

## Afrykańskie twarze Jezusa

Faces of Jesus in Africa

*Stanisław Obirek*

s.obirek@uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski



Ur. 1956 r. Prof. zw. dr hab., wykłada w Uniwersytecie Warszawskim w Ośrodku Studiów Amerykańskich. Studiował filologię polską w Uniwersytecie Jagiellońskim, filozofię i teologię w Neapolu i w Rzymie na Uniwersytecie Gregoriańskim. W 1997 r. habilitował się na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wydał: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi* (2002), *Religia – schronienie czy więzienie?* (2006), *Obrzeża katolicyzmu* (2008), *Catholicism as a Cultural Phenomenon in the Time of Globalization: A Polish Perspective* (2009), *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga* (2010), *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu* (2011), 2013 *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, i *On the World and Ourselves* (2013), *Polak katolik?* (2015). Zainteresowania badawcze: religia we współczesnej kulturze, dialog międzyreligijny, konflikty religijne, cywilizacyjne i kulturowe.

Tytuł artykułu zapożyczyłem ze zbioru esejów teologów afrykańskich właśnie tak zatytułowanego. Wydawcą tego ważnego tomu jest katolicki teolog z Catholic Theological Union z Chicago Robert J. Schreiter, któremu udało się zebrać reprezentatywne głosy z wielu krajów Afryki. Sam tom, podobnie jak wiele innych inspirujących książek, ukazał się w zasłużonym dla popularyzacji nowatorskich koncepcji teologicznych wydawnictwie działającym w Nowym Jorku, Orbis

Books. Schreiter, we wprowadzającym artykule *Jezus Chrystus w Afryce dzisiaj*, pisze:

„Inkulturacja Ewangelii jest dzisiaj najważniejszą sprawą w Afryce. Nazbyt długo przyjęcie Chrystusa i jego przesłania oznaczało konieczność odrzucenia wartości Afryki. Afrykanie byli przekonywani, że ich stary sposób życia był wybrakowany, a nawet zły i, jeśli marzyli o staniu się chrześcijanami, to musieli go zmienić. Wszak dzisiaj jest już sprawą oczywistą, że proces chrystianizacji zbyt często oznaczał europeizację. Gorzką ironią jest fakt, jak to podkreślają afrykańscy teologowie, że afrykańskie wartości i zwyczaje, są często bliższe wartości semickich, którymi nasycone są Biblia i historia Jezusa, niż europejskie wartości, które im zostały narzucone”<sup>1</sup>.

Podobny charakter ma też zbiór tekstów zebranych i opublikowanych przez brytyjskiego teologa Johna Parratta z Uniwersytetu w Birmingham pod tytułem *Teologie Trzeciego Świata*, w którym również znalazły się głosy teologów z całego świata. Zdaniem Parratta najistotniejszą spuścizną dla krajów Trzeciego Świata po okresie kolonialnym jest nie tylko ubóstwo ekonomiczne i wszechstronne uzależnienie od potęg kolonialnych, ale zubożenie antropologiczne:

„Istnieje jeszcze druga [oprócz ekonomicznej - przyp. S.O.] forma wyzysku, nie mniej niszcząca niż ta ekonomiczna, która zajmuje uwagę teologów Trzeciego Świata, a którą oni nazwali *ubóstwem antropologicznym*. Chodzi tutaj o zmniejszenie spójności, człowieczeństwa i kultury. Być może w sposób najbardziej wyrazisty dokonało się to przez narzucenie ludom skolonizowanym obcego języka”<sup>2</sup>.

Krótko mówiąc, nie sposób dzisiaj omawiać koncepcje teologiczne dotyczące chrześcijaństwa pozaeuropejskiego bez uważnego wsluchania się w refleksję myślicieli bezpośrednio przeżywających problemy lokalnych wspólnot kościelnych.

Oczywiście refleksja teologiczna rozwijana w różnych kontekstach kulturowych nie jest czymś nowym. Wręcz przeciwnie, od samego początku chrześcijaństwo, podobnie jak i inne religie, zmagало się z koniecznością dostosowania religijnego przesłania zawartego w świętych księgach do różnych, czasem bardzo odległych od Biblii, kultur. W tym do kultury europejskiej nienależącej wcale do kręgu semickiego,

<sup>1</sup> R.J. Schreiter (red.), *Faces of Jesus in Africa*, New York 1991, s. VIII.

