

Zbigniew Majcher

Jezus Chrystus jako Proto-Przodek : afrykański model chrystologiczny

Seminare. Poszukiwania naukowe 19, 121-134

2003

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ZBIGNIEW MAJCHER SDB

JEZUS CHRYSSTUS JAKO PROTO-PRZODEK – AFRYKAŃSKI MODEL CHRYSSTOLOGICZNY

WPROWADZENIE

Dla Chrystusa – Syna Człowieczego przeżywanie życia ziemskiego utożsamia się z faktem przychodzenia. Konstatacja preegzystencji nie wyraża się poprzez spojrzenie w przeszłość, ale przez rozpatrywanie stanu obecnego. Boska preegzystencja Jezusa Chrystusa jest czymś, co aktualnie działa, również w Afryce i co jest doświadczane jako rzeczywistość dynamiczna. Obecność Syna Człowieczego jest skutkiem wspaniałomyślnej decyzji Ojca, której źródła Afrykanin stara się szukać w sytuacji uprzedniej do tego życia. Ewangelia przyjście Chrystusa opisuje jako proces przemieszczania się (por. Łk 19, 10; Mk 10, 45), a to zakłada przyjęcie jakiejś zmiany, porzucenie właściwej sobie pozycji i oddanie się do dyspozycji ludzkości, której niesie pomoc.

Nadawanie Jezusowi Chrystusowi tytułów głęboko zakorzenionych w kulturze ludzi, do których jest kierowane orędzie ewangeliczne, jest zjawiskiem pozytywnym. Stwierdzenie to nabiera szczególnego znaczenia, jeśli odniesiemy je do kultur, w których symbole konwencjonalne nie mają nawet historycznego znaczenia¹. Już Ojcowie Kościoła posługiwali się modelami Chrystusa, które mogły mieć głębszą wymowę w greckim środowisku kulturowo-religijnym. Podobnym schematem posłużyli się współcześni teologowie afrykańscy, którzy bazując na bardzo głębokiej wymowie słowa „przodek”, zastosowali je w odniesieniu do Jezusa, który jest Słowem Ojca. Na jakiej podstawie mogli tego dokonać? Czym się kierowali? Jakie to ma znaczenie dla chrystologii afrykańskiej? Na te i inne pytania postaram się w tym artykule odpowiedzieć.

¹Zob. E. Schillebeeckx, *Interim Report on the Books „Jesus” and „Christ”*, New York 1982, s. 25.

1. TEOLOGIA PRZODKÓW PUNKTEM WYJŚCIA NOWEJ CHRYSOLOGII

Według Stanisława Piłaszewicza w Afryce przodek jest przedstawicielem kategorii bytów nadnaturalnych pochodzenia ludzkiego, któremu oddaje się cześć religijną². Pewne rytury, czynności i słowa związane zarówno z przodkami, jak i ze starszyzną w ogólności, mają bardzo głębokie znaczenie i wywierają ogromny wpływ na życie współczesnych Afrykanów³. Konstytuują one normy i reguły, według których należy postępować. Także teraźniejszość i przyszłość są uzależnione od ich przywoływania z przeszłości i nieustannego powtarzania. Rozumiane w taki sposób, stają się w rezultacie zasadą życia i śmierci. Ancestraltria, czyli kult przodków⁴, u ludów Czarnej Afryki przybiera różne formy w zależności od miejsca⁵. W tradycji ojców przeszłość była czczona jako świętość, dziś jest gwarantem ludzkiego zbawienia⁶.

2. ŚMIERĆ DROGĄ DOŁĄCZENIA DO TOWARZYSTWA PRZODKÓW

W przeważającej mierze u ludów afrykańskich śmierć jest pojmowana jako odejście, a nie jako pełne unicestwienie osoby. Osoba przenosi się, aby dołączyć do towarzystwa zmarłych. Rozkład ciała fizycznego jest jedyną większą zmianą, jaka zachodzi, natomiast duch przechodzi do innego stanu istnienia. Niektóre z wyrażen używanych na określenie śmierci zawierają ideę odejścia osoby do „domu”. Oznacza to, że życie jest czymś w rodzaju pielgrzymki. Rzeczywisty „dom”

² Zob. S. Piłaszewicz, *Przodek*, w: *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, red. B. Dziedzic, Warszawa 1996, s. 155.

³ „The figure of the Ancestor is quite complex. Indeed, the various aspects so converge that any attempt to dissociate them will deform this noble figure”, F. Kabasélé, *Christ as Ancestor and Elder Brother*, w: *Faces of Jesus in Africa*, red. R. J. Schreiter, London 1992, s. 119.

⁴ Zob. D. J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally. An Introduction to Missiary Communication*, Grand Rapids 1978, s. 152–153.

⁵ „U Fangów z Gabonu przodków wspomina się jedynie podczas składania ofiar dla innych bytów nadnaturalnych. Diola z Senegalu uważają ich za pośredników między kapłanem a bogiem Bokiin w obrzędzie ofiarnym. W przekonaniu Senufów z Mali przodkowie mają zapewniać byt materialny ludziom. U takich ludów, jak Serer (Senegal), Tura (Wybrzeże Kości Słoniowej), Koto-koli (Togo) czy Dogoni (Mali), przodkowie mają własny kult, wznosi się im ołtarze, przy których posługę czynią ich kapłani. Znane są przypadki pełnej ancestraltrii, kiedy przodkowie są podnoszeni do rangi bóstw w procesie deifikacji (np. u Fonów z Beninu).[...] Kult przodków zdaje się dominować u tych ludów, które nie mają szeroko rozwiniętych panteonów bogów.[...] U wielu ludów szczególne znaczenie miał kult przodków królewskich. [...] U Tura z Republiki Wybrzeża Kości Słoniowej występuje kult starców, którzy stanowią swego rodzaju brakujące ogniwo między żywymi a tymi, którzy już odeszli z tego świata. Pełnią oni funkcję rzeczników spraw ludzi u zmarłych i umieszczani są w specjalnych chatkach kultowych”, S. Piłaszewicz, *Kult przodków*, w: *Słownik religii...*, s. 110–111.

