

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

TEOLOGIA I WIZUALIZACJA TRÓJCY ŚWIĘTEJ W KULTURACH AFRYKI SUBSAHARYJSKIEJ

W historii ewangelizacji Afryki można wyróżnić trzy zasadnicze etapy. Pierwszym z nich jest starożytna misja afrykańska, która obejmowała tereny Afryki Północnej oraz dzisiejsze tereny Etiopii i Erytrei. Misja ta zaowocowała powstaniem wielu prężnych Kościołów, z których długowiekową próbę czasu przetrwały Kościoły w Egipcie oraz na terenach dzisiejszej Etiopii i Erytrei. Druga, nieporównywalnie skromniejsza, ewangelizacja Afryki rozpoczęła się w XII w. także w Afryce Północnej, ale rozwinęła się kilka wieków później tylko w dorzeczu Kongo, obejmując tereny państwa Kongo głównie w wiekach XVI–XVII. Trzecia ewangelizacja Afryki rozpoczęła się w XIX w. i nabrała wielkiego dynamizmu pomimo początkowych dość silnych związków z działalnością kolonizacyjną państw europejskich. W jej wyniku w Afryce Subsaharyjskiej powstał Kościół, który z latami nabierał coraz bardziej rodzimego charakteru.

Omówiony w tym artykule zarys trynitologii afrykańskiej i jej wizualizacji ukazuje jej rozwój w kontekście historycznym. Przedstawia zatem początki teologii afrykańskiej, rozwój chrystologii afrykańskiej i wreszcie współczesne próby rodzimej refleksji o Trójcy Świętej i przykłady jej wizualizacji.

Kontekst historyczny prowadzenia misji katolickich w drugiej połowie XIX w. i pierwszej połowie XX w.

Dziewiętnastowiecznemu odrodzeniu działalności misyjnej w Europie towarzyszyła ekspansja kolonialna mocarstw zachodnich. Kanada, Afryka, Azja stały się terenami walk, kolonizacji i przetargów potęg europejskich.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI – Katedra Misjologii – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Europa, zapatrzona w siebie, uważała się za pionierkę jedynej dobrej cywilizacji w świecie.

Pionierką misji dziewiętnastowiecznych w Afryce Subsaharyjskiej była Anna-Maria Javouhey (1779–1851), założycielka zgromadzenia sióstr św. Józefa w Cluny (1805). W latach 1817–1818 posłała ona pierwsze siostry do Senegalu, a później do Sierra Leone i na inne tereny Afryki Zachodniej. W 1840 r. trzech pierwsi księża afrykańscy zostali wykształceni i wyświęceni dzięki matce Annie-Marii Javouhey.

Inna inicjatywa odnowienia misji na zachodnim wybrzeżu Afryki wyszła z USA, podczas obrad synodu w Baltimore (1833). W związku z tą inicjatywą 31 stycznia 1842 r. powstał Wikariat Apostolski Obydwu Gwinei, obejmujący tereny od Mauretanii po Angolę. Tę datę uważa się za początek katolickich misji dziewiętnastowiecznych w Afryce Subsaharyjskiej. W Afryce szeroko zakrojoną działalność misyjną prowadzili także protestanci, głównie na terenach kolonizowanych przez Wielką Brytanię i Niemcy¹.

Ewangelizacja w XIX w. w Afryce Subsaharyjskiej skupiała się głównie na wybrzeżach oraz w ważniejszych ośrodkach administracyjnych. Misjonarze mieli duże trudności z przeniknięciem do interioru głównie ze względu na izolowanie się poszczególnych kultur afrykańskich. Jednak między innymi dzięki rozwijaniu systemu szkolnictwa i opieki zdrowotnej otwarcie na działalność misyjną stawało się coraz większe.

Kościół w Afryce w latach 1914–1960 rozwijał się bardzo dynamicznie, pomimo strat personalnych i materialnych poniesionych podczas obydwu wojen światowych. W tym okresie wyraźnie można zauważyć odchodzenie Kościoła od powiązań kolonialnych i coraz mocniejsze zakorzenianie się w kulturze afrykańskiej.

W pierwszym okresie ewangelizacji nauczano prawd wiary prawie wyłącznie w językach miejscowych. Zaowocowało to imponującą ilością sporządzanych przez misjonarzy słowników, gramatyk, notatek i innych materiałów związanych z językami afrykańskimi tak opublikowanych, jak i pozostawionych w archiwach zakonnych².

W wieku XIX i w pierwszej połowie wieku XX powstały dosłownie tysiące słowników, gramatyk, katechizmów, czy też roboczych przekładów tekstów

¹ Por. B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge 2001. Jest to jedna z najlepszych angielskojęzycznych historii chrześcijaństwa w Afryce, szeroko prezentująca działalność misji protestanckich.

² Por. chociażby o działalności przekładowej polskich misjonarzy: J. Ró ż a ń s k i, *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce*, Warszawa 2012, s. 253–256.



Ilustracja 1: Część materiałów w języku bemba w archiwum misjonarzy Afryki (ojców białych) w domu generalnym zgromadzenia w Rzymie – praca misjonarzy fot. J. Różański

religijnych zwłaszcza w Afryce Subsaharyjskiej, która dopiero w tym czasie została objęta intensywną działalnością misyjną. Tylko niewielka część tej ogromnej spuścizny językoznawczej doczekała się wydania. Wydaje się też, iż w ogromnej większości zapisy te mają charakter roboczy i brak jest w nich profesjonalizmu, co było wynikiem braku przygotowania większości misjonarzy do tego typu pracy. Dzisiaj jednak stanowią one bezcenne źródło to poznawania miejscowych kultur.

Katechumenat i katechizmy

W praktyce misyjnej w Afryce w XIX i w pierwszej połowie XX w. głoszenie Ewangelii rozumiano głównie jako głoszenie prawd katechizmowych. Tak było w szkołach. Tak pojmowane głoszenie Ewangelii przetrwało właściwie do lat sześćdziesiątych XX w. Początkowo sposób prezentowania prawd katechizmowych, jak również ich dobór, uzależniony był od misjonarza. Chętni do przyjęcia chrześcijaństwa byli przyjmowani do katechumenatu, gdzie poznawali dalsze prawdy wiary i mieli dowieść szczerości swego nawrócenia przez praktykowanie modlitwy i zasad chrześcijańskich w życiu. Katechumenat trwał z reguły 2–3 lata. Ta praktyka jednak uzależniona była

także od stanowiska misjonarza odpowiedzialnego za dany region. Niektórzy opowiadali się za krótszym katechumenatem. Jego przywrócenie w Afryce było zasługą ojców białych.

Katechumeni uczyli się na pamięć katechizmu, a prowadzący wyjaśniał poszczególne pojęcia. Nie troszczono się jednak o pełne zrozumienie i pogłębienie prawd wiary. Katechizm zaś był owocem starej teologii sprzed trzydziestu, czterdziestu lat i nie był dostosowany do miejscowej mentalności. Ówczesne katechizmy, wzorowane na katechizmach francuskich, wiernie trzymały się schematu pytań-odpowiedzi, bez należytego ich pogłębienia, często ze stawianiem na czele prawd życia moralnego. Kładziono nacisk na jego pamięciowe opanowywanie. Nieraz było ono posunięte do tego stopnia – bez należytego zrozumienia – iż inna nieco forma pytania wprawiała odpowiadającego w zakłopotanie: „Kto jest głową Kościoła?” „Chrystus” – padała odpowiedź. „Głową Kościoła jest kto?” Następowало kłopotliwe milczenie³. Ponadto pierwsze tłumaczenia na miejscowe języki zawierały ogromną ilość latynizmów, prowadzących często do niezrozumienia treści. Bardzo trudnym do rozwiązania był bowiem problem wielu podstawowych terminów, oddających najważniejsze idee biblijne, jak choćby brak odpowiedniej terminologii soteriologicznej. Inny obszar trudności wiąże się z oddaniem symboliki chrześcijańsko-żydowskiej, zapożyczonych z codziennego życia albo z podłoża historycznego i kulturowego, oraz oddaniem żydowskich realiów religijnych i związanego z nimi prawa. I wreszcie wielka trudność wynikająca z odmienności najbardziej podstawowych kategorii myślenia, innego sposobu rozumowania, innej koncepcji czasu i przestrzeni⁴.

Pierwsze próby wizualizacji Trójcy Świętej w katechizmach sprzed Soboru Watykańskiego II

Bardzo skromne początkowo katechizmy dziewiętnastowieczne, wydawane w językach miejscowych, pozbawione były w ogóle ilustracji. Bardzo

³ Por. *Le temps de la seconde évangélisation. Entretien avec Geoges-Hilaire Dupont, ancien évêque de Pala, Tchad. Propos recueillis par Laurence Evenos*, w: *2000 ans de christianisme*, t. 8, Paris 1976, s. 77.