<sup>2</sup> J. Parratt (red.), *An Introduction to Third World Theologies*, Cambridge 2004, s. 5.

w którym powstał zarówno Stary, jak i Nowy Testament. Jednak świadomość religijna katolików europejskich zdaje się nie do końca zawiera ten wymiar kulturowego zróżnicowania. Zjawisko dostosowywania i adaptacji pojęć biblijnych do zmieniających się warunków kulturowych bywa nazywane inkulturacją. W tym kontekście warto przywołać teologiczną definicję inkulturacji belgijskiego jezuita Nicolasa Standaerta. Otóż jego zdaniem:

„Inkultuacja w sensie teologicznym polega na wcieleniu ewangelicznego życia i przesłania w szczególny kontekst kultury poprzez członków tej kultury. Dzieje się to w taki sposób, że doświadczenie chrześcijańskie jest wyrażone nie tylko w pojęciach tej kultury (wtedy mielibyśmy do czynienia ze zwykłą adaptacją), ale tak, że staje się ono źródłem inspiracji, kierunku i ujednoczenia. Dokonuje też jej transformacji i takiego przekształcenia, że przynosi «nowe stworzenie», które nie tylko wzbogaca tę konkretną kulturę, ale cały Kościół”<sup>3</sup>.

Choć Standaert sformułował swoją definicję w oparciu o historyczne doświadczenie chrześcijaństwa w różnych kręgach cywilizacyjnych (głównie misji jezuickich w Azji i Ameryce Południowej), to jest ona również adekwatnym opisem zjawisk zachodzących w Afryce, poczynając zwłaszcza od drugiej połowy XX wieku do dzisiaj.

Właśnie z tej nowej, coraz powszechniejszej świadomości, zrodziła się współczesna refleksja teologiczna w Afryce. Dotyczy to zresztą nie tylko teologów chrześcijańskich, ale również przedstawicieli innych religii, w szczególności islamu<sup>4</sup>. By w pełni zrozumieć charakter afrykańskiego chrześcijaństwa, a szerzej dominującej w Afryce religijności i zachodzących w niej głębokich, a często radykalnych przemian, warto się tej refleksji bliżej przyjrzeć, odwołując się do samych Afrykanów. Wspomniana książka jest naturalnie tylko jednym z wielu przykładów rozwijanej w Afryce rodzimej refleksji. Warto też od razu dodać, że podobne próby nowego odczytania postaci Jezusa pojawiają się w innych kontekstach kulturowych i religijnych. Wystarczy wspomnieć przykładowo takie książki, jak pracę poświęconą Jezusowi azjatyckiemu<sup>5</sup> indyjskiego jezuita Michaela Amaladossa,

<sup>3</sup> N. Standaert, *Inculturation. The Gospel and Cultures*, Pasay City (Filipiny) 1994, s. 99.

<sup>4</sup> Por. E. Siwierska, *Wyzwania dla dialogu międzyreligijnego w Nigerii, „Afryka”*, t. 36, 2012, s. 54-76.

<sup>5</sup> M. Amaladoss, *The Asian Jesus*, New York 2006.

czy dzieło *Jezus wyzwoliciel*<sup>6</sup> hiszpańskiego jezuitę, Jona Sobrino, od dzieścioleci pracującego w San Salvador. Zupełnie wyjątkową pozycję zajmuje w tym kontekście książka Gezy Vermesa, przypominająca, że Jezus był po prostu Żydem<sup>7</sup>. Jednak koncepcje wypracowane przez teologów afrykańskich mają szczególny rys, któremu warto się bliżej przyjrzeć. Najważniejszą i wyróżniającą cechą teologii afrykańskiej jest jej głębokie zakorzenienie w rodzimych kulturach z jednej strony i równie głębokie przeświadczenie o konieczności wypracowania alternatywnych, wobec narzuconych przez kolonialny system, pojęć z drugiej.

### Jezus wyzwoliciel

Najczęściej pojawiającym się obrazem Jezusa zarówno w teologii, jak i w popularnej religijności chrześcijaństwa afrykańskiego jest obraz Jezusa jako wyzwoliciela. Ten obraz wskazuje oczywiście na ścisłe związki z powstałą w latach 60. XX wieku w Ameryce Łacińskiej teologią wyzwolenia. Jednak jej afrykański wariant ma szczególne rysy. Zdaniem pochodzącego z Tanzanii katolickiego teologa Charlesa Nyamiti'ego, który wykłada na uniwersytecie w Nairobi, można wyróżnić dwa główne typy afrykańskiej teologii wyzwolenia:

„Pierwszy znany jest głównie jako *czarna teologia Afryki Północnej*, która jest przede wszystkim skupiona na problemach rasowych (apartheid). Jest ściśle związana z czarną teologią Ameryki Północnej, choć coraz bardziej ulega wpływom teologii wyzwolenia Ameryki Łacińskiej. Drugi typ jest po prostu nazywany *teologią wyzwolenia Afryki* i jest uprawiany głównie w regionie Afryki subsaharyjskiej”<sup>8</sup>.

