

Henryk Zimoń

Chrystus we współczesnej teologii afrykańskiej

Collectanea Theologica 65/4, 69-79

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HENRYK ZIMOŃ SVD, LUBLIN

CHRYSTUS WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII AFRYKAŃSKIEJ

Pluralizm kulturowy i religijny, uznawany i przeżywany przez mieszkańców wszystkich kontynentów, znajduje swoje odbicie również we współczesnej refleksji teologicznej. Teologia chrześcijańska jako krytyczna i systematyczna refleksja nad objawieniem Bożym rozwija się w kontekście różnych kultur, systemów filozoficznych i religii. Wyrazem tego jest istnienie regionalnych i lokalnych teologii, takich np. jak: afrykańska, latynoamerykańska, europejska, azjatycka, francuska, niemiecka, polska, chińska, indyjska, filipińska.

Omawiana w tym artykule teologia afrykańska zmierza do zrozumienia i wyjaśnienia objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie w świetle doświadczenia życiowego i przeżycia Afrykanów¹. Przedmiotem tego krótkiego opracowania jest przedstawienie genezy teologii afrykańskiej i wybranych nurtów chrystologii afrykańskiej. Nieco szerzej omówione zostaną trzy modele chrystologiczne: Chrystus jako Przodek, Władca, Lekarz.

1. Geneza teologii afrykańskiej

Pierwszymi, którzy systematycznie zajmowali się kulturami i religiami afrykańskimi, byli administratorzy kolonialni i misjonarze. Cenne przykładowo są relacje brytyjskiego kapitana R. S. Rattraya, badacza ludu Aszanti i innych ludów Ghany w latach dwudziestych XX wieku oraz Francuza J.F. Froelicha, badacza ludów Togo w latach 1940-1948². Największą wartość mają obserwacje misjonarzy różnych wyznań chrześcijańskich, którzy pracowali wiele lat wśród ludów afrykańskich. Wśród licznych misjonarzy, autorów liczących się w afrykanistyce monografii, można wymienić: R. Moffat, D. Livingstone, G. MacKenzie, J. L. Krapf, A. Junod,

¹ G.M. Setiloane, *Afrikanische Theologie*, w: K. Müller, Th. Sundermeier (Hrsg), *Lexikon missions theologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987 s. 7.

² R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1927; J. C. Froelich, *La tribu Konkomba du Nord Togo*, Dakar 1954.

W.C. Willoughby, D. Westermann, E. W. Smith, P. Tempels, G. Parrinder, J. V. Taylors.

Dla teologicznej refleksji w Afryce duże znaczenie miało pionierskie i kontrowersyjne dzieło belgijskiego franciszkanina Placide Tempelsa, misjonarza w Katandze (Zair), który opublikował w języku francuskim *La Philosophie Bantoue* (Elisabetville 1945). Inspirujące rozważania Tempelsa były kontynuowane przez Afrykanów: Alexis Kagame i Vincent Mulago gwa Cikala Musharhamina³.

Stanowisko afrykańskich teologów dotyczące zintegrowanego chrześcijaństwa w Afryce zostało opublikowane w pracy zbiorowej pt. *Des prêtres noirs s'interrogent* (Paris 1957). We wszystkich wspomnianych publikacjach, w których mówiono o afrykańskim myśleniu, nie pojawił się termin „teologia afrykańska”. Po raz pierwszy terminu tego użył w 1958 r. belgijski teolog Alfred Vanneste, dziekan pierwszego afrykańskiego Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Lovanium w Kinszasie (Zair)⁴. W znaczeniu współczesnym termin ten był używany przez uczestników seminarium dyskusyjnego (*cercle théologique*) tegoż Wydziału⁵. W dyskusji Th. Tshibangu (wówczas student) opowiedział się bardzo ostrożnie i powściągliwie za możliwością teologii afrykańskiej (w jego terminologii teologii o „zabarwieniu” afrykańskim), Vanneste był natomiast zwolennikiem jednej teologii uniwersalnej. Teza Vanneste'a o teologii uniwersalnej spotkała się z krytyką takich teologów, jak: B. Studer, A. M. Henry, J. Medzo, W. Bühlmann⁶.