⁴ Por. A. Halemba, *Historia i znaczenie przekładu Nowego Testamentu na język Mambwe*, w: *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, red. A. Halemba, J. Różański, Warszawa 2003, s. 39–51; J. Różański, *Biblia a inkulturacja w kontekście afrykańskim*, w: *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią*, s. 7–18.

szybko jednak zaczęto je opatrywać rzadkimi ilustracjami, kopiowanymi z katechizmów europejskich. I tak jedno z pierwszych i dość powszechnych schematycznych przedstawień Trójcy Świętej znalazło się w ilustrowanym podręczniku liturgicznym w języku suahili, opracowanym przez o. Émile Brutela pt. *Kanuni takatifu za ibada*, a wydanym w 1913 r. w Algierze⁵. Ilustracja nawiązuje do jednego ze schematów ikonograficznych znanych w sztuce europejskiej, przedstawiającego Trójcy Świętą na tronie niebieskim, o czym mówią okalające go obłoki i promienie. Bóg Ojciec i Syn Boży są przedstawieni jako postaci statecznych mężczyzn (starszy i młodszy), o europejskich rysach twarzy, z królewskimi koronami na głowach, trzymających na kolonach tablicę z łacińskim napisem *Ego sum A i Ω, Principium et Finis* („Ja jestem Alfa i Omega, Początek i Koniec”). Nad nimi unosi się Duch Święty w postaci gołębic. To samo przedstawienie Trójcy Świętej można znaleźć także w innych katechizmach, np. w katechizmie ojców białych wydanym w Kirando w Tanzanii w 1927⁶, czy też w katechizmie wydanym dla ludu Mossi w dzisiejszym Burkina Faso, wydanym w Wagadugu w 1922 r.⁷ Ten ostatni katechizm dla ludu Mossi otwiera jednak inna rycina Trójcy Świętej na Tronie Chwały, prezentująca Boga Ojca i Syna Bożego także jako statecznych mężczyzn (starszy i młodszy), ale bez królewskich koron, trzymających w dłoniach odpowiednio świat (kula ziemską – Bóg Ojciec) i krzyż (Syn Boży). Nad nimi unosi się Duch Święty w postaci gołębic. Tron wieńczy sklepienie z głowami aniołów, a cała scena otoczona jest obłokami i promieniami⁸.

Jeden z wielu katechizmów, *Catéchisme banda*, wydany w 1946 r. w La Chapelle-Montligeon do użytku na terenach Wikariatu Apostolskiego Bangi, we wstępie zawiera pouczenie, kim jest Bóg, Jezus i Duch Święty, co to jest chrzest. Następnie podaje Symbol Wiary i objaśnia go na zasadzie pytań-odpowiedzi, kim jest Bóg Ojciec, Święta Trójca, opowiada historię Adama i Ewy, Jezusa – Syna Bożego, narodzonego z Maryi Dziewicy, wyjaśnia Odkupienie, kim jest

⁵ *Imprimerie des Missionnaires d'Afrique: Maison-Carrée*, Alger 1913. Drugie wydanie w 1926 r. w nakładzie sześciu tysięcy egzemplarzy. Ten sam misjonarz nieco wcześniej – w 1911 r. – wydał słownik francusko-suahili, suahili-francuski, poprzedzony podstawową gramatyką: E. Brutel, *Vocabulaire Français-Kiswahili et Kiswahili – Français, précédé d'une grammaire élémentaire*, Bruxelles 1911. Słownik ten cieszył się popularnością i miał siedem wydań.

⁶ *Ufasiri wa katekismu ndogo kwa waalimu*, Kirando 1927, s. 5.

⁷ *Wennam Sore Sebre: Mossi*, Ouagadougou 1922, s. 7.

⁸ Tę samą scenę znajdziemy w o wiele wcześniejszym katechizmie z Afryki Wschodniej: *Katekismu katolika: ndicho kitabu yaliyomo mambo ya kusadiki na ya kutenda tupate kuokoka*, Apostoliches Vikariat Tanganika: 1911, strona przedtytułowa.



Ilustracja 2: E. Brutel, *Kanuni takatifu za ibada*, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique, Maison-Carrée (Alger), 1913, s. 17



Ilustracja 3: *Wennam Sore Sebre*: Mossi, Ouagadougou 1922, s. 2

Duch Święty, co to jest Kościół, jaka jest jego struktura – po czym przechodzi do najobszerniejszych części: przykazań, sakramentów i modlitwy. Katechizm zawiera Symbol Apostolski i 384 pytań-odpowiedzi, przy czym większość dotyczy chrześcijańskiego życia i sakramentów⁹.

Treść katechizmów i książeczek do nabożeństwa odwoływała się do scen biblijnych. Najczęściej przedstawienia Trójcy Świętej pojawiały się jako ilustracje do sceny chrztu Jezusa w Jordanie. W *Katekismu katolika: ndicho kitabu yaliyomo mambo ya kusadiki na ya kutenda tupate kuokoka* nad Jezusem, stojącym w płytkiej wodzie nad brzegiem Jordanu unosi się Duch Święty w postaci gołębicy, a w obłoku Bóg Ojciec – w postaci starszego mężczyzny. Scenę chrztu adorują w skupieniu dwaj aniołowie – mężczyźni ze skrzydłami¹⁰. Tę samą scenę znajdziemy m.in. w katechizmie dla ludu Mossi *Wennam Sore Sebre*. Wizualną prezentację Trójcy Świętej można także znaleźć przy omawianiu ukoronowania Najświętszej Maryi Panny na Królową nieba i ziemi. Rycina nawiązuje do zaprezentowanej wyżej symboliki męskich postaci, nakładających Najświętszej Maryi Pannie królewską koronę i trzymających odpowiednio: kulę ziemską z krzyżem (Bóg Ojciec) i berło

⁹ Por. *Catéchisme banda*, La Chapelle-Montligeon 1946.

¹⁰ Tamże, s. 45; por. także: *Ufasiri wa katekismu ndogo kwa waalimu*, s. 164.

(Syn Boży). Cała scena rozgrywa się na obłokach niebieskich, a wszystko przenika światło pochodzące od Ducha Świętego, ukazanego w postaci gołębiczy.

Oprócz próby wizualnego przedstawienia Trójcy Świętej, przedstawiano także poszczególne Osoby boskie. Tak jak i na całym świecie, podobnie i w Afryce można odnieść nieodparte wrażenie, że misjonarze nie potrafili uporać się z koncepcją Boga Ojca – istoty najwyższej, nie uwikłanej w sprawy ziemskie, a jednocześnie istniejącej w każdej cząstce otaczającego nas świata. Omawiając historię zbawienia uciekali się z reguły do przedstawień Boga Ojca jako Boga oddalonego, Stwórcę wszechrzeczy, który usunął się do nieba. Paradoksalnie idee te były bardzo bliskie koncepcjom Boga w tradycyjnych religiach afrykańskich, gdzie Bóg to przede wszystkim Stwórca ziemi i człowieka. Od Niego pochodzą wszystkie rośliny i zwierzęta. Ale w tych przedstawieniach Boga rysuje się także jego druga, podstawowa cecha, jaką jest oddalenie od człowieka. Bóg zamieszkuje niebo i mało interesuje się ludźmi i ich życiem. Wyraża to szeroko rozpowszechniony protologiczny mit o odejściu Boga¹¹. W ilustracjach katechizmowych relatywną bliskość Boga zauważyć można tylko w scenie stwo-



Ilustracja 4: *Wennam Sore Sebre: Mossi*, Ouagadougou 1922, s. 22



Ilustracja 5: *Ufasiri wa katekismu ndogo kwa waalimu*, Kirando w 1927, s. 129



Ilustracja 6: *Wennam Sore Sebre: Mossi*, Ouagadougou 1922, s. 12

¹¹ Por chociażby: S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978.



Ilustracja 7: *Wennam Sor Sebre*, Vicariat Apostolique de Ouagadougou Haut Volta A.O.F., Sodalité de St. Pierre Claver, Rome 1953, s. 34



Ilustracja 8: *Wennam Sor Sebre*, Vicariat Apostolique de Ouagadougou Haut Volta A.O.F., Sodalité de St. Pierre Claver, Rome 1953, s. 37

rzenia Adama i Ewy, ale i w tej scenie Bóg jest „nieziemski”, co wyraża biała poświata wokół postaci Starca.

Jednak w kolejnym wydaniu katechizmu dla ludu Mossi nawet w dziele stworzenia Bóg jest daleki od człowieka: jako Stwórca (postać Starca o europejskich rysach twarzy) majestatycznie pozostaje jako Pan ponad całym stworzeniem, co podkreśla łaciński napis *Credo in unum Deum omnipotentem*. To oddalenia pogłębia się po wypędzeniu Adama i Ewy z raju, gdzie oprócz oddalenia zaznaczono jeszcze i gniew Boży.

Także w innych scenach włożonych do katechizmów z Biblii ilustrowano je postacią starca wychylającego się z chmur, umieszczonych w górnej części obrazu. Jest on zdecydowanie ponad wszystkim, ponad całą rozgrywającą się na dole (na ziemi) sceną. Tak mamy chociażby w ilustracji sceny nadania Mojżeszowi przez Boga kamiennej tablicy przykazań.

Zupełnie inaczej jest w przedstawieniach Jezusa – Boga Wcielonego, Boga-Człowieka, dzielącego z człowiekiem jego ziemskie życie. Jezus pozostaje blisko człowieka. Widać to chociażby w poprzedzającej opis życia i dzieła Jezusa ilustracji z Afryki zachodniej z 1913 r., w *An marigi Yezou-Krista: Lévanjili sénoun. Wala Lévanjili sébé nani ladénin kili ti*¹². Na stronie przedtytułowej widzimy

¹² Vicariat Apostolique du Soudan Français 1913.



Ilustracja 9: *Ufasiri wa katekismu ndogo kwa waalimu*, Kirando w 1927, s. 41



Ilustracja 10: *Wennam Sor Sebre*, Vicariat Apostolique de Ouagadougou Haut Volta A.O.F., Sodalité de St. Pierre Claver, Rome 1953, s. 85



Ilustracja 11: *An marigi Yezou-Krista: Lévanjili sénoun. Wala Lévanjili sébé nani ladénin kili ti*, Vicariat Apostolique du Soudan Français 1913, strona przedtytułowa

Jezusa z miłością przygarniającego dzieci. Ten Jezus – bliski ludzi – jest wydany w ich ręce, co wyraża chociażby scena zdrady Judasza, przedstawiona na sposób europejski.