Pochodzący z Tanzanii i wykładający na tej samej uczelni w Nairobi Laurenti Malesa uważa, że teologia wyzwolenia w Afryce nie tylko musi się zmierzyć z problemami społecznymi, ale powinna się konfrontować z zastanymi zafalszowaniami:

„Afryka stanowi konkretny przypadek, gdzie potrzeba wyzwolicielskiej łaski Chrystusa w tym regionie – to znaczy, siły potrzebnej do wyrwania nas samych z zamierzonego czy

<sup>6</sup> J. Sobrino, *Jesus the Liberator. A Historical Theological Reading of Jesus of Nazareth*, New York 1993.

<sup>7</sup> G. Vermes, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003.

<sup>8</sup> Ch. Nyamiti, *African Christology Today*, [w:] R.J. Schreiter (red.), *Faces of Jesus...*, dz. cyt., s. 12-13.

niezamierzonego zafałszowania Ewangelii [...]. To właśnie z tego powodu położenie, w jakim znalazła się Afryka, stanowi wyzwanie dla chrześcijańskiego życia i oczywiście dla chrześcijańskiej teologii”<sup>9</sup>.

Pojawia się pytanie, co w kontekście Afryki oznacza, że Jezus Chrystus jest wyzwolicielem? Dla Melesa jest oczywiste, że nie można traktować tego obrazu tylko metaforycznie, ale jako wskazanie do bardzo konkretnego działania:

„To właśnie z tego powodu uznanie Jezusa Chrystusa jako Wyzwolicielem w sytuacji, w jakiej znalazła się Afryka, jest czymś o wiele więcej niż tylko metaforą. Jest to potrzeba pokazania, że tylko taki Jezus może być zrozumiały i wiarygodny dla afrykańskich mas wiejskich, miejskiej biedoty i idealistycznej młodzieży”<sup>10</sup>.

Tak więc właściwe przedstawienie postaci Jezusa warunkuje wiarygodność i zrozumienie samego chrześcijaństwa. Z tym wiąże się również konieczność wypracowania nowej chrystologii wyzwolenia, a więc nowego przepracowania tradycyjnej, w zasadzie opartej na zachodnich pojęciach teologicznych, dogmatyki. Jak wiadomo, odwoływała się ona głównie do teologii św. Augustyna, który z kolei czerpał z filozofii Platona. W kontekście afrykańskim subtelne rozróżnienia dogmatyczne tracą na ważności i powinny być zastąpione pojęciami zakorzenionymi w doświadczeniu lokalnym:

„Chrystus jest wyzwolicielem, ponieważ jest on jednocześnie fundamentem, natchnieniem, podstawową przyczyną i gwarancją ostatecznego sukcesu walki o wyzwolenie osoby ludzkiej, walki o rozwój i uzdrowienie. Wspaniale, jeśli dzieje się to w kościele”<sup>11</sup>.

Takie rozumienie chrystologii oznacza również potrzebę nawiązania do kolonialnej przeszłości krajów afrykańskich. Krótko mówiąc, Jezus jako wyzwoliciel dla Afryki pozwoli przemienić pamięć cierpienia i niewolnictwa w nowy początek:

„Dla Afryki Jezus Wyzwolicielem jest Panem, który przynosi nowy początek, rok łaski (por. Łk 4,19). Nie zmieni on pamięci

<sup>9</sup> L. Magesa, *Christ the Liberator and Africa Today*, [w:] R.J. Schreiter (red.), *Faces of Jesus...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>10</sup> Tamże, s. 157.

<sup>11</sup> Tamże, s. 158.

długich, ciężkich i brutalnych lat niewolnictwa i kolonializmu, które są pamięcią jego własnych cierpień. Wprost przeciwnie, będzie używał tej pamięci by ponaglać budowę wyzwolicielskich i kościelnych instytucji, które nie będą dłużej tolerowały ludzkiego upodlenia i wyzysku”<sup>12</sup>.

Bardzo istotnym przejawem afrykańskiej teologii wyzwolenia jest włączenie się kobiet do debaty na temat Jezusa. Przykładem jest niezwykle ciekawy esej autorstwa Anne Nasimiyu-Wasike, zakonnicy i teolożki wykładającej na najstarszym uniwersytecie w Kenii Kenyatta University w Nairobi, w którym autorka łączy chrystologię z doświadczeniem kobiety afrykańskiej. Zdaniem Nasimiyu-Wasike wkład kobiet w rozumienie Jezusa jest natury egzystencjalnej, gdyż to one potrafią łączyć wiarę w Boga z ich codziennym życiem:

„Kobieta afrykańska wierzy, że istnieje nierozzerwalny związek między transcendencją i jej życiem codziennym i stara się połączyć te elementy w jedną harmonijną całość. Dla kobiety afrykańskiej Jezus jest osobą, która uzdalnia ją do połączenia autentycznego doświadczenia wewnętrznego boskości z jej życiem codziennym”<sup>13</sup>.

