

KS. ZBIGNIEW MAJCHER SDB

TEOLOGIA AFRYKAŃSKA

WPROWADZENIE

Sam termin „teologia afrykańska” może okazać się zwodniczy. Można by się spierać czy „teologia afrykańska” podobnie jak „teologia europejska” w ogóle istnieje. Nie ma jednej teologii afrykańskiej, ale są za to wybitne prace wielu liczących się teologów Afrykańczyków oraz teologów innego pochodzenia zajmujących się problematyką afrykańską¹. Określenie „teologia afrykańska” oznacza „inność”, czy też „różność”, którą tworzy afrykańska myśl teologiczna w oderwaniu od teologii eurocentrycznych², które jak stwierdza Josiah Ulysses Young, z założenia ignorowały niewolnictwo i kolonializm dotyczący Afrykanów³.

Afryka jest zbyt rozległym i zbyt zróżnicowanym pod każdym względem obszarem, aby można było mówić o jednej tylko teologii afrykańskiej. Dlatego termin „teologia afrykańska” musi być traktowany jako wielość⁴. Są dwie podstawowe współczesne teologie, które rozwinęły się na południe od Sahary, a które

¹ Szczegółowy spis liczących się dzieł i opracowań dotyczących teologii afrykańskiej, zawierający 548 pozycji zarówno tych opublikowanych, jak i ważniejszych prac naukowych istniejących w formie maszynopisu, które ukazały się w latach 1950–1986, zamieścił w swej książce Alphonse Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989, s. 126–154.

² Wpływ XIX-wiecznego katolicyzmu europejskiego na obecny kształt misji afrykańskich i ich teologii opisuje P.A. Kalilombe, *The Presence of the Church in Africa*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 22–30.

³ Zob. J. Ulysses Young, *African Theology. A Critical Analysis and Annotated Bibliography*, Westport–Connecticut 1993, s. 1.

⁴ Zob. A. Ngindu Mushete, *Unity of Faith and Pluralism in Theology*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 50–55.

możemy nazwać afrykańskimi: teologia afrykańska i południowoafrykańska czarna teologia⁵.

Niemalże na każdym miejscu w afrykańskiej teologii pojawia się, przygniatający ciężarem swojej ważności inne dziedziny teologiczne, chrystologiczny aspekt soteryczny – zbawienie, wyzwolenie, odkupienie, tyle tylko, że jego rozumienie jest różnie uwarunkowane poprzez środowisko, w którym się pojawia. Teologia afrykańska jest typem teologii oddolnej⁶.

1. POJĘCIE

Charles Nyamiti uważa, że w ścisłym znaczeniu termin „teologia afrykańska” może być zdefiniowany na wiele sposobów. W swoim najszerszym sensie etymologicznym, może być on definiowany jako: „przepowiadanie o Bogu (*theos-logos*) i o wszystkim tym, co się do Niego odnosi – stosownie do mentalności i potrzeb mieszkańców czarnego lądu”. Tak rozumiana, teologia afrykańska podlega następującemu podziałowi:

A. Tradycyjna lub niechrześcijańska teologia afrykańska rozumiana jako teologia tradycyjnych religii afrykańskich.

Panuje powszechne przekonanie, że jeszcze przed przybyciem misjonarzy chrześcijańskich do czarnej Afryki, Chrystus działał już wśród Afrykańczyków, objawiając się im i pociągając ich do Ojca poprzez Swojego Ducha⁷. Teologia *logos spermaticos* potwierdza ten punkt widzenia. W sensie analogicznym, mówimy dzisiaj o teologii chrześcijańskiej religii niechrześcijańskich (włącznie z tymi afrykańskimi). Teologia ta musiała istnieć od zawsze, odkąd istnieją Afrykanie na czarnym lądzie. Nie można również pominąć faktu, że Afryka miała kontakty z chrześcijaństwem już od pierwszych wieków historii Kościoła. Takie kontakty musiały, w różnej mierze, ulec weryfikacji wśród ludów Afryki, tymi z czarnej Afryki włącznie, o wiele wcześniej zanim tam przybyło chrześcijaństwo.

B. Chrześcijańska teologia afrykańska, czyli teologia afrykańska w sensie własnym, która z kolei może być rozumiana w sensie szerokim lub wąskim.

1. W sensie szerokim, chrześcijańska teologia afrykańska może być zdefiniowana jako: „rozumienie i wyrażenie wiary chrześcijańskiej odpowiadającej mentalności i potrzebom afrykańskim”. Definicja ta jest dostatecznie szeroka, aby mogła objąć bądź to afrykańską chrześcijańską teologię systematyczną lub na-

⁵ Zob. E. Martey, *African Theology. Inculturation and Liberation*, New York 1994, s. 1–2; D.M. Tutu, *Black Theology and African Theology – Soulmates or Antagonists?*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 46–57.

⁶ Zob. M. Buthelezi, *Salvation as Wholeness*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 95–102.

⁷ Zob. J. Pobee, *The Sources of African Theology*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 33–34.

ukową, bądź afrykańską teologię niesystematyczną. Ta druga istnieje w kościołach i w afrykańskich wspólnotach kościelnych w formie raczej ukrytej: przede wszystkim w przekazie ustnym i nieusystematyzowanym.

2. W sensie własnym lub wąskim, teologia afrykańska jest: „przedstawieniem lub opracowaniem naukowym wiary chrześcijańskiej w zgodności z mentalnością i potrzebami narodów afrykańskich”⁸.

Definicje teologii afrykańskiej ukazują nie tylko jej zróżnicowanie, ale także aspekty, a nawet sektory, które zostały raczej zaniedbane przez teologów afrykańskich i nieafrykańskich. Według Ch. Nyamiti, przyczyna takiego stanu tkwi w zbyt wąskim pojmowaniu teologii, które nierzadko ogranicza się jedynie do systematycznych i naukowych opracowań⁹.

2. NARODZINY TEOLOGII AFRYKAŃSKIEJ

Podwaliny pod teologię afrykańską położył europejski misjonarz ojciec Placide Tempels, franciszkanin pracujący w Kongo Belgijskim. Jego, dziś już klasyczne, studium *La Philosophie bantoue* wydane po raz pierwszy w 1945 r.¹⁰ w Elizabethville, zawiera analizę podstawowych elementów afrykańskiej tradycji kulturowej prowadzonej w celu dotarcia do kategorii myślowych i religijnych Afrykanów¹¹. Tempelsowi słusznie należy nadać miano ojca teologii afrykańskiej¹².

Natomiast Afrykańczykiem, którego można by nazwać pierwszym czarnym teologiem w dziejach teologii afrykańskiej, był katolicki ksiądz z Kongo Belgijskiego – Vincent Mulago. Napisał pracę pt.: *Life Unity Among the Bashi, Banyarwanda and Barundi*, której część została opublikowana w 1956 r. pt. *L'Union Vitale Bantu, ou le Principe de Cohésion de la Communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*. W tym samym roku ksiądz Alexis Kagame z Rwandy zwrócił uwagę teologów swą pracą opublikowaną w Brukseli: *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'être*, a grupa księży afrykańskich pracą opublikowaną w Paryżu pt. *Des Prêtres Noirs s'interrogent*. Od tego roku, historia rozwoju afrykańskiej debaty teologicznej jest znana¹³.

⁸ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee. Valutazione e suggerimenti pratici*, w: *Percorsi di teologia africana*, red. R. Gibellini, Brescia 1994, s. 98–100.

⁹ Tamże, s. 104–105.

¹⁰ Rok pierwszego wydania nie jest pewny, Bénédet Bujo podaje 1945 r. Zob. B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, Nairobi 1992, s. 56. Natomiast Alphonse Ngindu Mushete za rok pierwszej publikacji podaje 1948 r. Por. A.N. Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 99. W swoich poszukiwaniach dotarłem do wydania z 1959 r., w którym niestety nie znalazłem informacji na temat pierwszego wydania.

¹¹ Zob. P. Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris 1959.

¹² Zob. B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, s. 58.

¹³ Tamże, s. 58–59.

W 1960 r. przez personel akademicki *Faculty of Catholic Theology in the University of Lovanium* w Kinszasie prowadzona była pasjonująca dyskusja na temat chrześcijaństwa afrykańskiego i teologii afrykańskiej. Na seminarium, które odbyło się 29 stycznia, doszło do debaty pomiędzy ówczesnym dziekanem Wydziału Teologicznego Afredem Vanneste, a Tharcisse Tshibangu wówczas studentem, późniejszym biskupem pomocniczym Kinszasy. Raport z dyskusji został opublikowany w *Revue du Clergé Africain* w tym samym roku¹⁴. W następnych latach nastąpił szybki i dynamiczny rozwój teologii zwanej afrykańską.

3. CZYNNIKI RÓŻNICUJĄCE

Według Charles'a Nyamiti różnorodność form teologii afrykańskich zdeterminowana jest przez następujące czynniki:

1) różnice denominacyjne (związane z nadaniem nazwy), na przykład pomiędzy teologami katolickimi i protestanckimi,

2) różnice polityczne i kulturowe pomiędzy autorami, którzy przynależą, na przykład, do Afryki niepodległej lub do Republiki Południowej Afryki, albo do Afryki języka francuskiego lub angielskiego, albo różnice plemienne lub narodowe etc.¹⁵,

3) różnice personalne pomiędzy pojedynczymi teologami, spowodowane różną formacją akademicką, różnym temperamentem, ich różnymi osobistymi decyzjami lub zainteresowaniami etc.,

4) różnorodność przesłanek teologicznych w większości wymuszona przez powyższe czynniki¹⁶.