Trzecia Osoba boska – Duch Święty w starych katechizmach afrykańskich nie posiada samodzielnych wizerunków. Zawsze występuje w postaci gołębiczy stanowiącej zawsze jeden z elementów bardziej rozbudowanych kompozycji, podobnie jak w rycinach prezentujących



Ilustracja 12: *Ufasiri wa katekismu ndogo kwa waalimu*, Kirando w 1927, s. 51



Ilustracja 13: *Wennam Sor Sebre*, Vicariat Apostolique de Ouagadougou Haut Volta A.O.F., Sodalité de St. Pierre Claver, Rome 1953, s 171



Ilustracja 14: *Bamana katésis: catéchisme bambara*, Maison-Carrée (Alger), 1905, s. 23

Gabriela i jego zapowiedzi narodzenia Jezusa Chrystusa Podobnie dzieje się w prezentacji Zesłania Ducha Świętego na Najświętszą Maryję Pannę i Apostołów w Wieczerniku.

Od IV w., czyli od czasu sformułowania dogmatu o Trójcy Świętej, stał się on przedmiotem gwałtownych sporów teologicznych. Niezmiernie trudno było też zobrazować ten dogmat w sztuce, podobnie jak i zrozumieć jego istotę. Stąd też pierwsze próby na terenie Afryki uciekały się do wzorców europejskich, wykorzystując przy tym najbardziej popularne i dostępne jej formy – ilustracje drukowane.

Pierwsze próby adaptacji wizerunków Trójcy Świętej w katechizmach sprzed Soboru Watykańskiego II

Teoria i praktyka misji na przełomie XIX i XX w. trafiła niejako na szczyt powiązania chrześcijaństwa z kulturą europejską i sformalizowaną formą wyznawania tej wiary. Ta rozpowszechniona w Europie mentalność tamtego czasu nie pozwalała misjonarzom u początków na owocne spotkanie i poznanie mieszkańców Afryki. Pisał o tym z bólem na początku stulecia A. Le Roy, przełożony generalny Zgromadzenia Ducha Świętego, autor pierwszej gramatyki ki-swahili oraz *La religion des Primitifs*¹³: „Każdy lud posiada swą

¹³ A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris 1909.

cywilizację, [...] swój sposób rozumienia życia, [...] To dlatego nie ma na ziemi ściśle mówiąc Dzikich, grup ludzi, którzy nie znają żadnego prawa, żadnej rodziny, żadnych więzi społecznych: dzikich spotkać można tylko w społecznościach cywilizowanych, i to cywilizacja ich takimi czyni”¹⁴. Do misjonarzy zaś pisał: „Misjonarzom brakuje często formacji naukowej, ducha krytycznego, zwyczaju poszukiwań i pracy intelektualnej, czasu, pieniędzy, koniecznej zachęty”¹⁵. Jednak wielu z nich potrafiło przełamać powszechne schematy. Idee adaptacji i akomodacji kładły nacisk na dostosowanie formy przepowiadania Ewangelii oraz naukowej systematyzacji treści objawienia do mentalności odbiorcy w zależności od rozwoju i zmienności prądów umysłowych w różnych czasach i kulturach.

Zauważyć to można także w próbach dostosowania ilustracji katechizmowych do miejscowej kultury. Widać to w kolejnym wydaniu katechizmu dla ludu Mossi w 1953 r. Ideę treści katechizmu wyraża ilustracja, która ukazuje anioła prowadzącego afrykańskie dziecko drogą do nieba, gdzie w chmurach, w otoczeniu aniołów Jezus – w towarzystwie Najświętszej Maryi Panny – nakłada dziecku królewską koronę. Ilustracja ta wplata wiele detali afrykańskich (chata, roślinność) w kompozycję typowo europejską, bo i sam jej zamysł, a także poszczególne postaci (jak choćby aniołowie) mają wygląd europejski.

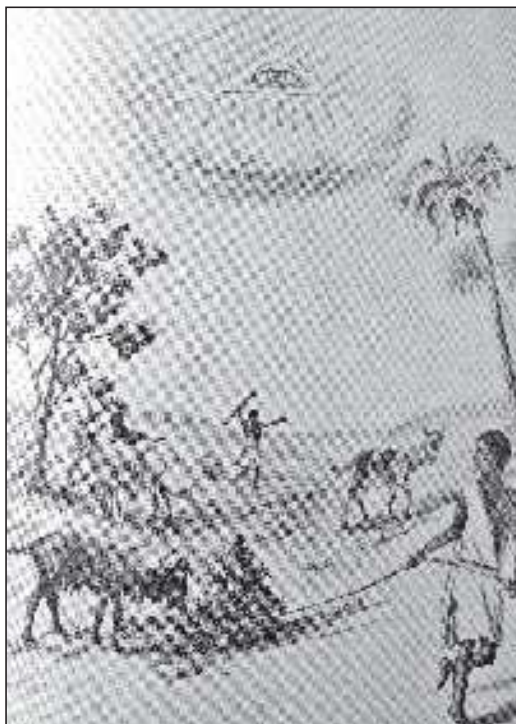
W tym samym katechizmie, na przytaczanej ilustracji Boga Ojca panującego nad stworzonym światem (ilustracja 7) dostrzec możemy wśród istot stworzonych także afrykańskie zwierzęta, np. słonie oraz ptaki i roślinność. Znaleźć tam możemy także



Ilustracja 15: *Wennam Sor Sebre*, Rome 1953

¹⁴ Cyt. za: Ph. Laborthe-Tolra, *Pourquoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne*, w: *Anthropologie et missiologie XIX^e-XX^e siècles. Entre connivance et rivalité*, red. O. Servais, G. Van't Spijker, Paris 2004, s. 21.

¹⁵ Tamże, s. 22.



Ilustracja 16: *Wennam Sor Sebre*, Rome 1953, s. 101



Ilustracja 17: *Wennam Sor Sebre*, Rome 1953, s. 105



Ilustracja 18: *Wennam Sor Sebre*, Rome 1953, s. 106



Ilustracja 19: *Wennam Sor Sebre*, Rome 1953, s. 16



Ilustracja 20: *Wennam Sor Sebre*, Rome 1953, s. 153



Ilustracja 21: *Tond Soala Jésus Christa vim Kibaré*, Moulénaux 1956, s. 16



Ilustracja 22: *Tond Soala Jésus Christa vim Kibaré*, Moulénaux 1956, s. 67

grupę wizerunków przedstawiających Opatrzność Bożą, czuwającą nad codziennym życiem afrykańskiej wsi (pasterstwo, zajęcia domowe). Bóg Ojciec został tam przedstawiony za pomocą symbolu oka lub też w tradycyjnej chmurze z wyciągniętą ręką.

W tym samym katechizmie widzimy Jezusa z miłością przygarniającego dzieci, z tym że tym razem są to dzieci afrykańskie, w afrykańskim otoczeniu.

Zmiany te dotyczą także życia Kościoła. Omawiany katechizm prezentuje ilustrację święceń kapłańskich, które otrzymują Afrykańczycy. Udziela ich biały biskup w rycie trydenckim. Jednak wszyscy posługujący przy ołtarzu są Afrykanami.

W *Historii życia naszego Pana Jezusa Chrystusa*¹⁶ wydanej w języku more dla mieszkańców ówczesnej Górnej Wolty (Burkina Faso) wykorzystano

¹⁶ *Tond Soala Jésus Christa vim Kibaré*, Issy-les Moulénaux 1956.

graficzne przedstawienie scen z życia Jezusa, jak chociażby Jego chrztu w Jordanie czy też Przemienienia na Górze.

Przykłady wykorzystywania obrazów z katechizmów w głoszeniu Ewangelii

Z reguły po założeniu misji na danym terenie rozpoczynał się bardzo intensywny proces nawiązywania kontaktów z okoliczną ludnością przez długie wyprawy piesze, konne i drogą wodną. Nawiązywanie pierwszych kontaktów z okoliczną ludnością i metody ewangelizacji można prześledzić m.in. czytając wspomnienia misjonarzy. I tak niezwykle aktywny o. Joseph Daigre z misji Saint-Joseph w Bambari przy pierwszym spotkaniu z wodzem wioski starał się zainteresować go rozmową na tematy bardzo ogólne. Następnie prosił wodza o wskazanie mu chorych, których odwiedzał i leczył. Chorym czy też innym chętnym przedstawiał prawdy wiary chrześcijańskiej przy pomocy kolorowych obrazków, wyjętych z katechizmu, a prezentujących historię zbawienia, poczynawszy od wyjaśnień dotyczących Boga Ojca, stworzenia świata, raju, grzechu Adama i Ewy, potopu, przekleństwa Chama, któremu podlegają jego potomkowie – mieszkańcy Czarnej Afryki, zbawienia przyniesionego przez Jezusa i chrztu, który jest konieczny do jego osiągnięcia¹⁷.