Do rozwoju teologii afrykańskiej w latach sześćdziesiątych przyczynili się teologowie afrykańscy E. Bolaji Idowu (Nigeria). J. Mbiti (Kenia), V. Mulago (Zair)⁷, E. Bolaji Idowu, nazwany przez

³ A. Kagame, *La Philosophie bantu-rwandese de l'Etre*, Brüssel 1956; V. Mulago, *L'union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Baundi face à l'unité vitale ecclésiale*, Rome 1955 (maszynopis).

⁴ A. Vanneste, *Une Faculté de Théologie en Afrique*, „Revue du Clergé Africain” 13:1958 s. 225-236. Zob. B. Bujó, *Afrikanische Theologie. Rückblick auf eine Kontroverse*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 61:1977 s. 119.

⁵ Zob. Th. Tshibangu, A. Vanneste (éd), *Débat sur la «Theologie africaine»*, „Revue du Clergé Africain” 15:1960 s. 33-352.

⁶ Bujó, *dz. cyt.*, s. 120-122.

⁷ E. Bolaji Idowu, *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London 1962; J. Mbiti, *African Religions and Philosophy*. London 1969 (tł. polskie: *Afrykańskie religie i filozofia*. Warszawa 1980); V. Mulago, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale Bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris 1962.

G.M. Setiloane „ojcem teologii afrykańskiej”, był kierownikiem pierwszej w Afryce Katedry Teologii Afrykańskiej w Ibadanie (Nigeria)⁸. Teologia afrykańska była tematem dyskusji teologów afrykańskich w Ibadanie w 1966 oraz uczestników czwartego Tygodnia Teologicznego w Kinszasie w 1968 roku⁹. W latach siedemdziesiątych teologia afrykańska była powszechnie uznawana, o czym świadczył m. in. porządek obrad Komisji Wiary i Prawa Kościelnego Ekumenicznej Rady Kościołów w Akrze w 1974 roku. Do znanych teologów afrykańskich wczesnego i późniejszego okresu należą: H. Sawyerr, E. Fashole-Luke (Sierra Leone), Seth Nomenyo (Togo), E. Mveng (Kamerun), A. Ngindu Mushete (Zair), J. S. Pobee (Ghana), S. P. Ledigas (RPA), G. M. Setiloane (Botswana).

2. Nurty chrystologii afrykańskiej

Zadaniem współczesnej teologii afrykańskiej jest pogłębiona i systematyczna refleksja nad poszczególnymi zagadnieniami teologicznymi w świetle Biblii, tradycji chrześcijańskiej oraz afrykańskich wartości kulturowych, religijnych i duchowych. Problematyka chrystologii jako podstawowa i centralna w teologii chrześcijańskiej należy w latach osiemdziesiątych do ważnych dziedzin badawczych teologów afrykańskich, czego dowodem jest liczba publikacji. Również niektórzy antropologowie społeczni wypowiadają się na temat adekwatnego modelu Jezusa Chrystusa, wynikającego z kontekstu afrykańskiego, a zatem w miarę odpowiadającego wartościom i mentalności Afrykanów.

Spśród najnowszych publikacji chrystologicznych należy wymienić na pierwszym miejscu dwie prace zbiorowe: *Chemins de la christologie africaine* (Paris 1986), *Jesus in African Christianity. Experimentation and Diversity in African Christology* (Nairobi

⁸ Setiloane, dz. cyt., s. 9.

⁹ Referaty wygłoszone w Ibadanie zostały opublikowane w języku angielskim i francuskim: K. A. Dickson, P. Ellingworth (Eds.), *Biblical Revelation and African Beliefs*, London 1969; *Pour une theologie africaine*, Yaoundé 1969 (wydanie francuskie zawiera również streszczenie dyskusji uczestników do każdego referatu).