4. CZYNNIKI WIAŻĄCE

Kwestiami, które prowadzą do podobieństw w badaniach prowadzonych przez teologów afrykańskich zarówno w samej materii badań, jak i w formie oraz w ich rezultatach końcowych, według Charles'a Nyamiti, są:

1) duchowa wizja świata, oparta na pojęciu Boga¹⁷, pierwszej i ostatniej przyczyny wszystkich rzeczy,

2) szacunek dla godności istnienia ludzkiego, szczególnie widoczny w tradycyjnym wychowaniu wywodzącym się z rodziny, w rytach inicjacji i tradycyjnym życiu na polu społecznym i politycznym,

¹⁴ Tamże, s. 59.

¹⁵ Zob. J. Parratt, *Current Issues in African Theology*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 149.

¹⁶ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 101.

¹⁷ Zob. Ch. Nyamiti, *The Doctrine of God*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 58–68.

3) poczucie rodzinności, wyrażające się w przywiązaniu do rodziny oraz w więzi z przodkami,

4) głęboko związana z rodziną *patria potestas* ojca rodziny, zakładająca władzę i wymagająca szacunku, często towarzyszy jej także funkcja kapłańska¹⁸.

5. GŁÓWNE TEMATY TEOLOGICZNE

Wobec wyzwań, jakimi są: zakorzenienie i rozwój chrześcijaństwa afrykańskiego, stanowiska teologii pozostają zróżnicowane¹⁹. Alphonse Ngindu Mushete, z zastrzeżeniem co do analiz prac będących jeszcze w toku realizacji lub już zrealizowanych, odnotowuje trzy podstawowe tematy, które wyłaniają się z teologii afrykańskiej: kontynuacja, wyzwolenie i jedność²⁰. Charles Nyamiti daje nam jeszcze jeden – temat inkulturacji²¹.

5.1. Kontynuacja

Według A. Ngindu Mushete jeden z trzech powszechnie dominujących tematów w myśli teologów afrykańskich streszcza się w słowie „kontynuacja”. W pierwszym rzędzie pojawia się kwestia kontynuacji w stosunku do tradycyjnego dziedzictwa afrykańskiego. Teologowie afrykańscy nie mają na myśli zwyczajnego powrotu do przeszłości. Jednakże postulują, aby poważnie potraktować ich przeszłość, zwłaszcza kiedy przeszłość i przyszłość spotykają się w rzeczywistości dzisiejszej Afryki. Mimo kolonialnego doświadczenia i jego depersonalizacji oraz zagłady kulturowej, kultury afrykańskie zachowały swą żywotność. Witalność ta wyraża się między innymi poprzez istnienie odrębnych języków, sztuk, tańca, muzyki²² i literatury zarówno w Afryce, jak i wśród wspólnot afrykańskich z diaspory. Światowe Festiwale Sztuki Murzyńskiej (np. w Dakar w 1966 r. i w Lagos w 1977 r.), stanowią jeden z najlepszych wyrażeń permanencji kultur

¹⁸ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 109–110.

¹⁹ Zob. T. Tshibangu, *The Task and Method of Theology in Africa*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 37–45.

²⁰ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 89.

²¹ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 101.

²² Zob. A.B. Chima, *Lectures on Church Music*. 1985, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 025, s. 75–76; Fort Jameson Diocese, *Report on Some Liturgical Items from 1965*, tamże, nr 045, s. 129–130; tenże, *Survey on the Liturgical Reform*, tamże, nr 011, s. 52–54; P.A. Kalilombe, *Nyanja Church Music*, tamże, nr 021, s. 68; P. Van Thiel, *Report on Seminars on Bemba Church Music*, tamże, nr 020, s. 65–67; F.W. Wafer, *Tonga Church Music*, tamże, nr 022, s. 69; *Zambia Episcopal Conference. African Initiatives in Church Music*, 1985, tamże, nr 024, s. 71–75; tenże, *Different Ministries of Song*, 1985, tamże, nr 026, s. 77–78; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 10th–12th of March 1965*, tamże, nr 035, s. 92–99.

afrykańskich. Ich żywotność z sukcesem wyraża się poprzez nowe formy przekazu takie, jak kino i telewizja. Ubogaca ona wkład Afryki w dziedzinie nauk humanistycznych (antropologii, filozofii, parapsychologii), medycyny (farmakopei i medycyny tradycyjnej) i doświadczenia duchowego ludzkości (witalności religii). Witalność kulturowa jest największą podporą ludów afrykańskich w ich walce o całkowite wyzwolenie i budowę społeczeństwa²³, które potrafi sprostać problemom dzisiejszego czasu. Szybki wzrost Ludu Bożego w Afryce, oryginalność doświadczenia afrykańskiego w sferze życia chrześcijańskiego w kulcie, typowo afrykańskiej liturgii, lekturze Biblii i życiu wspólnotowym są dla Afrykanów motywami nadziei na lepsze jutro²⁴.

Zasadniczo nic w opracowaniach teologii afrykańskiej nie wskazuje na próbę wyrwania jej ze swojego chrześcijańskiego zakorzenienia. Wręcz przeciwnie, teologia afrykańska na różne sposoby ukazuje swoją więź z tradycyjną wiarą chrześcijańską. Co wyraża się między innymi w głębokim szacunku do Pisma Świętego. Biblia jest fundamentalnym źródłem teologii afrykańskiej, ponieważ jest najważniejszym świadkiem objawienia Boga w Jezusie Chrystusie²⁵. Żadna teologia nie może zachować swojej tożsamości chrześcijańskiej w oddaleniu od Pisma Świętego. Dla teologów afrykańskich, chrześcijaństwo afrykańskie jest częścią chrześcijaństwa światowego. Jest dziedzictwem, które razem ze swoim tradycyjnym językiem studiów, liturgii i doświadczenia, pochodzi z życia Kościoła czasów apostołskich²⁶.

Inny aspekt kontynuacji dotyczy misji kobiety. W świetle antropologii afrykańskiej misja kobiety w wyraźny sposób objawia się w rodzinie²⁷, społeczeń-

²³ Zob. R. Cashman, *An Appeal to the Zambian Bishops to Speak out for the Suffering Poor*, Lusaka 1993, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 092, s. 212–213; J. Corboy, *Message to the Churches of Zambia from the Conference on „the Church's Role in National Development”*, Lusaka 1972, w: tamże, nr 090, s. 209–210; P. Henriot, *Zambia Episcopal Conference and the Current Situation of Suffering of the People*, w: tamże, nr 094, s. 215; C. Tessari, *The Lay Apostolate and National Development*, 1970, w: tamże, nr 112, s. 262; *Zambia Episcopal Conference. Pastoral Statement on Drought and Famine*, Lusaka 1992, w: tamże, nr 091, s. 210–212; tenże, *Suggestions for Tentative Outline for 1992 ZEC Pastoral Letter*, w: tamże, nr 093, s. 213–214; tenże, *The Future is Ours*, 1991, w: tamże, nr 095, s. 215–220.

²⁴ Zob. A. Kwesi Dickson, *The African Theological Task*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 47–49; A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 91–92.

²⁵ Zob. J. Pobee, *The Sources of African Theology*, s. 31–33.

²⁶ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 92–93.

²⁷ Zob. *National Council of Catholic Women. Annual General Meeting of NCCW on 3rd–5th August 1984*, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 048, s. 136–137; Ndola Diocese, *Report on the Workshop Held in Francisdale 10th–14th November 1986*, w: tamże, nr 086, s. 201–206; J. Prokoph, *Guidelines for Family Catechesis. Conclusions from Group Discussions*, Wednesday 30th April

stwie i Kościele. Osoba ludzka, będąc bytem o dwóch wymiarach (kobieta i mężczyzna), nie ma funkcji specyficznie ludzkiej, który nie obejmowałby wymiaru żeńskiego. Kobieta jest dopełnieniem mężczyzny, a mężczyzna jest dopełnieniem kobiety. Ich równość nie jest równością matematyczną. Jest ona relacją *sui generis*, koniecznego dopełnienia. Kobieta i mężczyzna są nierozdzielnie związani, nie tylko jako para małżeńska, lecz również w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym i religijnym. W liturgii, modlitwie, Eucharystii, w administracji Kościoła, w życiu duchowym wspólnoty, kobieta jest tą, która daje życie, która je chroni, żywi i wychowuje. Ma ona niezastąpioną rolę w rozdziale darów Ducha, w formacji i kierownictwie duchowym. Z tego też powodu teologia afrykańska, budowana na Biblii i antropologii właściwej Afryce, pomaga Kościołom Afryki w przyznawaniu kobietom należnego im miejsca w budowaniu Ciała Chrystusa²⁸.

