreślają, że Chrystus przejmuje, mocą daną Mu przez Boga, prerogatywy afrykańskich przodków i wypełnia ich aspiracje w formie najdoskonalszej.

Wśród orędowników modelu Jezusa – uzdrowiciela w teologii akademickiej przeważają nie-Afrykanie. Być może jest to sytuacja właściwa obecnej fazie początkowej. Skoro przybysze narzucili kiedyś negatywny punkt widzenia na całą domenę kontaktu z niewidzialnymi mocami oraz postać rodzimego uzdrowiciela i jego działalność, to również do nich należy teraz troska o rehabilitację tego, co niesłusznie zostało zdemonizowane, i nadanie całości adekwatnej perspektywy. Afrykanie i tak bardzo aktywnie wykorzystują ten model w codzienności, choć odbywa się to w ramach teologii ustnej.

Teologowie podkreślają pośredniczącą rolę uzdrowiciela między światem widzialnym a niewidzialnym i sprawowaną przez niego funkcję kapłańską oraz dostrzeganie tej paraleli przez samych Afrykanów (piszą o tym np. Kongijczyk R. Buana Kibongi i Amerykanin Michael Kirwen). Zaznacza się niekiedy, że moc uzdrawiania pochodzi od Boga, a uzdrowiciel uzdrawia dlatego, że jest jakby „napełniony Bogiem” (ghański teolog John S. Pobee). Podkreśla się też stosowane przez uzdrowiciela holistyczne spojrzenie na człowieka i jego zdrowie, dotyczące zarówno sfery fizycznej, psychicznej, jak i społecznej życia człowieka (np. Aylward Shorter, Cécé Kolié, Kofi Appiah-Kubi). Wskazuje się także na to, że prowadzi on walkę ze złem, kierując swą energię na pokonywanie go w codzienności, a nie na spekulatywne doszukiwanie się jego ostatecznych przyczyn (Shorter). Zaznacza się wreszcie wyraźnie, że uzdrowiciel nie jest „cudotwórcą”, lecz osobą, która nie będąc wolna od własnych słabości, w procesie uzdrawiania innych sama wystawia się na zranienia (Kolié, Matthew Schoffeleers). Teologowie wskazują także na osiąganą przez uzdrowiciela znajomość spraw ukrytych i wypełnianą przez niego we wspólnocie funkcję prorocką (Schoffeleers, John Healey i Donald

¹⁷ B. M p a s i L o u d e. *Kultura afrykańska wobec Ewangelii*. „Communio” 1990 nr 4 s. 81.

Sybertz)¹⁸. Wszyscy orędownicy tego nurtu uznają, że Jezus wypełnia w najdoskonalszy sposób wszelkie aspiracje rodzimego uzdrowiciela.

Pomija się jednak trudności wynikające z faktu łącznego sprawowania przez część uzdrowicieli funkcji związanych z diagnozowaniem przyczyn zła, uzdrawianiem oraz zapobieganiem złu. Uzdrowiciela otacza aura ambiwalencji, wypływająca z przekonania, iż posiada on stały kontakt z mocami nadnaturalnymi, które nie są jednoznacznie ani złe, ani dobre. Prosząc uzdrowiciela o zapobieżenie zagrażającemu złu, ludzie wierzą (a czasem wyraźnie oczekują), że uzdrowiciel może posunąć się aż do mistycznego ataku na sprawcę zła.