O swoich zmaganiach z wyjaśnieniem dogmatu o Trójcy Świętej oraz wykorzystaniem obrazów do ewangelizacji wspomina także ks. Adam Kozłowiecki, który niespełna rok po przyjeździe do Zambii tak opisuje swoją katechezę: „W marcu miałem porządną harówkę z przygotowaniem katechumenów do chrztu św., innych zaś do pierwszej spowiedzi i Komunii św. [...]. Niekiedy zdaje się człowiekowi, że już więcej nie może; nagle jednak, gdy widzi, że musi to zrobić – przekonuje się, że potrafi. Ponadto, w ciągu jednego miesiąca trzeba było z moimi czarnymi «teologami» przejść cały kurs teologii. Nie chcę ujmować poważnym profesorom i doktorom, ale zdaje mi się, że gdyby tu zjechali, to przekonaliby się, że teologię łatwiej wyklądać na uniwersytecie, ot np. w rzymskim Gregorianum, niż u nas w Kasisi. Zaczyna się od traktatu *De Deo uno et trino* (o jednym Bogu w trzech osobach), w praktycznym ujęciu, tj. od znaku krzyża św. Jednakże trudno nieraz wytłumaczyć, że jest jeden Bóg, a nie trzech!... Trzeba nadto wyłożyć resztę dogmatyki, z moralnej zaś – według skrótu Noldina – «o przykazaniach», «o sakramentach» itd. Na końcu

¹⁷ Por. J. Daigre, *Méthode d'évangélisation*, w: G. de Banville, *Le Père Joseph Daigre en son temps. Souvenirs, anecdotes et documents inédits*, Bangui 1988, s. 58–62.

urządza się wielki egzamin z całej teologii. Kto zdaje, zostaje dopuszczony do chrztu albo do pierwszej spowiedzi; kto nie zda, musi powtarzać¹⁸.

Pod koniec tego samego miesiąca, w którym napisał list, dziękuje on ks. J. Szubie SJ za przysyłanie różnego rodzaju pomocy, w tym pomocy katechetycznych w postaci ilustracji, zwanych wówczas powszechnie „obrazami”: „Ogromnie mi wstyd i najmocniej przepraszam, że tak długo zwlekałem z podziękowaniem za przesyłki Biblii, Pisma św. Nowego Testamentu, obrazów itd. Wspaniałe! Mam nadzieję, że przysporzą wiele chwały Bogu. Obrazy oddają mi nieocenione usługi tak podczas nauki religii, jak i w czasie podróży. Chłopaki i dziewczęta wytrzeszczają ślepią jak w kinie i lepiej zapamiętają¹⁹.”

Kontekst historyczny prowadzenia misji katolickich w drugiej połowie XX w.

Niewątpliwie wielkim przełomem w życiu tego Kościoła był rok 1960, „Rok Afryki”, w którym aż siedemnaście państw uzyskało niepodległość. Rok ten symbolicznie rozpoczynał nowy rozdział w życiu Kościoła afrykańskiego. Wielu sądziło, iż po uzyskaniu niepodległości przez większość państw afrykańskich rozwój Kościoła katolickiego zostanie zahamowany lub też nawet zacznie się jego powolny upadek. Stało się jednak odwrotnie. Misje katolickie zaczęły rozwijać się jeszcze bardziej dynamicznie: liczba katolików w 1900 r. wynosiła 1,9 mln, w 2000 – 139 mln, a w 2007 – 164,925 mln. Jest to tempo wzrostu znacznie szybsze niż wzrost populacji, co sprawia, iż w 2007 r. katolicy stanowili 17,48% całej populacji. Kościół katolicki zorganizowany był w ponad 516 jednostek administracyjnych (archidiecezje, diecezje, prefektury i wikariaty apostolskie), w których pracowało 657 biskupów, 34 658 kapłanów zakonnych i diecezjalnych, 7921 braci zakonnych, 61 886 zakonnic, 3590 misjonarzy świeckich i 399 932 katechistów²⁰. W trudnej sytuacji kontynentu Kościół pozostawał wciąż dostępną i bliską przeciętnemu mieszkańcowi instytucją – niekiedy jedyną instytucją

¹⁸ A. Kozłowiecki, *List do redakcji Pośłańca Serca Jezusa, Kasisi, maj 1947 r.*, cyt. za: tenże, *Listy z misyjnego frontu*. Wyboru dokonał i do druku przygotował L. Grzebień, Kraków 1977, s. 13–14. Por. także: J. Różański, *Metody pracy misyjnej kard. Adama Kozłowieckiego*, „Światło Narodów”, 28(2007), nr 1, s. 65–118.

¹⁹ A. Kozłowiecki, *List do J. Szuby SJ, Kasisi, 29 maja 1948 r.*, cyt. za: *Listy z misyjnego frontu*, s. 27–28. Por. także Różański, *Metody pracy misyjnej kard. Adama Kozłowieckiego*, s. 74–76.

²⁰ AP 2008.

funkcjonującą w państwie – gdzie można było znaleźć nie tylko potrzebną pomoc duchową, ale w sytuacjach kryzysowych także materialną.

Odkrycie rzeczywistości „kultury”, które – zdaniem wielu antropologów – było najbardziej znaczącym osiągnięciem antropologii pierwszej połowy XX w., szybko przekroczyło granice antropologii kulturowej, przenikając do teologii, w tym także do misjologii. O. Placide Tempels w swoim przełomowym dla odkrywania kultur Afryki dziele *La philosophie Bantou* krytykuje dawną metodę *tabula rasa* i różne jej przejawy²¹.

Od pierwszych Kongresów Czarnych Pisarzy i Artystów²² na kontynencie wciąż powracało pytanie o tożsamość afrykańską w wymiarze świeckim (*négritude*) i kościelnym („indygenizacja”, „adaptacja”, „inkulturacja”, „afrykanizacja”). Zbyt europejski charakter chrześcijaństwa w Afryce powodował po części bowiem powstawanie tysięcy ruchów afrochrześcijańskich. Przy czym o ile świecka koncepcja *négritude* opiera się przede wszystkim na afirmatywnym powrocie do przeszłości i jest raczej tworem intelektualistów, o tyle koncepcje inkulturacji biorą także pod uwagę zmianę kulturową oraz wszystkie współczesne trendy. Inkulturację zwykle definiuje się – za encykliką *Redemptoris missio* – jako wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie z jednej strony, z drugiej strony zaś jako zakorzenianie chrześcijaństwa w różnych kulturach²³.

Kultura stała się zatem jednym z ważnych tematów podczas obrad Soboru Watykańskiego II. Zwołany przez Jana XXIII, a kontynuowany przez Pawła VI Sobór Watykański II był z pewnością bezprecedensowym wydarzeniem w dziejach Kościoła XX w. Ten właśnie Sobór określił i wyznaczył szereg dróg, którymi powinni kroczyć uczniowie Chrystusa. Pojęcie „kultury” przeniknęło – poprzez konstytucje i dekrety Soboru Watykańskiego II – do dokumentów Kościoła. Dzięki temu rozwinęła się świadomość teologicznego znaczenia kultury. Bóg bowiem objawił siebie przez wydarzenia historyczne, które z jednej strony są zawsze zakorzenione w jednej kulturze, z drugiej zaś noszą transcendentne znaczenia. Proces ten można prześledzić w Piśmie Świętym, które zawiera transcendentne znaczenia wyrażone w konkretnym języku i kulturze. Jest to depozyt wiary, który nie może być powiększony, aczkolwiek jego interpretacja nie może też wyczerpać się i osiągnąć dosko-

²¹ Por. P. Tempels, *La philosophie Bantou*. Traduit du Néerlandais par A. Rubbens, Paris 1949, s. 111–113.

²² Paryż 1956, Rzym 1959.

²³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2007, nr 52, s. 571.

ności w jednej kulturze. Zgodnie z wiarą Kościoła, Duch Święty udziela mu swego natchnienia, prowadząc przez wieki do interpretacji i reinterpretacji depozytu wiary, co jest wymogiem tak zmieniającej się konkretnej kultury, jak i różnorodności kultur, do których przenika Dobra Nowina. Depozyt wiary nie może niejako pozostać „zawieszony” w Tradycji, gdyż jest rzeczywistością żywą. Zachowuje on swoją obiektywną jedność i tożsamość, ale dopuszcza możliwość różnorodnego wyrażania się w różnych kulturach oraz rozpoznawania pewnej hierarchii prawd, uzależnionego od świadomości wiary w danym momencie historycznym. W tym procesie kultura traktowana jest jako ważny element przekazu prawd wiary. Proces ten jest możliwy dzięki temu, że działanie Ducha Świętego nie ogranicza się do jednej kultury czy też jednego kręgu kulturowego, lecz jest uniwersalne, podobnie jak uniwersalna jest natura ludzka, pomimo partykularnych jej przejawów. Wszyscy jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, niezależnie od naszych kulturowych różnicowań i uwarunkowań. Zgodnie z nauczaniem soborowym w każdej kulturze możemy też odnaleźć „zarodki słowa” (*semina verbi*). I chociaż w takim ujęciu wiara pozostaje nadprzyrodzonym darem, w przeciwieństwie do kultury, to jednak kultura nie pozostaje obojętna ani wobec niej, ani wobec Bożego planu zbawienia. W konkretnej kulturze właśnie odbywa się przedziwne i tajemnicze spotkanie człowieka z Bogiem. Wiara i kultura pozostają zatem w nieustannym dialogu. Wyraża to Wcielenie Bożego Słowa. Słowo, które stało się Ciałem w konkretnej kulturze, wyraża swego rodzaju *kenosis*, wyniszczenie, obumarcie Chrystusa. Jednocześnie też prowadzi do swoistego obumarcia kultury, jednak nie poprzez jej zniszczenie, ale przemienienie, otwarcie na transcendencję, przede wszystkim zaś na Jezusa Chrystusa, który jest sensem misji Kościoła. Tak przemieniona kultura może pokazać, w jaki sposób Jezus Chrystus może być Afrykańczykiem, Azjatą, Amerykaninem czy też Europejczykiem. Ta konkretna kultura, w którą na nowo wciela się Chrystus, staje się także nośnikiem Jego łaski. W ten sposób dokonuje się ewangelizacja kultury. Wiara „staje się” kulturą i przez to nabiera charakteru eklezjalnego. Powstaje nowa wspólnota tak eklezjalna, jak i kulturowa, która żyje wiarą i wyraża ją na nowo w nowej kulturze. Tak zrodzony Kościół lokalny pozostaje wspólnotą interpretującą wiarę oraz źródłem prawdy o samym Kościele.

