

KS. JÓZEF URBAN

TEOLOGIA AFRYKAŃSKA WEDŁUG SZKOŁY KINSHASKIEJ

1. Podstawy teologii afrykańskiej. — 2. Rozwój teologii afrykańskiej. — 3. Zadania teologii afrykańskiej

Pojęcie „teologia afrykańska” dla wielu z nas brzmi jeśli nie obco, to przynajmniej dziwnie. Obok teologii wyzwolenia, czarnej teologii czy teologii azjatyckiej, żeby wymienić tylko te najważniejsze, teologia afrykańska stanowi jednak kolejny, realny wyraz pluralizmu teologicznego.

Niniejszy artykuł pragnie w syntetycznej formie ukazać genezę afro-teologii w ujęciu najbardziej prężnego ośrodka teologicznego na terenie Czarnej Afryki, jakim jest Szkoła Kinshaska. Pod pojęciem Szkoły Kinshaskiej rozumie się tutaj przede wszystkim grono teologów, bezpośrednio lub pośrednio związanych z działającym od 1957 r. Uniwersytetem, a następnie Wydziałem Teologicznym w Kinshasie.

W części dotyczącej genezy teologii afrykańskiej na terenie Czarnej Afryki, najpierw omówione zostaną podstawy warunkujące możliwość istnienia rodzimej teologii. Następnie w historycznym zarysie, zostanie przedstawiony rozwój teologii afrykańskiej. W kolejnych punktach mowa będzie o próbach tworzenia rodzimej teologii, sięgających początku XX w., następnie w syntetycznej formie zostanie ukazany rozwój pojęcia teologia afrykańska, wreszcie dwa najważniejsze etapy rozwoju afro-teologii. Ostatnia część artykułu poświęcona będzie omówieniu podstawowych zadań, jakie stawia sobie teologia afrykańska w najbliższej przyszłości.

„Dopóki w Kościele powszechnym nie będzie miejsca dla teologii afrykańskiej, dla rytów afrykańskich i struktur kościelnych o inspiracji afrykańskiej, dopóty chrześcijaństwo afrykańskie nie będzie rzeczywistością realną”¹. Zacytowane słowa angielskiego teologa są jedną z najbardziej dobitnych wypowiedzi, wskazujących na konieczność istnienia teologii afrykańskiej. Książka, z której pochodzi przytoczona wypowiedź,

¹ A. Shorter, *African Christian Theology — Adaptation or Incarnation?*, London—New York 1975, s. 22: „Until there is a place in the World Church for an African Theology, for African Rites and for church structures of African inspiration, an African Christianity will never be a reality”.

wzbudziła znaczne zainteresowanie na Zachodzie. Już w 1977 r., czyli w dwa lata po jej pierwszym wydaniu, ukazało się wydanie drugie, zaś w roku 1980 pojawiła się francuska edycja tej książki.²

Do równie zdecydowanych wypowiedzi należą słowa J. Mbitiego, wypowiedziane na VI Tygodniu Teologicznym w Kinshasie (19—23 lipca 1971): „Chrześcijaństwo do tej pory za długo i za dużo mówiło, a być może za mało słuchało. Zbyt długo krytycznie oceniało inne kultury, inne religie i inne społeczeństwa, podczas gdy samo znajdowało się poza wszelką krytyką. Obecnie nadszedł, być może, dla chrześcijaństwa zachodniego czas, by być bardziej pokornym wobec innych religii i kultur, jeśli chce być skuteczne tu, w Afryce. Chrześcijaństwo powinno z otwartością zbliżyć się do podstaw tradycji, z usposobieniem, by je zmieniać, ale i być zmienianym przez nie. W szczególności prosiłbym, aby nasi współbracia z Europy i Ameryki pozwolili nam czynić nawet to, co według nich jest błędne: pozwólcie, aby chrześcijaństwo spowodowało ferment również na naszym kontynencie, jak to uczyniliście w Europie i Ameryce, abyśmy w końcu sami doszli do poznania prawdy objawionej. Nie należy oczekiwać, że my wypowiadając się lub pisząc na poszczególne tematy dotyczące chrześcijaństwa czy innych zagadnień akademickich, będziemy używać słownictwa przyjętego w Europie i Ameryce. Pozwólcie nam swobodnie wypowiedzieć się o pewnych sprawach na sposób właściwy naszej kulturze. Szczególnie stajemy tu wobec problemu przekazania w sposób jak najlepszy Ewangelii, która się nie zmienia”³.

Wypowiedzi w podobnym duchu można by przytaczać jeszcze wiele. Pokazną ich liczbę zebrał O. Bimwenyi-Kweshi, w swej pracy pt. „Rozprawa teologiczna negro-afrykańska. Problem podstaw”⁴. Lektura tego obszernego dzieła (tekst pracy liczy 585 stron druku oraz 27 stron bibliografii) uświadamia czytelnikowi, jak ogromnych rozmiarów nabrała już dyskusja wokół problemu teologii afrykańskiej. Uczestniczą w niej teologowie europejscy, amerykańscy i — w coraz większym stopniu — teologowie afrykańscy.