⁶ Zob. B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, Nairobi 1992, s. 77.

jest w życiu pozagrobowym, ponieważ nikt z niego nie odchodzi⁷. Śmierć jest oddzieleniem, a nie unicestwieniem. Mimo że zmarły zostaje nagle odłączony od społeczności ludzkiej, społeczność ta utrzymuje z nim ścisły związek. W momencie śmierci fizycznej człowiek staje się żywym zmarłym⁸. Żywi zmarli mówią językiem ludzi, wśród których jeszcze niedawno żyli oraz językiem duchów i Boga, któremu stali się ontologicznie bliżsi⁹. Przez żywych zmarłych świat duchowy staje się dla ludzi światem osobistym¹⁰.

Takie postępowanie Afrykanów nie może być rozumiane jako rzeczywistość czysto świecka, gdyż u swych podstaw jest ona fenomenem religijnym¹¹. Uznając powyższe przejawy szacunku dla przeszłości, przyznawane im jest miejsce priorytetowe na drodze poszukiwań ludzkiego zbawienia. Pamięć o czynach przodków i członków starszyny, ich przywoływanie i powtarzanie, jest pamiątkowo-narracyjnym aktem zbawienia, który – zarówno przed śmiercią, jak też i po jej zaistnieniu – zabezpiecza całą wspólnotę przed totalnym unicestwieniem¹².

Uznanie miejsca, które pozytywni przodkowie¹³ i starszyna zajmują w społecznościach afrykańskich¹⁴, było dla teologów bodźcem do nadania Jezusowi Chrystusowi nowego tytułu mesjanistycznego – **Proto-Przodek** oraz otworzyło nową drogę teologicznego mówienia o Nim¹⁵.

⁷ Zob. J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. K. Wiercieńska, Warszawa 1980, s. 198.

⁸ Tamże, s. 200.

⁹ Zob. R. Gray, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven–London 1990, s. 2.

¹⁰ Zob. J. S. Mbiti, dz. cyt., s. 112.

¹¹ Zob. R. Laroche, *Some Traditional African Religions and Christianity*, w: *Christianity in Tropical Africa. Studies presented and discussed at the Seventh International African Seminar at the University of Ghana, April 1965*, red. C. G. Baëta, Glasgow–New York–Toronto–Melbourne–Wellington–Cape Town–Salisbury–Ibadan–Nairobi–Lusaka–Addis Ababa–Bombay–Culcutta–Madras–Karachi–Lahore–Dacca–Kuala–Lumpur–Hong Kong–Tokyo 1968, s. 291–292.

¹² Zob. B. Bujo, *Nos ancêtres, ces saints inconnus*, „Bulletin de Théologie Africaine” 1, 1979, s. 173; lub *Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 64, 1980, s. 293–306.

¹³ Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 79.

¹⁴ Zob. P. Kanyamachumbi, *Réflexion théologique sur la religion des ancêtres en Afrique centrale*, „Revue du Clergé Africain” 24, 1969, s. 421–455; G. Guariglia, *L'Être Suprême, le culte des esprits et des ancêtres et le sacrifice expiatoire chez les Igbos du sud-est Nigéria*, „Cahiers des Religions Africaines” 4, 1970, s. 244–246; H. Häselbarth, *Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal*, Gütersloh 1972; R. Boccassimo, *Il culto dei defunti praticato dagli Acioli dell'Uganda*, „Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico” 37, 1973, s. 9–62; P. Wymeersch, *Le problème du mal chez le Muntu. Considération sur la mort et la protection contre les maléfices chez les Luwa, Bemba et Suku*, „Africa” 28, 1973, s. 575–586.

¹⁵ „I would like to suggest that such a new way of speaking would be to give Jesus the title of »Ancestor Par Excellence«, that is, of »Proto-Ancestor«”, B. Bujo, *African Theology...*, s. 79.

3. JEZUS CHRYSYTUS JAKO PROTO-PRZODEK W CHRYSYOLOGII WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW AFRYKAŃSKICH

Patrząc na historyczną postać Jezusa z Nazaretu, dochodzimy do przekonania, że był On nie tylko afrykańskim ideałem przodka najwyższej klasy, ale – rzecz najważniejsza – stał się On nowym wypełnieniem tego ideału. Żaden inny przodek nie był w stanie tego dokonać, ponieważ był tylko człowiekiem¹⁶.