Takie pojmowanie obecności w życiu codziennym nie oznacza bynajmniej czysto „pobożnościowej” czy mistycznej praktyki. Wręcz przeciwnie, wskazuje na emancypacyjny charakter wiary w żywą obecność Boga w życiu, który to konkretne życie przemienia:

„Jezus oczekuje od kobiety afrykańskiej, by nie akceptowała bólu i trudności życiowych w sposób fatalistyczny, ale by się angażowała w usuwanie cierpienia i w tworzenie lepszego miejsca dla wszystkich. W walce z uciskającymi strukturami jej zmagania stają się walką Boga. To wtedy Chrystus, który cierpi w niej i który w niej działa, powołuje do życia nowe i doskonalsze relacje z innymi”<sup>14</sup>.

Również w tej feministycznej perspektywie Jezus jest postrzegany jako wyzwoliciel i jedyny zwycięzca:

„Dla kobiety afrykańskiej Jezus jest pogromcą wszystkich złych mocy; On jest żywicielem i źródłem całej ich istoty. Chrystus

<sup>12</sup> Tamże, s. 160.

<sup>13</sup> A. Nasimiyu-Wasike, *Christology and an African Women's Experience*, [w:] R.J. Schreiter (red.), *Faces of Jesus...*, dz. cyt., 72.

<sup>14</sup> Tamże, s. 78.

jest wyzwolicielem od cierpień, uzdrowicielem wszystkich załamanych, dawcą nadziei i odwagi bycia”<sup>15</sup>.

Ten egzystencjalny wymiar teologii feministycznej proponowanej przez Anne Nasimiyu-Wasike wskazuje na odkrycie podmiotowości kobiety afrykańskiej. Ale nie tylko. Stanowi bowiem nawiązanie do jednego z najważniejszych nurtów filozoficznych XX wieku, a mianowicie do filozofii dialogu. Na gruncie teologii katolickiej bodajże najbardziej konsekwentnym rzecznikiem tego właśnie nurtu był amerykański jezuita Walter Ong, który zresztą bardzo cenił lokalne tradycje afrykańskie jako formy komunikacji oralnej<sup>16</sup>. W tym kontekście warto wspomnieć o jego eseju poświęconym właśnie podmiotowemu i osobowemu charakterowi chrześcijaństwa, a zwłaszcza nauczaniu Jezusa z Nazeretu<sup>17</sup>.

Przywołane głosy są tylko przykładem znacznie szerszego nurtu emancypacyjnego, który coraz mocniej dochodzi do głosu na kontynencie afrykańskim.

### **Inkulturacja - nowa twarz afrykańskiego chrześcijaństwa**

Doktrynalnych ram dla tych nowatorskich ujęć teologicznych, wyrastających z egzystencjalnego doświadczenia myślicieli afrykańskich, dostarcza teologia inkulturacji. Wspomniany wyżej wykładowca z Nairobi, Charles Nyamiti, twierdzi wręcz, że obok teologii wyzwolenia to właśnie teologię inkulturacji należy uznać za najważniejszy wkład rodzimej teologii afrykańskiej, a jej głównym celem jest „wysiłek wcielenia przesłania ewangelicznego w kultury afrykańskie na poziomie teologicznym”<sup>18</sup>. W eseju opublikowanym na łamach „Afryki” wspomniałem o nowych próbach interpretacji chrześcijaństwa, a zwłaszcza katolicyzmu, dzięki otwarciu, jakie dokonało się w Kościele katolickim na Soborze Watykańskim II<sup>19</sup>. Szczególnie interesująca wydaje się w tym względzie propozycja amerykańskiego jezuity Carla F. Starkloffa, który zwrócił uwagę na kreatywne źródło, jakim jest proces synkretyczny, a więc włączanie obcych elementów do własnej tradycji, w tym do teologii chrześcijańskiej. Starkloff wypracował pozytywną teologię

<sup>15</sup> Tamże, s. 80.

<sup>16</sup> S. Obirek, *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Warszawa 2010.

<sup>17</sup> W. Ong, *Hermeneutic Forever: Voice, Text, Digitization, and 'I'*, „Oral Tradition”, nr 10, 1995.

<sup>18</sup> Ch. Nyamiti, *African Christology...*, art. cyt., s. 3.

<sup>19</sup> S. Obirek, *Od zubożenia do rozkwitu. Antropologiczne implikacje chrystianizacji Afryki*, „Afryka”, t. 36, 2012, s. 107-116.

synkretyzmu religijnego, co stało się możliwe dzięki trwającemu dzieścioleciu doświadczeniu pracy wśród plemion rodzimych mieszkańców Ameryki Północnej<sup>20</sup>. Podobnie dzieje się w Afryce, ale głównie dzięki wkładowi samych Afrykanów, którzy wypracowują nowy dyskurs teologiczny i filozoficzny, całkowicie niezależny od narzuconych wcześniej kategorii kultury europejskiej.