Za punkt zerowy, rozpoczynający naukową dyskusję wokół problemu teologii afrykańskiej, przyjmuje się powszechnie rok 1956. Jest to data ukazania się w paryskim wydawnictwie *Présence Africaine*, książki zatytułowanej „Des prêtres noirs s'interrogent”⁵. Jeden ze współautorów tego dzieła, M. Hebga, po raz pierwszy *expressis verbis* użył wyrażenia „teologia afrykańska fundamentalna”⁶.

Rozważmy obecnie konkretne przesłanki warunkujące możliwość istnienia odrębnej teologii w Afryce.

² *Théologie Chrétienne Africaine. Adaptation ou Incarnation?*, Paris 1980.

³ Cytuję za: R. de Haes, *La théologie des religions après Vatican II*, w: *La pertinence du Christianisme en Afrique*, *Revue du Clergé Africain* 7 (1972) nr 3, s. 437.

⁴ *Discours théologique négro-africain. Problème des fondaments*, Louvain 1977 (wyd. I), Paris 1981 (wyd. II), s. 31—300.

⁵ A. Abble — J. C. Bajoux — J. Bala i in. (red.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956 (wyd. II Paris 1957). Przekład na j. niemiecki: *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt/M. 1960.

⁶ Tamże, s. 190.

1. Podstawy teologii afrykańskiej

Za podstawowe źródło teologii afrykańskiej uważa się oczywiście Pismo Święte, które jest zasadniczym świadectwem objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Żadna teologia, jak podkreślają autorzy, nie może zachować swej chrześcijańskiej tożsamości, wykluczając Biblię. Biblia nie jest bowiem zwykłym dziełem historycznym na temat ludu izraelskiego: jej lektura, w kontekście społecznym afrykańskich ludów, walczących o możliwość realizowania swojego człowieczeństwa, odbierana jest jako mowa Boga do tych właśnie udręczonych ludów. Dla nich Boże słowa nie są abstrakcyjną propozycją, lecz prawdziwym ewenementem, który zobowiązuje ich do dalszej walki o prawo do pełni człowieczeństwa. Także tradycja chrześcijańska jest ważnym źródłem dla teologii afrykańskiej, stanowi bowiem dziedzictwo, które płynie z życia i historii Kościoła od czasów samego Chrystusa, ze swą długą tradycją w nauce, w liturgii, w doświadczeniu.

Czy jednak chrześcijaństwo afrykańskie jest na tyle specyficzne, by mogło mieć własną, rodzimą teologię?

W świetle współczesnej nauki Kościoła nie ma żadnych wątpliwości, co do konieczności dialogu z kulturami, do których Kościół zwraca się z Orędziem Zbawienia oraz wypływającej stąd możliwości pluralizmu teologicznego. W Dekrecie Misyjnym Soboru Watykańskiego II czytamy o gotowości Kościoła do czerpania z bogactw kulturowych wszystkich ludów, do których przychodzi On z Ewangelicznym Orędziem. W związku z tym, Dekret wysuwa postulat rozwoju badań teologiczno-filozoficznych na terenach młodych Kościołów, reinterpreterujących dane Objawienia w relacji do miejscowych warunków społeczno-kulturowych. Dialog z miejscowymi kulturami przyczyni się do prawdziwego zakorzeniania się w nich Ewangelii, zaś włączone do Kościoła tradycje społeczno-kulturowe misjonowanych ludów wzbogacą Jego duchowe dziedzictwo.⁷

Słowa Dekretu sformułowane są w czasie przyszłym, jednak już dziś częściowo realizuje się postulatory Ojców Soboru. Do niedawna jeszcze dominacja Zachodu dotyczyła nie tylko dziedziny życia społeczno-gospodarczego, ale także dziedziny teologii. Zwraca na to uwagę m.in. Deklaracja końcowa międzynarodowego kolokwium na temat teologii afrykańskiej, które odbyło się w Ankarze w dniach 17—24 grudnia 1977 r. „Życie na-

⁷ „(...) na wzór ekonomii Wcielenia młode Kościoły, zakorzenione w Chrystusie (...), przyjmują do prawdziwej wymiany wielkie bogactwo narodów, które oddane jest Chrystusowi w dziedzictwo. Kościoły te czerpią ze zwyczajów i tradycji, z mądrości i wiedzy, ze sztuki i umiejętności swoich ludów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy (...). Do wypełnienia tego zamierzenia konieczne jest rozbudzenie na każdym wielkim obszarze tzw. społeczno-kulturowym takich badań teologicznych, w których czyny i słowa objawione przez Boga, zapisane w Piśmie św. i wyjaśnione przez Ojców oraz Magisterium Kościoła, powinno się na nowo przebadać w świetle Tradycji Kościoła powszechnego. W ten sposób jaśniej dostrzeże się, jakimi drogami, uwzględniając filozofię i mądrość ludów, może wiara szukać zrozumienia, i w jaki sposób zwyczaje, światopogląd oraz porządek społeczny można pogodzić z przepisami moralnymi, zawartymi w objawieniu Bożym. Dzięki temu otworzą się drogi do głębszego przystosowania w całym zakresie życia chrześcijańskiego. Takim sposobem wykluczy się wszelkie pozory synkretyzmu i fałszywego partykularyzmu, życie chrześcijańskie dostosuje się do ducha i charakteru poszczególnych kultur, a partykularne tradycje wraz z cechami właściwymi poszczególnym rodzinom ludów, przepojonymi światłem Ewangelii, zostaną przyjęte do katolickiej jedności”. (DM 22)

szych Kościołów — czytamy w deklaracji — było zdominowane przez teologię wypracowaną według metodologii, wizji świata i koncepcji człowieczeństwa, narzucającą kategorie zachodnie”⁸.