Pomija się też, jak dotąd, głębszą analizę wierzeń odnoszących się do tej mocy, z którą uzdrowiciel pozostaje w kontakcie. Chociaż zwraca się uwagę na fakt, że ostatecznym źródłem wszelkiej duchowej mocy jest Istota Najwyższa (np. Pabee), to sami uzdrowiciele mówią często o kontakcie z duchami, bóstwami, przodkami i dopiero jakby przynaglani pytaniami ze strony chrześcijan wspominają Istotę Najwyższą jako ostateczne źródło swej mocy (por. Kirwen). Wielu uzdrowicieli uważa, że kontakty z nadnaturalnymi mocami są niebezpieczne i potrzebne jest wypracowanie własnych zasad tych kontaktów. Pomija się też całą problematykę owładnięcia uzdrowiciela przez moce nadnaturalne. Tymczasem dla wielu uzdrowicieli jest to warunek niezbędny do tego, by mogli prowadzić swoją działalność. Odgórne przerwanie eksperymentalnej działalności arcybiskupa Milingo w Zambii ukazuje kłopotliwość podjęcia wnikliwszej analizy tego zjawiska w ramach akademickiej teologii. Sprawę komplikuje dodatkowo fakt, że Milingo, odcinając się od owładnięć praktykowanych w kontekście religii rodzimych, utwierdzał zambijskich chrześcijan w przekonaniu, że działa przez nich Duch Święty. Zastanawiające jest też dystansowanie się wielu uzdrowicieli z afrykańskich kościołów niezależnych od rodzimych uzdrowicieli, przy zachowaniu wielu afrykańskich elementów i form sprawowania posługi¹⁹

¹⁸ „Znajomość spraw ukrytych” to wróżbiarstwo. Użyty tu opisowy termin jest właściwszy, gdyż sugestia zawarta w polskim słowie „wróżbiarstwo” skierowuje uwagę na ludzkie próby manipulowania tajemnymi mocami w celu posiadania ich tajemnic.

¹⁹ Niektórzy, np. teolog G. H. Muzorewa (*The Origins and Development of African Theology*. Maryknoll 1985), akcentują podobieństwa spełnianych przez nich ról. Inni, jak np. antropolog W. MacGaffey (*Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*. Bloomington 1983 s. 167), zwracają uwagę na dystansowanie się uzdrowicieli z kościołów niezależnych od rodzimych uzdrowicieli. Można stąd wnioskować, że sporo zależy od uprzednich założeń, z jakimi badacze podchodzą do zagadnienia.

Sięgając po pojęcie afrykańskiego władcy, teologowie podkreślają centralność jego pozycji nie tylko w społeczeństwie, ale również w całym świecie. Władca jest pośrednikiem między światem widzialnym a niewidzialnym i należy do ludzi „obdarzonych mocą” Status sakralności władcy zostaje uwydatniony (Pobee, Ukachukwu Ch. Manus) przy zwróceniu uwagi na boski rodowód samego władcy (Manus). Dostrzega się niedostępność władcy, ale jednocześnie jego ludzką naturę. Zwraca się uwagę na zależność wyboru władcy od woli mocy nadnaturalnych i rytualne potwierdzenie tego przez radę starszych.

Teologowie przyjmują, że jako pośrednik władca sprawuje funkcję kapłańską. Jego zadaniem jest rytualno-duchowa troska o zapewnienie harmonii i dobrobytu tym, którzy znajdują się pod jego opieką. Władca jest sędzią i jednoczycielem, wybawicielem i dawcą życia. Jako pośrednik władca wypełnia nie swoją wolę, ale wolę przodków.

Wydaje się jednak, że – koncentrując się na sakralności statusu władcy – teologowie pomijają odkryty przez antropologów fakt, iż to nie osoba władcy jest sakralna, ale że sakralnością spowita jest władza. Władcy – choć często uważani za wcielenia boskich przodków – w przekonaniu ludzi są sakralni, tzn. święci w sensie rytualnym, a nie duchowym. Teologowie wydają się też nie dostrzegać wyraźnie tego, że wyniesiony do sakralnego statusu władca-człowiek mógł zostać go pozbawiony. Znaczące jest też pomijanie rodzimego przekonania, że władca – choć uważany za niekwestionowanego centralnego pośrednika – nie monopolizował kontaktu ze światem nadnaturalnym. Choć – według wierzeń – władca przez swój kontakt ze światem nadnaturalnym zapewniał pełnienie funkcji innym specjalistom rytualnym, to nie oznaczało to zmonopolizowania przez władcę tego kontaktu.

