

# Michał Horoszewicz

---

"The birth of systematic theology in contemporary black Africa : an investigation into new interpretations of the christian faith by the newly evangelized",  
Fortunatus Nwachukwu, Romae 1994  
: [recenzja]

---

Collectanea Theologica 65/3, 217-222

---

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

próbuję jakby jakoś zebrać tę bogatą rzeczywistość, ale faktycznie jest to bardzo trudne. Każdy przecież bohater wywiadu czy rozmowy jest przecież określoną osobą, bogatą swoją innością czy prezentowanymi przemyśleniami.

Zarysowany tok przemian czasu, ich wzajemnego powiązania, nie zawsze ukazuje spójność i wewnętrzne przenikanie się. Nie mniej następstwo czasu jest zjawiskiem obiektywnym, wynikającym z samej natury. Aktualnym pozostaje tu pytanie odnośnie do osobowego, odpowiedzialnego udziału w całokształcie przemian, które jak stwierdza autor w tytule, są u progu polskiej demokracji.

Prezentowany tekst ukazał się już wcześniej w czasopiśmie krajowym jak i zagranicznych. Dobrze się stało, że obecnie można go prześledzić w zwartym zbiorze. Zestawienie wypowiedzi tak wielu autorytetów jest ciekawą propozycją osobowego wypowiedzenia się i w tych kwestiach, czasem mało uświadamianych. Należy wyrazić nadzieję, iż autor pozostanie wierny swym zainteresowaniom i dalsze studia przybliżą czytelnikom kolejne przemyślenia nad polską demokracją.

ks. Andrzej F. Dziuba, Warszawa

*Fortunatus NWACHUKWU, The Birth of Systematic Theology in Contemporary Black Africa – An Investigation Into New Interpretations of the Christian Faith by the Newly Evangelized, Romae 1994, Pontificia Universitas Urbaniana, s. XVI + 155.*

Przedstawiana tu publikacja stanowi skróconą wersję rozprawy doktorskiej obronionej 16 VI 1993 na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum w Rzymie przez księdza z nigeryjskiej diecezji Umuahia.

W bardzo rozbudowanej części ogólnej autor rozważa definicje Afryki oraz specyficznie Afryki Czarnej (podsaharyjskiej), odnoszącej się właśnie do niedawno zewangelizowanych części kontynentu; wskazuje na niejasną „prehistorię chrześcijaństwa” (założenie Kościoła aleksandryjskiego przez Apostoła Marka); charakteryzuje wielkie osiągnięcia Kościoła w rzymskiej Afryce Północnej począwszy od II w.: spory z dysydentami wyostrzyły tam refleksję teologiczną; kwestionuje rozpowszechnione przypisywanie jego zmięczeniu niedostatków inkulturacyjnym – doszukuje się raczej wewnętrznej dezintegracji skutkiem aktywności grup odszczepieńczych i osłabienia centrum.

Druga podróż misjonarska, rozpoczęta w drugiej połowie XV w. pod flagą portugalską i sięgająca po Mozambik oraz Madagaskar, okazała się u progu XIX w. praktycznym niepowodzeniem w następstwie monopolistycznej interpretacji przywilejów Lizbony i zaniedbań inkulturacyjnych: większość misji miała charakter „kolonii kościelnych”, aktywność zaś duszpasterska misjonarzy niekiedy skrywała pogonię za bogactwem i hańbiący handel niewolnikami.

Trzecie podejście od połowy XIX w. dawało asumpt do późniejszych trudności przez łączenie Kościoła z kolonializmem. Ideą przewodnią między obydwoma soborami watykańskimi była chrystianizacja Afryki pod dominacją misjonarzy europejskich; z kolei postconcilium to afrykanizacja chrześcijaństwa: inkulturacja,

rozwój instytutów teologii oraz uczelni z wydziałami nauk religijnych; N w a c h u k - w u zaznacza wkład papieża, akcentując dzieło Jana Pawła II.

W czterowarstwowej klasyfikacji chrześcijaństwa uwzględniono: chrześcijaństwo starożytne, które przetrwało jako Kościół Koptyjski i Kościół Etiopski; ruch misjonarski wytwarzany w Europie od końca XVIII w., później w USA – z niego wywodzi się współczesne chrześcijaństwo afrykańskie; niezależne Kościoły afrykańskie w liczbie co najmniej 7 tys., skupiające ponad 30 mln chrześcijan (początek ich różnie ustalany); „białe” chrześcijaństwo RPA, wyłącznie europejskie i teologicznie bardzo zachowawcze.