Podobnie dwaj francuscy teologowie, L. V. Thomas i R. Luneau uważają, że chrześcijaństwo w Afryce nadal pozostaje religią białych, którzy nie dawali Afrykanom okazji, by chrześcijaństwo stało się ich własną religią i by mogli je stale ubogacać przez wkład ich własnego geniuszu. Historycznie wydaje się to usprawiedliwione, bo jakże Kościół, który przybył do Afryki wraz z podbojem kolonialnym, może być traktowany jako własny, jako rodzimy? Jakże ci wszyscy, odpowiedzialni za Kościół — przekonani o wyższości swojej misji i być może wyższości kultury, którą jak sądzili, reprezentują — mogli okazywać zaufanie twórczym inicjatywom wspólnot, które trzeba było wszystkiego uczyć?⁹.

Dla afrykańskich teologów powyższe opinie należą już raczej do historii. Dziś już nie kwestionuje się prawa do istnienia odrębnej teologii afrykańskiej, u podstaw której znajdują się dwie zasady: dialogu i pluralizmu.

1.1. Dialog

Dialog, jako zasada wynika ze struktury doświadczenia wiary, które jest dialogowe, teandryczne, jak je nazywa zairski teolog, O. Bimwenyi Kweshi¹⁰. Wynika ona również z właściwie pojętego katolicyzmu. Kard. Gantin uważa, że prawdziwy katolicyzm zakłada pokorę wspólnych poszukiwań oraz wewnętrzne wyciszenie się, w celu słuchania, co inni nam przynoszą jako orędzie nowości¹¹. Oczywiście, dialog teologiczny prowadzony jest w konkretnym kontekście społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturowym: słowo Boże wchodzi w ten kontekst, by go badać i zarazem objaśniać. Nie ulega wątpliwości, że jeszcze do niedawna teologia w Afryce była owocem dialogu odbywającego się w innym europejskim kontekście.

Właśnie ów rodzimy kontekst sprawia, że język dialogu nabiera specyficznego znaczenia. Np. dla uczestników Synodu, poświęconego zagadnieniu rodziny, termin „rodzina” tylko częściowo oznaczał to samo, co dla wszystkich: po części każdemu chodziło o coś innego, Afrykańczyk bowiem będzie to pojęcie odnosił do klanu, do modelu poligamicznego. Podobnie termin „człowiek”: dla Afrykańczyka człowiek będzie miał zawsze odniesienia do świata przodków. Teolog nie może więc zapominać o tego rodzaju rozróżnieniach epistemologicznych. Słowa nie mają sensu neutralnego. Każdy wgłębia się w nie (zwłaszcza w słowa Objawienia) na swój własny, specyficzny sposób. Afrykańczyk, używając np. języka

⁸ „La vie de nos Églises a été dominée par une théologie élaborée selon une méthodologie, une vision du monde et une conception de l’humanité relevant de catégories occidentales”, w: *Liberation ou adaptation? La théologie africaine s’interroge. Le colloque d’Accra*, Paris 1979, s. 229.

⁹ Zob. L. V. Thomas — R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1975, s. 327—328.

¹⁰ O. Bimwenyi, dz. cyt., s. 385—389.

¹¹ B. Gantin, *Théologie africaine et catholicité*, Bulletin de Théologie Africaine 4 (1982) nr 8, s. 169.

francuskiego, podkłada pod poszczególne słowa swój afrykański sens. Konkretnie słowo niesie w sobie swoistą moc i energię specyficznie afrykańską. Można powiedzieć, że język francuski jest kolonizowany przez języki afrykańskie. Wprawdzie jest on nadal językiem francuskim, ale zarazem nim nie jest: afrykańska kultura czyni go nowym językiem jeśli nawet zewnętrznie nie ulega on zmianom¹². Epistemologia afrykańska ma tu niewątpliwie szerokie pole do popisu.

Przemiany te dotyczą również konkretnych stron uczestniczących w dialogu. Nie jest to, jak pisze O. Bimwenyi, dialog między afrykańskim „wczoraj” a „dziś”, lecz między afrykańskim „dziś” a „dziś” — a także „wczoraj” — Europy Zachodniej. Afryka nie upomina się oczywiście o dziedzictwo chrześcijańskiego Zachodu, ponieważ nie miała ona udziału w jego tworzeniu, np. w starożytnych herezjach i schizmach, o których dowiedziała się w wyniku ewangelizacji. Dziś przybywają do Afryki protestanci, prawosławni i katolicy: wszyscy są pełni gorliwości w służbie Chrystusowi, jednak będąc podzieleni między sobą, atakują się wzajemnie i zachęcają Afrykanów do podobnych praktyk. Tak poważnie obciążoną hipotekę dziedziczy również Czarna Afryka. Dziś, pisze dalej O. Bimwenyi, ważne jest, byśmy w tym wszystkim umieli rozróżnić i wyróżnić Słowo Boże, Orędzie Boże — zawsze to samo zaadresowane do wszystkich epok i wszystkich ludów: orędzie, które powinno dotrzeć do afrykańskich sumień, dając im możliwość doświadczenia prawdziwej wewnętrznej przemiany¹³.