Pomija się w rozważaniach także ambiwalencję związaną z centralnością postaci władcy, a polegającą na tym, iż w osobie władcy łączą się przeciwności i to nie tylko neutralne moralnie, ale też takie, jak np. bycie ucieleśnieniem porządku i popełnianie najcięższych przestępstw w czasie rytuałów instalacyjnych. W cieniu pozostaje też problem destrukcyjnego wpływu, jaki miało chrześcijaństwo na afrykańską ideę władztwa. Spośród teologów jedynie ghańczyk Kwame Bediako zajmuje się tym problemem szerzej.

Wśród wyraźnie chrześcijańsko przeformułowanych elementów z zakresu władztwa można umieścić podkreślanie uniwersalności władania Chrystusa, które przekracza granice etniczne, oraz zniesienie w Chrystusowym królowaniu bariery niedostępności władcy. Znaczące jest wyszukiwanie lokalnych

tytułów nadawanych władcy, które byłyby w stanie wesprzeć chrześcijańską koncepcję władcy odnoszoną do Chrystusa (Pobee, Kabasélé).

Słusznie stwierdza więc Luneau, że zaczerpnięte z afrykańskiej tradycji pojęcia (przodek, uzdrowiciel, władca), z których każde eksponuje ideę pośrednictwa, dostarczają obrazów (niedoskonałych lecz użytecznych) do wyrażenia tego, kim jest Jezus Chrystus dla Afrykanów²⁰ Trzeba też podkreślić, że pojęcia te, nawet przetworzone znaczeniowo na potrzeby afrykańskiej chrześcijańskiej teologii, nadal pozostają afrykańskie, ponieważ przetwarzają je ludzie zanurzeni w afrykański kontekst.

III. RECEPCJA MODELI CHRYSOLOGICZNYCH W KOŚCIOŁACH LOKALNYCH

Zagadnienie recepcji poszczególnych modeli chrystologicznych trzeba rozpatrywać na dwóch płaszczyznach, z których jedną stanowi intuicyjne, spontaniczne wyczuwanie i tworzenie wyobrażeń Chrystusa przez wiernych, a drugą popularyzacja i funkcjonowanie w lokalnych Kościołach modeli opracowywanych i tworzonych przez zawodowych teologów²¹ Wzajemne powiązanie obu płaszczyzn polega na podjęciu systematycznego opracowywania przez teologów-akademików modeli już funkcjonujących wśród lokalnych chrześcijan. Chodzi przy tym o znalezienie rozwiązań dla dziwnej sytuacji, w której chrześcijanie w swojej codzienności zwracają się do Jezusa jako do uzdrowiciela czy przodka, ale ci, którzy są członkami Kościołów misyjnych, czynią to jakby w oderwaniu od tego, co dzieje się w ich Kościołach. Tak ujętą relacją do Jezusa żyją jakby w sferze indywidualnej, podczas gdy liturgiczna rzeczywistość, w której biorą udział, promuje obraz Jezusa przedstawiany w wersji importowanej. Wśród głównych przyczyn tego rozszczepienia są wciąż silne echa negatywnej postawy Kościołów wobec religii rodzimych oraz braki w teologicznej refleksji nad tymi religiami i nad kontaktem dokonującym się między nimi a chrześcijaństwem.

Rola akademickiej refleksji chrystologicznej polega między innymi na „włączaniu” (w pewnym sensie „akceptowaniu i uzdrawianiu”) chrystologicz-

²⁰ *Jésus-Christ* s. 412 n.