Rysują się różne zagrożenia: Kościół nie wydaje się przemawiać do zwykłego Afrykanina, na którego nie ma wpływu takiego, jakim dysponują religie tradycyjne – może natomiast uchodzić za symbol statusu społecznego; u wielu chrześcijan wiara jest „naskórkowa”; zaznaczają się różne konflikty między chrześcijaństwem a kulturą rodzimą, między chrześcijaństwem a islamem, nawet między Kościołem afrykańskim jako „lokalnym” a Kościołem powszechnym; ujawnia się uboczna tendencja do uznawania chrześcijaństwa za obce dla Afrykanina i go wyobcowujące; łączenie religii chrześcijańskiej z wyrugowanym kolonializmem pozwala zastanawiać się nad jej analogicznym odrzuceniem. Nawet ruchy czarnej świadomości muszą unikać przechylów religijnego synkretyzmu, sprowadzania wizji chrześcijańskiej do poziomu swoistego folkloru. Kościół afrykański winien rozważyć opanowanie konfliktów, obaw i niebezpieczeństw – winien należycie usystematyzować treści składające się na jeszcze płynną teologię afrykańską. Taką sposobność ustanowi – zdaniem autora – Synod dla Afryki w 1994 r. (publikację przygotowano przed jego rozpoczęciem).

Nwachukwu wzięcie charakteryzuje oddolne intencje przeprowadzenia partykularnego Soboru dla całej Afryki „cum et sub Petro” i nadmienia o początkowo pozytywnym odniesieniu się papieża do tej właśnie koncepcji; ostateczną ideę Synodu uznaje za możliwość samoodnowy dla Kościoła nie tylko afrykańskiego, ale też powszechnego; dostrzega niebezpieczeństwo etnocentryzmu oraz pragnienie powrotu do pewnej „*traditio patristica africana*”.

Chrześcijańską teologię ujmuje jako podróżowanie, rozpoczynające się poszukiwaniem – z punktem szczytowym w „spotkaniu” i „rozpoznanie”, z „misją” jako nowym początkiem; utrzymuje, że zbyt wielu teologów afrykańskich kieruje się teologią na użytek lokalny – a przecież każda teologia godna swej nazwy winna być „kosmopolityczna” w sensie ostatecznym. Początki teologii systematycznej odnajduje w XVIII w.: chodziło wówczas o ustystematyzowany wykład nauczania chrześcijańskiego. Wyodrębnia trojakię dziś – obok t. biblijnej, t. historycznej i t. praktycznej – pojmowanie teologii systematycznej: w ramach fakultetu teologicznego dział „dyscyplin systematycznych”, na który składają się: t. fundamentalna, t. dogmatyczna i moralna, niekiedy też inne dyscypliny jak społeczne nauczanie chrześcijańskie, prawo kanoniczne, propedeutyka filozoficzno-teologiczna... (Nwachukwu wykorzystuje tam doświadczenia niemieckich teologów i uniwersytetów). W zbiorowości dyscyplin teologicznych teologia systematyczna przyjmuje funkcję centralną, co ma jej zezwalać na „ich wykorzystywanie jako «dyscyplin pomocniczych»”. Jest to, dalej, sposób

uprawiania teologii, zbliżony do teologii naukowej. W ściślejszym wreszcie rozumieniu ma to być specyficzna odmiana teologii naukowej i partykularna forma nauki teologicznej. Prawdziwie chrześcijańska teologia jest naukowa, gdy metodycznie rozważa obszar podlegający badaniu. Teologia naukowa – z uwagi na stosowane metody – jest nieuchronnie systematyczna, ale teologią systematyczną staje się dopiero, gdy posiłkuje się systemem teologicznym. Stanowi on jedność organiczną, której różne i zhierarchizowane, lecz możliwe do pogodzenia i uzupełniające się metody, następujące po sobie w nieodwracalnym i chronologicznym porządku, należą do dwóch kategorii: boskiej i ludzkiej. Inspiracją tego systemu jest tajemnica unii hipostatycznej jako organicznej jedności między naturą i łaską, profanum i sacrum, ludzkim i boskim. Teologia systematyczna odbija w pełni oblicze Chrystusa: „syntezę Natury Boskiej oraz Natury Człowieczej poprzez Ducha Świętego”, którego rola w hipostatycznej unii wydaje się analogiczna do roli systemu teologicznego w teologii systematycznej.