Warto wspomnieć o refleksji filozoficznej, która zdobywa się na coraz bardziej radykalne postulaty uwolnienia się od dominującego dyskursu teologii i filozofii zachodniej, narzuconego w okresie kolonialnym. Przykładem tej filozoficznej samodzielności jest Olusegun Oladipo, pochodzący z Ghany filozof, który swoją akademicką działalność związał z kenijskim uniwersytetem w Ibadan. Przedwcześnie zmarły w 2009 roku (52 lata), dał się poznać jako niezwykle oryginalny autor i jeden ze współtwórców rodzimej filozofii afrykańskiej. To on sformułował postulat oczyszczenia myśli afrykańskiej z zafałszowań kolonialnych<sup>21</sup>. Koncepcja rodzimej filozofii, którą wypracował Oladipo, jest ciekawa również z tego względu, że nie tylko jest wyrazem sprzeciwu wobec dominacji kultury zachodniej, ale polemizuje z wcześniejszymi ujęciami samych Afrykanów, jak chociażby anglikańskiego teologa urodzonego w Kenii Johna Mbiti. Jest to o tyle istotne, że książka Mbiti *Afrykańskie religie i filozofia*, opublikowana po raz pierwszy w 1969 roku (wyd. pol. 1980) w dużym stopniu określiła sposób oceny obecności chrześcijaństwa na kontynencie afrykańskim<sup>22</sup>. Otóż zdaniem Oladipo zarówno Mbiti, jak i piszący pod jego wpływem badacze, radykalnie sprzeciwiając się chrześcijańskim koncepcjom wypracowanym w ramach kultury zachodniej, również nie oddawali sprawiedliwości kulturze afrykańskiej. On sam wprawdzie przyznaje, że „rola religii w kulturze Afryki to jeden z kluczowych problemów we współczesnej filozofii afrykańskiej”<sup>23</sup>, jednak samo rozumienie religii musi być na nowo zinterpretowane. Wiąże się to z faktem, że „[...] rola religii w kulturze Afryki w znacznym stopniu była źle przedstawiona. Jednym z celów filozofii religii w Afryce powinna być korekta niektórych z tych zafałszowań”<sup>24</sup>. Nie wchodząc w szczegóły dość szczegółowych analiz filozofa z Ghany, trzeba powiedzieć, że chodzi

<sup>20</sup> Carl F. Starkloff, *A Theology of the in-Between. The Value of Syncretic Process*, Milwaukee 2002.

<sup>21</sup> O. Oladipo, *Religion in African Culture: Some Conceptual Issue*, [w:] Kwasi Wiredu (red.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford 2004, s. 355-363.

<sup>22</sup> J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. K. Wiecińska, Warszawa 1980.

<sup>23</sup> Tamże, s. 355.

<sup>24</sup> Tamże, s. 361.



tu o sprawy tak fundamentalne, jak samo rozumienie Boga czy religii. Po pokazaniu różnic w pojmowaniu Boga/bóstw w Afryce w stosunku do koncepcji chrześcijańskiej Oladipo powiada:

„Utożsamienie Najwyższej Istoty w kulturze afrykańskiej z Bogiem chrześcijańskim jest szczególnym przykładem pojęciowego nałożenia (*superimposition*), które na długo uniemożliwiło właściwą ocenę natury rodzimych religii afrykańskich. Właśnie to nałożenie zaciemniło humanistyczny charakter tych religii”<sup>25</sup>.

Jednym z najpilniejszych zadań nie tylko rodzimej myśli afrykańskiej, ale i badań prowadzonych w Europie, jest odfałszowanie i uwolnienie kultur pozaeuropejskich od stereotypów, które zostały im narzucone w minionych czasach.

Równie ważne jest uświadomienie sobie faktu, że przesłanie, z jakim przychodzili misjonarze, było przyjmowane w sposób nie zawsze przez nich uświadamiany. Warto w tym miejscu przywołać anegdotę z eseju Diany Stinton o chrześcijańskim misjonarzu głoszącym Jezusa Chrystusa znanemu z waleczności ludowi Masajów w Tanzanii. Otóż po przemowie misjonarza, który mówił o zbawczej działalności Jezusa i określił go jako Zbawiciela i odkupiciela ludzkości, przedstawiciel starszyny Masajów zwrócił się do misjonarza z krótką przemową:

„Mówiłeś bardzo dobrze, ale chcę się dowiedzieć czegoś więcej o tym wielkim człowieku Jezusie Chrystusie i mam trzy pytania: po pierwsze, czy on kiedykolwiek zabił lwa? Po drugie, jak wiele miał krów? Po trzecie, jak wiele miał żon i dzieci?”<sup>26</sup>.

Te pytania przedstawiciela starszyny Masajów wiążą się nie tylko z kwestiami teoretycznymi (koncepcje zbawienia, Boga itd.), ale i z zagadnieniami praktycznymi (wzory rodziny, skala wyznawanych wartości itd.), z których warto zdawać sobie sprawę przy omawianiu religijnego i kulturowego zderzenia chrześcijaństwa i islamu ze społecznościami Afryki.