²¹ O istnieniu tych dwóch płaszczyzn wspomina: N y a m i t i. *Contemporary African Christologies* s. 63 n.

nych koncepcji, które i tak funkcjonują w mentalności wielu chrześcijan²² Chodzi o ukazywanie Afrykanom w znanych im kategoriach, w jaki sposób Jezus najdoskonalej wypełnia funkcje przypisywane dotąd przodkom, władcom i uzdrowicielom, zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych, np. choroby. Czy jednak teologiczne opracowania są w stanie skorygować modele już popularnie funkcjonujące? Manusa zainspirował sposób postrzegania Chrystusa jako władcy w kościołach Aladura. Zwrócił on też uwagę na siłę oddziaływania tego modelu na wierzących. Jednak podjęta przez niego próba szerszego opracowania tego modelu na podstawie danych antropologicznych z różnych regionów Afryki utraciła swą siłę wyrazu i stała się zbyt ogólna.

Ten problem dotyczy też sposobu pracy innych teologów. Dostrzegane tendencje „panafrykańskie” w tworzeniu teologii czynią ją zbyt ogólną, a przez to trudną w recepcji w lokalnych Kościołach. Wydaje się, że właściwszą drogę obrali teologowie przykładający dużą wagę do własnego, lokalnego kontekstu. Koncepcje „uniwersalne” zostaną przyjęte tylko wtedy, gdy afrykańscy chrześcijanie będą umieli dostrzec, iż stanowią one uogólnienie odkryć i rozwiązań wypracowanych w ich własnych, lokalnych chrystologiach²³

Systematyczna refleksja chrystologiczna w Afryce, czerpiąc z płaszczyzny ustnej teologii ludowej, nadal rzadko wychodzi poza kręgi akademickie. Ubolewając nad tym stanem rzeczy Nyamiti i wielu innych wskazuje na pilną potrzebę włączenia tego, co już zostało wypracowane na gruncie afrykańskiej chrystologii, w program nauczania w afrykańskich seminariach i instytutach teologicznych, by dotrzeć do jak największej liczby chrześcijan. Sytuacji nie da się jednak zmienić z dnia na dzień²⁴.

Publikacje na temat chrystologii „ustnej” i badań nad recepcją akademickiej chrystologii w parafiach są na razie bardzo wycinkowe. Większość afrykańskich chrześcijan zapytanych o to, kim jest dla nich Jezus, czerpie potrzebne określenia z Biblii lub katechizmu. Może to świadczyć o sile oddziaływania biblijnych symboli i obrazów, ale może być także wskaźnikiem obcości chrześcijańskiego orędzia w afrykańskim kontekście. Każda nowa osoba, przebywająca choć kilka dni w afrykańskiej wspólnocie, zostaje ob-

²² Zob. E. U z u w k u. *A Perspective of African Christology*. W: *African Inculturation Today*. Ed. E. Ikenga-Metuh. Ontisha 1996 s. 158.

²³ Przy recepcji akademickich modeli chrystologicznych pojawia się też, wspomniana już, sprawa języka i związany z nią problem grona odbiorców, do których chce się dotrzeć.

²⁴ N y a m i t i. *Contemporary African Christologies* s. 73 i 76.

darzana lokalnym imieniem, które ma znaczenie i pod którym ta osoba funkcjonuje w danej wspólnocie²⁵ Przeprowadzone w 1995 r. w północnym Malawi, we wschodniej Afryce, badania nad recepcją myśli chrystologicznej wśród katolików i prezbiterian ukazały, że mniejszości korzystające z rodzimych kategorii w budowaniu własnej chrystologii nie są aż tak znikome (1/4 wybrała „uzdrowiciel-lekarz”, 1/10 „wódz-władca”, 1/20 „przodek”)²⁶ Godny uwagi jest fakt, że większość odpowiadających uważała Jezusa za żyjącego tu i teraz, niż za postać historyczną, a przy tym za Kogoś dającego siłę raczej do rozwoju indywidualnej moralności niż do działań na rzecz wspólnoty²⁷ Silniej też akcentowano bóstwo Jezusa, niż jego człowieczeństwo²⁸.