Współczesny dialog doprowadzi w konsekwencji do tego, że Afryka się zmieni, ale Kościół nie będzie już takim samym Kościołem jakim był przed rozpoczęciem dialogu. Trzeba bowiem pamiętać, że na tyle Afryka jest gotowa stać się chrześcijańska, na ile chrześcijaństwo pozwoli się zafrykanizować¹⁴. Owocem tak rozumianego dialogu jest m.in. rodząca się teologia afrykańska, która niewątpliwie stanowi kolejny przejaw pluralizmu w Kościele.

1.2. Pluralizm

Drugą zasadą warunkującą możliwość istnienia rodzimej teologii afrykańskiej jest zasada pluralizmu teologicznego i kulturowego, dopuszczająca różnorodne interpretacje Objawienia w ramach jedności wiary i różnorodności kultur¹⁵. Pluralizm teologiczny, pisze O. Kapita, jest nie

¹² Refleksje z wykładów teologii afrykańskiej na Wydziale Teologicznym w Kinshasie.

¹³ Zob. O. Bimwenyi, *Inculturation en Afrique et attitudes des agents de l'évangélisation*, Cahiers des Religions Africaines 14 (1980) nr 27—28, s. 49—50. O powyższych problemach pisze również A. Ngindu, *L'Église et le dialogue des cultures*, Bulletin de Théologie Africaine 2 (1980) nr 3, s. 5—13.

¹⁴ E. Mveng, *A la recherche d'un nouveau dialogue entre le christianisme, le génie culturel et les religions africaines actuelles*, Présence Africaine 96 (1975), s. 464.

¹⁵ Na temat pluralizmu teologicznego zob. *Tezy Międzynarodowej Komisji Teologów*, w: Internationale Theologen Kommissionen, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973. Wspomniany dokument ukazał się również w wersjach: włoskiej, francuskiej i hiszpańskiej. Tezy te omawia: S. Olejnik, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, Collectanea Theologica 45 (1975) f. II,

tyle zjawiskiem tolerowanym w łonie Kościoła, ile wymogiem samej wiary-spotkania-dialogu Boga z człowiekiem, usytuowanym w konkretnym świecie i uzależnionym od warunków swojego środowiska. Miejsce teologii afrykańskiej w pluralizmie teologicznym da się uzasadnić tym, że tkwiąc niejako korzeniami w środowisku, może ona najbardziej kompetentnie mówić Afrykanom o Bogu, ukazując Go w sposób realny, aktualny dla tego środowiska¹⁶. „Pluralizm teologiczny jest więc nieunikniony i nieprzewyciężony — mówił A. Ngindu na konferencji wygłoszonej w Instytucie Katolickim w Paryżu, 14 stycznia 1981 r. — nie jako permanentne zagrożenie jedności we wierze, ale raczej jako jedna z jej wielkich szans i możliwości. Ostatecznie każdy z nas powinien być świadom wielkiej łaski dla Ludu Bożego, dzięki której może liczyć na różnorodność darów, rozdzielanych poszczególnym członkom tegoż ludu, by mogli służyć wszystkim, a także coraz bardziej zgłębiać mądrość tajemnicy Chrystusa”¹⁷. Jakże różni się ta opinia od tezy, której swego czasu bronił belgijski teolog A. Vanneste, ówczesny dziekan Wydziału Teologicznego w Kinshasie. Przeszło 20 lat temu Vanneste wyznawał pogląd, że afrykanizacja teologii prowadzi do jej wyobcowania się z Kościoła¹⁸. W myśl zasady pluralizmu, fenomen teologii afrykańskiej, jak zresztą każdej rodzimej teologii, nie jest żadnym wyobcowaniem, lecz znakiem niedoskonałości stworzenia, które ostateczną jedność może osiągnąć dopiero w Bogu Stwórcy¹⁹. Pluralizm w żadnym wypadku nie narusza jedności, ale wprost przeciwnie, jest jej wyrazem, ponieważ głębię jedności można pojąć w jej różnorodności. Za H. Friesem powtórzmy: „Dziś jedność jest nam dana tylko w różnorodności, ta ostatnia zaś nie jest przeciwieństwem, lecz wyrazem żywotnej jedności”²⁰.