Te założenia teologiczne, prowadzące do ukazania Kościoła jako wspólnoty (*communio*) zakorzenionej w kulturze, były zgodne z duchem dokumentów Soboru Watykańskiego II, którego zasadniczym tematem była właśnie eklezjologia. Kościół prezentowany był jako organiczna wspólnota, budowana poprzez wymianę duchowych darów. Mówiąc o potrzebie zakorzenienia

Kościół w miejscowej kulturze, dekret *Ad gentes* stwierdza, iż konieczne jest rozbudzenie na każdym wielkim obszarze tzw. „społeczno-kulturowym” badań teologicznych, w których czyny i słowa objawione przez Boga, zapisane w Piśmie Świętym i wyjaśnione przez Ojców Kościoła oraz Magisterium, powinno się na nowo przebadać w świetle Tradycji Kościoła powszechnego²⁴.

Rozwój teologii afrykańskiej

Kiedy mówimy o „teologii afrykańskiej”, możemy ją zdefiniować na wiele sposobów. Według Charlesa Nyamiti „teologia afrykańska” może być zdefiniowana jako przepowiadanie o Bogu (*theos-logos*) i o wszystkim tym, co się do Niego odnosi stosownie do mentalności i potrzeb mieszkańców Czarnego Łądu. Tak rozumiana teologia afrykańska może być rozumiana jako (niechrześcijańska) teologia tradycyjnych religii afrykańskich. Teologia *logos spermatikos* wskazuje, że jeszcze przed przybyciem misjonarzy chrześcijańskich Chrystus działał wśród Afrykańczyków, objawiając się im i pociągając ich do Ojca poprzez swojego Ducha²⁵. Chrześcijańska teologia afrykańska, czyli teologia afrykańska w ścisłym sensie może być traktowana jako zrozumienie i wyrażenie wiary chrześcijańskiej odpowiadającej mentalności i potrzebom afrykańskim, albo też jako przedstawienie jej w zgodności z mentalnością i potrzebami narodów afrykańskich²⁶.

Za ojca teologii afrykańskiej można uznać wspomnianego wcześniej belgijskiego franciszkanina Placide’a Tempels, który pracował w Kongo Belgijskim. Jego dzieło *La Philosophie Bantou* wydane po raz pierwszy w 1945 r. w Elizabethville było próbą dotarcia do kategorii myślowych i religijnych Afrykanów. W ten sposób wykazywał on oryginalność myśli afrykańskiej. W jego ślady poszedł ks. Vincent Mulago, rodzimy kapłan katolicki z Kongo Belgijskiego, który wstawił się opublikowaną w 1956 r. pracą pt. *L’Union Vitale Bantu, ou le Principe de Cohésion de la Communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*²⁷. W tym samym roku ks. Alexis Kagame

²⁴ Por. J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.

²⁵ Zob. J. Pobee, *The Sources of African Theology*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 33–34.

²⁶ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee. Valutazione e suggerimenti pratici*, w: *Percorsi di teologia africana*, red. R. Gibellini, Brescia 1994, s. 98–100.

²⁷ „Annali Lateranensi”, vol. 20, 1956, s. 61–263. Rok wcześniej tekst ten ukazał się w maszynopisie jako doktorat: V. Mulago, *L’union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Baundi faceal’unite vitale ecclesiale*, Rome 1955 (mps). O jego teologii w j. polskim

z Rwandy zwrócił uwagę teologów na swą pracę opublikowaną w Brukseli: *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*²⁸. Rok później grupa księży afrykańskich zwróciła ponownie uwagę na potrzebę zintegrowanego chrześcijaństwa w Afryce, publikując pracę zbiorową pt. *Des pretres noirs s'interrogent*²⁹. Chociaż w publikacjach tych nie pojawił się termin „teologia afrykańska”, to jednak mówiono o potrzebie „afrykańskiego myślenia”. Po raz pierwszy terminu „teologia afrykańska” użył w 1958 r. belgijski teolog Alfred Vanneste, dziekan pierwszego afrykańskiego Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Lovanium w Kinszasie (Kongo)³⁰. Debata o potrzebie „teologii afrykańskiej” szybko nabrała tempa. W latach sześćdziesiątych pojawili się też pierwsi „teologowie afrykańscy”, m.in. E. Bolaji Idowu (Nigeria), J. Mbiti³¹ (Kenia) oraz wspomniany wyżej V. Mulago. W latach siedemdziesiątych teologia afrykańska była już w rozkwicie. W teologii tej pojawiły się trzy nurty: teologia inkulturacji, afrykańska teologia wyzwolenia oraz południowoafrykańska „czarna teologia”, będącą adaptacją podobnego nurtu z USA. Najbardziej rozwinęła się teologia inkulturacji, która w dużej mierze została zdeterminowana przez chrystologię afrykańską. Podobnie zresztą jak i teologia wyzwolenia.

Próby wizualizacji Trójcy Świętej w sztuce sakralnej współczesnej Afryki

Jednym z pierwszych świadectw o wierze Afrykanów w Wielkiego Boga była relacja Williama Bosmana z początkowego okresu akcji misyjnej w XVIII w.: „Posiadają mgliste pojęcie prawdziwego Boga i przypisują mu cechy wszechpotężnego i wszechobecnego. Wierzą, że stworzył wszechświat i dlatego wszędzie stawiają go nad innymi bóstwami-idolami. Nie modlą się jednak do Niego, ani też nie składają Mu żadnych ofiar”³². Do podobnych wniosków dochodziło wielu innych, do czego w znacznej mierze przyczynił się o. Wilhelm Schmidt, poszukujący oparcia dla swej teorii monoteizmu

zob.: K. Szymczycha, *Zarysy teologii afrykańskiej*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, s. 239–248.

²⁸ A. Kagame, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, Bruxelles 1956.

²⁹ Paris 1957.

³⁰ A. Vanneste, *Une Faculte de Theologie en Afrique*, „Revue du Clerge Africain”, 13(1958), s. 225–236.

³¹ O jego teologii w j. polskim zob.: S. Grodź, „Chrzyciel” afrykańskich kultur i religii, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, s. 211–225.

³² W. Bosman, *A New and Accurate Description of the Coasts of Guinea*, London 1705. Cyt. za: Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 43.

pierwotnego, wyłożonej w pierwszych sześciu tomach 12-tomowego dzieła na temat pochodzenia idei Boga *Der Ursprung der Gottesidee*. U podstaw jego teorii znajdowała się teza, iż religie wielu prakultur mają zasadniczo charakter monoteistyczny, gdyż uznają i praktykują kult Istoty Najwyższej, będącej prawodawcą moralnym. Jego zdaniem religia monoteistyczna nie wyklucza innych istot, uważanych za wyższe, nadnaturalne, pod warunkiem, że są stworzone przez Istotę Najwyższą i od niej pochodzą ich siły i zdolności, otrzymują od Istoty Najwyższej uprawnienia i funkcje, nie ograniczają relacji między ludźmi i Istotą Najwyższą³³. Badacz ten w tym kontekście mówił o monoteizmie Pigmejów, których zaliczył do najstarszych warstw ludności afrykańskiej.

Niezależnie od sporu o monoteizm tradycyjnych religii afrykańskich z licznych badań wynika jednoznacznie, iż u większości ludów afrykańskich istnieje wiara w Istotę Najwyższą. „W mojej większej pracy *Concept of God in Africa (1969)* zebrałem wszystkie dostępne informacje na temat tradycyjnych koncepcji Boga” – pisał John Mbiti w *Afrykańskich religiach i filozofii* – „studium to obejmuje ponad 300 ludów z całej Afryki, poza wspólnotami tradycyjnie chrześcijańskimi i muzułmańskimi. U wszystkich tych ludów bez wyjątku ludzie uważają Boga za Istotę Najwyższą. Jest to najbardziej ogólna i podstawowa idea Boga obecna we wszystkich społeczeństwach afrykańskich”³⁴. Bóg jest uważany przede wszystkim za Stwórcę wszystkich rzeczy. W wielu nawiązaniach do Boga rysuje się także jego druga, podstawowa cecha, jaką jest oddalenie od człowieka. Jednak podobnie jak i w Europie, tak i w Afryce unika się wizualizacji postaci Boga.

Bogata jest natomiast rodzima wizualizacja Jezusa Chrystusa – Boga Wcielonego. I tak w 1973 r. niewielka wspólnota chrześcijańska Mafa (Matakam) z północnego Kamerunu wyraziła wolę prezentacji Ewangelii przez pryzmat lokalnej kultury i uwarunkowań geograficznych. Do realizacji tej inicjatywy przyczynił się wybitnie o. François Vidil ze zgromadzenia Małych Braci Jezusa³⁵. Przez trzy tygodnie projekt realizowano w N'Djinglia w pobliżu Koza. Najbardziej charakterystyczne i podstawowe sceny Nowego Testamentu zostały wyreżyserowane i wyrażone przez miejscowych chrześcijan, mieszkańców wsi. Sfotografowano pierwszych trzydzieści scen, a następnie

³³ Por. H. Zim o ń, *Znaczenie Wilhelma Schmidta w badaniach etnologicznych i religio-logicznych*, w: *Werbiści a badania religio-logiczne*, red. A. Wąs, Warszawa 2005, s. 51–52.