Może warto w tym kontekście przywołać fragment dłuższego fragmentu z eseju wprowadzającego do klasycznej już książki francuskiego jezuita Michela de Certeau, poświęconego właśnie zaskakującym interpretacjom chrześcijaństwa przez lokalne społeczności w Ameryce Południowej w XVII wieku. Chodzi o misję katolickie

<sup>25</sup> Tamże, s. 360.

<sup>26</sup> D. Stinton, *Africa, East and West*, [w:] J. Parratt (red.), *An Introduction...*, dz. cyt., Cambridge 2004, s. 105.

głoszone przez jezuitów hiszpańskich, których „sukces” nie do końca odpowiadał ich zamierzeniom:

„Dawno temu zastanawiano się na przykład, jakie nieporozumienie rozsądza od wewnątrz «sukces» hiszpańskich kolonizatorów pośród indiańskich plemion: ulegli, a nawet zgadzający się na swe poddaństwo, Indianie używali często narzucanych im czynności rytualnych, przedstawień bądź praw w zupełnie inny sposób, niż to przewidział zdobywca; obalali je nie poprzez ich odrzucenie, ale poprzez sposób ich użycia do celów i odniesień obcych wobec systemu, z którego nie mogli się wyrwać. Byli odmienni wewnątrz kolonialnego systemu, który «asymilował» ich wyłącznie z zewnątrz; użytek jaki czynili z dominującego porządku, podkopywał władzę, której nie potrafili odrzucić; wymykali się jej, chociaż jej nie porzucali. Siła ich odmienności wynikała z praktyk «konsumpcyjnych». Podobne nieporozumienie, choć w mniejszym stopniu, zakrada się do naszych społeczeństw dzięki użytkowi, jaki środowiska «popularne» czynią z kultur propagowanych i narzucanych przez wytwarzające język «elity»”<sup>27</sup>.

Jeśli dobrze rozumiem hermeneutyczny zabieg de Certeau, powiada on, że chrześcijaństwo zachodnie poniosło klęskę, utożsamiając religię z określoną formą kulturową, którą próbowało narzucić innym społeczeństwom. Strategie przetrwania były tak naprawdę sposobami na przeżycie i to właśnie dzięki tej dywersji (w dużej mierze nieuświadomionej) nie doszło do całkowitego zniszczenia zastanych kultur. Jak wspomniałem, niektórzy teologowie afrykańscy mówią w tym kontekście o antropologicznym zubożeniu lub wręcz o antropologicznej anihilacji ich tradycji przez narzucone społecznościom afrykańskim obce im formy religijności<sup>28</sup>. Mówiąc skrótowo, historiografia chrześcijańska (bo nie tylko katolicka przecież, ale również protestancka i prawosławna) widziała w rozwoju tej religii realizację przykazania, jakie Jezus Chrystus zostawił swoim uczniom, nakazując by „szli na cały świat i głosili światu Ewangelię” (Mk 16,16), a tak naprawdę głosili swoje własne, dość obce ewangelizowanym narodom, kultury.

Dzisiaj po soborze Watykańskim II, który wskazał na zupełnie nowy sposób podejścia do tradycji i religii niechrześcijańskich,

<sup>27</sup> M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2007, s. XXXVI-XXXVII.

<sup>28</sup> S. Obirek, *Od zubożenia...*, art. cyt., s. 107-116.

jesteśmy świadkami prawdziwej erupcji nowych koncepcji teologicznych, wypracowywanych zresztą głównie przez misjonarzy, którzy spędzili większość swego życia poza Europą lub poprzez własne badania zdobyli uznanie jako znawcy innych religii i ich świętych tekstów. Przykładem szczególnie ciekawym jest Francis X. Clooney, znawca hinduizmu i wykładowca w Harvard Divinity School. Po opublikowaniu wielu dzieł z zakresu hinduizmu doszedł do wniosku, że to właśnie teologia wypracowana na styku różnych religii pozwala w pełni uchwycić głębię religijnego doświadczenia. Nawet więcej, to dzięki temu twórczemu zetknięciu własna tradycja zostaje odczytane z większą głębią<sup>29</sup>. Podobnie inny jezuita, tym razem belgijski, Jacques Dupuis, który kilkadziesiąt lat spędził w Indiach, wypracował bardzo ciekawy model teologii inkluzyjnej, zbliżającej się do teologicznego pluralizmu. Dzięki tym nowym pojęciom Dupuis wskazał na przejście od modelu konfrontacyjnego do twórczej wymiany i dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami<sup>30</sup>.