3.1. Efoé Julien Pénoukou

Podstawą chrystologii E. J. Pénoukou jest duchowo-historyczna wizja świata (kosmoteandryczna wizja świata, w której Bóg, człowiek i świat są symbiotycznie zjednoczeni) oraz konceptualno-rytualna postawa wobec życia i śmierci w szczepie Ewe-Mina, żyjącego w Togo, do którego Pénoukou należy¹⁷. Życie zaczyna się po śmierci, a śmierć jest rozumiana jako konieczne przejście do życia. Rzeczywistość ziemską jest pojmowana jako żywy organizm w procesie ciągłej regeneracji przez następujące po sobie fazy narodzin i śmierci. Fazy te są momentem tego, co Pénoukou nazywa „przebywaniem tam z” innymi (z Bogiem, duchami, równymi nam bytami ludzkimi i z kosmosem). Dostrzegamy tu rodzaj procesu ontologicznego, dzięki któremu podmiot ludzki spełnia się w kosmoteandrycznej relacji, implikującej konieczny związek pomiędzy Najwyższym Bytem i socjo-kosmicznym wszechświatem. W społeczeństwach afrykańskich – twierdzi Pénoukou – nie ma podziału, a tym bardziej sprzeczności między *sacrum* i *profanum*, pierwiastkiem duchowym i materialnym, między tym, co na ziemi, a tym, co w zaświatach. Wizja rzeczywistości globalnej jest wizją jednolitą, która pojmowana jest w różnych afrykańskich formacjach kulturowych i religijnych jako jeden harmonijny system. Potwierdzenie – w rytuałach, mitach i symbolach – istnienia specyficznego trójstopniowego związku między Istotą najwyższą, człowiekiem i społeczno-kosmicznym światem jest podstawowym elementem tak pojmowanej jednolitej wizji. Taki kosmoteandryczny związek sugeruje, że Stwórca, który obdarza życiem i rozwojem wszelkie stworzenie, jest równocześnie definitywnym czynnikiem spistości i spójności oraz wszechogarniającym sensem normatywnym. Według Ewe-Mina, człowiek stworzony przez Istotę najwyższą, poczęty przez Przodka-rodziciela, powołany jest do spełnienia ludzkiego powołania, które obdarza dojrzałością jego ludzką istotę. W tym celu człowiek zostaje włączony w ustanowiony przed wiekami instytucjonalny i społeczno-kulturowy układ, gdzie

¹⁶ Tamże, s. 79–80.

¹⁷ Zob. E. J. Pénoukou, *Realité africaine et salut en Jésus Christ*, „Spiritus” 23, 1982, nr 88, s. 374.

zostaje wtajemniczony w egzystencjalny plan grupy społecznej przekazany przez przodków¹⁸.

Opierając się na światopoglądzie szczepu Ewe-Mina, Pénoukou rozmyśla nad tematem misterium Chrystusa jako „Wydarzeniu” i dochodzi przy tym do wielu wniosków¹⁹. „Chrystus-Wydarzenie” jest przejściem, drogą wypełnienia się projektu bytu. Egzystując przed wszystkim i ogołacając samego siebie przez stanie się podobnym do nas, Chrystus przeszedł przez śmierć jako przez konieczne przejście do nowego rodzaju życia. Jest On pośrednikiem („organicznym medium”) pomiędzy Bogiem Ojcem i całym stworzeniem²⁰. Ponieważ wszystko było stworzone przez i dla Jezusa, inkarnacja jest najwyższą ekspresją kosmoteandrycznej relacji. Poprzez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystus staje w centrum całej historii i jest wypełnieniem kosmoteandrycznej zależności we wszechświecie. Zarówno w życiu, jak i w chwili śmierci Jezus jest człowiekiem „dla innych”. To bycie „dla innych” jest wyrazem Jego najgłębszej istoty, bo w tym jest uosobioną miłością Boga wobec ludzi²¹. Chrześcijanin ze szczepu Ewe-Mina, który potrzebuje wyzwolenia z obawy przed zgubnym wpływem złych duchów, znajduje w Chrystusie wcielenie Boga, pozostającego w ontycznej solidarności z ludzkim przeznaczeniem. Chrystus ofiarowuje się nie zamiast nas, ale dla nas i dla naszego dobra. Jezus, jako prawdziwy człowiek, jest w rzeczy samej solidarny z całą ludzkością. Jego solidarność sprawia, że śmierć, przez którą przechodzi, jest wybawieniem ludzkości z grzechów, będąc równocześnie Jego kapłańską akcją w stosunku do całej ludzkości. Przez swoją śmierć i zmartwychwstanie Jezus pokonał zło śmierci na świecie i nadał jej nowe znaczenie. Ontologiczna solidarność Chrystusa żąda od bytów ludzkich totalnego i globalnego zaangażowania się w stworzenie. Chrystus jest „Jete”, czyli antenatem, przodkiem, który jest źródłem życia. Według wierzeń szczepu Ewe-Mina, przodek jest współtwórcą narodzin i jest w stanie dostarczyć wielu nowo narodzonym dzieciom energii życiowej potrzebnej do jego ukazania się w nich. Chrystus jako „Jete” jest spełnieniem kosmoteandrycznego związku w świecie²².

3.2. Charles Nyamiti

Podobnie jak Pénoukou, inny współczesny katolicki teolog afrykański Charles Nyamiti opiera swoje refleksje teologiczne na afrykańskim rozumieniu pojęcia

¹⁸ Zob. E. J. Penoukou (w tłumaczeniu polskim zamieniono „é” na „e”), *Kościół Afryki. Propozycje na przyszłość*, przeł. z j. franc. S. Wawrzakowicz, Warszawa 1991, s. 87.

¹⁹ Zob. E. J. Pénoukou, *Christologie au village*, w: *Chemins de la christologie africaine*, red. F. Kabasélé [i in.], Paris 1986, s. 69–106.

²⁰ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. z j. niem. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 261–279.

²¹ Tamże, s. 121.

²² Zob. E. J. Pénoukou, *Missionary Priests and the Future of the African Churches*, w: *The Churches of Africa: Future Prospects*, red. C. Geffré [i in.], New York 1977, s. 58–59.