5.2. Wyzwolenie

Drugim terminem z naciskiem powtarzającym się w aktualnej teologii afrykańskiej, na który zwraca uwagę A. Ngindu Mushete, jest „wyzwolenie”. Dla licznych śpieszących się komentatorów, teologia afrykańska jest jedynie teologią wyzwolenia odlaną w formie przygotowanej już przez Amerykę Łacińską lub czarną teologią w Stanach Zjednoczonych. Jest to zła lektura dla sytuacji afrykańskiej. Oczywiście teologowie afrykańscy sympatyzują z wszystkimi tymi, którzy spotykają się z wszelkimi rodzajami opresji: ekonomicznej, politycznej i społecznej. Jednakże uwaga skierowana na temat wyzwolenia w Afryce nie ogranicza się do warunków politycznych, społecznych i ekonomicznych. Teologowie afrykańscy mówią coraz częściej o ubóstwie antropologicznym. Jest to ubóstwo radykalne i bardziej poważne niż ubóstwo jedynie materialne: polega ono na odarciu człowieka nie tylko z tego, co posiada, lecz również z tego, co stanowi jego byt i istotę: jego tożsamość, historię, zakorzenienie etniczne, jego język, kulturę, wiarę, twórczość, jego godność, ambicje czy prawo do własnego zdania²⁹.

By obiektywnie uchwycić kwestię wyzwolenia w kontekście afrykańskim, wydaje się stosowne, by zatrzymać się na czterech następujących punktach: ubóstwo, analiza marksistowska, nauki humanistyczne i wyzwolenie.

5.2.1. Ubóstwo

Od czasu *Vaticanum II* dużo mówi się o Kościele ubogich. Teologowie latyno-amerykańscy dobrze zdefiniowali to, co rozumieją przez pojęcie ubóstwa w ich

1986, w: tamże, nr 046, s. 130–135; *Zambia Episcopal Conference. Families Truly Christian and Truly African. Workshop Held on 18th–19th July 1986*, w: tamże, nr 051, s. 139–143.

²⁸ Zob. EA 121; A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 94.

²⁹ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 95.

kontekście. Dla nich, ubogi jest ten, który nie posiada uznanych przez dane społeczeństwo wartości takich, jak: honor w średniowieczu, pieniądze w kapitalizmie czy technologia w społeczeństwie jutra. Analiza niskiego rozwoju ich społeczeństw pozwala na wykazanie, że ich ubóstwo jest nieodłączne od niedorozwoju, który wchodzi w skład struktur kapitalistycznych. To ubóstwo nie jest etapem przejściowym, ale wynikiem okoliczności i struktur ekonomicznych, socjalnych i politycznych, które dają początek takiemu stanowi. Taka rzeczywistość wymaga osobistego nawrócenia i głębokich przemian strukturalnych. Sytuacja ta czyni bogatych coraz bardziej bogatymi kosztem biednych, którzy stają się coraz bardziej biedni³⁰.

Powyższa analiza dotycząca ubóstwa ma również zastosowanie do sytuacji Afryki, z zaznaczeniem, że latynoamerykański problem ubóstwa jawi się w wymiarze posiadania, a nie bycia. Dlatego jest on zbliżony do sytuacji proletariatu na Zachodzie. W tym kontekście, walka przeciwko ubóstwu zbliża się do walki klas, która może być jedynie walką mającą na celu posiadanie dóbr i władzy, a nie pojednanie ludzi i sprawiedliwy i braterski podział³¹.

Jeśli ubóstwo latynoamerykańskie wyraża się w terminologii posiadania i nieposiadania, ubóstwo afrykańskie idzie dalej: wyraża się ono w terminologii bycia i niebycia. Nie jest ono jedynie wynikiem niedorozwoju strukturalnego, ale rezultatem procesu niszczenia. Teologia afrykańska nazywa je „ubóstwem antropologicznym”³².

Dla człowieka wczorajszej i dzisiejszej Afryki, ubóstwo jest negacją negroafrykańskiego człowieczeństwa przez siły opresyjne. Nie ma większego zubożenia jak to, które wyzuwa człowieka z jego „być”. Ów proces negacji rozciąga się na kulturę, na ekonomię, na społeczeństwo i na wszystkie instytucje tradycyjne. Afrykanin, będąc obcy u siebie, bez osobowości, bez kultury, zamieszkuje jeden z najbogatszych kontynentów świata, a pozostaje jednak najuboższy i najbardziej ogołocony ze wszystkich ludzi. Według opinii teologów afrykańskich najdramatyczniejsze jest to, że edukacja kolonialna nie tylko pozbawiła Afrykanów ich podmiotowości, ale nauczyła własnego negowania i samoniszczenia. Sytuacja ta w pewnych częściach niepodległej Afryki jest czasami o wiele poważniejsza niż pod reżimem kolonialnym. Negacja afrykańskości sięga korzeni etycznych i intelektualnych człowieka, jego możliwości twórczych i poczucia sensu własnej historii³³.

Ubóstwo antropologiczne jest przepaścią, której żadne dobro materialne nie jest w stanie wypełnić. Ani wysokie zarobki w Republice Południowej Afryki, ani paternalizm byłych kolonizatorów lub ludzi przy władzy, ani pseudorewolucyjna

³⁰ Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, Bologna 1988, s. 103; J. Nyerere, *The Church's Role in Society*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 117–118.

³¹ Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, Bologna 1988, s. 103.

³² Tamże, s. 103–104.

³³ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 103.

propaganda ideologiczna, nie są w stanie naprawić wyniszczenia antropologicznego tak długo, jak długo Afrykańczyk nie zostanie zwrócony swojemu bytowi i swojej godności. W ten sposób uchwycone i przeanalizowane ubóstwo antropologiczne jest negacją człowieka stworzonego na obraz Boga, brata Jezusa-Chrystusa – wcielonego Syna Bożego. Ubogi z Biblii przedstawia się Bogu jako człowiek słaby, lichy, bez środków do życia i bez ludzkiego wsparcia, jako ten, który uznaje się za grzesznika i wzywa pomocy Bożej w celu swego wyzwolenia ze stanu grzechu i nędzy. Ubogi Afrykanin nie zapuszcza korzeni ani w grzechu, ani w nędzy. Przeciwnie, ponieważ je odrzuca, zwraca się do Boga. Błogosławieństwa nie są ani kanonizacją, ani instytucjonalizacją nędzy, ale mobilizacją, przesłaniem nadziei i wyzwolenia dla ubogich Jahwe. Afrykański sposób czytania Pisma Świętego, w świetle konkretnej sytuacji, pozwala na ponowne podjęcie biblijnego tematu wyzwolenia. Przesłanie to jest nie tylko odrzuceniem i potępieniem niszczenia antropologicznego, lecz także programem przywrócenia człowieczeństwa na wzór Chrystusa³⁴. Tu znajduje się fundament afrykańskiej teologii rozwoju. Apel błogosławieństw jest dzisiaj w szczególny sposób skierowany do Kościołów Afryki, zarówno do ziemi ubogich, pogardy człowieka, bezmiernej opresji w aroganckiej niekarność, jak i do ziemi życia i nadziei, na której Ewangelia ogłasza odbudowę człowieka. W wieku prerażenia i śmierci Afryka potrzebuje przesłania przetrwania i nadziei. Jeśli Ewangelia zmarłej wczoraj Afryce pozwala dzisiaj zmartwychwstać, to staje się ona na czarnym kontynencie przesłaniem wyzwolenia i nadziei, których ludzkość oczekuje. Obowiązkiem teologów, razem ze wszystkimi odpowiedzialnymi i wszystkimi członkami wspólnot chrześcijańskich Afryki, jest działać na rzecz takiego rozwoju wydarzeń³⁵.

5.2.2. Analiza marksistowska

Teologia afrykańska należy do teologii Trzeciego Świata. Teologie te, zwane kontekstualnymi, za swój punkt wyjścia biorą analizę środowiska życiowego. Często pisano, że w ich podejściu metodologicznym optują one za analizą marksistowską. Jest to bardziej prawdziwe dla teologii latynoamerykańskich niż dla teologii afrykańskiej. Analiza marksistowska ma przede wszystkim zastosowanie do klasowego i kapitalistycznego społeczeństwa Zachodu, do którego należą również heroldowie latynoamerykańscy teologii wyzwolenia. Dobrze pokazali to w swoich analizach imperializmu północnoamerykańskiego i opresji kapitalistycznej. W Afryce kładzie się nacisk raczej na dylemat – alienacja czy anihilacja kulturowa? Kategorie alienacji marksistowskiej mają jedynie bardzo wąskie, jeśli w ogóle, zastosowanie do społeczeństwa afrykańskiego. Niewolnictwo, domina-

³⁴ Zob. T. Tshibangu, *La Théologie Africaine. Manifeste et Programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa 1987, s. 37.

³⁵ Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, s. 104–105.

cja kolonialna i rasizm instytucjonalny zredukowały ludy afrykańskie do sytuacji, która nie ma równej sobie w najbardziej wyzyskiwanych klasach innych kontynentów. W tej smutnej sytuacji, alienacja nie zdaje egzaminu. Teologia afrykańska stworzyła inną kategorię, tę anihilacji, by spróbować ogarnąć to, co było rzeczywistym celem dominacji i eksploatacji Afryki, celem tym była negacja ludzkiej tożsamości i rdzennych kultur³⁶.

Neokolonializm i neorasizm są dzisiaj zagrożeniem, które wyłania się zza wszystkich horyzontów³⁷. Socjalizmy materialistyczne są nowymi typami anihilacji tożsamości afrykańskiej. Afrykańscy teologowie wyzwolenia są zdania, że wszystkie cywilizacje manifestują wobec Afryki ten sam imperializm. Mają one zawsze różne modele do zaproponowania. Afryka zaś posiada dla nich jedynie swe surowce, z których najbardziej nadającym się do eksploatacji jest człowiek afrykański³⁸.