Szczególnie intrygującą propozycję wysunął ostatnio Peter Phan, amerykański teolog katolicki pochodzenia wietnamskiego z Uniwersytetu Georgetown. W przekonaniu Phana nie ma żadnej sprzeczności między wiernością własnej tradycji przy jednoczesnym czerpaniu duchowych bogactw z innych religii. Na ten rodzaj postawy Phan ukuł trudną do przełożenia na język polski formułę „jednoczesnego przynależenia do wielu religii” (*multiple religious belonging*), która w jego przekonaniu adekwatnie opisuje stan religijnej świadomości mieszkańców Dalekiego Wschodu przed pojawieniem się agresywnych monoteizmów, takich jak chrześcijaństwo i islam<sup>31</sup>.

Niezależnie od wysiłku teologów zaangażowanych w dialog międzyreligijny trzeba powiedzieć, że globalny rozwój chrześcijaństwa w sposób nieuchronny skazuje je na kontakt (i to kontakt partnerski) z innymi religiami. Jedyną alternatywą wobec tych dialogicznych propozycji jest rosnąca fundamentalizacja i polaryzacja wyznawców największych religii światowych. Wystarczy przywołać niezwykle pouczające publikacje amerykańskiego historyka religii, a zwłaszcza książkę poświęconą przyszłości chrześcijaństwa w XXI wieku *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, w której wskazuje

<sup>29</sup> F. X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010.

<sup>30</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.

<sup>31</sup> P. C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, New York 2004.

się nie tylko na rosnące znaczenie krajów afrykańskich, ale również na stopniową marginalizację chrześcijaństwa zachodniego<sup>32</sup>.

Być może ta nowa sytuacja, w jakiej znalazło się chrześcijaństwo zachodnie, jest nie tyle zagrożeniem, ile wyzwaniem, by na nowo przemyśleć samą istotę religii i jej miejsce w przestrzeni publicznej. Musi ono z konieczności oznaczać również rewizję przyjętych za oczywiste wcześniejszych ujęć. Uważam, że w dotychczas proponowanych definicjach religii dominuje ujęcie statyczne, które więcej mówi o autorach definicji i epoce w której tworzyli niż o samej religii. Chyba najbardziej radykalne stanowisko zajął protestancki teolog Wilfried Cantwell Smith, który już w latach sześćdziesiątych zaproponował odrzucenie samego pojęcia religii i postulował koncentrację na treści przeżycia wyznawców. Jego zdaniem najlepiej by się stało, gdyby „słowo i pojęcie religii zostało odrzucone”, gdyż „wprowadza ono zamieszanie, jest niekonieczne i mylące”<sup>33</sup>. Jednak ta propozycja nie tylko nie została przyjęta, ale zarówno słowo, jak i pojęcie „religii” nadal zachowuje swoją wartość opisową. Nie oznacza to naturalnie, że jego rozumienie jest jednoznaczne i jednakowo pojmowane przez jego użytkowników. Wprost przeciwnie. Być może właśnie to różnorodność rozumienia pojęcia religii sprawia, że coraz większy wpływ na myślenie ludzi Zachodu zaczyna wywierać myśl buddyjska. Według jednego z najważniejszych myślicieli w Stanach Zjednoczonych, który z powodzeniem łączy perspektywę buddyjską z postmodernistyczną filozofią, Jaya Garfielda, Zachód może na tym połączeniu jedynie zyskać<sup>34</sup>. Bodajże najbardziej wyczerpujący przegląd metod badawczych religii przedstawił znany badacz dziejów religii Andrzej Bronk w monograficznym ujęciu *Podstawy nauk o religii*, do którego z pełnym przekonaniem odsyłam zainteresowanego czytelnika<sup>35</sup>. Zaletą ujęcia Bronka jest zrównoważone połączenie spojrzenia konfesyjnego z aktualnym stanem badań religioznawczych.

Interesujący przegląd stanowisk na temat religii zawdzięczamy Jaredowi Diamondowi, który w swojej książce *Świat aż do wczoraj* zamieścił rozdział poświęcony religii<sup>36</sup>. Jako przyrodnik i geograf,

<sup>32</sup> Ph. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodz, Warszawa 2009.

<sup>33</sup> C.W. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1964, s. 48.

<sup>34</sup> J.L. Garfield, *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford 2002.

<sup>35</sup> A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.

<sup>36</sup> J. Diamond, *The World Until Yesterday. What Can We Learn From Traditional Societies?*, London 2012, s. 232-368.

a przy tym znakomity historyk nauki, bada on implikacje wierzeń religijnych dla takich gałęzi wiedzy jak antropologia, ekologia, geografia i biologia ewolucyjna. W swojej książce przywołuje szesnaście jego zdaniem najbardziej typowych definicji religii, w tym definicje Karola Marksa, Williama Jamesa, Clifforda Geertza i Daniela Dennetta. Pominę klasyczną definicję Marksa, która ma złą sławę („religia jako opium dla ludu”). Dzisiaj najbardziej znaną i najczęściej cytowaną jest bodajże definicja Geertza, który w latach siedemdziesiątych zaproponował spojrzenie na religię jako na system kulturowy. Teoretyczne i praktyczne implikacje tej definicji były znaczące, pozwoliły bowiem widzieć różne religie w ich naturalnym niejako kontekście, a więc zakładały konieczność poznania całego systemu kulturowego, a nawet cywilizacyjnego, w jakim religie funkcjonują.