Ze zjawiskiem pluralizmu spotykamy się już zresztą w Nowym Testamencie, gdzie każdy z Ewangelistów uwydatniając którąś z cech Jezusa, stworzył własną teologię. Na przestrzeni dziejów Kościoła, pod różnym kątem patrzono na osobę Chrystusa. Inaczej pisał o Nim św. Franciszek z Asyżu, a inaczej św. Ignacy Loyola, inaczej Jan od Krzyża, a jeszcze inaczej proboszcz z Ars. Wszyscy jednak mówili o jednym i tym samym Chrystusie. A. Ngindu, zairski teolog z Kinshasy, w końcowej części wspomnianego już referatu powiedział dobitnie: „Człowiekowi Zachodu dawno wymknął się zasadniczy fakt: nie ma świata, ale są światy:

s. 5—17. Zob. też. M. Jaworski, *Granice pluralizmu w nowej interpretacji dogmatów. Chrześcijańskie doświadczenie religijne jako norma interpretacji*, Analecta Cracoviensia V—VI (1973—1974), s. 373—386; S. Napierała, *Elementy teorii pluralizmu teologicznego*, w: M. Jaworski — A. Kubiś (red.), *Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich 1976, Kraków 1977*, s. 84—98.

¹⁶ Zob. O. Kapita, *Théologie africaine exigence de la foi?*, *Telema* 1 (1975) nr 3, s. 39.

¹⁷ A. Ngindu, *L'émergence des nouvelles théologies en Afrique*, *Nouvelles Institut Catholique de Paris* 2 (1981), s. 9—10.

¹⁸ Np. jego art., *D'abord une vraie théologie*, *Revue du Clergé Africain* 15 (1960), s. 351—352. Szerzej o poglądach A. Vanneste w dalszej części artykułu.

¹⁹ Zob. K. Rahner, *Pluralismus*, w: *LThK* ² VIII, s. 566—567.

²⁰ H. Fries, *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologie*, *Catholica* 27 (1973), s. 29: „Einheit ist heute nur in Vielfalt gegeben. Und Vielfalt ist nicht Gegensatz, sondern Ausdruck lebendiger Einheit”. Por. O. Bimwenyi, *Religions africaines, un „lieu” de la théologie chrétienne africaine*, *Cahiers des Religions Africaines* 12 (1978) nr 23—24, s. 218—219.

nie ma jednej historii, są historie; nie ma jednej teologii, są teologie; nie ma jednej przestrzeni, ale są przestrzenie, różne i często antagoni-
styczne. Rzeczywistość jest tym, co każdy naród, każda ludzka wspólnota
poczyna i organizuje swoją historyczną egzystencję, nie tylko według
uniwersalnego i nietykalnego modelu, ale według swojej sytuacji w prze-
strzeni i w czasie. Pojmowanie świata i wartości zależy zawsze od miej-
sca, w którym się ono dokonuje: w zależności od środowiska w jakim
ludzie żyją, różnie kształtują się stosunki międzyludzkie, ich kultura i ich
religia. Bądźmy świadomi tej względności i pamiętajmy o niej”²¹.

Oprócz zasad dialogu i pluralizmu, stanowiących podstawy istnienia
wspólne także dla innych teologii, należy tu również wskazać na specy-
ficzne dla teologii afrykańskiej podstawy, składające się na jej przed-
miot materialny. Podstawy te, a zarazem źródła, to: antropologia afry-
kańska, tradycyjne religie afrykańskie, afrykańskie Kościoły niezależne
i inne afrykańskie realia. Zaczniemy od antropologii. Problem przezna-
czenia osoby ludzkiej oraz środowisko jej życia, stanowią podstawowe
elementy życia ludów afrykańskich. Pojęciu przeznaczenia ludzkiego
istotne znaczenie nadaje dramatyczny konflikt pomiędzy życiem i śmier-
cią, który znajduje swój sens w zwycięstwie życia nad śmiercią. Antro-
pologia afrykańska podkreśla jedność i ciągłość między przeznaczeniem
osoby ludzkiej a przeznaczeniem kosmosu. Antropologia i kosmologia
afrykańska mają charakter optymistyczny. Implikacje antropologiczne
w teologii afrykańskiej pozwalają natomiast zbawienie osoby ludzkiej
ujmować jako zbawienie kosmosu, zaś w tajemnicy Wcielenia, Chrystus
w pełni jednoczy się z człowieczeństwem i kosmosem.

Kolejnym, ważnym dla teologii afrykańskiej źródłem są religie trady-
cyjne. Przykładowo, analiza doświadczenia Boga, różnego rodzaju wierzeń
i praktyk religijnych mogą w znacznym stopniu wzbogacić teologię
i chrześcijańską duchowość.

Teologowie z Akry wymieniają, rzadko spotykane w innych publika-
cjach, źródło, jakim są Kościoły niezależne. Ich doświadczenie może
w znacznym stopniu wzbogacić teologię afrykańską, bowiem na prze-
strzeni dłuższej czy krótszej historii rozwinęły one pewien typ kultu,
organizacji oraz życia wspólnotowego, zakorzenionego w kulturze afry-
kańskiej i mającego kontakt z codziennymi problemami ludu. Wreszcie
dokument mówi o powszechnym dziś w Afryce dążeniu do przeobrażeń
społeczno-ekonomicznych, o walce z rasizmem, dyskryminacją kobiet i in-
nymi formami nacisku ekonomicznego, społecznego i kulturalnego. Ta
rzeczywistość, wspólna zresztą dla całego Trzeciego Świata, może być,
zdaniem uczestników kolokwium w Akrze, poważnym źródłem dla teolo-
gii afrykańskiej²².