1989)¹⁰. Pierwsza praca zawiera artykuły afrykańskich teologów i duszpasterzy z Zairu, Kamerunu, Beninu, Togo, Burkina Faso i Gwinei, a więc z frankojęzycznego obszaru Afryki. Redaktorami książki są F. Kabasélé, profesor na Wydziale Teologii w Kinszasie oraz J. Doré i R. Luneau, profesorowie Instytutu Katolickiego w Paryżu¹¹. Na treść książki składają się m.in. artykuły omawiające modele chrystologiczne – Chrystus jako: Władca (F. Kabasélé), Przodek i najstarszy Brat (F. Kabasélé), Mistrz inicjacji (A. T. Sanon), Lekarz (C. Kolié).

Druga pozycja, wydana pod redakcją J. N. K. Mugambi (profesora Uniwersytetu w Nairobi) i L. Magesa (profesora Wyższego Instytutu Katolickiego Afryki Wschodniej w Nairobi), prezentuje referaty wygłoszone na sympozjum ekumenicznym w Nairobi w dniach 13-17 marca 1989 r. Wartościowym przyczynkiem jest przeglądowy referat Ch. Nyamiti na temat współczesnych chrystologii afrykańskich w ramach dwóch podstawowych teologii afrykańskich: teologii inkulturacji i teologii wyzwolenia. Autor wyróżnia dwa typy afrykańskiej teologii inkulturacji: 1) nauczania biblijne o Jezusie Chrystusie konfrontuje się ze światopoglądem afrykańskim i afrykańskimi pojęciami religijnymi, 2) afrykański kontekst kulturowo-religijny jest punktem wyjścia afrykańskiej refleksji chrystologicznej. Następujące modele Chrystusa są rozważane przez teologów: Chrystus jako Prorok, Kapłan i Władca (D. W. Waruta) oraz Chrystus jako Wyzwoliciel (L. Magesa). J. N. K. Mugambi przedstawia skrótoowo m.in. takie paradygmaty chrystologiczne w kontekście afrykańskim, jak: kulturowy, genealogiczny, teocentryczny, eklezjologiczny, pneumatologiczny, antropologiczny, kosmocentryczny, eschatologiczny, biocentryczny, ontologiczny, charyzmatyczny, mistyczny, arystokratyczny, jurydyczny, epistemologiczny, terapeutyczny, normatywny.

Chrystologia afrykańska jest również przedmiotem pogłębionej refleksji teologów afrykańskich Charlesa Nyamiti i Kwame

¹⁰ Książka pod redakcją R. J. Schreitera pt. *Faces of Jesus in Africa* (Maryknoll, N.Y., 1991), wydana w wydawnictwie Orbis Books w serii *Faith and Cultures*, zawiera w rozdziałach 2, 6, 7, 8 i 9 tłumaczenie książki *Chemins de la christologie africaine* oraz w rozdziałach 1, 3, 4, 5, 10, 11 przedruk książki *Jesus in African Christianity. Experimentation and Diversity in African Christology*.

¹¹ Książka ta prawie w całości wydana została w tłumaczeniu niemieckim pt. *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie* (Freiburg 1989, Herder) jako 12. tom serii *Theologie der Dritten Welt*.

Bediako. Ch. Nyamiti, profesor Wyższego Instytutu Katolickiego Afryki Wschodniej w Nairobi, jest autorem książki pt. *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective* (Gweru 1984). Stanowi ona ważne studium, w którym autor w sposób bardzo wnikliwy przedstawia Chrystusa jako Przodka.

Książka Kwame Bediako, dyrektora Centrum Studiów Misjologicznych i Teologii Stosowanej w Akropong-Akuapem w południowej Ghanie, pt. *Jesus in African Culture. (A Ghanaian Perspective)* wydana w 1990 r. w Akrze, analizuje w perspektywie kulturowo-religijnej ludów Akań w Ghanie dwa modele chrystologiczne: Chrystus jako Przodek i Pośrednik oraz Chrystus jako Władca.