Jak wiadomo, definicja ta składa się z pięciu, wzajemnie się dopełniających elementów. Otóż zdaniem Geertza:

„Religia to: (1) system symboli, (2) budujących w ludziach mocne i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”<sup>37</sup>.

Zaletą tej definicji jest, że pozwala opisywać wszystkie religie bez konieczności ich porównywania, co jest prawie nieuniknione w opisach teologicznych czy religioznawczych. Poza tym daje możliwość opisu światopoglądu religijnego bez potrzeby jego wartościowania. Obiektem opisu może być dowolna religia, zważywszy że każda z nich jest w dużym stopniu tylko historyczną formą kształtowania życia społecznego. Dla Geertza opis religii to zadanie dla antropologii kulturowej, w którym wyróżnia dwa etapy:

„Antropologiczne badania religii są więc przedsięwzięciem dwufazowym: pierwszy etap polega na analizie systemu znaczeń ucieleśnionych w symbolach, które tworzą właściwą religię, drugi – na rozpoznaniu, w jaki sposób te systemy się odnoszą do procesów społeczno-strukturalnych i psychologicznych”<sup>38</sup>.

W przypadku analizy zjawisk religijnych mamy do czynienia z postawą *a priori*, tzn. uprzednio podjęta decyzja wpływa na rodzaj gromadzonego i analizowanego materiału. Stąd waga psychologii

<sup>37</sup> C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, [w:] tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 112.

<sup>38</sup> Tamże, s. 146.

religii pomocnej w rozumieniu tych mechanizmów decyzyjnych i socjologii religii wskazującej na uwarunkowania społeczne i kulturowe każdego zjawiska religijnego. Jest to jednak spojrzenie z zewnątrz, które nie pozwala zobaczyć religii *in statu nascendi*, a więc w jej dynamicznym stawaniu się i nieustannej przemianie.

Tak jest w odniesieniu do wszystkich przywołanych przez Diamonda definicji religii. On sam uważa je zresztą za niewystarczające i proponuje dwie nowe, z których pierwsza jest prosta, a druga bardziej skomplikowana. W moim przekonaniu obie potwierdzają jedynie poznawczy sceptycyzm W.C. Smitha związany z użyciem pojęcia „religia”. Niemniej jednak nic nie wskazuje na to, byśmy mogli z pojęcia religii zrezygnować. Zresztą podobnie jak przy użyciu innych pojęć najważniejsza jest świadomość względności ich znaczenia i gotowość do jego negocjacji i coraz większego doprecyzowania.

~•~

STANISŁAW OBIREK

### **Twarze Jezusa w Afryce**

#### **Streszczenie**

Tytuł artykułu zapożyczony został ze zbioru esejów, opatrzonych tym właśnie tytułem, autorstwa afrykańskich teologów. Redaktor tej książki napisał: „Inkulturacja Ewangelii jest dzisiaj najważniejszą sprawą w Afryce”. Dociekania autora artykułu potwierdzają to stwierdzenie. Teologia wypracowana przez afrykańskich teologów w ostatnich dziesięcioleciach jest dobrą ilustracją pojęcia inkulturacji zaprezentowanego przez Nicolasa Standaerta w książce *Inculturation. The Gospel and Cultures*: „Inkulturacja w sensie teologicznym polega na wcieleniu ewangelicznego życia i przesłania w szczególny kontekst kultury poprzez członków tej kultury”. Tak pojęta inkulturacja jest żywym i fascynującym przykładem dynamicznego rozwoju afrykańskiego chrześcijaństwa w XXI wieku.

**Słowa kluczowe:** Chrześcijaństwo w Afryce, inkulturacja, Jezus, teologia, dialog międzyreligijny.

STANISŁAW OBIREK  
**Faces of Jesus in Africa**

**Abstract**

The title of the article is taken from the collection of essays by African theologians exactly entitled *Faces of Jesus in Africa*. The editor of this book wrote: "Inculturation of the Gospel remains a prime, if not the prime, item on Africa's agenda". The research of the author confirms this assumption. The theology elaborated in the last decades by African theologians is a good illustration of the concept of inculturation elaborated by Nicolas Standaert in his book *Inculturation. The Gospel and Cultures*: "The Inculturation of the evangelical life and message in a particular cultural context and through the members of that culture". It is a vivid and fascinating example of dynamic development of Christianity in XXI century in Africa.

**Keywords:** Christianity in Africa, inculturation, Jesus, theology, interreligious dialogue.