Rodzima teologia w Afryce powinna się więc rozwijać w oparciu
o powyższe źródła. W związku z tym zadaniem, przed jej twórcami i au-
torami stają pewne wymagania, pewne postulaty. Od ich realizacji zale-
żeć będzie stopień realizacji zadań stawianych samej teologii,
o czym będzie mowa w dalszej części artykułu. Przyjrzyjmy się obecnie
wymogom stawianym autorom teologii afrykańskiej. Podczas wspomnia-

²¹ A. Ngindu, art. cyt., s. 30.

²² Déclaration finale z kolokwium w Akrze (1977), dz. cyt., s. 229—230.

nego kolokwium w Akrze mówił na ten temat bp Th. Tshibangu, ówczesny rektor Uniwersytetu w Kinshasie²³. Postulaty kierowane pod adresem teologów można ująć w czterech punktach: zaangażowanie duchowe, odpowiednie przygotowanie intelektualne, zaangażowanie społeczne i wierność Kościołowi. Teolog afrykański, jak każdy zresztą teolog, musi mieć żywą świadomość, że przedmiot jego badań domaga się duchowego zaangażowania. Zatem teolog powinien być człowiekiem wiary i głębokiej mądrości życiowej. Nie jest on w stanie stworzyć czegoś użytecznego, ważnego i trwałego, o ile nie zaangażuje się osobiście w badania i życie praktyczne. W tym celu powinien dążyć do osiągnięcia postawy szczerości intelektualnej i moralnej oraz obiektywizmu naukowego.

Jeśli np. św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu czy ze współczesnych K. Barth, K. Rahner, H. de Lubac, P. Tillich zasłużyli sobie na miano wielkich teologów, to m.in. dlatego, że każdy z nich był zaangażowany w życie konkretnego środowiska. Podobnie teolog afrykański powinien być świadom znaczenia swojego zaangażowania w problemy środowiska i czasów, w których żyje.

Teologia jest dziedziną wiedzy opartej nie tylko na znajomości Objawienia, lecz także znajomości rzeczywistości człowieka i wszechświata. Chodzi zatem, jak mówi Th. Tshibangu, z jednej strony o zdobycie dobrego przygotowania ściśle teologicznego, z drugiej zaś o jak najgłębszą wiedzę o człowieku i jego uwarunkowaniach. Teolog, który nie spełni owego warunku dobrego przygotowania intelektualnego, będzie tworzył prace — będąc nawet w pewnym stopniu zaangażowanym — o charakterze raczej intuicyjnym, a więc trudne do wyjaśnienia i przekonującego przedstawienia innym.

Na gruncie afrykańskim od teologa wymaga się również aktywnego udziału w życiu społecznym. Teolog, chcąc wypowiadać się o losie i przeznaczeniu własnym oraz innych, nie może żyć w odosobnieniu. Powinien zatem uczestniczyć w życiu wspólnoty i w najwyższym stopniu angażować się w życie społeczne. To dopomoże mu w dogłębnym zrozumieniu problemów kultury, które występują w danym środowisku. Afrykański teolog, stroniący od pełnego zaangażowania w kształtowanie społeczeństwa, w którym żyje, nie może — zdaniem Th. Tshibangu — być autentycznym teologiem afrykańskim.

Kolejnym postulatem pod adresem twórcy teologii jest kształtowanie w sobie postawy wierności Kościołowi. Chodzi tu o umiejętność rozeznawania prawdy, która wyraźnie określona została przez Kościół. Teolog winien też mieć należycie ugruntowaną wiarę w Kościół, co więcej — powinien rozwijać w sobie cnoty odwagi i ryzyka związanego z badaniami naukowymi i definiowaniem wniosków teologicznych. Kościół ze swej strony darzy wielkim zaufaniem poczynania teologów zarówno na polu intelektualnym jak i w dziedzinie praktyk religijnych. Odgrywa On zawsze pozytywną rolę albo zachęcając do kontynuowania badań, albo czasem, a priori, wyrażając pewne obawy lub zalecając ostrożność²⁴.

²³ Th. Tshibangu, *Les tâches de la théologie africaine*, w: *Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris 1979, s. 92—102.

²⁴ Por. tamże, s. 94—96; por. W. Kowalak, *Panafrykański Kongres Katechetyczny*, *Collectanea Theologica* 39 (1969) f. I, s. 103—111.

Podsumowując omówione postulaty, stawiane teologom afrykańskim, należy powiedzieć, że nic nie wskazuje na to, by realizacja tych postulatów uczyniła z afrykańskich uczonych rewolucjonistów czy kontestatorów. Nie chodzi przecież o dokonywanie generalnej „przeróbki” całej teologii. Wymagania wobec teologów afrykańskich mają na celu konstruktywny, bo kompetentny wkład teologii afrykańskiej w życie Kościoła powszechnego.