„przodek”. Jednak podchodzi on do tematu z nieco innej strony²³. Praktyki i wierzenia znajdujące w wielu, choć nie we wszystkich, tradycyjnych społecznościach afrykańskich są punktem wyjścia jego chrystologicznych rozważań²⁴. Według tych wierzeń relacje ancestralne pomiędzy żywymi i umarłymi oraz czasami pomiędzy Bogiem a ludzkością na ziemi zawierają następujące elementy:

- Pokrewieństwo (naturalne, oparte na związkach krwi, albo nienaturalne, oparte na jakichkolwiek innych relacjach powinowactwa) pomiędzy zmarłymi a ich żyjącą rodziną. W wielu przypadkach antenat musi być źródłem życia dla członków swego rodu na ziemi.
- Nadludzki status (zwykle osiągany przez śmierć), na który składają się bliskość Boga, święte moce i inne nadludzkie cechy²⁵.
- Mediacja – nie zawsze konieczna – pomiędzy Bogiem a powinowatymi na ziemi.
- Przykład zachowania się we wspólnocie.
- Prawo do częstego świętego komunikowania się poprzez modlitwy i ofiary rytualne z żyjącymi krewnymi²⁶.

Badania antropologiczne odkryły, że osobowość w wielu społeczeństwach afrykańskich jest pojmowana witalistycznie²⁷. Prawdziwa osobowość zawiera się w pełni życia lub w życiodajnej dojrzałości²⁸. Tak pojmowana pełnia witalistyczna obejmuje: „płodność”, ujmowaną na płaszczyźnie prokreacyjnej i nie tylko, „praktyczną mądrość” wraz ze znajomością tradycji przekazanej przez przodków, „święte moce magiczno-religijne”, „odpowiedzialności i prawa”, „wypełnioną otwartość”, czy też relacjonalność do Najwyższego Bytu i innych duchów oraz społeczności ludzkiej (żywych i zmarłych), „kosmos” wraz z „wolnością” rozumianą nie tylko jako emancypacja od wszelkiego rodzaju opresji, ale także w sensie świadomości czy sumienności w dawaniu siebie dla innych i bycia przez nich zaakceptowanym. W gruncie rzeczy elementy afrykańskiego rozumienia osoby są koekstensywne z elementami znajduwanymi w tradycyjnym światopoglądzie afrykańskim²⁹.

²³ Zob. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African perspective*, Gweru 1984, s. 136.

²⁴ Ch. Nyamiti, *Ancestral Kinship in the Trinity: an African Theology of the Trinity*, w: *Inculturation; Working Papers on Living Faith and Cultures (Effective Inculturation and Ethnic Identity)*, t. 3, Rome 1987, s. 29–48; tenże, *Christ as Our Ancestor...*, s. 25–58.

²⁵ Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 128–129.

²⁶ Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today*, w: *Faces of Jesus in Africa*, red. R. J. Schreiter, London 1992, s. 11.

²⁷ Zob. Ch. Nyamiti, *The Doctrine of God*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 58–66.

²⁸ Ch. Nyamiti, *The Incarnation in the Light of African Understanding of Personality*, w: *Christology from Some African Perspectives*, oprac. CHIEA, Nairobi 1984, s. 138–253.

²⁹ Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 5.

Po krótkim przybliżeniu relacji ancestralnych i elementów pełni witalistycznej, można przejść do prześledzenia wewnętrznego życia Boga (Trójcy) i do odkrycia ancestralnego powinowactwa Osób Boskich³⁰. Bóg Ojciec jest Antenatem Syna, Syn zaś jest Potomkiem Ojca³¹. Te dwie Osoby Boskie żyją w swym ancestralnym pokrewieństwie poprzez Ducha. Duch jest przez obu obdarowywany nie tylko na dowód ich wzajemnej miłości jako Dar, ale także z powodu hołdu dla ich wzajemnej świętości; jako Ofiara i wdzięczność za ich wzajemną dobroczynność³².

Nyamiti z powyższego wglądu w naturę relacji ancestralnych Trójcy i perychorezy wyciąga kilka wniosków. W Bogu ma miejsce prawdziwy doksologiczny rytuał. Ten obrządek lub ceremonia o charakterze trynitarnym jest ostateczną podstawą i modelem wszystkich innych obrzędów. Ostatecznym celem tego obrzędu jest dokładne zjednoczenie Ojca (Antenata) i Syna (Potomka) w Duchu. Użycie terminu „Przodek” (Antenat) i „Potomek” w stosunku do dwóch pierwszych Osób Trójcy ma charakter czysto doksologiczny, pneumatologiczny (nierozwalnie związany z Duchem) i rytualny³³.

Misterium Chrystusa, rozpatrywane w kategoriach afrykańskiej teologii ancestralnej oraz relacja, która Jego ancestralne powinowactwo z nami, przenosi na Trójcę, prowadzi do kilku wniosków. Dzięki swej bosko-ludzkiej naturze i spełnianej w stosunku do nas zbawczej funkcji, Chrystus staje się *sensu stricto* naszym Bratem-Przodkiem³⁴. Chrystusowy stan przynależności do przodków ma swoje uzasadnienie w Trójcy. W ekonomii zbawienia Syn Boży, stając się *Logosem* Wcielonym, stał się zarazem odwiecznym potomkiem Ojca i naszym przodkiem w dziele swego zbawczego posłannictwa. „Wcielenie i odkupienie, które weszły w swój punkt kulminacyjny w misterium paschalnym, są przedłużeniem trynitarno-ancestralnej komunii człowieka z Jezusem, a przez Niego z resztą stworzenia. Chrystus sprawuje swoje ancestralne funkcje poprzez Ducha na mocy misji zbawczej, którą otrzymał od Ojca. Dzięki Chrystusowi Bóg Ojciec stał się naszym Przodkiem³⁵. Przynależność Jezusa do stanu ancestralnego stopniowo wzrasta na skutek Jego zbawczej działalności. Swoją dojrzałość osiągnie ona dopiero w Paruzji³⁶. Msza święta jest prawdziwym obrzędem ancestralnym, tabernakulum zaś jest świątynią chrześcijan, w której Chrystus-Przodek jest codziennie obecny, aby być z nami w ancestralnej komunii³⁷. W podobny sposób nasze ciała

³⁰ Tamże, s. 11.