*

Oryginalność afrykańskich chrystologii wyraża się w stosowaniu przez teologów pojęć zaczerpniętych z rodzimego kontekstu kulturowego do wyrażania tego kim jest Jezus Chrystus. Chociaż zakres znaczeniowy tych pojęć ulega modyfikacji, to w zasadniczym zarysie pozostają one rozpoznawalne przez Afrykanów i traktowane jako zrozumiałe. To oznacza, że przemiana znaczenia – choć w wielu przypadkach konieczna dla lepszego wyrażenia chrześcijańskiej wiary – pozostaje w „sferze afrykańskości” Nawet stosunkowo słaba znajomość rodzimego kontekstu kulturowego lub próby jego „chrystianizacji” w opisie nie podważają tej „afrykańskości” Twórcze podejście do chrystologii – i całej teologii – prezentowane przez afrykańskich teologów, choć na razie słabo przyjmowane w silnie zeuropeizowanych pod względem programu studiów afrykańskich seminariach, będzie powoli znajdowało tam swoje miejsce, jeśli Kościół będzie chciał odgrywać istotną rolę w życiu afrykańskich chrześcijan.

²⁵ Zob. C. K o l i é. *Jésus guérisseur?* W: *Chemins de la christologie africaine* s. 188; F. K a b a s é l é. *Christ dans l'actualité de nos communautés.* W: *Chemins de la christologie africaine* s. 263; A. G o t t l i e b, Ph. G r a h a m. *Parallel Worlds.* Chicago 1993 s. 30.

²⁶ Zob. K. R o s s. *Current Christological Trends in Northern Malawi.* „Journal of Religion in Africa” 27:1997 s. 160-176.

²⁷ Tamże s. 162-167.

²⁸ Tamże s. 167 n. Różnice w odpowiedziach udzielanych na to pytanie, podobnie jak i na inne, u katolików i prezbiterian były minimalne.

BIBLIOGRAFIA

- B e d i a k o K.: Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion. Edinburgh: Edinburgh University Press 1995.
- B u r e a u R. La notion du salut dans le religions africainnes traditionnelles. „Studia Missionalia” 30:1981 s. 147-160.
- E c h e k w u b e A. O.: The Question of Reincarnation in African Religion: A Re-Appraisal. „Orita” 19:1987 nr 1 s. 10-26.
- G o t t l i e b A., G r a h a m Ph.: Parallel Worlds. Chicago: Chicago University Press 1993.
- H a a r G. ter: Spirit of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia. London: Hurst 1992.
- K a b a s é l é F.: Le Christ comme Ancêtre et Aîné. W: Chemins de la christologie africaine. Éd. F. Kabasélé, J. Doré, R. Luneau. Paris 1986 s. 127-142.
- K a b a s é l é F.: Christ dans l'actualité de nos communautés. W: Chemins de la christologie africaine. Éd. Kabasélé, Doré, Luneau. Paris 1986 s. 263-272.
- K i r b y J.: Cultural Change and Religious Conversion in West Africa. W: Religion in Africa. Eds. T. Blakely et al. London: James Currey 1994 s. 56-71.
- K o l i é C.: Jésus guérisseur? W: Chemins de la christologie africaine. Éd. F. Kabasélé, J. Doré, R. Luneau. Paris: Desclée 1986 s. 167-199.
- M a n u s U. C.: Christ, the African King. New Testament Christology. Frankfurt a. Main: Peter Lang 1993.
- L o n s d a l e J.: Kikuyu Christianities. „Journal of Religion in Africa” 29:1999 s. 207-229.
- L u n e a u R.: Jésus-Christ est-il aujourd'hui africain? „Studia Missionalia” 50:2001 s. 416-419.
- M a c G a f f e y W.: Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society. Bloomington 1983.
- M b i t i J. S.: Afrykańskie religie i filozofia. Tł. K. Wiercieńska. Warszawa: IW PAX 1980.
- M c C a l l J. C.: Rethinking Ancestors in Africa. „Africa” 65:1995 s. 256-270.
- M e y e r B.: Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana. Trenton, NJ 1999.
- M p a s i L o u d e B.: Kultura afrykańska wobec Ewangelii. „Communio” 1990 nr 4 s. 81.
- M u z o r e w a G. H.: The Origins and Development of African Theology. Maryknoll: Orbis Books 1985.
- N y a m i t i Ch.: Contemporary African Christologies: Assessment and Practical Suggestions. W: Paths of African Theology. Ed. R. Gibellini. Maryknoll, NY: Orbis Books 1994 s. 62-77.
- P a r r a t t J.: Reinventing Christianity. African Theology Today. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1995.
- P B i t e k O.: African Religions and Western Scholarship. Nairobi: Kenya Literature Bureau 1970.