Przystępując do omówienia aktualnych zadań, jakie sobie stawia teologia afrykańska, przyjrzyjmy się kolejnym etapom jej rozwoju.

2. Rozwój teologii afrykańskiej

Będzie tu mowa o prekursorach teologii afrykańskiej, ewolucji samego pojęcia „teologia afrykańska” oraz poszczególnych etapach dziejów, tworzącej się teologii afrykańskiej.

2.1. Prekursorzy

Dnia 3 czerwca 1975 r. E. D a m m a n n wystąpił z gościnnym wykładem w Wyższej Szkole Kościelnej w Berlinie w związku z obchodami setnej rocznicy urodzin Siegfrieda Knaka, byłego dyrektora Towarzystwa Misyjnego „Berliner Mission” i przedstawiciela misjologii w Berlinie i Halle. Wykład zatytułowany: „Prekursorzy afrykańskiej teologii” ukazał się drukiem w roku następnym²⁵. E. Dammann przybliży czytelnikowi sylwetki kilku misjonarzy protestanckich z pierwszej połowy XX w., którzy — choć nie używali jeszcze pojęcia „teologia afrykańska” — z pewnością zasługują na miano jej prekursorów.

Do ich grona zaliczył autor Bruno G u t m a n n a, misjonarza Towarzystwa Misyjnego „Leipziger Mission”, który od 1902 r. pracował wśród Dszagów pod Kilimandżaro, na terenie ówczesnej Niemieckiej Afryki Wschodniej. Już w swym pierwszym dziele „Dichten und Denken der Dschagga-Neger” (1909), rozpoczynającym cykl licznych artykułów i książek, B. Gutmann na gruncie badań językowych wykazuje głęboką znajomość mentalności Afrykanów, wśród których pracuje. Głównym problemem, jaki go interesował, była odpowiedź na pytanie: jakie miejsce mogą zająć elementy tradycyjne w głoszeniu Orędzia Zbawienia i budowaniu chrześcijańskich wspólnot. Wspólnota rodowa, wspólnota ziemi i starszyzna plemienna, to — zdaniem B. Gutmanna — zasadnicze elementy składowe nowej chrześcijańskiej wspólnoty. Elementy te niszczyli, przybywający do Afryki, Europejczycy, w tym także misjonarze. B. Gutmann nie poprzestawał jedynie na badaniach i naukowej refleksji, ale był również praktykiem, który próbował zastosować wyniki swoich badań — w liturgii, w nadawaniu imion, głównie przy chrzcie i innych okolicznościach, np. poświęceniu chaty. Bliższe poznanie poglądów B. Gutmanna umożliwiła lektura innej jego książki zatytułowana: „Gemeindeaufbau aus dem Evangelium” (1925). Nie trzeba dodawać, że poglądy B. Gutmanna budziły wówczas wiele kontrowersji wśród teologów, na-

²⁵ E. D a m m a n n, *Vorläufer einer afrikanischen Theologie*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 60 (1976) H. 2, s. 138—148.

tomiast w dzisiejszej teologii afrykańskiej mają już pełne prawo obywatelstwa²⁶.

Drugim wybitnym prekursorem teologii afrykańskiej, według E. Dammana, był Siegfried Knak. W dłuższej rozprawie zatytułowanej „Unsere Aufgabe” pisał on: „dziś na czoło wysuwają się pytania, jak młode Kościoły mają rozwijać się w oparciu o duchowe dziedzictwo swoich ludów (...), czy zdołają uchronić chrześcijaństwo przed traktowaniem go jako religię importowaną i osadzić je na miejscowym gruncie”²⁷. Syntezę swych poglądów zawarł S. Knak w książce: „Zwischen Nil und Tafelbai” (1932). W pierwszej części dzieła autor omawia problem odrębności rasowej ludów Bantu w świetle zadań misyjnych, zarzucając misjonarzom europeizację Afrykanów. Ewangelia nie powinna burzyć miejscowych istotnych praktyk, lecz je rozwijać. Również w naukach powinno się uwzględniać aspekt afrykański²⁸.

Inny misjonarz, Jan Raum, współpracownik B. Gutmanna uważał, że należałoby młodych kapłanów religii tradycyjnych traktować jako ewangeliczne naczynia wybrane przez Boga. Mówił on obrazowo o swego rodzaju trójgłosie — lud, Biblia i Kościół, którym powinny rozbrzmiewać wiara i życie afrykańskich wspólnot. Również w tych poglądach można się dopatrzeć pewnych wskazań dla przyszłej teologii afrykańskiej.

Z kolei na temat chrześcijańskiej etyki dla ludów Bantu pisał F. Krüger, przedstawiciel „Berliner Mission” w Afryce Południowej. Rozważał on możliwość przystosowania etyki chrześcijańskiej do duchowości ludów Bantu. Za założenie podstawowe przyjął on podporządkowanie etyki indywidualistycznej etyce społecznej i konieczność wykorzystania zwyczajów bantu jako elementów składowych nowej chrześcijańskiej etyki społecznej. Zatem i w tej dziedzinie współczesna etyka chrześcijańska w Afryce ma swego poprzednika.