³⁴ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa 1980, s. 48.

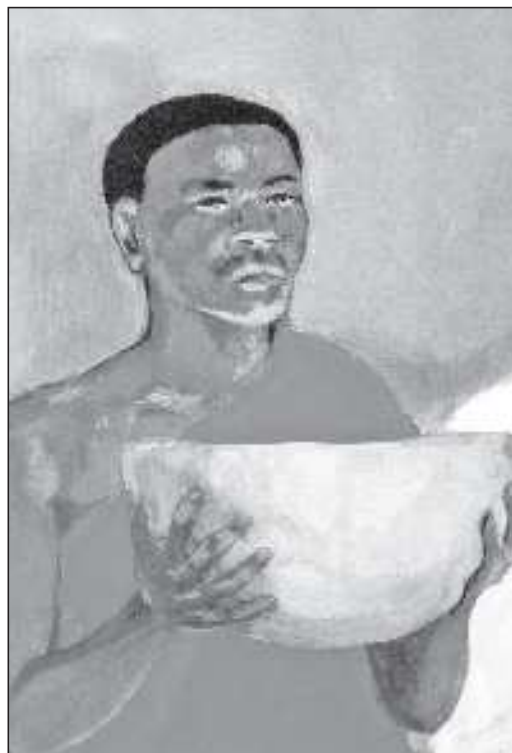
³⁵ Ur. w 1927 r. w Douai, w diecezji Wersal we Francji, wyświęcony na kapłana 31 lipca 1965 r., zm. 3 listopada 2013 r. we Francji.

Bénéдите de la Roncière na ich podstawie wykonała artystyczne obrazy, które zostały przeniesione na papier, plastik, a nawet zaprezentowane w formie filmowej. W ten sposób od 1977 r. rozpoczęła się ich dystrybucja i wielka kariera w Afryce, a nawet w świecie. W 1980 r. projekt kontynuowano w podobnych warunkach, wzbogacając serię o kolejne trzydzieści scen. Całość przedstawia „Życie Jezusa Mafa” i składa się z 62 scen z życia i nauczania Jezusa, począwszy od Zwiastowania po Zesłanie Ducha Świętego. Obrazy wypracowane w środowisku chrześcijan Mafa są bardzo spójnymi, afrykańskimi wizualizacjami Ewangelii. Służą wiernym w zobrazowaniu Ewangelii czytanej w niedziele, wykorzystywane są w formacji katechistów, a także w homiliach. Pozwalają także pogłębiać modlitwę, prezentując Jezusa Wcielonego w Afrykanina³⁶.

Rodzima chrystologia afrykańska rozwinęła się zwłaszcza w latach osiemdziesiątych XX w. Wydana w Paryżu w 1986 r. książka *Chemins de la christologie africaine*³⁷ prezentowała m.in. następujące modele chry-



Ilustracja 23: Starzec Symeon i dzieciątko Jezus w świątyni. Życie Jezusa Mafa



Ilustracja 24: Ustanowienie Eucharystii. Życie Jezusa Mafa

³⁶ Specjalnie powołane w Wersalu pod Paryżem „Stowarzyszenie Życie Jezusa Mafa” postawiło sobie za cel rozpowszechnianie tych obrazów z Ewangelii w świecie. Dotąd rozprowadzono wśród zainteresowanych ponad 6 mln obrazów. Por. J. Różański, *Przykłady wizualizacji Ewangelii i inkulturacji w architekturze sakralnej w północnym Kamerunie*, w: *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i teraźniejszość*, red. W. Cisło, D. Jaszewska, A. Piwko, Warszawa 2015, s. 217–234.

³⁷ Red. F. Kabasele, profesor z Wydziału Teologii w Kinszasie, oraz J. Dore i R. Luneau z Instytutu Katolickiego w Paryżu.



Ilustracja 25: Scena pod krzyżem Jezusa.
Życie Jezusa Mafa



Ilustracja 26: Uzdrawienie opętanego.
Życie Jezusa Mafa

i Władcy (D.W. Waruta) oraz jako Wyzwoliciele (L. Magesa). Jednym z najbardziej rozpowszechnionych modeli był ten przedstawiający Chrystusa jako Przodka, głęboko zakorzeniony w mentalności i świadomości religijnej Afrykanów. Stał się on przedmiotem pogłębionej refleksji teologów afrykańskich m.in. takich, jak Charles Nyamiti³⁹, Bénédet Bujo⁴⁰ (Kongo), John Samuel Pobee (Ghana), Kwame Bediako⁴¹ (Ghana), A. Ngindu Mushete (Kongo)⁴².

³⁸ Red. J.N.K. Mugambi, L. Magesa.

³⁹ *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984. O teologii Charlesa Nyamitego w j. polskim m.in. S. Grodź, *Teologia w perspektywie ancestralnej*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, s. 250–265; tenże, *Ancestralna teologia Ch. Nyamitego*, „Nurt SVD”, 34(2000), nr 3, s. 81–97.

⁴⁰ O jego teologii w j. polskim zob.: S. Grodź, *W trosce o rozwój afrykańskiej teologii*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, Warszawa 2004, s. 43–51.

⁴¹ O jego teologii w j. polskim zob.: tenże, *Chrześcijaństwo jako religia nieeuropejska*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, s. 24–31.

⁴² O chrystologii afrykańskiej w j. polskim m.in.: tenże, *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005; Z. Majcher, *Jezus Chrystus jedyny Zba-*



Ilustracja 27: Uzdrawienie ślepego. Lud Chewa – Malawi



Ilustracja 28: Chrzest Jezusa. Lud Chewa – Malawi

W niezależnych Kościołach afrochrześcijańskich Chrystus jest często nazwany *Nganga* – Uzdrawicielem. Według teologa katolickiego A. Shortera, zdecydowanego zwolennika terapeutycznego modelu chrystologicznego, w kontekście afrykańskim jest to niezwykle ważna cecha życia i misji zbawczej Jezusa Chrystusa. Uważa on, iż ze względu na zakorzenione w kulturze afrykańskiej zainteresowanie uzdrowieniami, afrykańska chrystologia powinna być oparta na funkcji uzdrawiania Jezusa Chrystusa⁴³.

Trzecia osoba boska przedstawiana była w tych prezentacjach tradycyjnie, w postaci gołębiczy.

Chrystologia afrykańska mówiła też o Trójcy Świętej, podkreślając historyczne zdarzenie identyfikacji Boga z Jezusem z Nazaretu skazanym na śmierć oraz utożsamienie tegoż Jezusa z człowiekiem żyjącym w konkretnym miejscu, w konkretnej kulturze.

wiciel w kulturze i teologii afrykańskiej (rozprawa doktorska), Kraków 1998 (mps); tenże, *Jezus Chrystus jako Proto-Przodek – afrykański model chrystologiczny*, „Seminare”, 19(2003), s. 121–134; H. Ziemoń, *Chrystus we współczesnej teologii afrykańskiej*, „Collectanea Theologica”, 4(1995), s. 69–79; tenże, *Chrystologia afrykańska jako przykład inkulturacji*, w: *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią*, s. 71–85.

⁴³ A. Shorter, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, London 1985.



Ilustracja 29: Chrystus Ukrzyżowany – ołtarz główny kościoła w Figuil (północny Kamerun)
Foto: J. Różański



Ilustracja 30: Jezus Ukrzyżowany. Życie Jezusa Mafa

kulturę w każdym czasie. To skłania autora do krytycznego spojrzenia na dorobek afrykańskich autorów, odwołujących się do teologii inkulturacji. Od strony metodologicznej jednak wydaje się, iż refleksje nigeryjskiego teologa są nieco asymetryczne, co prowadzi do dość stronniczych wyników i ocen do-

W 2008 r. ukazało się obszerne dzieło nigeryjskiego teologa, ks. Bede Ukwuije pt. *Trinité et inculturation*⁴⁴ (*Trójca a inkulturacja*). Autor patrzy na afrykańską teologię trynitarną przez pryzmat myśli luterńskiego teologa Eberharda Jüngela, który krytycznie podchodził do idei Boga jako Istoty Najwyższej, co podkreślali teistyczni filozofowie i antropologowie inspirowający się ewolucjonizmem w patrzeniu na religie afrykańskie. W tym ujęciu ta koncepcja jawi się wprost jako ateistyczna, gdyż nie respektuje różnych koncepcji Boga w chrześcijaństwie i tradycyjnych religiach afrykańskich. W ujęciu chrześcijańskim Bóg identyfikuje się z Jezusem z Nazaretu, skazanym na śmierć. W tym ujęciu krzyż nie jest porażką, gdyż na nim Bóg objawił się jako miłość. Na krzyżu istota Boża objawiła się już jako historyczna, historyczność, która nie jest sprzeczna z istotą Bożą. Misja Kościoła polega zatem na „przybliżeniu historii ludzkości Boga każdemu mężczyźnie i każdej kobiecie”⁴⁵.

Autor podkreśla zatem niezbędność wcielenia Orędzia w konkretną

⁴⁴ Desclée de Brouwe, Paris 2008, s. 503. Książka jest drukiem doktoratu, obronionego w Instytucie Katolickim w Paryżu.