³¹ Zob. A. Wessels, *Images of Jesus. How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*, London 1990, s. 112.

³² Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 12.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. A. Wessels, dz. cyt., s. 113.

³⁵ Tamże, s. 113.

³⁶ Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 12; A. Wessels, dz. cyt., s. 113.

³⁷ Zob. Ch. Nyamiti, *The Mass as Divine and Ancestral Encounter between the Living and the Dead*, w: *African Christian Studies*, Nairobi 1985, s. 28–48.

są żywymi świątyniami, w których mieszkają nasi Boscy Przodkowie (Bóg Ojciec i Syn w Duchu Świętym)³⁸.

Teologia ancestralna Syna Bożego byłaby niekompletna bez rozważań na temat jej związków z nami, ponieważ Chrystus jako Głowa byłby niekompletny bez swego ciała, czyli Kościoła³⁹, który my, jako żyjący na ziemi, współtworzymy wraz ze świętymi istniejącymi na tamtym świecie⁴⁰.

„Rozważania na temat związków zachodzących pomiędzy Jezusem a świętymi pokazują, że ci, którzy są w niebie albo w czyśćcu, są w różnym stopniu naszymi przodkami w Chrystusie, tzn. są ancestralnie spokrewnieni z nami z tytułu ich partycypacji w ancestralnym stanie Zbawcy. Pośród tych świętych znajdują się afrykańscy antenaci, którzy zmarli, będąc w przyjaźni z Bogiem. Na dodatek, będąc naszymi krewnymi, są oni naszymi przodkami w Chrystusie. Chrześcijańska idea przynależności do stanu przodków jest jakościowo inna od tradycyjnej afrykańskiej, ponadto przekracza wszelkie podziały tak naturalne, jak i rasowe”⁴¹.

Jedną z podstawowych implikacji chrystologii ancestralnej jest potrzeba obstawiania przy znaczeniu wartości życia w łasce Ducha, zwanej tradycyjnie łaską uświęcającą, po to, by móc w pełni autentycznie żyć w ancestralnym związku z Chrystusem i ze świętymi. Nyamiti uważa, że osiągnięcie autentycznego związku ancestralnego jest niemożliwe bez częstej modlitwy, gorliwego udziału w sakramentach oraz nabożeństwa do świętych. Jakiegokolwiek dyskryminacje rasowe lub inne są całkowicie przeciwne idei ancestralnego pokrewieństwa w Chrystusie. Prawdziwe życie w takim związku jest możliwe do osiągnięcia poprzez szczere i wytrwałe kroczenie za Chrystusem-Przodkiem w Jego uniwersalnej miłości do Boga i do ludzkości⁴².

3.3. Bénézet Bujo

Także inny teolog afrykański – zairski ksiądz diecezjalny Bénézet Bujo bierze wierzenia i praktyki ancestralne za podstawę swoich rozważań chrystologicznych⁴³. Według niego *gesta* przodków są ciągle przywoływane do istnienia poprzez sprawowany ryt. Pozwala to Afrykańczykom przywołać te *gesta* i dostosować do nich swoje zachowanie. Ryty te stają się zasadą życia i śmierci, gwarantem zbawienia i testamentem przyszłych pokoleń⁴⁴. Innymi słowy, ten rodzaj rytu

³⁸ Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 12.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. Ch. Nyamiti, *Uganda Martyrs: Ancestors of Mankind*, w: *African Christian Studies*, Nairobi 1986, s. 41–66.

⁴¹ Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 12.

⁴² Tamże.

⁴³ B. Bujo, *Afrikanische Theologie: in ihrem gesellschaftlichen Kontext. Theologie Interkulturell*, t. 1, Düsseldorf 1986, s. 79–137.

⁴⁴ Zob. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 7.

staje się „pamiętkową soteriologią narratywną”, która zapewnia jedność przeszłości, teraźniejszości i przyszłości wspólnoty ze zmarłymi⁴⁵.

Na kanwie takiego rozumienia łączności z przeszłością Bujo rozważa misterium Chrystusa. Uznaje Go za proto-przodka, unikalnego antenata, za źródło życia i najwyższą formę egzystencji ancestralnej. Chrystus poprzez inkarnację objął całą historię ludzkości łącznie ze słusznymi dążeniami naszych przodków. To zawładnięcie nad przyszłością, którego przodkowie pragnęli, jest zapewnione, ponieważ oczekiwania naszych przodków zostały spełnione przez Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Inkarnacja czyni z Chrystusa unikalne i uprzywilejowane medium totalnego spotkania z naszymi przodkami i uzdatnia ich do bycia *locum* naszego spotkania z Bogiem zbawienia⁴⁶.

Bujo uważa, że idea Chrystusa jako Przodka ma dla Afrykańczyków większe znaczenie niż pojęcia *Logos* czy *Kyrios*⁴⁷. Daje ona antropocentryzmowi afrykańskiemu możliwość bycia źródłem dla chrześcijaństwa opartego na inkarnacji⁴⁸.