5.2.3. Nauki humanistyczne

Obecnie nauki humanistyczne są dla teologa niezbędnym narzędziem do przeprowadzania analiz. Umożliwiają prezentację kultury afrykańskiej, jej antropologii i jej kosmologii. Nie da się poruszyć w sposób wartościowy tematu kontekstu życia społeczeństw afrykańskich bez wystarczającego opanowania przynajmniej kilku z dyscyplin, które składają się na nauki humanistyczne (socjologia, historia, sztuka, geografia, historia religii, psychologia, psychoanaliza, etc.). Instytuty formacji teologicznej w Afryce starają się sprostać tym podstawowym wymaganiom, włączając do programów formacji teologicznej powyższe nauki

³⁶ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 97.

³⁷ Zob. P. Masanja, *Neocolonialism and Revolution in Africa*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 9–10.

³⁸ Według tego co pisze A. Ngindu Mushete: „Karol Marks zapożyczył pojęcie alienacji od Hegla. Podobnie, właśnie na klasyfikacji cywilizacji zaproponowanej przez Hegla w jego filozofii historii, K. Marks skalkował swoją ewolucję sposobów produkcji. U Hegla nie ma miejsca dla Afryki w historii cywilizacji. Nie jest więc dziwne, że dla K. Marksa sposoby produkcji afrykańskiej nie istnieją. Cheik Anta Diop, w swoich dwóch książkach: *L'Afrique dans l'Antiquité*, *Afrique noire et Egypte pharaonique* i *Civilisation ou barbarie*, pokazał, że marksistowska kategoria sposobu produkcji azjatyckiej (M.P.A.) nie miała zastosowania ani do Egiptu Faraonów, ani do cywilizacji czarnej Afryki tradycyjnej. Właśnie to jest wyzwaniem rzuconym młodym generacjom afrykańskim. Zadań, jakie mają one do wykonania, jeszcze nikt dla nich nie wykonał. Dzisiaj analiza rzeczywistości afrykańskiej jest do wykonania, sytuacja stworzona przez dziedzictwo poddaństwa i kolonizacji, nowy imperializm, rasizm, neokapitalizm ze strony samych Afrykańczyków i pojawienie się walk klasowych nie odpowiada żadnemu ze schematów z góry ustalonych przez tych, dla których Afryka nie liczyła się albo była tylko masą bez znaczenia. Zrozumiałe jest, dlaczego w teologiach Trzeciego Świata, kiedy mówi się o opcjach socjalistycznych, mówimy że ten socjalizm, w Afryce, nie będzie taki jak w innych częściach świata. Socjalizm afrykański jest do opracowania”, A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 98.

humanistyczne. Bez solidnej bazy w dziedzinie nauk humanistycznych, teologia afrykańska byłaby bezbronna wobec kompleksowej analizy afrykańskiego społeczeństwa i środowiska przestrzenno-czasowego. Teologia ta mogłaby się nie spotkać z konkretnym i jedynym człowiekiem afrykańskim, którego rzeczywiście dotyczy Dobra Nowina Jezusa Chrystusa. Teologom afrykańskim nie chodzi o to, by konsumować półprodukty pochodzące ze szkół zachodnioeuropejskich lub by na społeczeństwa afrykańskie narzucać schematy i analizy na wół sfabrykowane przez nauki humanistyczne innych kultur. Nauki humanistyczne są uzależnione od koncepcji człowieka i wizji świata tych, którzy je opracowują. Zastosowanie nauk humanistycznych przez teologa afrykańskiego wymaga od niego krytycznego zmysłu, który jednocześnie i podda w wątpliwość i będzie innowacją. W swoich badaniach teologia afrykańska została postawiona przed koniecznością prze-myślenia kwestii nauk humanistycznych na sposób afrykański³⁹.

A. Ngindu Mushete stwierdza: „Kontekst afrykański jest przestrzenią kompleksową, głęboko zakorzenioną w swojej przeszłości, tragicznie rozdartą w swojej terażniejszości, niepowstrzymanie zwróconą w kierunku przyszłości”⁴⁰. Obiektywne podejście nie powinno poświęcić żadnego z tych aspektów.

5.2.4. Wyzwolenie

Teologie Trzeciego Świata często charakteryzuje się jako teologie wyzwolenia. Afrykańskie teologie wyzwolenia są starsze od latynoamerykańskich⁴¹. Większość z nich spowodowało powstanie tzw. Kościołów niezależnych. W Republice Południowej Afryki pierwsze próby kończą się fundacją Kościołów etiopiańskich⁴² i Kościołów syjońskich⁴³ sięgających końca ubiegłego wieku i po-

³⁹ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 95–96.

⁴⁰ *Le contexte africain est un univers complexe, profondément enraciné dans son passé, tragiquement écartelé dans son présent, vertigineusement tendu vers l'avenir*, A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 96.

⁴¹ Latynoamerykańskie teologie wyzwolenia są świeżej daty, narodziły się około lat sześćdziesiątych XX wieku. Pochodzą z dwóch źródeł. Pierwszym jest potrójna reakcja przeciw fałszywym, nigdy niedotrzymanym obietnicom wzrostu ekonomicznego, przeciwko dominacji kapitalizmu i imperializmu północno-amerykańskiego, które to tworzą zamknięte koło zacofania gospodarczego i przeciwko imperializmowi i arogancji szkół teologicznych Europy Zachodniej, całkowicie obcym rzeczywistościom latynoamerykańskim. Drugim źródłem jest latynoamerykańskie czytanie Biblii, a szczególnie Ewangelii, w perspektywach wyzwolenia. Jak widać, teologie te są wybitnie związane ze swoim kontekstem i definiują się jedynie w odniesieniu do człowieka latynoamerykańskiego i do jego problemów.

⁴² Przymiotnikowa forma „etiopiański” została tu użyta w celu dla zaznaczenia wyraźniej odmienności tej formacji religijnej od Kościoła Etiopskiego. Termin „etiopiański” wskazuje na historyczne Królestwo Etiopii, będące podówczas jedynym niepodległym państwem Afryki o starożytnej przeszłości, które miało swój autentyczny Kościół chrześcijański o biblijnych tradycjach. Nazwa „Kościół etiopiański” została po raz pierwszy wprowadzona przez *Ethiopian Church* powstały w

czątku obecnego. W Kongo kimbangizm⁴⁴ i matswamizm⁴⁵ powstają po pierwszej wojnie światowej. Od tego czasu, prawie wszędzie w Afryce, w Zambii, w Nigerii, na Wybrzeżu Kości Słoniowej w Ghanie, nowe formacje religijne nie przestały się mnożyć. Nawet wewnątrz Kościołów oficjalnych, katolickich lub protestanckich, od prawie czterdziestu lat, rozwija się debata na temat chrześcijaństwa afrykańskiego, które nie zaprzestało być jednocześnie uniwersalnym. Debata ta jest związana z ruchami kulturowymi *Negritude i African Personality*⁴⁶.

Na kontynencie afrykańskim istnieją dwa podstawowe typy teologii wyzwolenia: przede wszystkim południowoafrykańska czarna teologia, skoncentrowana na czynniku rasy lub koloru (apartheid)⁴⁷ i afrykańska teologia wyzwolenia⁴⁸, która przeważa w części Afryki niepodległej.

Pierwszy typ można by scharakteryzować jako ruch myślenia i działania, wszystko na raz. Czarna teologia południowoafrykańska jawi się jako krytyczna rewizja rasizmu, uważanego za globalny fenomen strukturalny, historycznie związany z ekspansją europejskiego kapitalizmu. Inspirację do istnienia i rozwoju czerpie zwłaszcza z socjalnej sytuacji opresji i segregacji rasowej doznawanej przez Czarnych w Ameryce i Republice Południowej Afryki. Justin Bikasa Ka-

1892 r. Jest to typ ruchu religijnego, który powstał dzięki dążeniom autonomicznym poprzez separację od Kościoła misyjnego. Zob. G.J. Kaczyński, *Typologia ruchów afrochrześcijańskich. Propozycja modelu*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń. Lublin 1995, s. 74; B.G.M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961, s. 38; A. Zajączkowski, *Muntu dzisij. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970, s. 109.

⁴³ Syjonizmu południowoafrykańskiego, pomimo że ma ten sam źródłosłów, nie należy mylić z syjonizmem żydowskim. Pojęcie „syjonizm” wywodzi się od nazwy własnej wzgórza położonego w południowo-wschodniej części Jerozolimy. Syjon uznawany jest za miejsce obecności Jahwe i często występuje w Piśmie Świętym jako synonim Jerozolimy. Zob. G.J. Kaczyński, *Typologia ruchów afrochrześcijańskich*, s. 75.

⁴⁴ „Kimbangizm (ngunzizm) to początkowo antykolonialny ruch polityczno-religijny, ukształtowany w łonie sekty afrochrześcijańskiej w Kongu Belgijskim założonej w 1921 r. przez Szymona Kimbangu. Ogłosił on Afrykanów ludźmi wybranymi przez Boga, co przysporzyło mu wielu zwolenników, najpierw wśród plemion Bakongo na zachodzie kraju i w północnej Angoli, później wśród innych ludów tej części Afryki”. S. Piłaszewicz, *Kimbangizm*, w: *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, red. B. Dziedzic, Warszawa 1996, s. 97.

⁴⁵ Tamże, s. 122: „Matswanizm to ruch religijno-polityczny (zwany także amikalizmem) w byłym Kongu Francuskim, zapoczątkowany przez André Matswę, uznanego przez lud Lali za proroka i mesjasza”, tamże.

⁴⁶ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 98–99.