3. Chrystus jako Przodek, Władca, Lekarz

Z różnych nurtów chrystologii afrykańskiej model Chrystusa jako Przodka jest głęboko zakorzeniony w mentalności i świadomości religijnej Afrykanów. Przodkowie są zmarłymi istotami ludzkimi, którzy przez śmierć zostali sakralizowani i wyniesieni do świata nadnaturalnego, boskiego. Ze względu na ich bliski związek z Istotą Najwyższą są oni pośrednikami między nią a ludźmi. Duchy przodków są przedmiotem szacunku, czci i kultu. Afrykanie wierzą, iż przodkowie mają znaczący wpływ na wszystkich żyjących, z którymi byli spokrewnieni, tak na poszczególne jednostki jak i na całą społeczność rodzinną, lineażową i rodową.

B. Bujo łączy przodkostwo z koncepcją życia. W ujęciu afrykańskim Bóg jest Bogiem życia, posiadającym życie w pełni. Przodkowie są również odpowiedzialni za przekazywanie życia i dlatego dobre relacje z nimi mają znaczenie podstawowe dla pomyślności ich potomków. Chrystus, jako Syn Boży, jest Przodkiem w znaczeniu szczególnym. Autor akcentuje jedność Chrystusa, nazywając Go „Protoprzodkiem”. Jako Protoprzodek, Chrystus jest jedynym źródłem życia i najważniejszym wzorcem wszelkiego przodkostwa. Jest On doskonałością i wypełnieniem ideałów, za którymi tęsknili i które symbolizowali przodkowie. Zdaniem Bujo idea Chrystusa jako Protoprzodka jest bardziej zrozumiała dla Afrykanów niż takie określenia, jak Logos czy Kyrios. Idea ta sprawia, iż afrykański antropocentryzm, tak istotny

w pojęciu przodków, może być podstawą inkulturacji chrześcijaństwa¹².

Na podstawie pojęcia przodka u ludów Akan teolog ghański J. S. Pobee uważa Chrystusa za wielkiego i największego Przodka, zwanego Nana w języku akan. Według systemu wierzeń ludów Akan przodek ma autorytet i władzę nad potomkami, których może sądzić, wynagradzać i karać. Władza przodków ma charakter ograniczony, gdyż dotyczy wyłącznie potomków lineażowych czy rodowych. Chrystus ma „ciężką” duszę (*kra*), która łączy Go w najściślejszy sposób z Bogiem poprzez synostwo Boże. Wyższość przodkostwa Chrystusa nad przodkami polega na tym, iż Chrystus ma władzę nie tylko nad nimi wszystkimi, lecz również nad wszystkimi duchami i mocami kosmicznymi¹³. Do kontekstu kulturowo-religijnego ludów Akan odwołuje się również Kwame Bediako. Chrystus jest – według niego – najwyższym Przodkiem, jedynym Pośrednikiem i Źródłem życia dla całej ludzkości. W przeciwieństwie do przodków lineażowych i rodowych, związanych z konkretną społecznością, Jezus Chrystus nie należy do lineażu, rodu i plemienia. Jego misja ma charakter uniwersalny. Dlatego nie jest On obcy tradycji afrykańskiej. Jako Bóg-Człowiek jest On bowiem Zbawicielem wszystkich ludów i narodów niezależnie od czasu i miejsca¹⁴.