⁴⁵ S. 443.

tychczasowego dorobku afrykańskiej chrystologii. Autor przy tym pomija ich ciekawe refleksje trynitologiczne⁴⁶.

Temat Trójcy Świętej poruszyli wcześniej (w 2000 r.) także teologowie afrykańscy podczas jubileuszowego, XX Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego w Rzymie. W sekcji afrykańskiej zaprezentowali swoje refleksje teologowie nigeryjscy z nurtu teologii emmanuelickiej, odwołującej się do centralnego w dziejach świata faktu historiozbawczego, jakim było Wcielenie Słowa – Emmanuela. Ks. John Egbulefu w referacie *Słowo Wcielone – «Bóg z nami» – mówi o Trójcy; Maryja – «my z Bogiem» – wpatruje*

się w Trójcę i odzwierciedla (odbija) to, co widzi odwoływał się do fundamentalnego dla emmanuelitów przeświadczenia, iż misterium Trójcy Świętej i Maryi zakorzenione jest całkowicie w tajemnicy relacji między Bogiem a człowiekiem. Jest to misterium Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa – Emmanuela, nierozdzielnie zjednoczonego z Trójjedynym Bogiem. Kolejnym etapem rozważań nigeryjskiego teologa było przedstawienie założeń metafizyki „Boga z nami”, który jest z nami nie tylko poprzez nieustanną dialogiczną obecność we wszystkim, co czynimy jako Jego rozumne stworzenia, ale także poprzez zaszczerpiony w człowieku Boży obraz (*imago Dei*). Bóg pragnie, by człowiek upodabniał się do Niego w świętości i sprawiedliwości. Anthony Dimpka w referacie zatytułowanym *Maryja – «my z Bogiem» – jako odbicie prawdy Trójcy Świętej* przypomniał, że jak każdy człowiek stworzony na obraz Boży i podobieństwo Boże, również Maryja wezwana została do urzeczywistniania doskonałego podobieństwa Bożego.

Powyższe refleksje nawiązują także w jakiś sposób do dawnej tradycji chrześcijańskiej wychodząc z przekonania, iż Święta Rodzina (Jezus, Mary-



Ilustracja 31: Ucieczka do Egiptu. Fresk z kaplicy benedyktyńskiej w Keur Mousa w Senegalu
Foto: J. Róžański

⁴⁶ Por chociażby: M. Vähäkangas, *Genuinely Catholic, Authentically African? The Encounter between Neo-Thomism and African Thinking in Charles Nyamiti's Theological Methodology*, Helsinki 1997 – o Trójcy Świętej na stronach 160–194.

ja, Józef) jest tajemnicą zbawienia. Tradycja ta wypracowała tzw. teologię dwóch Trójc, w której spotykają się „ziemska Trójca” i „Trójca niebieska”. Ta „ziemska” podobnie jak ikona odzwierciedla wyższą rzeczywistość w rzeczywistości naturalnej. A zatem „Święta Trójca” odzwierciedla się na ziemi najlepiej w Świętej Rodzinie, złożonej z trzech osób: Jezusa, Maryi i Józefa. Temat ten był często podejmowany przez artystów⁴⁷.



Ilustracja 32: Francisco Camilo: Święta Rodzina i Święta Trójca, olej na płótnie, XVII w. Muzeum Prado, Madryt⁴⁸



Ilustracja 33: Wennam Sor Sebre, Vicariat Apostolique de Ouagadougou Haut Volta A.O.F., Sodalité de St. Pierre Claver, Rome 1953, ilustracja przed stroną tytułową

Jedną z ostatnich książek poświęconych koncepcji Trójcy Świętej w teologii afrykańskiej jest obszerne dzieło kongijskiego teologa, ks. Jeana Bonane Bakindika pt. *Le mystère de la Trinité comme style de vie et forme de pensée*

⁴⁷ Zob. obszernie na ten temat: T. Stramare, *Święta Rodzina: perspektywa teologiczna*, „Salvatoris Mater”, 4(2019), s. 25–30.

⁴⁸ Ten obraz jest inspirowany przemyśleniami św. Franciszka Salezego, który pisał: „Nie znaczy to, by tu zachodziło porównanie, jak tylko odnośnie do Pana Naszego, który jest jedną z Osób Trójcy Przenajświętszej i najchwalebniejszej, bo co do innych są one stworzeniami; ale jednak możemy powiedzieć, że jest to trójca na ziemi jak Przenajświętsza Trójca na niebie. Marya, Jezus i Józef; Józef Jezus i Marya, trójca przedziwnie godna szacunku i godna czci”. Franciszek Salezy, *Konferencje czyli rozmowy według dawnych rękopisów wydane przez Siostry nawiedzenia z Annency*, przeł. P. Kurtyka, Erie 1957, s. 517.

*dans le christianisme africain*⁴⁹ (*Misterium Trójcy jako styl życia i myślenia w chrześcijaństwie afrykańskim*). Autor stara się w swym dziele pokazać, w jaki sposób teologia trynitarna jest nie tylko elementem lub składnikiem integralnie zintegrowanym z kulturą i życiem afrykańskim; ale przede wszystkim w jaki sposób wyznanie wiary w Trójjedynego Boga wpływa na afrykański styl życia i afrykańskie myślenie. Tenże autor – podobnie jak i ks. Bede Ukwuije – nie szczędzi krytyki głównym przedstawicielom chrystologii afrykańskiej (nurtowi inkulturacyjnemu oraz nurtowi teologii wyzwolenia) podkreślając, iż ich dyskurs pozostaje niedokończony.

Krytycznie również ocenia dotychczasowe refleksje trynitologiczne Charlesa Nyamiti, J. Owino Kombo, Bede Ukwuije i Benezeta Bujo. Wskazuje na Boga Stwórcę, który jest źródłem życia w sercu afrykańskiego, wciąż żywotnego eksperymentu. Istotą tego życia jest relacyjność, wzajemne dzielenie się we wszystkich wymiarach życia. To życie jest bezwarunkowym darem Boga. Autor podkreśla, iż nowe, afrykańskie tytuły chrystologiczne (Wódz, Mistrz Inicjacji, Najstarszy Brat, Wyzwoliciel) przedstawiają w języku kultury afrykańskiej osobę i krzyż Jezusa Chrystusa jako bezinteresowny dar Boga z siebie. Boga, który ratuje człowieka, wyzwala go, leczy i doprowadza do spełniania się w byciu człowiekiem. To spełnianie

się prowadzi do pojmowania Kościoła jako Bożej Rodziny. Kościół jest postrzegany jako wspólnota nawrócenia i pojednania, która oznacza lud Boży w procesie tworzenia. Bóg w Trójcy Jedyny staje się wyzwaniem dla człowieka naszych czasów i dla współczesnego społeczeństwa afrykańskiego.

W ten sposób autor nawiązuje wyraźnie do tematów obydwu synodów biskupów, poświęconych Kościołowi w Afryce. I Specjalny Synod Biskupów Afryki odbył się w 1994 r. Jego głównym tematem była misja ewangeliza-



Ilustracja 34: Grafika z okładki książki J. Bonane Bakindika, *Le mystère de la Trinité*, Paris 2015

⁴⁹ LHarmattan, Paris 2015, s. 503.

cyjna Kościoła w Afryce. Synod został zwołany przez Jana Pawła II, który podsumował obrady Synodu w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*, ogłoszonej uroczystie w Jaunde (Kamerun) 14 września 1995 r. Adhortacja papieska – zgodnie z założeniami Synodu – omówiła ówczesną sytuację Kościoła w Afryce, a następnie zajęła się różnymi aspektami misji ewangelizacyjnej tego Kościoła, koncentrując się na ewangelizacji, inkulturacji, dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym, sprawiedliwości i pokoju oraz środkach społecznego przekazu. Ta ewangelizacja powinna budować Kościół jako Rodzinę Bożą, będący zadatkiem – choć niedoskonałym – Królestwa na ziemi. „Kościół-Rodzina Boża w Afryce ma dawać świadectwo o Chrystusie, budując także sprawiedliwość i pokój na kontynencie i na całym świecie” – podkreślił Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*⁵⁰. II Specjalny Synod Biskupów Afryki odbył się w dniach 4–25 października 2009 r. Skoncentrował się w dużej mierze na poszerzeniu jednego z pięciu głównych tematów pierwszego Synodu: „sprawiedliwości i pokoju” jako wyzwaniu dla Kościoła.

Odwołanie się do obrazu Trójcy Przenajświętszej jako pierwowzoru ludzkiej rodziny dostrzec możemy także w myśli św. Jana Pawła II, jak choćby w refleksji na Anioł Pański w uroczystość Trójcy Przenajświętszej, „która zachęca nas do modlitewnej kontemplacji tajemnicy Boga – Ojca, Syna i Ducha Świętego. W Trójcy można dostrzec pierwowzór ludzkiej rodziny, złożonej z mężczyzny i kobiety, którzy zostali powołani, aby być dla siebie nawzajem darem we wspólnocie miłości otwartej na życie. W Trójcy Przenajświętszej znajdujemy także wzorzec rodziny Kościoła, w której wszyscy chrześcijanie mają budować autentyczne więzi wspólnoty i solidarności. To miłość jest konkretnym znakiem wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁵¹.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Africa*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 423–490.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2007, s. 509–616.
- An marigi Yezou-Krista: Lévanjili sénoun. Wala Lévanjili sébé nani ladénin kili ti*, Vicariat Apostolique du Soudan Français 1913.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Africa*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 474.

⁵¹ Jan Paweł II, *Anioł Pański*, 7 czerwca 1998.