⁴⁷ Zob. A. Bosak, *Coming in out of the Wilderness*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam*, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 76–95; tenże, *An Ethic of Liberation for South Africa*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 131–142; B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi. Teologia latino-americana. Teologia nera americana. Teologia nera sudafricana. Teologia africana. Teologia asiatica*, Brescia 1988, s. 135–145.

⁴⁸ Zob. B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, s. 221–225.

bongo twierdzi, że czarna teologia wychodzi od idei antropologii kulturowej, według której nie jest możliwe prezentowanie prawdy chrześcijańskiej przeznaczonej dla ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc, zamykając ją w tylko jednej uniwersalnej i ponadczasowej formule. Również znaczenie i to, co się tyczy Ewangelii nie są determinowane tylko przez nią samą, lecz również przez tego, który ją interpretuje, jak również przez tego, który ją przyjmuje. Nie można oczekiwać, by ludzie różnych kultur rozumieli i postrzegali w ten sam sposób jedno i to samo przesłanie ewangeliczne⁴⁹.

Alphonse Ngindu Mushete wyróżnia cztery główne orientacje w południowo-afrykańskiej czarnej teologii. Pierwsza to – *Black Theology*, która była początkowo reprezentowana przez białego teologa, Basila Moore'a, lidera *Universal Christian Movement* (UCM). Wyrażenie *Black Theology*⁵⁰ pojawia się w Republice Południowej Afryki w latach siedemdziesiątych XX wieku. Pochodzi z Ameryki Północnej gdzie *Black Theology* się narodziła. Nurt ten zasadniczo zgadza się z fundamentalnymi pozycjami teologicznymi czarnej teologii amerykańskiej wywodzącej się od Jamesa H. Cone'a. Na potrzeby Republiki Południowej Afryki został dostosowany przez teologów afrykańskich takich, jak m.in. Manas Buthelezi. *Black Theology* często w swej treści i formie jest bardzo agresywna i bojowo nastawiona do białego człowieka. Nierzadko jest to zła odpowiedź na zadane zło. Nurt ten kładzie nacisk na uzmysłowienie sobie czarnej świadomości rasowej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Odróżnia czarną teologię wyrażającą się w terminach całkowitego wyzwolenia czarnego człowieka, od drugiej orientacji, czyli afrykańskiej teologii wyzwolenia, która – według Manasa Buthelezi – wyraża się w terminach czysto kulturowych i objawia się jako powrót do przeszłości tłumaczącej trudną aktualną sytuację czarnego ludu. Ten drugi nurt został opracowany przez Douglasa Makhatimi, kolegę i przyjaciela Manasa Buthelezi. Jest to teologia wyzwolenia oparta na Biblii i wyrażająca się w kategoriach myślowych i słownych filozofii czarnego ludu. Dlatego rozróżnienie pomiędzy człowiekiem białym i człowiekiem czarnym nie jest jedynie socjologiczne, ale przede wszystkim kulturowe i filozoficzne. Nurt ten świadomie oddala się od teologów

⁴⁹ Zob. J. Bikasa Kabongo, *Jésus dans les théologie sud-africaines*, w: *Chemins de la christologie africaine*, red. F. Kabasélé [i in.], Paris 1986, s. 299.

⁵⁰ Za jej prekursorów uznawani są A. Cleage i James H. Cone. Zawdzięcza dużo dziełu i wpływowi niektórych bojowników o wolność, jak: Martin Luther King, Malcolm X, Frantz Fanon, Stokeley Carmichael i Ron Karenga. Dzięki tym ludziom, uświadomiono sobie limity teologii uprawianej przez Białych, którym brakowało smutnego doświadczenia Czarnych. W kontekście amerykańskim *Black Theology* miała między innymi za cel odpowiedzieć na wyzwanie rzucone przez muzułmanów, którzy utrzymywali, że chrześcijaństwo było zupełnie niekompatybilne z aspiracjami godności, sprawiedliwości i równości Czarnych Amerykanów. Pierwsza publiczna manifestacja *Black Theology* na kontynencie amerykańskim miała miejsce w marcu 1971 r. Uczestnicy spotkali się wokół nagrania Jamesa Cone zatytułowanego: *Black Theology and black liberation*. Zob. J. Bikasa Kabongo, *Jésus dans les théologie sud-africaines*, s. 300; A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 48.

europiejskich, którzy zainspirowali James'a H. Cone'a, takich jak Moltmann i Tillich. Trzecia orientacja południowoafrykańskiej czarnej teologii to – religie afrykańskie. Nurt ten poddaje krytyce jedność i nowość chrześcijaństwa. Jest on reprezentowany przez ludzi Kościoła, którzy chcą widzieć harmonię między religiami afrykańskimi i religią judeochrześcijańską. Okot O'Bitek z uniwersytetu w Nairobi idzie jeszcze dalej, afirmując konieczność powrotu do tradycyjnych religii afrykańskich uważanych za wyższe od chrześcijaństwa. Czwarta i ostatnia orientacja południowoafrykańskiej czarnej teologii bierze swój początek od afrykańskich Kościołów niezależnych, które uważane są za uprzywilejowane miejsce czarnej teologii. Między innymi Victor Mayatula z *Bantu Bethlehem Christian Apostolic Church of South Africa* jest jednym z teologów przynależących do tego nurtu, którzy łącząc wyzwolenczą ideologię i teologię *Black Theology* z doktryną afrykańskich kościołów niezależnych opracowują program wyzwolenia z sytuacji postkolonialnej. Co się tyczy Republiki Południowej Afryki, Justin Bikasa Kabongo, biorąc pod uwagę, że kraj ten pozostawał rasowo, kulturowo, socjalnie, politycznie i ekonomicznie podzielony na niekorzyść Czarnych, którzy ponosili ciężar cierpienia i opresji, twierdzi, że wydaje się normalne, jeśli nie nieuniknione, że czarna teologia tego kraju, by być adekwatną i znaczącą, musi być teologią wyzwolenia⁵¹. Pomimo istnienia wielu aspektów negatywnych, które uderzają swoją surowością, czarna teologia południowoafrykańska przedstawia się jako autentyczna elaboracja teologiczna. Jest to, bez wątpienia, teologia kontekstualna, która formuje afrykański chrystianizm analizując jego doświadczenie socjokulturowe w świetle objawienia chrześcijańskiego⁵².

Drugi typ teologii wyzwolenia ma szerszą perspektywę niż teologia południowoafrykańska. Stara się ona rozwinąć temat wyzwolenia na podłożu kulturowym krajów afrykańskich; swojej koncepcji wyzwolenia nie ogranicza do nowoczesnych poziomów społeczno-ekonomicznych i politycznych, ale podejmuje także zagadnienia wyzwolenia z innych form zniewolenia, takich, jak: choroba, bieda, głód, ignorancja i poddaństwo kobiet. Te dwa typy teologii wyzwolenia mają wiele właściwości podobnych do tych, które charakteryzują teologię wyzwolenia Ameryki Łacińskiej, a w niektórych przypadkach czarnej teologii północnoamerykańskiej, choć i tu nie brakuje różnic⁵³.

By określić ruchy, które dały początek niezależnym Kościołom afrykańskim, autorzy chętnie używają terminów takich, jak: mesjanizm, profetyzm, millenaryzm itd. Wszystkie te słowa tyczą się tej samej rzeczywistości – wysiłku na rzecz wyzwolenia i poszukiwanie zbawienia dla ludów, które przeczuwają nie-

⁵¹ Zob. J. Bikasa Kabongo, *Jésus dans les théologie sud-africaines*, s. 300.

⁵² Zob. A. Ngindu Mushete, *Breve storia della teologia in Africa*, s. 37–39.

⁵³ Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today*, w: *Jesus in African Christianity. Experimentation and Diversity in African Christology*, red. J.N.K. Mugambi [i in.], Nairobi 1989, s. 27–29 lub ten sam artykuł w: *Faces of Jesus in Africa*, red. R.J. Schreiter, London 1992, s.12–14; tenże, *Cristologie africane contemporanee*, s. 104.

bezpieczeństwo zaginięcia. Pierwszeństwo chronologiczne tzw. ruchów separatystycznych po części tłumaczy podejrzliwość pewnych środowisk Kościołów oficjalnych wobec jakichkolwiek poszukiwań mających na celu rozwój afrykańskiej teologii wyzwolenia. Jednakże problematyka wyzwolenia jest rzeczywistym wymogiem sytuacji Afryki wczorajszej, jak i dzisiejszej. Jawi się ona najpierw jako reakcja przeciw rasizmowi i apartheidowi z Republiki Południowej Afryki. Ludziom, którzy nie mają żadnego doświadczenia Afryki trudno jest sobie wyobrazić, co reprezentowała rasistowska opresja zinstytucjonalizowana w Republice Południowej Afryki. System ten, który reklamuje się, wykorzystując Pismo Święte, jest zaprzeczeniem samej Ewangelii. Smutno jest stwierdzić, że oficjalne Kościoły mogły się na to zgodzić. Mesjanizmy i Kościoły niezależne z Republiki Południowej Afryki nie są produktami murzyńskiej mentalności „czarodziej-skiej”, zdolnej tylko do grubiańskiego synkretyzmu. Przeciwnie, chodzi tu o afrykańskie czytanie i o afrykańskie *praxis* Ewangelii, czyli o to, co jedynie jest możliwe dla ludzi wyszydzanych, uciskanych i wyniszczonych przez tych, którzy mienią się nowym ludem wybranym. Doświadczenie z Republiki Południowej Afryki trwa. Jest ono wyzwaniem rzuconym całemu chrześcijaństwu. Kontekst Republiki Południowej Afryki różni się od kontekstu latynoamerykańskiego. Ci, którzy w Afryce jako pierwsi skierowali swój krzyk ku Bogu, prosząc o wyzwolenie, to masa uciskanych. W Ameryce Łacińskiej, rzecznicy teologii wyzwolenia nie są ani Indianami autochtonami, ani byłymi czarnymi niewolnikami, lecz elitą intelektualną wywodzącą się z zachodnioeuropejskiej diaspory⁵⁴.