Dla teologa zairskiego A. Ngindu Mushete, pochodzącego z ludu Luba, Chrystus jest Przodkiem przodków. Przodkiem całej ludzkości i jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi¹⁵. Według zairskiego teologa F. Kabasélé, u ludów Bantu status przodka osiągają tylko ci zmarli, którzy na ziemi prowadzili dobre życie, mieli potomków i umarli dobrze, czyli tzw. śmiercią „naturalną”. Jako dawca życia i pośrednik między Bogiem i ludźmi, Chrystus

¹² B. B u j o, *Pour une éthique africano-christologie*, „Bulletin de Théologie Africaine” 3:1981 no. 5 s. 41-52. Zob. również Ch. N y a m i t i, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984 s. 7-9; R. M o l o n e y, *African Christology*, „Theological Studies” 48:1987, s. 511.

¹³ J. P o b e e, *Towards an African Theology*, Nashville 1979 s. 81-98. Zob. również N y a m i t i, dz. cyt., s. 8 n.

¹⁴ K. B e d i a k o, *Jesus in African Culture. (A Ghanaian Perspective)*, Accra 1990 s. 9-14, 41 n.; t e n ż e, *Biblische Christologien im Kontext traditioneller afrikanischer Religionen*, w: V. S a m u e l, Ch. S u g d e n (Hrsg.), *Der ganze Christus für eine geteilte Welt*, Erlangen 1987 s. 99-107.

¹⁵ Zob. A. N g i n d u M u s h e t e, *The Figure of Jesus in African teology*, „Concilium” (London) 1988 s. 76.

jest Przodkiem *par excellence* i najstarszym Bratem. Czasem nosi On tytuł „Najstarszy wśród namaszczonej” (*Mulaba-Mukulu*)¹⁶ W innym artykule Kabasélé podkreśla oryginalność Chrystusa, który jako Bóg-Człowiek jest ponad modelem przodka i ponad innymi modelami¹⁷.

Zdaniem Ch. Nyamiti pojęcie afrykańskiego przodkostwa charakteryzuje się pięcioma cechami: a) naturalne związki między przodkiem i jego ziemskimi krewnymi, b) status sakralny, nad-naturalny przodek zdobywa przez śmierć, c) pośrednictwo, d) regularne kontakty z ziemskimi krewnymi, e) wzorzec postępowania dla żyjących.

Warunkiem osiągnięcia stanu sakralnego przez przodka jest również jego dobre życie, zgodne z tradycyjnym kodeksem moralnym. Przodkowie są fundamentem tradycji plemiennej i gwarantem jej trwałości.

Omawiany autor koncentruje się na jednym typie przodkostwa, które istnieje między zmarłym a jego braćmi i siostrami w rodzinie małej (podstawowej, nuklearnej), gdyż ten rodzaj przodkostwa jest przez analogię najbliższy braterskiemu przodkostwu Jezusa Chrystusa (*the Brother-Ancestorship*). Ten typ braterskiego przodkostwa nie wyklucza innych typów przodkostwa Jezusa Chrystusa, wynikających z takich faktów, jak: Chrystus – Stwórca, Chrystus – Głowa Mistycznego Ciała, Chrystus – starszy Brat w Adamie¹⁸.

Afrykańskie przodkostwo braterskie i przodkostwo Jezusa Chrystusa wykazują zarówno podobieństwa, jak i zasadnicze różnice. Podstawowym źródłem różnic jest teandryczna struktura Chrystusa, Boga-Człowieka i wynikające z niej Jego pośrednictwo zbawcze. Relacje Chrystusa do ludzi mają uzasadnienie trynitarnie. Kluczem dla interpretacji przodkostwa Chrystusa i Jego pośrednictwa jest śmierć na krzyżu. Również dla zrozumienia afrykańskiego przodkostwa śmierć jest elementem podstawowym i decydującym. Mimo istniejących różnic dwa typy relacji przodkostwa braterskiego – afrykańskiego i chrystologicznego – mają, zdaniem autora, tę samą fundamentalną strukturę. Struktura ta realizuje się jednak na istotnie

¹⁶ F. Kabasélé, *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*, w: F. Kabasélé, J. Doré, R. Luneau (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris 1986 s. 129-138.

¹⁷ F. Kabasélé, *Jenseits der Modelle*, w: *Der Schwarze Christus*, s. 147-154.