Ponadto, Chrystus jako Proto-Przodek jest dla Bujo fundamentem narratywno-etycznego potwierdzenia tego, że jest On proto-źródłem życia oraz wypełnieniem i modelem ludzkiego przejścia przez Jego Misterium Paschalne. Tak rozumiana etyka chrystocentryczna potwierdza pozytywne elementy antropocentryzmu afrykańskiego takie, jak: gościnność, duch rodzinny, czy też troska o rodziców; a zarazem poprawia i uzupełnia tradycyjne i współczesne zwyczaje afrykańskie⁴⁹.

Według B. Bujo, afrykańskie pojmowanie Chrystusa jako Proto-Przodka w żadnej mierze nie sprzeciwia się nauce Nowego Testamentu. Oczywiście nie można patrzeć na Jezusa w sensie czysto biologicznym. Uznając Chrystusa za Przodka *par excellence*, Afrykańczycy uważają, że mogą w Nim odnaleźć tego, który rodzi w nich mistyczne i nadprzyrodzone życie⁵⁰.

Jedną z zalet, które zauważa B. Bujo, mówiąc o Jezusie jako Proto-Przodku, jest to, że antropocentryzm afrykański, okazywany w ancestralnie ukierunkowanych wzorcach myślenia, stał się bardzo pomocnym środkiem w przenoszeniu chrześcijaństwa na grunt afrykański⁵¹.

Ofiarowując pełnię życia, Jezus darowuje Afrykańczykom prawdziwy rozwój. Po urazach związanych z handlem niewolnikami i kolonializmem oraz współczesnym położeniem uchodźców, ludzie Afryki poszukują dla siebie nowej

⁴⁵ Zob. B. Bujo, *A Christocentric Ethic for Black Africa*, „Theology Digest” 30, 1982, nr 2, s. 143–146; B. Bujo, *Pour une éthique africaino-christocentrique*, „Bulletin de Théologie Africaine” 3, 1981, nr 5, s. 41–52.

⁴⁶ Zob. B. Bujo, *A Christocentric...*, s. 143–146.

⁴⁷ Tamże s. 144.

⁴⁸ Zob. B. Bujo, *Pour une éthique africaino-christocentrique*, „Bulletin de la théologie africaine” 3, 1981, nr 5, s. 41–52.

⁴⁹ Zob. B. Bujo, *A Christocentric...*, s. 144; Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 8.

⁵⁰ Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 94.

⁵¹ Tamże, s. 84.

tożsamości. Jezus Chrystus – jak twierdzi Bénézet Bujo – jest naszym Proto-Przodkiem na dziś, naszym współczesnym Mojżeszem, który poprzez dzisiejsze problemy związane z opresją i nędzą, poprowadzi nas do wód życia.

Dając Siebie za pokarm tym, którzy w Niego wierzą, Jezus staje się dającą życie łaską, napelniającą Jego potomków prawdą i zawsze przez Afrykanów poszukiwaną „siłą życia”. Dziś wspólnota afrykańska, klan, czy też naród, poprzez udział w „proto-życiu” Jezusa, może jedynie rozwinąć te siły żywotne, które są jedynym źródłem życia całego Ciała Mistycznego⁵².

Bénézet Bujo nie zgadza się z koncepcją Ch. Nyamiti, który uznając biologiczne pochodzenie Jezusa w historycznym Adamie, widzi w tym „fakcie” źródło uznawania Jezusa za Proto-Przodka⁵³. Nyamiti stwierdza, że pochodzenie Adamowe nie było istotne dla ancestralnego stanu Jezusa oraz obcuje przy bosko-ludzkiej naturze Chrystusa⁵⁴. Jednakże według B. Bujo, byłoby lepiej unikać argumentów, które odwołują się do historycznego Adama, gdyż jest on tematem, budzącym wiele kontrowersji we współczesnej teologii. Bujo uważa, że istota argumentu przemawiającego za ancestralnym stanem Chrystusa jest zawarta w fakcie, że tenże Bóg-Człowiek zrodzony z Boga, w sposób definitywny musiał pokonać wszelkie rasowe, szczepowe i klasowe bariery. Wszyscy ci, którzy Jemu ufają i czynią Bożą wolę, są zrodzeni z Boga. Nie jest to zrodzenie z krwi czy żądzcy ciała. Zgodnie z tym, Chrystus jest Proto-Przodkiem najwyższego rzędu⁵⁵.

3.4. John S. Pobee

Według Pobee'ego, Chrystus jest wielkim antenatem (*Nana* w języku Akan)⁵⁶. W takim ujęciu ma On władzę i moc sądzić, nagradzać i karać, ale jako Bóg-Człowiek jest On ponad wszystkimi przodkami i bytami duchowymi⁵⁷. Praktycznym wyrazem tzw. teologii ancestralnej jest zezwolenie na najwyższą władzę panowania kryteriom stawianym przez Jezusa. Afrykańczyk uznający Jezusa za wielkiego przodka, winien także – według Pobee'ego – zaaplikować orędzie Chrystusowe do sfery praw ludzkich i sprawiedliwości socjalnej⁵⁸ zarówno w Afryce, jak i na całym świecie⁵⁹.

⁵² Tamże, s. 94.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Zob. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 27–28.

⁵⁵ Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 94.

⁵⁶ Zob. J. S. Pobee, *Toward Christology in an African Theology*, w: *Toward an African Theology*, Nashville 1979, s. 98.

⁵⁷ „As *Nana* he has authority over not only the world of men but also of all spirit beings, namely the cosmic powers and the ancestors”, tamże, s. 94.

⁵⁸ „To say Jesus is *Nana* is to let his standards reign supreme in personal orientation, in structures of society, in the economic processes, and in political forces”, tamże, s. 98.

⁵⁹ Zob. A. Wessels, dz. cyt., s. 112.