Na drugim miejscu w problematyce wyzwolenia pojawia się reakcja przeciw sytuacji kolonialnej. Chodzi tu o Kościoły niezależne, jak również i sekty, które zrodziły się w byłych koloniach. Kolonizacja jest systemem dominacji politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Dlatego reakcyjne ruchy mesjanistyczne animowane są przez nacjonalizm polityczny, ekonomiczny i kulturowy. W takim kontekście, refleksja teologiczna jest nierozdzielna od krytycznej refleksji politycznej. Doświadczenie afrykańskie pokrywa się tutaj z doświadczeniem latynoamerykańskim. Lecz to, co stanowi najbardziej tragiczny aspekt afrykańskiej sytuacji kolonialnej, to przedsięwzięcie zniszczenia kulturowego, będącego wynikiem kolonizacji. Przeciwno niej zareaguje każda prawdziwa refleksja teologiczna. Jeśli wymiar polityczny teologii afrykańskiej był definiowany jako wysiłek wyzwolenia człowieka uciskanego przez systemy dominacji, należy stwierdzić, że nawet po kolonizacji, wewnątrz systemów politycznych Afryki niepodległej wymiar ten nadal istnieje. Prorocka misja teologii kontynuuje misję prorocką Ewangelii. Oto dlatego teologia musi domagać się swojego wyzwolenia od ideologii⁵⁵.

Przedsięwzięcie zniszczenia kulturowego było i jest najcięższym uderzeniem zadany w Afryce. Nie tylko języki i sztuki afrykańskie zostały zanegowane, rów-

⁵⁴ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 100–101.

⁵⁵ Tamże, s. 101.

niez społeczeństwa afrykańskie z ich tradycyjnymi instytucjami politycznymi, ekonomicznymi i kulturowymi były niszczone. Aby uratować Afrykańczyka najpierw trzeba wyrwać go z jego wyniszczenia kulturowego⁵⁶. Taką cenę ponosi sama wiarygodność Ewangelii. Jedną z pierwszych wartości, które dzisiejsze chrześcijaństwo stara się uratować w Afryce jest sztuka⁵⁷ afrykańska. Ewangelizacja kultury pozwala sztuce afrykańskiej wyrażającej się między innymi poprzez taniec⁵⁸ muzykę i śpiew⁵⁹ stać się nowym językiem twórczości ludu chrześcijańskiego Afryki. Odnowa liturgiczna, której inicjatywy zaczynają rozpowszechniać się na całym kontynencie, może cieszyć⁶⁰. Lecz dziwi zarazem fakt, że ponad trzydzieści lat po Soborze próby te w większości przypadków zamknięte są w sferze folklorystycznej, na przedmieściach wielkich miast i to ze względów eksperymentalnych i turystycznych. W Afryce buduje się dużo kościołów, ale nie tylko brak jest chrześcijańskiej architektury afrykańskiej, lecz ponadto, jak zauważa A. Ngindu Mushete, wiele budowli swoim wyglądem może sprawić, że chrześcijaństwo zostanie wzięte za religię hangarów. Historia Kościoła pokazuje, że Ewangelia była często ocaleniem wielkich tradycji artystycznych, Biblia niewyczerpanym źródłem inspiracji, sztuki plastyczne i architektura wielką księgą, gdzie lud chrześcijański spisywał i opowiadał swoje życie, swoją wiarę oraz swoje duchowe doświadczenia⁶¹.

⁵⁶ Zob. F. Eboussi Boulaga, *Christianity without Fetishes*, s. 19–29.

⁵⁷ Zob. *Fort Rosebery Diocesan Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 19th September 1966*, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 028, s. 80–82.

⁵⁸ Zob. A.A. Chisha, *Praise the Lord with Dancing*, 1980, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 019, s. 62–64; *Mbala Diocesan Liturgical Commission. Report from the Activity for 1984*, w: tamże, nr 043, s. 122–123; *Zambia Episcopal Conference. African Initiatives in Church Music*, 1985, w: tamże, nr 024, s. 71–75; tenże, *Dance in the Liturgy*, 1985, w: tamże, nr 023, s. 70–71; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 24th–25th April 1980*, w: tamże, nr 034, s. 90–92; tenże, *Minutes of the Meeting Held on 16th–17th, January 1986*, w: tamże, nr 039, s. 108–110.

⁵⁹ Zob. A.B. Chima, *Lectures on Church Music*, 1985, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 025, s. 75–76; *Fort Jameson Diocese. Survey on the Liturgical Reform*, w: tamże, nr 011, s. 52–54; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 10th–12th of March 1965*, w: tamże, nr 035, s. 92–99.

⁶⁰ Zob. Monze Diocese, *Liturgical Renewal*, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 007, s. 47–48; S.G. Mubengwa, *Liturgical Reform*, w: tamże, nr 015, s. 59; J. Prokoph, *Survey of Pastoral Results of the Liturgical Reform in Zambia*, w: tamże, nr 008, s. 49–50; *Zambian National Liturgical Commission. Evaluation July 1984*, w: tamże, nr 041, s. 114–117; tenże, *Minutes of the Meeting Held on 10th–12th of March 1965*, w: tamże, 4, nr 035, s. 92–99.

⁶¹ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 101–102.

5.3. Jedność

Trzecim tematem, który wydaje się charakterystyczny dla religijnej myśli afrykańskiej jest jedność. Jego implikacje w teologii afrykańskiej są ewidentne i dość liczne. Według A. Ngindu Mushete teologowie afrykańscy lubią podkreślać fakt, że już samo życie jest fundamentalnie jednością. Nie ma separacji między kategoriami rzeczy świeckich i *sacrum*, między kategoriami tego, co jest czasowe i tego, co jest duchowe. W afrykańskiej dynamice tradycyjnej nie było dychotomii między *sacrum* i rzeczą świecką. Wręcz przeciwnie, to właśnie w kontekście świeckim było przeżywane doświadczenie *sacrum*. Nie da się zrozumieć wrzenia, jakie następuje obecnie w teologii afrykańskiej, jeśli nie usytuuje się jej w kontekście jedności świata i życia. Teologowie afrykańscy stwierdzają z naciskiem, że w Afryce nie ma miejsca na czysto materialną interpretację egzystencji⁶².

Nową formą teologii afrykańskiej, która znajduje się jak dotąd w trakcie opracowywania, jest teologia nazywana przez V. Salvodi i R. Sesana – teologią rozwoju wspólnotowego⁶³. Dostarcza ona podstaw teoretycznych działalności pastoralnej we wspólnotach podstawowych oraz uświadamia fakt ich rozwoju. Architektami tego typu teologii są biskupi bezpośrednio zaangażowani w działalność pastoralną⁶⁴. Teologia ta jest odpowiedzią na problemy napotkane w codziennym życiu pasterzy. Obecnie, nie ma wątpliwości, że ta forma teologii obejmuje i rozwija się, opierając się na afrykańskiej koncepcji wspólnoty i tradycyjnym rozumieniu rozwoju wspólnotowego⁶⁵.

Innym rodzajem teologii, który ukształtował się na poczuciu jedności, w tym przypadku chodzi o poczucie jedności ze zmarłymi przodkami (franc. *ancêtres*, ang. *ancestry*, *ancestors*), jest teologia ancestralna⁶⁶. Za swój punkt wyjścia bierze ona ancestrolatrię, czyli kult przodków. Stosunek ludów Czarnej Afryki przybiera różne formy w zależności od miejsca, ale zawsze nacechowany jest ogromnym poważaniem⁶⁷.

Według mentalności afrykańskiej bliskiej zarówno Ewangelii, jak i starożytnemu chrześcijaństwu, życie ludzkie jest jednocześnie wysiłkiem osobistym i zaangażowaniem wspólnotowym. To, czego Bóg oczekuje od całego stworzenia to to, by ludzie byli podporządkowani Jego woli, którą jest utworzenie jednej całkowitej

⁶² Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, s. 89–90.

⁶³ Zob. V. Salvodi i R.K. Sesana, *Africa. The Gospel Belongs to Us*, Ndola 1986, s. 119–120.

⁶⁴ Wśród nich znajdują się tacy biskupi jak: Malula, Sanon, Kalilombe, Mwoleka, Sarpong i inni. Teologowie tego nurtu wskazują jako na dwa ważne ośrodki rozwoju tejże teologii: *AMECEA Pastoral Institute* w Eldored w Kenii oraz *Lumko Pastoral Institute* w Południowej Afryce.

⁶⁵ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 108.

⁶⁶ Ancestralny – dotyczący przodków; właściwy przodkom (śrdw. franc. *ancestrel* od *ancestre* ‘przodek’ z łac. *antecessor* ‘poprzednik’ z *antecedere* ‘poprzedzać’).