¹⁸ Nyamiti, *dz. cyt.*, s. 15-17.

różnych płaszczyznach i różny jest też sposób jej aktualizacji. Afrykańskie przodkostwo braterskie jest rzeczywistą *praeparatio evangelica* dla chrześcijańskiej doktryny o Chrystusie jako jedynym Przodku ludzkości. Przodkostwo Chrystusa jest najdoskonalszym dopełnieniem afrykańskiego przodkostwa braterskiego¹⁹.

Ch. Nyamiti przyznaje, iż kategoria przodka jest jedną z wielu kategorii inspirowanych afrykańskim kontekstem kulturowo-religijnym, które mogą być owocne dla pełniejszego i głębszego zrozumienia chrystologii chrześcijańskiej²⁰.

Zdaniem niektórych autorów model Chrystusa jako Przodka wzbudza zastrzeżenia natury teologicznej. Pośrednictwo Chrystusa, mimo iż formalnie według św. Tomasza przypisywane jest naturze ludzkiej²¹, opiera się ostatecznie na jedności człowieczeństwa i boskości Jezusa Chrystusa. Chociaż przodkowie są bliscy Bogu, to jednak pozbawieni są boskości²². Ch. Nyamiti przyznaje, iż rozumienie roli przodków jest w Afryce różnicowane²³. Pojęcie „przodek” oznaczające zmarłego człowieka związanego z rodziną, lineażem czy rodem ma charakter krewniaczy, czyli partykularny. W przeciwieństwie do partykularyzmu przodków afrykańskich, misja zbawcza Jezusa Chrystusa ma charakter uniwersalny. Inną trudnością jest natura egzystencji przodków, która – zdaniem R. Bureau – jest nieokreślona i bliższa starotestamentalnemu szeolowi niż chrześcijańskiemu niebu²⁴. Z powyższych powodów wielu autorów przyznaje, iż model Chrystusa jako Przodka ma wyłącznie znaczenie analogiczne, które w sposób niepełny oddaje chrześcijańską doktrynę chrystologiczną²⁵.

Za chrystologicznym modelem władcy opowiadają się następujący teologowie afrykańscy: J. S. Pobee, K. Bediako, F. Kabasélé, D. W. Waruta, J. J. Mnemba, A. Ngindu Mushete.

¹⁹ *Tamże*, s. 19-24, 69 n., 81.

²⁰ *Tamże*, s. 74.

²¹ *Summa theologica* 3, q. 26, a. 2.

²² *Moloney, dz. cyt.*, s. 510.

²³ *Nyamiti, dz. cyt.*, s. 131.

²⁴ R. Bureau, *La notion de salut dans les religions africaines*, „*Studia Missionalia*” 30:1981 s. 158.

²⁵ *Moloney, dz. cyt.*, s. 310. A. Shorter (*Ancestor Veneration Revisited*, „*Afer*” 25:1983 s. 198 n.) odrzuca model Chrystusa jako Przodka, gdyż analogia ta prowadzi do falsyfikacji danych antropologicznych. Jego zdecydowana opinia negatywna nie jest jednak podzielana przez teologów afrykańskich.

Wśród ludów Akan władca jest sędzią, pracodawcą, religijnym przywódcą, głową wspólnoty, człowiekiem gaszącym ogień (ogień jest symbolem cierpienia i nieszczęścia) oraz człowiekiem, który dotrzymuje przysięgi i który jest wyzwolicielem w walce. Zdaniem J. S. Pobee Chrystus posiada wszystkie te właściwości. Chrystologia królewsko-kapłańska jest zgodna z mentalnością ludów Akan²⁶. Do idei władcy i króla u ludów Akan odwołuje się również K. Bediako. Instytucja wodzostwa ma zasadniczo charakter religijny. Władca jest pośrednikiem między państwem i przodkami oraz centralną postacią w obrzędach religijnych, których celem jest utrzymanie harmonii między żyjącymi i zmarłymi przodkami wodzowskimi oraz zapewnienie dobrobytu całej społeczności²⁷. Idea wodzostwa przybliży Afrykanom zrozumienie chrześcijańskiej nauki o Jezusie Chrystusie, a zwłaszcza o Jego kapłańskiej roli jako Pośrednika i Jego władzy jako Pana i Króla.