3.5. J. Mutiso-Mubinda

Podobne do spostrzeżeń J. S. Pobee'ego poglądy na temat Chrystusa, wyraża inny teolog afrykański – J. Mutiso-Mubinda⁶⁰. Wychodząc od biblijnego nauczania o Chrystusie, uznaje Jego pośrednictwo ancestralne w drodze do Ojca⁶¹. Mutiso zauważa, że w tradycyjnych religiach afrykańskich, przodkowie uznawani są zarówno za pośredników w kontaktach z Bogiem, jak i za stróżów solidarności, stabilności i rozwoju wspólnoty żywych⁶². Jako Przodek Chrystus jest przede wszystkim źródłem nowego życia. Jezus podtrzymuje całą ludzkość, ponieważ obejmuje zarówno początek, jak i koniec zbawczej drogi całego stworzenia. W Nim wszyscy ludzie idą razem w kierunku wspólnego przeznaczenia⁶³.

3.6. Kwesi A. Dickson

Z kolei inny teolog afrykański – Kwesi A. Dickson⁶⁴ – próbuje rozwinąć afrykańską teologię krzyża⁶⁵. Swoją prezentację rozpoczyna od krytyki teologii Zachodu, w której krzyż ztraca swe znaczenie, jako nieszczęście i godne pożałowania preludium Wielkanocy. Dlatego też zachodnia teologia krzyża ma wydźwięk negatywny i pesymistyczny.

Dickson uważa, że może to być spowodowane zmianą rozumienia fenomenu śmierci. Wraz ze wzrostem komplikacji życia na Zachodzie, śmierć przestaje być zjawiskiem publicznym, wydarzeniem dotyczącym całej wspólnoty. Skutkiem tego śmierć uznawana jest za ambaras, nad którym należy jak najszybciej przejść⁶⁶. Kwesi stara się uchwycić zbieżności z tradycyjnym afrykańskim rozumieniem śmierci. Śmierć jest rezultatem zła i zawsze jest wynikiem czyjegoś celowego działania⁶⁷. Śmierć nie jest końcem życia ani nie zrywa więzów między żywymi i umarłymi. Jest sposobnością do odnalezienia życia⁶⁸. Afrykańczycy wierzą, że zmarli, mając nadludzką moc działania, mogą ich obdarzać łaskami.

⁶⁰ Zob. J. Mutiso-Mubinda, *Anthropology and the Paschal Mystery*, „Spearhead” 4, 1979, nr 59, s. 52.

⁶¹ „Christ is the first-born of all Creation, who has passed-over to the Father, and has been lifted up so that he can draw all things to himself”, tamże, s. 52.

⁶² Por. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor*, s. 9.

⁶³ Zob. J. Mutiso-Mubinda, dz. cyt., s. 52.

⁶⁴ Zob. K. A. Dickson, *Theology in Africa*, New York 1984, s. 4–5.

⁶⁵ Tamże, s. 185–199.

⁶⁶ Por. P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris 1977, s. 553; M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 71; A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992, s. 14–16.

⁶⁷ Zob. K. Dickson, *The Theology of the Cross*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 87.

⁶⁸ Zob. K. A. Dickson, *Theology in Africa...*, s. 194.

Śmierć nie neguje autoekspresji. Stąd, wychodząc z założenia, że życie trwa nadal, obrzędy pogrzebowe czasami połączone są z roztropnym świętowaniem i rozważną wesołością. Śmierć dotyczy całej wspólnoty, gdyż dotknęła znacznie szerszej grupy społecznej niż najbliższa rodzina zmarłego⁶⁹.

W świetle powyższego i w świetle nowotestamentalnej nauki o krzyżu⁷⁰, autor przedstawia teologię krzyża zgodnie z afrykańskim rozumieniem śmierci. Krzyż powinien być ukazany w chwalebny potwierdzeniu tego, co jest podstawą nadziei chrześcijańskiej. Krzyż jest nie tylko symbolem ludzkiej degradacji i zła, ale jest także symbolem triumfu. Należy podkreślić fakt jedzenia i picia przy stole Pańskim, które jest udziałem w śmierci Chrystusa na krzyżu oraz wspólnym udziałem w życiu⁷¹. W Afryce śmierć jest wejściem do beneficjalnego statusu ancestralnego. W podobny sposób Chrystus zasłużył sobie na to, aby być uznawanym za Przodka; największego z przodków, który nigdy nie przestanie być „żyjącym zmarłym”. Tak jak śmierć dla Afrykanina nie neguje naturalnej autoekspresji (czyjejs własnej tożsamości), w taki sam sposób teologia krzyża nie jest w zasadzie przeciwna interpretacji na sposób właściwy pojęciom kultury afrykańskiej⁷².

Agonia Jezusa na krzyżu jest nie tylko ostateczną konsekwencją Jego odważnych wystąpień, lecz rodzajem streszczenia i sumą Jego orędzia⁷³. Śmierć Jezusa jest końcowym uwydatnieniem tego, na czym Mu wyłącznie zależało, czyli na tym, aby nadeszło eschatologiczne Królestwo Boże. Śmierć ta jest urzeczywistnieniem Królestwa Bożego w warunkach tego eonu, zaistnienia królestwa Bożego w ludzkiej niemocy i życia w śmierci⁷⁴. Siła ideowa nowego początku, którą raz na zawsze zainicjował Jezus, musi być tak wielka, że nie tylko potrafi „wyjaśnić” niezwykłą dynamikę chrześcijaństwa, ale i „uporać” się z problemem krzyża⁷⁵.

Podobnie jak Pawłowe rozumienie Krzyża zostało wyrażone w pojęciach, których źródłem było środowisko żydowskie, tak dziś Pismo Święte musi być ukazane w pojęciach kulturowych swoich odbiorców⁷⁶.