- P é n o u k o u** J. E.: *Christologie au village*. W: *Chemins de la christologie africaine*. Éd. F. Kabasélé, J. Doré, R. Luneau. Paris: Desclée 1986 s. 69-106.
- S a n n e h** L.: *West African Christianity. The Religious Impact*. London: G. Chapman 1983.
- R o s s** K. R.: *Current Christological Trends in Northern Malawi*. „*Journal of Religion in Africa*” 27:1997 s. 160-176.
- S e t i l o a n e** G.: *The Image of God Among the Soto-Tswana*. Rotterdam: A. A. Balkema 1976.
- T a y l o r** J. V.: *The Primal Vision*. London: SCM Press 1963.
- T e m p e l s** P.: *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine 1949.
- T h o m a s** L.-V., **L u n e a u** R.: *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*. Paris: Librairie Larousse 1975.
- U z u k w u** E.: *A Perspective of African Christology*. W: *African Inculturation Theology*. Ed. E. Ikenga-Metuh. Ontisha: IMICO Books Co. Ltd. 1996 s. 152-168.

AFRICANNESS OF AFRICAN CHRISTOLOGY

S u m m a r y

The article presents conclusions reached by the author after his extensive research on African Christology that is to be published soon in its entirety. Explicit contextuality of African Christology calls for its deeper analysis. Several dimensions of the problem need to be considered in order to answer the question to what extent African Christology is really rooted in the African cultural context. African theologians have been accused (though more often in the past than now) of „Christianizing” African religious traditions, i.e. expressing beliefs and describing rituals of indigenous religions using Christian concepts. This very process can, however, be also seen as an asset on the side of African Christian theologians by the fact that they managed in that way to present African traditional religions to their Christian audience and at the same time find local means for expressing Christianity to the adherents of African traditional religions.

One gets an impression that some African theologians do not pay too much attention to details when they take and use indigenous concepts. It is obvious that if the African concepts are to be used as means of expressing Christian beliefs they need to be modified. Analysing the process of modification of three indigenous concepts (ancestor, healer, ruler) the author indicates that the element of mediation between the human world and the Divine is often emphasized together with a conviction that Jesus Christ fulfils all the best aspirations of ancestors, healers and rulers in the most perfect way. Many other elements, sometimes quite important (e.g. ambivalence surrounding the mode of ancestors' existence, or the fact that a healer is believed to be able to launch a mystical counterattack against the evildoer and sometimes he is actually expected to do so, or that ruler commits grave crimes during his installation ritual though he is considered to embody law and order) are overlooked, or omitted because they do not fit in the new Christian context. Nevertheless, Christology created by the

African theologians is African in a real sense because many concepts are still easily recognizable by many Africans and the reformulation or change of meaning of indigenous concepts is undertaken by the Africans themselves in a very African manner.

Summarized by Stanisław Grodź

Słowa kluczowe: chrystologia afrykańska, Jezus Chrystus, chrześcijaństwo w Afryce, inkulturacja.

Key words: African Christology, Jesus Christ, Christianity in Africa, inculturation.