⁶⁷ Zob. H. Sawyerr, *The Theological Method*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 23.

wspólnoty ludzkiej, będącej Kościołem⁶⁸ i by poprzez to było zrealizowane przykazanie Chrystusa, który nakazuje nam kochać naszego bliźniego jak siebie samego. Osoba ludzka nie jest nigdy monadą, indywiduum, nie jest osobą w afrykańskim sensie tego pojęcia. To, co definiuje człowieka jako osobę, to fakt, że jest on pięciem relacji interpersonalnych i kosmicznych. Afrykanin jest bytem solidarnym, jest rekapitulacją kosmosu i ludzkości. Przeznaczenie osoby ludzkiej i zarys środowiska życiowego są fundamentalnymi danymi w życiu Afryki. Ludzkim przeznaczeniem jest dramatyczny konflikt między życiem a śmiercią, który ostatecznie znajduje swój sens w zwycięstwie życia nad śmiercią. Jedność i kontynuacja istnienia między przeznaczeniem osoby ludzkiej i przeznaczeniem kosmosu⁶⁹.

To właśnie między innymi w tym świetle trzeba ocenić i zrozumieć zdecydowane potępienie kolonializmu i rasizmu. Kolonializm hamował jedność Afryki, przez cały okres historii afrykańskich relacji z Europą Zachodnią. Teologowie afrykańscy ubolewają nad tymi wszystkimi czynnikami, które zmierzają do zachwiania konsystencji ich głęboko zakorzenionej jedności, gdy chodzi o izolację ekonomiczną, manipulacje władzy, czy nawet manipulację stylu życia. Rasizm bierze swoje korzenie z kolonializmu⁷⁰.

Rasizmu nie można mylić z „etnicznością”. Problemem nie są tutaj różnice, które są nie do uniknięcia między ludami; przeciwnie, to, co czyni się z tymi różnicami, może spowodować rozłam. Etniczność tak jak gdzie indziej jest elementem pozytywnym wszystkich społeczeństw ludzkich. Jednakże może ona być również wykorzystana przez siły z zewnątrz, by podsycać rasizm i powodować rozbitcie, wojnę i cierpienie⁷¹.

W pryzmacie jedności, teologia afrykańska jest teologią ekumeniczną. Jedność Afryki podobnie jak jedność świata związana jest w pewnym sensie z widzialną jednością wszystkich chrześcijan w jednej wierze. Ta jedyna wiara jest afrykańską odpowiedzią na jedyne słowo Boże, wypowiedziane w jedynym Jezusie Chrystusie. Niestety dzisiejsza Afryka została skazana przez historię na poznanie tylko Chrystusa podzielonego. Alphonse Ngindu Mushete twierdzi, że dla Afrykanów ekumenizm nie jest postępowaniem dyplomatycznym, by osiągnąć dobre relacje między wyznaniami chrześcijańskimi. Jest to wewnętrzne wymaganie wiary chrześcijańskiej. Nie ma i nie może być wierności chrześcijańskiej tam, gdzie nie cierpi się

⁶⁸ Zob. A. Edele, *Forming Basic Christian Communities. Report on an Experiment in Chilenje Parish*, Lusaka, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 089, s. 208–209; Kasama Archdiocese. Pastoral Guidelines, 1979, w: tamże, nr 084, s. 189–195; Lusaka Archdiocese. Pastoral Problems, 1960, w: tamże, nr 083, s. 189; J. Prokoph, Lay Apostolate Report for 1971–1972, w: tamże, nr 113, s. 263–264; tenże, Summary of the Survey on Sisters in Parish–Work, w: tamże, nr 088, s. 207–208; *Zambia National Catechetical Commission. A Catechetical Orientation for our Time*, w: tamże, nr 110, s. 255–260.

⁶⁹ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 90.

⁷⁰ Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, s. 90–91.

⁷¹ Tamże, s. 91.

z powodu tych podziałów, zawdzięczanych w dużej mierze niezrozumieniom, poczuciu wystarczalności, ambicjom lub imperializmowi kulturowemu. Kościoły Afryki muszą zrobić wszystko, by uniknąć urazów i niechęci, z których powodu cierpieli i jeszcze cierpią ci, którzy je ewangelizowali i zakładali. Jednakże, rozbieżności między Kościołami nie spowodowały w Afryce tak głębokich różnic jak w Europie. Afrykańczycy przyjęli formę chrześcijaństwa, która była im proponowana (katolicka lub protestancka) bez poznania genezy podziału w Kościele. Dlatego chrześcijanie Afryki odczuwają mniej trudności we wzajemnej współpracy z chrześcijanami z innych Kościołów⁷². Afrykański ekumenizm odrzuca sterylne kontrowersje, by stać się pogodnym i pokornym poszukiwaniem sensu przesłania Chrystusa do swojego ludu. Katolicy i protestanci są zachęceni do tego, aby według ich własnego, właściwego im sposobu przepowiadania, wspólnie zastanawiać się nad tym, co zrozumieli i odkryli u Chrystusa. Wzajemna współpraca wypracowuje nowe metody skutecznego głoszenia Jezusa Chrystusa dzisiejszej i jutrzejszej Afryce. Współpraca istnieje już w kilku dziedzinach takich, jak: postęp społeczny, edukacja religijna, tłumaczenie Biblii i poszukiwania teologiczne⁷³.

Dialog ekumeniczny w Afryce dotyczy również niechrześcijan, konkretnie tradycyjnych religii afrykańskich i islamu. Religie afrykańskie dostarczają wielkich bogactw duchowych. Natomiast w islamie zostają podkreślone liczne elementy, które są wspólne tym dwom religiom, w szczególności: wiara w jedynego Boga i sens braterstwa. Islam poprzez swoją wiarę i swój monoteizm, często przyczynia się do obrony Afrykańczyków przed materializmem⁷⁴.

5.4. Inkulturacja

Czwartym z kolei tematem, według którego rozwija się teologia afrykańska, jest inkulturacja. Podejmuje ona wysiłek, który na poziomie teologicznym ma za zadanie wcielić nauczanie chrześcijańskie w kultury afrykańskie⁷⁵. Charles Nyamiti podaje następujące szkoły:

1. Szkoła filozoficzna lub spekulatywna, którą wyróżnia krytyczna i filozoficzna postawa wobec religii i afrykańskich rzeczywistości społeczno-kulturowych,

⁷² Zob. J. Prokoph, „Multimedia Zambia” an Example of Ecumenism, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 050, s. 138; tenże, *Annual Report of the Radio Department for 1969–1970*, w: tamże, nr 080, s. 187; tenże, *Multimedia Zambia Is Born*, 1971, w: tamże, nr 078, s. 185; tenże, *The Catholic Church and Communications*, 1974, w: tamże, nr 081, s. 187–188; S. Whittington, *Annual Report to Our Catholic Parent of the Multimedia Zambia for 1973–1974*, w: tamże, nr 079, s. 186; *Zambia Episcopal Conference. Minutes of the Plenary Meeting Held on 21st–27th January 1972*, w: tamże, nr 098, s. 222–225.

⁷³ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 63–64.

⁷⁴ Tamże, s. 64.

⁷⁵ Zob. B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, s. 211–221.

a przez to także wobec nauczania chrześcijańskiego, biblijnego i intelektualnego. Kładzie akcent na aspekt noetyczny lub intelektualny teologii, rozumianej przede wszystkim jako *intellectus fidei*. Biblia i Tradycja eklezjalna są ustawione konfrontacyjnie do tradycyjnej mądrości oraz trudności i aspiracji afrykańskich. Przesłanka odnosząca się do tajemnic chrześcijańskich ma równocześnie charakter anontologiczny i funkcjonalny, analityczny i praktyczny. Szkoła ta ma swoje szczególne miejsce wśród teologów katolickich.

2. Szkoła społeczno-kulturowa i biblijna. Kładzie akcent na bezpośredni dialog między orędiem ewangelicznym a tradycyjnymi nauczaniem afrykańskimi. Przyjmuje postawę pragmatyczną (funkcjonalną), z niewielką wrażliwością na zagadnienia o charakterze spekulatywnym. Nadaje większe znaczenie Biblii niż nauczaniu charakterystycznemu dla Tradycji eklezjalnej. Tendencja ta szczególnie dominuje wśród teologów protestanckich języka angielskiego; można ją również zauważyć u niektórych pisarzy katolickich przychylnych mitotwórczym lub narracyjnym formom teologii, które należy jednak odróżnić od systematycznego opracowywania mitów, symboli i tradycyjnych przysłów afrykańskich⁷⁶.

Narracyjna teologia inkulturacyjna za swój punkt wyjścia bierze różne formy ludowych opowiadań, przysłów, powiedzeń, pieśni, mitów, legend i bajek, które są wyjaśniane w odpowiednim kontekście historyczno-kulturowym⁷⁷, a te z kolei tworzą kanwę wyjaśnień teologicznych⁷⁸. W tym punkcie można by umieścić niemiecką szkołę symboliczną teologii afrykańskiej, która się stopniowo wyłania i w której wyczuwa się potrzebę systematycznego naukowego rozwinięcia tradycyjnych symboli afrykańskich. Wśród autorów przynależących do tego obszaru należy wymienić H. Rückera⁷⁹ oraz G. Hasenhüttla⁸⁰. Jednakże żaden z nich nie stworzył takiej teologii afrykańskiej, która zwróciłaby większą uwagę teologów.