W języku luba²⁸ od około 25 lat Chrystus jest określany jako *Malaba*, czyli „Namaszczony”. Jak podaje F. Kabasélé, do tego określenia doszły w ostatnich latach inne tytuły. Najczęściej Chrystus nosi tytuł *Mukalengé* (Władca). Władca jest obdarzony siłą życiową, jest wspaniałomyślny i jako istota mocna, aktywna i energiczna sprawuje władzę. Jego symbolami są: skóra leoparda, siekiera, włócznia, ciosy słonia, naszyjnik z muszel kauri. Zdaniem Kabasélé prerogatywy władcy bantuskiego urzeczywistniają się w pełni w Jezusie Chrystusie, który nazywany jest również synem wodza, czyli Synem Boga²⁹.

D. W. Waruta zwraca uwagę na znaczenie autorytetów religijnych w Afryce, którymi są rodzimi lekarze, zaklinacze deszczu, prorocy, władcy, kapłani. Władca (*king, ruler, chief*) otrzymuje swój urząd przez dziedziczenie lub mianowanie. Urząd władcy ma nie tylko wymiar społeczny i polityczny, lecz również religijny. Według Waruty Chrystus jako Władca w połączeniu z prerogatywami kapłana i proroka jest doskonałym modelem chrystologicznym odpowiadającym Afrykanom³⁰.

²⁶ P o b e e, dz. cyt., s. 81-98. Zob. również Ch. N y a m i t i, *African Christologies Today*, w: R. J. S c h r e i t e r (Ed.), *Paces of Jesus in Africa*, Maryknoll 1991 s. 6 n.

²⁷ K. B e d i a k o m, *Jesus in African Culture*, s. 22 n.; tenże, *Biblische Christologien*, s. 108 n.

²⁸ Lud Luba zamieszkuje środkowo-wschodni Zair.

²⁹ F. K a b a s é l é. *Christus als Häuptling*, w: *Der schwarze Christus*, s. 57-72.

³⁰ D. W. W a r u t a, *Who is Jesus Christ for Africans Today? Prophet, Priest, Potentate*, w: S c h r e i t e r, dz. cyt., s. 52-64.

Model wodzostwa nie jest lansowany i przyjmowany bez zastrzeżeń, a np. H. Sawyerr odrzuca go jako nieodpowiedni³¹. Model ten nie jest zrozumiały w wielu afrykańskich społecznościach segmentarnych, czyli niescentralizowanych, w których brak naczelnej władzy, a które są rządzone przez starszyznę.

Model Chrystusa jako Lekarza i Uzdrowiciela należy do ważnego, choć mniej eksponowanego nurtu chrystologii afrykańskiej. Tytuł ten jest szczególnie znany w niezależnych Kościołach afrykańskich. Zwolennikami tego modelu są zarówno teologowie (R. Buana Kibongi, G. M. Setiloane, M. C. Kirwen, J. N. K. Mugambi, C. Kolié), jak i etnologowie (A. Shorter, M. Schoffeleers).

Zdaniem M. Schoffeleersa terapeutyczny paradygmat chrystologiczny nawiązuje do postaci rodzimego lekarza, określanego w wielu językach bantu terminem *nganga*. Autor pyta, dlaczego model ten, dobrze znany w Czarnej Afryce, jest tak mało popularny wśród teologów afrykańskich. Jedną z przyczyn jest fakt, iż rodzimy lekarz należy do ważnych autorytetów afrykańskich religii tradycyjnych, którego akceptacja mogłaby sprzyjać synkretyzmowi religijnemu. Inną przyczyną jest to, iż duchowni chrześcijańscy uważali lekarza rodzimego za konkurenta i przeciwnika, którego autorytet i działalność przeszkadzała im w pracy misyjnej³².