Przez narodziny teologii systematycznej Nwachukwu pojmuje jej przybycie do Afryki Czarnej i jej dalszy rozwój – oraz włączenie się Afryki Czarnej do niej (jakie nowości w odniesieniu do pojęcia i praktyki teologii systematycznej wywodzą się z Afryki Czarnej). Teologia w dzisiejszej Afryce to jak gdyby suma ustnych oraz spisanych odpowiedzi Afrykanów na usłyszane i przyjęte orędzie chrześcijańskie. Frankofoniczni rzecznicy teologii afrykańskiej za jej „ojca” uznają misjonarza T e m p e l s a OFM, ks. M u l a g o zaś za pierwszego afrykańskiego teologa (zresztą wspólnie z ks. K a g a m e i kilkoma innymi, rozpoznanymi jeszcze w 1956 r). W anglofonicznym protestantyzmie już u schyłku XIX w. aspirowano do ukształtowania afrykańskiego chrześcijaństwa; początki indygennej teologii niektórzy widzą tam w niezależnych Kościołach afrykańskich, a sporadycznie występuje sięganie nawet do początku XVIII w. Nwachukwu słusznie więc podkreśla, że miast doszukiwać się priorytetów – lepiej wyznaczać długi i stopniowy proces ze znaczącymi momentami w osobowościach oraz publikacjach czy poglądach; wielość i różnorodność czynników skłania do posiłkowania się liczbą mnogą: „teologie w Afryce” albo „teologie afrykańskie” (a dlaczego nie „afroteologie”?).

Autor wskazuje dalej, że uprawiana w językach lokalnych teologia „oralna”, na którą składają się teologiczne refleksje w kazaniach, hymnach, chóralnych śpiewach zwłaszcza chrystologicznych i osobistych dyskusjach wierzących, jest znacznie bliższa „sercu” duchowego życia Kościoła.

W sferze afrykańskich teologii funkcjonują różne określenia: t. inkulturacyjna, t. wyzwolenia, czarna t. południowoafrykańska, t. kontekstualna, t. profetyczna, t. rozwoju wspólnotowego, t. systematyczna. Powszechnie znane i przyjęte są pierwsze trzy (niekiedy tylko do nich sprowadza się cały zbiór); w afrykańskiej teologii wyzwolenia wyróżnia się trzy nurty: oparty na indygennym systemie społeczno-ekonomicznym, nawiązujący do modelu latynoamerykańskiego oraz pośredni – uważa się, że Ewangelia zapewnia Afrykanom orędzie wyzwalające ich ze stanu ubóstwa, wyzysku, uciemnienia. Odmienna klasyfikacja uwzględni jedynie dwie orientacje: afrykańską teologię kulturowo-biblijną i czarną teologię, wyraźnie upolity-

cznioną – przy czym wątek wyzwolenczy bywa do nich włączany. Czarną teologię uznaje się za pełną goryczy, gniewu, nawet nienawiści wyrastającej z bólów ucimieżenia, natomiast teologia afrykańska wywodzi się z radości i doświadczenia wiary afrykańskiej; obie jednak uchodzą za ściśle powiązane, a czarna teologia nie jest pozbawiona troski o tradycyjną kulturowo-religijną spuściznę afrykańską. Teologia rozwoju wspólnotowego ma zapewniać teoretyczne podstawy dla czynności duszpasterskich we wspólnotach podstawowych.

Nie można przeceniać takich podziałów, przestrzega Nwachukwu: nurty nie wykluczają się wzajemnie, linie graniczne nie są wyraziste. Za wszechobejmującą może uchodzić afrykańska teologia kontekstualna – inni przypisują ją afrykańskiej teologii systematycznej.

Istnieje pogląd, że pojęcie „teologia afrykańska” odnosi się do wszelkich dyskursów o Bogu podejmowanych we wszystkich religiach kontynentu – że dla „teologii afrykańskiej” głównym źródłem jest tradycyjna religia afrykańska, natomiast dla „afrykańskiej teologii chrześcijańskiej” oparciem jest Biblia i tradycja Kościoła w świetle żywych doświadczeń Afrykanów.

Klasyfikacja teologii może też wykorzystywać odmienne podejścia: kulturowe, dominująco protestanckie (powiązanie orędzia chrześcijańskiego z afrykańskim spojrzeniem na świat bez uciekania się do zachodnich kategorii myślowych) oraz zorientowane filozoficznie, przede wszystkim katolickie (odnajdywanie metafizyki afrykańskiej i wytworzenie żywej więzi między nią a teologią chrześcijańską).