Inny rodzaj rozbieżności metodologicznej w chrystologiach inkulturacji polega na tym, że niektórzy autorzy biorą jako punkt wyjścia nauczanie biblijne o Chrystusie, a następnie odnoszą takie nauczanie do kontekstów społeczno-kulturalnych. Jednakże większość autorów wychodzi od rzeczywistości afrykańskiej, aby poszukiwać sposobu, w jaki można by się nią posłużyć w przedstawianiu nauczania chrześcijańskiego o Chrystusie⁸¹.

⁷⁶ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 101–102.

⁷⁷ Zob. Ch. Nyamiti, *Approaches to African Theology*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5–12, 1976*, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 33–35.

⁷⁸ Zob. J. Healey i D. Sybertz, *Towards an African Narrative Theology*, Nairobi 1996, s. 28–30.

⁷⁹ Zob. H. Rücker, *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog*, Innsbruck–Wien 1985.

⁸⁰ Zob. G. Hasenhüttl, *Schwarz bin ich und schön*, Darmstadt 1991.

⁸¹ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 102.

6. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

Cechy charakterystyczne zarówno teologii afrykańskiej, jak i południowoafrykańskiej czarnej teologii oraz ich wzajemne relacje dobitnie ukazują bardzo złożony wysiłek, jaki jest podejmowany przez teologów afrykańskich. Pomimo że teologia afrykańska i południowoafrykańska czarna teologia wyszły z jednego łona Afryki, nie są identyczne. Innym czynnikiem, który pogłębia złożoność teologii uprawianej na kontynencie afrykańskim jest fakt, że choć obydwie tradycje teologiczne różnią się między sobą terminologicznie, historycznie i funkcyjnie, to ich metodologie zarówno przez teologów z niepodległych krajów Afryki, jak i czarnych teologów z Republiki Południowej Afryki uważane są za alternatywne. Ponadto podziały Afryki zarówno etniczny, jak i kolonizacyjny pogarszają tę zawilóść. Między innymi dziedzictwem kolonizacyjnym jest podział Afryki położonej na południe od Sahary na przynajmniej sześć części, na: Afrykę języka angielskiego, Afrykę języka francuskiego, Afrykę belgijską, Afrykę portugalską, Afrykę hiszpańską i Afrykę Południową. Afryka języka angielskiego i francuskiego oraz Afryka Południowa tworzą trzy główne obszary, w których działalność teologiczna jest najintensywniejsza. Każdy z tych trzech obszarów teologicznych ma swój własny ruch kulturowo-polityczny, który wpłynął na myśl religijną i stał się źródłem motywacji teologicznej. Podczas gdy w niepodległych krajach Afryki „Ruch Murzyńskości” (*Negritude Movement*) w części francuskiej i „Osobowość Afrykańska” (*African Personality*) w części angielskiej znacząco przyczyniły się do powstania afrykańskiej teologii indygenizacji⁸² i inkulturacji, w Południowej Afryce „Ruch Czarnej Świadomości” (*Black Consciousness Movement*) niezmiernie przyczynił się do powstania czarnej teologii wyzwolenia. Pomimo że istota tych ruchów była taka sama, chodziło mianowicie o walkę wyzwolenczą rdzennych Afrykanów spod dominacji, opresji i niesprawiedliwości społecznej, to różnice w strukturach społeczno-politycznych i ekonomicznych, równie dobrze jak różnorodność ideologiczna i kulturowa pomiędzy Afryką neokolonialną a Afryką Południową, doprowadziły w ostatnim czasie do powstania napięć teologiczno-hermeneutycznych między teologami z obydwu brzegów Zambezi, tworzącej naturalny podział na Afrykę Południową i resztę Afryki położonej na południe od Sahary. W konsekwencji afrykańscy i południowoafrykańscy czarni teologowie, w wysiłkach zmierzających do rozwiązania nadmiaru swoich problemów, posłużyli się charakterystyczną hermeneutyką teologiczną, która w ich odczuciu może okazać się najskuteczniejszą bronią w walce z herezją, hipokryzją i mocami śmierci. Podczas gdy teologowie afrykańscy wskazali na sferę religijno-kulturową jako główną dziedzinę dehumanizacji i wyzysku afrykańskiego, dlatego wykorzy-

⁸² Zob. M. Buthelezi, *Toward Indigenous Theology in South Africa*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 56–75.

stują hermeneutykę inkulturacyjną, uważając religię i kulturę afrykańską za główne źródła teologicznego przedsięwzięcia; czarni teologowie w strukturach socjo-politycznych i ekonomicznych dopatrują się przyczyn opresji i obcej dominacji, dlatego w ich poszukiwaniach teologicznych główny nacisk kładą na hermeneutykę wyzwolenczą, która dokona radykalnej przemiany zła i struktur opresyjnych. Zamiast patrzeć zarówno na czynniki religijno-kulturowy i polityczno-społeczno-ekonomiczny jako na elementy wzajemnie się przenikające, które mają za zadanie kształtować afrykańskie doświadczenie i życie, tak jedni jak i drudzy stracili w niepotrzebnej walce wiele energii, która mogła ułatwić efektywniejszy rozwój teologii na kontynencie afrykańskim. Bez wątpienia dialogowe spotkania teologów afrykańskich z czarnymi teologami południowoafrykańskimi, głównie w ramach konfrontacji Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata (*Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT*) i Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Afrykańskich (*Ecumenical Association of African Theologians – EAAT*) oraz Ogólnoafrykańskiej Konferencji Kościołów (*All Africa Conference of Churches – AACCC*), bardzo przyczyniły się do spadku napięcia między tymi dwoma afrykańskimi systemami teologicznymi⁸³.

Teologia afrykańska, otwarta na fundamentalne aspiracje ludów afrykańskich, doprowadza chrześcijaństwo do rzeczywistego wcielenia w życie czarnego kontynentu. Stwierdzenia teologów afrykańskich często wyrażają patetyczność, kompleksowość i historyczne znaczenie afrykańskiego ruchu teologicznego, który abstrahując od jego istotnych wartości i jego przyszłego rozwoju, reprezentuje dzisiaj fenomen kulturowy i eklezjalny o wielkim znaczeniu. Ogół poruszanych tematów, idei i sformułowań coraz bardziej przenika umysły i przejawia ruch, którego zasięg się powiększa. Teologia afrykańska jest w marszu, w pełnym rozwoju i choć dziś wszystko wskazuje na jej aspekt zbawczy, trudno przewidzieć jej przyszły kształt. Tak jak we wszystkich podobnych przypadkach, jedność w myśleniu nie jest taka, aby nie pozostawiała miejsca na różnice w akcentowaniu, a nawet na znaczne rozbieżności⁸⁴.

W przeciwieństwie do misyjnych teologów nawrócenia niewiernych i implantacji, teologia określana jako afrykańska bierze pod uwagę odbiorcę afrykańskiego, jego kulturę, jego religię oraz problemy jego cywilizacji⁸⁵.

Wbrew obrońcom teologii o wartości uniwersalnej lub światowej, Afrykańczycy wymagają charakterystycznej teologii afrykańskiej, teologii niekoniecznie bazującej na filozofii greckiej i jej podobnym filozofiom; teologii biorącej na siebie doświadczenie kulturowe i religijne ludów afrykańskich; teologii odpowiadającej na pytania postawione przez społeczeństwo afrykańskie i jego współczesną ewolucję. Wszystko to tłumaczy otwarcie teologii afrykańskiej na świat i wy-

⁸³ Zob. E. Martey, *African Theology. Inculturation and Liberation*, s. 1–2.

⁸⁴ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 7–9.

⁸⁵ Tamże, s. 41.

silek teologów, by dostarczyć zgodną z istotą objawienia chrześcijańskiego odpowiedź na nowe pytania związane z sytuacją afrykańską⁸⁶.

Teologia w ten sposób uchwycona i przeanalizowana, dobrze integruje się z postmisyjnym Kościołem afrykańskim. Aktualna teologia afrykańska jest ciągłą refleksją na temat Kościoła i świata w ich jedności egzystencjalnej i historycznej, jest organiczną symbiozą tradycji chrześcijańskiej i aktualnej refleksji odnośnie do afrykańskiej sytuacji historycznej. Ma to bezpośredni wpływ na afrykański język teologiczny, który w głównej mierze opiera się na zbawieniu i wyzwoleniu przyniesionemu przez Jezusa Chrystusa.

AFRICAN THEOLOGY

Summary

The real starting point of African Theology came from a European Franciscan – Fr Placide Tempels, who worked as missionary in Belgian Congo. Therefore three phases can be distinguished in the movement toward an African Theology. First – the investigations of Tempels. Second – the African theological consciousness. And third – criticism offered by the modern generation. Among those who can be called African Theologians and are perhaps the best known are: Ch. Nyamiti, J. Mbiti, E.J. Penoukou, B. Bujo, J.S. Pobee, J. Parrat and M. Ntetem. Contemporary African Theology tries to be contextual, that is, it takes into account the actual African situation. Theology in Africa has a variety and richness that few in the Western World suspect. Examples of different approaches to theology show that so called African Theology may take different forms. There is the “cultural theology” advocated by Protestant theologians; there is a second approach characteristic of many Roman Catholic theologians, which seeks to analyse African religions; and there is Black Theology in South Africa, which stresses the economic, political and social context of the Gospel. Theology in Africa is not only a modern practical task, but one whose results can greatly enrich Christendom as a whole.

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

Słowa kluczowe: teologia, teologia afrykańska, czarna teologia, inkulturacja, Afryka, misjologia

⁸⁶ Tamże, s. 45.