Teolog protestancki R. Buana Kibongi (Republika Kongo), który jako pierwszy opowiedział się za modelem Chrystusa jako Lekarza, stwierdza, iż termin *nganga* jest najczęściej używany w Kongo na określenie kapłana. Termin ten jest znany u wielu ludów Bantu w Afryce, podobnie jak słowo *muntu* (człowiek) i Nzambi (imię Boga)³³.

Nganga jest osobą, która spełnia różne zadania, jak: sporządzanie środków magicznych, przygotowanie i aplikowanie leków roślinnych, wróżenie, spełnianie rytuałów leczniczych, wykrywanie i zwalczanie czarowników. Do jej obowiązków należą również czynności niezwiązane bezpośrednio ze zdrowiem i chorobą: sprowadzanie deszczu, czynności religijno-magiczne wspierające pracę na polu, polowanie, łowienie, handel. Ogólnie można stwierdzić, iż *nganga* z jednej strony wspiera pomyślność i dobrobyt, czyli troszczy

³¹ Nyamiti, *African Christologies Today*, s. 6.

³² M. Schoffeleers, *Folk Christianity in Africa: The Dialectics of the Nganga Paradigm*, „Journal of Religion in Africa” 19:1989 s. 158 n.

³³ R. Buana Kibongi, *Priesthood*, w: Dickson, *Ellingworth*, dz. cyt., s. 47.

się o dobro, a z drugiej – odsuwa wszelkie nieszczęścia i niepowodzenia, czyli zło. *Nganga* jako osoba pozytywna i społecznie akceptowana jest zarówno herbalistą, rodzimym lekarzem, jak i wróżbitą oraz magiem³⁴.

W niezależnych Kościołach afrykańskich Chrystus jest często nazwany *Nganga*, gdyż obraz ten jest, zdaniem Schoffeleersa, intuicyjnie rozumiany przez Afrykanów i dobrze uzasadniony biblijnie³⁵. Schoffeleers podkreśla, iż *nganga* w wielu społecznościach afrykańskich wyraża zarówno Chrystusa, jak i duchownego chrześcijańskiego. Model lekarza jest istotną częścią afrykańskiej teologii ludowej i mógłby być zastosowany w chrystologii³⁶.

Według antropologa społecznego i teologa katolickiego A. Shortera, zdecydowanego zwolennika terapeutycznego modelu chrystologicznego w kontekście afrykańskim, uzdrawianie jest centralną cechą życia i misji zbawczej Jezusa Chrystusa. Ze względu na ogromne zainteresowanie Afrykanów uzdrowieniami, rozumianymi szeroko w znaczeniu dobra ziemskiego i nadprzyrodzonego, afrykańska chrystologia powinna być oparta na funkcji uzdrawiania Jezusa Chrystusa³⁷.

Terapeutyczny model chrystologiczny, prezentowany przede wszystkim, choć nie wyłącznie przez autorów europejskich, przyjmowany jest z rezerwą przez niektórych teologów afrykańskich. Sumując możemy stwierdzić, iż żaden z przedstawionych modeli chrystologicznych nie oddaje w pełni bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, który jako Bóg-Człowiek jest ponad wszelkimi modelami i obrazami.

HENRYK ZIMOŃ, SVD

³⁴ Schoffeleers, dz. cyt., s. 159-163.

³⁵ Tamże s. 163-165.

³⁶ Tamże s. 172 n.

³⁷ A. Shorter, *Folk Christianity and Functional Christology*, „Afer” 24:1982 s. 133-137; tenże, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, London 1985; tenże, *Christian Healing and Traditional Medicine in Africa*, „Kerygma” 20:1986 s. 51-58. Zob. również Nyamiti, *African Christologies Today*, s. 9 n.