Nwachukwu interesuje się też dwudzielnym szlakiem indygenizacyjnym teologa nigeriańskiego Ukpogba, który odróżnia podejścia umiarkowane – adaptację, akomodację, chrystianizację (sic!) – oraz podejście radykalne, czyli inkulturację, wcielenie, afrykanizację. Adaptacja to przystosowanie do struktury dominującej bez jej naruszania – zadaniem teologa będzie „przełożenie” orędzia chrześcijańskiego z jego zachodnich usytuowań kulturowych na afrykańskie; zachowuje się tam obrys teologii zachodniej. Z kolei inkulturacja zmierza do zmian strukturalnych: struktury dostarczone przegrupowuje się tak, by odpowiadały rodzimemu modelowi wyrażania – w układzie i konturze tematów zaznacza się wpływ tradycyjnych religii afrykańskich.

W spotkaniu wiary chrześcijańskiej z kulturą afrykańską i specyficznie afrykańskim doświadczeniem wytworza się nowy wymiar chrześcijańskiej teologii. W wielu częściach Afryki zachowały się kategorie myślowe nadal bliskie tym, które istniały w starożytności bliskowschodniej; ujawnia się niezdolność zachodnich kategorii myślowych do skutecznego przekazania orędzia chrześcijańskiego umysłowości Afrykanów. W kontekście afrykańskim centralny problem chrystologiczny to: „kim jest Jezus Chrystus dla mnie, Afrykanina?” Zwyczajni wierni widzą Jezusa jako uzdrowiciela, króla, bohatera, brata najstarszego, przyjaciela w potrzebie – to ludowa „chrystologia wolaczowa”, z której zresztą korzystają także teologowie naukowci, starający się odnaleźć w kulturowych uwarunkowaniach afrykańskich stosowne tematy chrystologiczne. Chrystologia ancestralna – szerzej analizowana przez autora – dąży do ukazania Jezusa w słownictwie dopasowanym do ancestralnych wierzeń różnych ludów: Jezus to proto-Przodek, pra-Ojciec; więc ancestralna ułatwia od-

czytywanie różnych wyznaczników wiary jak Trójca Święta – jej elementami składowymi są m.in.: powinowactwo między zmarłymi i żywymi (przodek źródłem życia dla ziemskich krewnych), pośredniczenie (między Bogiem a żywymi krewniakami), nadludzki status (bliskość „Boga”). Msza Święta to „prawdziwy ancestralny obrzęd z tabernakulum jako chrześcijańskim relikwiarzem, w którym Chrystus-Przodek jest dzień w dzień obecny dla łączności z nami”. Dla większości czytelników zachodnich te wyobrażenia Jezusa będą nowością – twierdzi autor – a przecież nakreślone modele nie wyczerpują możliwości; istnieje praktycznie nieskończony potencjał afrykański do wzbogacania twarzy Jezusa. Jednakże teologia afrykańska zajmuje się dotąd niemal wyłącznie funkcjonalnym czy soteriologicznym aspektem chrystologii z pominięciem aspektu ontologicznego.

W obszernej konkluzji Nwachukwu utrzymuje, że Kościoły muszą podążać razem, nie utrudniając sobie wzajemnie i nie pogardzając sobą. Afryka może stanowić syntezę Wschodu z teocentryzmem i Zachodu z antropocentryzmem: Afryka Północna dąży ku Wschodowi, Afryka podсахaryjska skłania się ku Zachodowi. Ponieważ teologia jest centralnym narzędziem Kościoła w wypełnianiu jego funkcji misjonarskich, przeto przykład wczesnego Kościoła może stanowić realne wyzwanie dla afrykańskich teologów współczesności.

Z wszystkich nurtów teologii Nwachukwu za najważniejsze uznaje dwa: inkulturacyjny i wyzwolenczy, wzajemnie nakładające się. Jakież byłby bowiem pożytek – twierdzi – z teologii inkulturacyjnej, która ignorowałaby współczesny kontekst polityczny i społeczno-ekonomiczny? Podstawy ich widzi w Biblii oraz kulturze afrykańskiej; tylko bardzo nieliczni teologowie afrykańscy zwracają uwagę na Tradycję w Kościele: częściej starano się jej unikać, przypisując jej skażenie przez myślenie zachodnie czy europejskie.

Szeroko założona inkulturacja jest dynamiczna, patrzy w przyszłość, nie pozostaje statyczna; prawdziwa inkulturacja to exodus: wyzwolenie ze zniewolenia (także, ze zniewolenia własną przeszłością). Dorywcze teologizowanie nie zaprowadzi daleko: Afryka potrzebuje teologów zdolnych wytwarzać „profesjonalne teologie” poprzez wypracowywanie systemów teologicznych i rozwijanie wraz z nimi autentycznych teologii systematycznych.