- Bonane Bakindika J., *Le mystère de la Trinité comme style de vie et forme de pensée dans le christianisme africain*, Paris 2015.
- Brutel É., *Kanuni takatifu za ibada*, Alger 1913.
- Brutel E., *Vocabulaire Français-Kiswahili et Kiswahili- Français, précédé d'une grammaire élémentaire*, Bruxelles 1911.
- Catéchisme banda*, La Chapelle-Montligeon 1946.
- Daigre J., *Méthode d'évangélisation*, w: G. de Banville, *Le Père Joseph Daigre en son temps. Souvenirs, anecdotes et documents inédits*, Bangui 1988, s. 58–62.
- Des pretres noirs s'interrogent*, Paris 1957.
- Franciszek Salezy, *Konferencje czyli rozmowy według dawnych rękopisów wydane przez Siostry nawiedzenia z Annency*, przeł. P. Kurtyka, Erie 1957.
- Grodź S., „Chrzcziciel” afrykańskich kultur i religii, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, s. 211–225.
- Grodź S., *Ancestralna teologia Ch. Nyamitiego*, „Nurt SVD”, 34(2000), nr 3, s. 81–97.
- Grodź S., *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005.
- Grodź S., *Chrześcijaństwo jako religia nieeuropejska*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 24–31.
- Grodź S., *Teologia w perspektywie ancestralnej*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, s. 250–265.
- Grodź S., *W trosce o rozwój afrykańskiej teologii*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 43–51.
- Halemba A., *Historia i znaczenie przekładu Nowego Testamentu na język Mambwe*, w: *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, red. A. Halemba, J. Różański, Warszawa 2003, s. 39–51.
- Kabasele F., Dore J., Luneau R., *Chemins de la christologie africaine*, Paris 1986.
- Kagame A., *La Philosophie bantu-rwandese de l'Etre*, Bruxelles 1956.
- Katekizmu katolika: ndicho kitabu yaliyomo mambo ya kusadiki na ya kutenda tupate kuokoka*, Apostoliches Vikariat Tanganika: 1911.
- Kozłowiecki A., *Listy z misyjnego frontu*. Wyboru dokonał i do druku przygotował L. Grzebień, Kraków 1977.
- Laburthe-Tolra Ph., *Pourqoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne*, w: *Anthropologie et missiologie XIX^e–XX^e siècles. Entre connivance et rivalité*, red. O. Servais, G. Van't Spijker, Paris 2004, s. 15–23.
- Le Roy A., *La Religion des Primitifs*, Paris 1909.

- Le temps de la seconde évangélisation. Entretien avec Geoges-Hilaire Dupont, ancien évêque de Pala, Tchad. Propos recueillis par Laurence Evenos, w: 2000 ans de christianisme*, t. 8, Paris 1976, s. 77–80.
- Majcher Z., *Jezus Chrystus jako Proto-Przodek – afrykański model chrystologiczny*, „Seminare”, 19(2003), s. 121–134.
- Majcher Z., *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel w kulturze i teologii afrykańskiej (rozprawa doktorska)*, Kraków 1998 (mps).
- Mbiti J., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa 1980.
- Mugambi J.N.K., Magesa L., *Jesus in African Christianity. Experimentation and Diversity in African Christology*, Nairobi 1989.
- Mulago V., *L'union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Baundi face à l'unité vitale ecclesiale*, Rome 1955 (mps).
- Mulago V., *L'Union Vitale Bantu, ou le Principe de Cohésion de la Communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*, „Annali Lateranensi”, vol. 20, 1956, s. 61–263.
- Nyamiti Ch., *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984.
- Nyamiti Ch., *Cristologie africane contemporanee. Valutazione e suggerimenti pratici*, w: *Percorsi di teologia africana*, red. R. Gibellini, Brescia 1994, s. 97–123.
- Piłaszewicz S., *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978.
- Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, Warszawa 2000.
- Pobee J., *The Sources of African Theology*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 29–36.
- Różański J., *Biblia a inkulturacja w kontekście afrykańskim*, w: *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, red. A. Halemba, J. Różański, Warszawa 2003, s. 7–18.
- Różański J., *Metody pracy misyjnej kard. Adama Kozłowieckiego*, „Światło Narodów”, 28(2007) nr 1, s. 65–118.
- Różański J., *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce*, Warszawa 2012.
- Różański J., *Przykłady wizualizacji Ewangelii i inkulturacji w architekturze sakralnej w północnym Kamerunie*, w: *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i teraźniejszość*, red. W. Cisło, D. Jaszewska, A. Piwko, Warszawa 2015, s. 217–234.
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.
- Shorter A., *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, London 1985.

- Stramare T., *Święta Rodzina: perspektywa teologiczna*, „Salvatoris Mater”, 4(2019), s. 11–31.
- Sundkler B., Steed Ch., *A History of the Church in Africa*, Cambridge 2001.
- Szymczycha K., *Zarysy teologii afrykańskiej*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, s. 239–248.
- Tempels P., *La philosophie Bantou*. Traduit du Néerlandais par A. Rubbens, Paris 1949.
- Tond Soala Jésus Christa vim Kibaré*, Issy-les Moulénaux 1956.
- Ufasiri wa katekismu ndogo kwa waalimu*, Kirando 1927.
- Ukwuije B., *Trinité et inculturation*, Paris 2008.
- Vähäkangas M., *Genuinely Catholic, Authentically African? The Encounter between Neo-Thomism and African Thinking in Charles Nyamiti's Theological Methodology*, Helsinki 1997.
- Vanneste A., *Une Faculte de Theologie en Afrique*, „Revue du Clerge Africain”, 13(1958), s. 225–236.
- Wennam Sore Sebre: Mossi*, Ouagadougou 1922.
- Zimoń H., *Chrystologia afrykańska jako przykład inkulturacji*, w: *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, red. A. Halemba, J. Różański, Warszawa 2003, s. 71–85.
- Zimoń H., *Chrystus we współczesnej teologii afrykańskiej*, „Collectanea Theologica”, 4(1995), s. 69–79.
- Zimoń H., *Znaczenie Wilhelma Schmidta w badaniach etnologicznych i religio-logicznych*, w: *Werbiści a badania religio-logiczne*, red. A. Wąs, Warszawa 2005, s. 47–63.

STRESZCZENIE

Omówiony w tym artykule zarys trynitologii afrykańskiej i jej wizualizacji ukazuje jej rozwój w kontekście historycznym (od XIX w. do dzisiaj). Katechizmy wydawane w językach miejscowych, w XIX w. i na początku XX w. zaczęto dość szybko opatrywać rzadkimi ilustracjami, kopiowanymi z katechizmów europejskich. Na wzorcach europejskich bazowało także tłumaczenie tajemnicy Boga Trójjedynego. Oprócz próby wizualnego przedstawienia Trójcy Świętej, przedstawiano także poszczególne osoby boskie. Tak jak i na całym świecie, podobnie i w Afryce można odnieść nieodparte wrażenie, że misjonarze nie potrafili uporać się z koncepcją Boga Ojca – istoty najwyższej, nie uwikłanej w sprawy ziemskie, a jednocześnie istniejącej w każdej części otaczającego nas świata. Zupełnie inaczej jest w przedstawieniach Jezusa – Boga Wcielnego, Boga-Człowieka, dzielącego z człowiekiem jego ziemskie życie. Jezus

pozostaje blisko człowieka. Trzecia osoba boska – Duch Święty w starych katechizmach afrykańskich nie posiada samodzielnych wizerunków. Zawsze występuje w postaci gołębiczy i stanowi ona zawsze jeden z elementów bardziej rozbudowanych kompozycji. Połowa XX w. wiąże się z początkami tzw. teologii afrykańskiej, a w latach po Soborze Watykańskim II następuje rozwój zwłaszcza chrystologii afrykańskiej. Towarzyszą temu współczesne próby rodzimej refleksji o Trójcy Świętej i przykłady jej wizualizacji. Wśród różnych koncepcji i przedstawień znaleźć można także odwołanie się do obrazu Trójcy Przenajświętszej jako pierwowzoru ludzkiej rodziny.

Słowa kluczowe: Kościół w Afryce, inkulturacja chrześcijaństwa, teologia afrykańska, chrześcijańska sztuka afrykańska, chrystologii, trynitologia.

SUMMARY

The outline of African Trinitology and its visualization discussed in this article follows its development in the historical context (from the 19th century until today). Catechisms published in the local languages in the 19th and at the beginning of the 20th centuries quickly began providing occasional illustrations, copied from European catechisms. The explanation of the mystery of the Triune God was also based on the European models. In addition to attempts at a visual representation of the Holy Trinity, also represented were the individual Divine Persons. In Africa, just as all over the world, it is possible to get the strong impression that the missionaries were unable to manage the concept of God the Father – the supreme being, not enmeshed in earthly affairs yet at the same time existing in every particle of the world around us. It is completely different for the representation of Jesus – God incarnate, the God-Man, sharing His earthly life with man. Jesus stays close to man. The third Divine Person – the Holy Spirit in old African catechisms did not have an independent image. He always appeared in the form of a dove and always was an element of a more extensive composition. The mid-20th century is linked to the beginnings of what is called African theology, and during the years following Vatican Council II the development of African Christology, in particular, took place. This was accompanied by efforts at indigenous reflections on the Holy Trinity and examples of visualizations of it. Among the various concepts and presentations can be found reference to the Most Holy Trinity as the prototype of the human family.

Key words: Church in Africa, Christian inculturation, African theology, African Christian art, Christology, Trinitology.