Prawomocne dążenia przodków afrykańskich⁷⁷ zostały nie tylko przez Jezusa podjęte, ale są także w Nim realizowane⁷⁸. K. Lehmann sądzi, że możemy posłu-

⁶⁹ Tamże, s. 195.

⁷⁰ Zob. A. Wolanin, *La mission de Jésus-Christ*, Roma 1991, s. 11.

⁷¹ Zob. P. Grelot, Śmierć, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, wyd. 3, Poznań 1990, s. 947.

⁷² Zob. K. A. Dickson, *Theology in Africa...*, s. 198.

⁷³ Zob. K. A. Dickson, *Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought*, w: *African Theology En Route*, red. K. Appiah-Kubi [i in.], New York 1979, s. 107.

⁷⁴ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. z j. niem. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 119.

⁷⁵ Tamże, s. 123.

⁷⁶ Zob. K. Dickson, *The Theology...*, s. 82.

⁷⁷ Zob. J. Médéwalé Agossou, *The Demands of the Gospel and African Anthropology*, w: *The Churches of Africa: Future Prospects*, red. C. Geffré [i in.], New York 1977, s. 42.

⁷⁸ Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 84.

żyć się koncepcją Proto-Przodka jako punktem wyjścia do chrystologii afrykańskiej, w której będzie On z entuzjazmem przyjmowany przez Afrykanów⁷⁹.

Bez żadnych większych wątpliwości możemy stwierdzić, że różnorodne prace naukowe teologów afrykańskich⁸⁰, przytoczone w tym artykule, są obiecującym krokiem w kierunku ancestralnej chrystologii afrykańskiej. Każdy z autorów na właściwy sobie sposób przedstawia wierzenia i praktyki ancestralne, próbując je konfrontować z chrześcijańską nauką o zbawieniu. Pośród przymiotów dotyczących ancestralnego sposobu rozumienia Chrystusa, wyszczególnionych przez wymienionych teologów, najważniejszymi są: niepowtarzalność i wyższość Jego statusu ancestralnego, Jego moc i autorytet, bycie źródłem życia i Jego pośrednictwo. Bujo mówi o wypełnieniu afrykańskich aspiracji ancestralnych przez Jezusa. Pobee, podobnie jak Bujo, ukazuje związek chrystologii ancestralnej ze współczesnym i tradycyjnym sposobem życia Afrykanów. Godne uwagi jest powiązanie statusu ancestralnego Chrystusa z Jego Misterium Paschalnym, dokonane zarówno przez Bujo, jak i przez Mutiso-Mubinda⁸¹. Jednakże najbardziej gruntowne wydają się obszerne i staranne opracowania tematu przez Nyamiti, który bardzo szczegółowo i wieloaspektowo zajmuje się związkami kulturowych tradycji ancestralnych z chrystologią⁸². Dickson zajął się bardzo interesującą kwestią z punktu widzenia chrystologii afrykańskiej. Miejsce śmierci w kulturze afrykańskiej i jej związek z Krzyżem Chrystusa stawia podwaliny pod dalsze badania teologiczne z tego zakresu. Jest ważne, że chrześcijaństwo pokazuje Afrykańczykom, że bycie prawdziwym chrześcijaninem i bycie prawdziwym Afrykańczykiem nie są sobie przeciwne. Bycie chrześcijaninem jest tym samym, czym jest bycie prawdziwym bytem ludzkim, ponieważ Chrystus poprzez swoje prawdziwe człowieczeństwo uczynił świat autentycznie ludzkim⁸³.

⁷⁹ Zob. K. Lehmann, *Christsein ökumenisch*, w: *Diskussion über Hans Küngs Christsein*, Mainz 1976, s. 120.

⁸⁰ Por. J. S. Mbiti, *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, w: *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, red. P. Gensichen [i in.], t. 3, München 1968, s. 75–85.

⁸¹ Zob. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 9–10.

⁸² Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 85.

⁸³ Zob. H. Fries, *Zeitgenössische Grundtypen nicht-Kirchlicher Jesusdeutungen*, w: *Grundfragen der Christologie heute*, red. L. Scheffczyk, Freiburg–Basel–Wien 1975, s. 36–76; H. Küng, *On being a Christian*, New York 1978, s. 552; K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, New York–London 1978, s. 226.

JESUS CHRIST AS THE “PROTO-ANCESTOR”
– AN AFRICAN CHRISTOLOGICAL MODEL

Summary

Christological reflection situated within the living transmission of an African Church is always a historical and cultural event. The revelation of God in Jesus Christ carries with it a narrative of contextual, historical events. The example of Jesus in his life corresponds in a certain way to the criteria of the good human life of an African person, who is designated to become an ancestor within the community. The ancestor is the model of how human life should be lived in the majority of African cultures. According to Charles Nyamiti, Christ is our ancestor because he is the model of the fullness of how African life should be lived. The ancestors have the responsibility of mediating a full and good life to the community and this role is compared to that of Jesus who is the supreme mediator of salvation between God and us. Bénézet Bujo prefers the term *Proto-Ancestor* for Jesus, noting the fact that the mediation of Jesus works at a different, deeper and more unique level. The uniqueness of Jesus as saviour must enter the fullness of the African people's everyday life. In fact Christology is probably the more developed area of African theology, and in this work African theologians have toiled in developing inculturated expressions of Jesus Christ.

Nota o Autorze: ks. dr ZBIGNIEW MAJCHER SDB – absolwent Ushaw College University of Durham, Heythrop College University of London i PAT w Krakowie, misjonarz w Kenii, Zambii oraz Malawi.