Autor odnosi się krytycznie do tych teologów afrykańskich, którzy swą teologię nadal ujmują jako reakcję na obcą dominację: kto starał się wytwarzać teologię w sensie „kosmopolitycznym”, bywał oskarżany o teologizowanie „na eksport” – następstwem było kształtowanie teologii na użytek przede wszystkim lokalny. Nwachukwu upomina się o szeroki odbiór teologii europejskiej – jak gdyby „transfer «religijnej technologii»”; z całą mocą przestrzega przed zadawalaniem się „miernymi teologiami, niekiedy nie wychodzącymi poza synkretyczne muzea tradycyjnych antyczności afrykańskich”; jego zdaniem, niektórzy teologowie zachodni pragnęliby widzieć Afrykanów i ich teologię na takim właśnie poziomie. Być może, są jacyś tego pokroju teologowie w RFN czy we Włoszech (bo te kraje autor zna najlepiej) – ale taki zapis beznazwiskowy nie całkiem przekonuje; można wskazać bardzo licznych teologów zachodnich myślących właśnie inaczej. Skądinąd Nwachukwu nie jest

szczególne zadowolony z pojęć w rodzaju „teologia afrykańska”, „teologia azjatycka”, „teologia trzecioświatowa” – tyle że swych zastrzeżeń nie rozwija teologicznie czy porównawczo.

Wolno uznać, że publikację przygotowano nazbyt mechanicznie: z niewątpliwą szkodą dla zasadniczej osi rozważań afrykańsko-teologicznych z pierwotnej rozprawy usunięto obszernie „mini-monografie teologiczne” dwóch teologów afrykańskich, choć można było raczej skrócić część ogólnowprowadzającą (wypełniającą aż dwie trzecie podstawowej zawartości). Znalazło się niemało powtórzeń.

Całościowo, książkę Nwachukwu należy uznać za bardzo dla nas doniosłą. Ukazuje ona historię i Kościoła, i teologii w Afryce; obrazuje całą złożoność nurtów teologicznych – czasem w ekskluzywizmach, częściej w dopełnieniach; bada aspiracje eklezjalne i teologiczne; krytycznie ocenia pewne przechyły i różne niedostatki. Nie kreśli optymistycznej wizji przyszłościowej: dostrzega wady społeczeństwa, przechodzące do samego Kościoła. Autor – dysponujący rozległą skalą porównawczą między Afryką Czarną a dwoma czy trzema krajami zachodnioeuropejskimi – widzi więc potrzebę odnowy bardziej powszechnej.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

C. DUQUOC, G. GUTTIERREZ (ed.), *La mystique et la crise internationale*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Paris (Beauchesne Éditeur), 254 (1994), s. 141.

Wolno sądzić, że zaistniało nieporozumienie w tytule: zgromadzone przez sekcję teologii duchowości (z 17-osobowym komitetem konsultacyjnym) rozprawy nie interesują się jakimkolwiek „kryzysem międzynarodowym” – przywołuje się tam natomiast „kryzys religii historycznych”, „kryzys religii” (ogólnie pojmowanej), „kryzys kościelnych wspólnot podstawowych” (w Ameryce Łacińskiej) i niejednokrotnie „kryzys instytucji religijnych” czy „kryzys instytucji kościelnej”. Ankieta przeprowadzona wśród członków komitetu konsultacyjnego udowodniła pewien „niepokój” wywołany przez instytucje kościelne, które „są w kryzysie”; zaznaczono też „recesję Kościołów”. Wydaje się więc, że właściwy byłby tytuł „Mistyka a kryzys instytucjonalny”.

W słowie wstępnym współredaktor zeszytu Christian D u q u o c OP, profesor teologii dogmatycznej w Lyonie, wyjaśnia: osiã rozważań jest bardzo stara debata między proponowanym przez instytucję kościelną szlakiem ustanowionym i dającym poczucie bezpieczeństwa – a przygodą mistyczną spoza dróg oznakowanych. Jako Kościół „często nie potrafimy słuchać, uczymy prawd martwych”, nie obchodzi nas los jednostkowy – dostrzegamy tylko interes zbiorowy: „to ta praktyka pograża instytucję kościelną w kryzysie”. Skoro zawodzą pośrednictwa instytucjonalne, czy nie należy odwrócić się od Boga przez nie nakładanego i przybliżać się, bez okrażań kościelnych, do Boga Jezusowego jako Boga żyjących? „Ostrość słów biblijnych, historycznie umiejscowionych i instytucjonalnie reinterpretowanych, wydaje się rzucać interdykt na duchową twórczość podmiotu: słowa biblijne jawią się bardziej jako prawo niż jako