Kończąc swój wykład, E. Dammann wyraził nadzieję, że być może, niektórzy ze współczesnych teologów afrykańskich przypomną sobie prekursorów ich aktualnych poczynań²⁹. Niestety w publikacjach współczesnych, z fundamentalną pracą O. Bimwenyi „Discours théologique négro-africain. Problème des fondements” włącznie, brakuje wzmianek o B. Gutmannie, S. Knaku, J. Raunie czy F. Krügerze.

Za prekursorów, którzy niejako sprowokowali wieloaspektową już dziś dyskusję o teologii afrykańskiej, uważa się powszechnie autorów książki „Des prêtres noirs s'interrogent”³⁰. We wstępie pisali oni: Kapłan

²⁶ Tamże, s. 140—141.

²⁷ Por. E. Dammann, art. cyt., s. 141.

²⁸ Tamże, s. 141—143.

²⁹ Tamże, s. 143—147.

³⁰ Praca pojawiła się na półkach księgarskich w październiku 1956 r., chociaż — zgodnie z zapowiedzią wydawnictwa „Présence Africaine” — dzieło miało się ukazać w grudniu 1955 r. Na opóźnienie to złożyły się dwie przyczyny: po pierwsze, w końcu kwietnia 1955 r. zmarł O. Maydiou, odpowiedzialny za redakcję dzieła; po drugie, biskup M. Lefebvre, ówczesny abp Dakaru i Delegat Apostolski Francuskiej Afryki Czarnej, spóźnił się z napisaniem listu — przedmowy. Autorzy natomiast zdecydowali się wstrzymać z wydaniem dzieła, do czasu otrzymania owej przedmowy. O powyższych perypetiach wspomina K. Nsoki, *Genèse de l'expression „théologie africaine”*, *Telega* 5 (1979) nr 20, s. 44.

afrykański również powinien mieć możliwość wypowiedzenia swoich refleksji na temat Kościoła we własnym kraju, przyczyniając się w ten sposób do rozwoju Królestwa Bożego. Trudno powiedzieć, by czarni kapłani nigdy nie wypowiadali się na temat misji, jednakże w zamieszaniu głosów rozprawiających na ten temat, ich głos był raczej nazbyt dyskretny, podczas gdy oni właśnie powinni mieć pierwszeństwo głosu w tej sprawie³¹.

Najbardziej radykalny wydaje się być M. He b g a, autor ostatniej (IX) części dzieła, zatytułowanej „Chrześcijaństwo i murzyńskość”³². Rozważa on problem możliwości współistnienia murzyńskości i chrześcijaństwa, zakładając, że murzyńskość może być zaakceptowana przez chrześcijaństwo, któremu z tego powodu nie grozi niebezpieczeństwo, wyrzeczenia się siebie. Pojawiały się bowiem tendencje, by czarnych oddalić od Chrystusa i Kościoła. Trzeba tu zaznaczyć, kontynuuje autor, że Orędzie Zbawiciela nie dopuszcza żadnej dyskryminacji w stosunku do jakiegokolwiek grupy etnicznej, po pierwsze dlatego, że Jezus nigdy nie uznawał różnic rasowych, w powszechnym rozumieniu tego słowa: koloru skóry, cech fizycznych; po drugie dlatego, że wyraźnie oświadczył, iż Jego religia zjednoczy wszelkie stworzenie „usque ad extremum terrae”. Czarni zatem, obok innych białych i żółtych należą do owego biblijnego anonimowego ludu zaproszonego na Ucztę Baranka. Co więcej, czyż chrzest Etiopczyka nazajutrz po Zesłaniu Ducha Świętego nie jest osobistym wezwaniem skierowanym do Afryki? Zresztą nasza wiara w jednego Boga Stworzyciela i Odkupiciela oraz wiara w życie wieczne sprawia, że stając się chrześcijanami, nie zmieniamy Boga. Fakt przyjęcia czy zaadoptowania przez chrześcijaństwo takich elementów, jak geniusz, sztuka, zwyczaje i języki Czarnej Afryki z pewnością nie zuboży i nie wypaczy istoty murzyńskości. Nie ma bowiem, jak podkreśla M. He b g a, żadnej istotnej sprzeczności pomiędzy chrześcijaństwem a murzyńskością, przeciwnie pewna zgodność, a nawet szczególna szansa rozwoju dla większej chwały Boga Abrahama i Boga naszych ojców. Jednakże pozostaje obawa, że chrześcijaństwo historyczne, które niesie ze sobą tak powszechne piętno geniuszu pewnych ras, sprawia, iż my, czarni, pozostajemy wciąż tylko „hospites et advenae”, podejmowani miłosiernie przez „cives sanctorum et domestici Dei!”

Chrześcijaństwo, chcąc być ekumeniczne, powinno w Afryce mieć wymiar negroidalny, a nawet — zgodnie z postulatem antyimperializmu kulturowego — ulegać wpływom murzyńskości. Święci Doktorzy, których dziś czcimy, jak św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu, osiągnęli szczyty w rozumieniu i formułowaniu prawd boskich posługując się mądrością ludów śródziemnomorskich, przynoszą oni zaszczyt całej ludzkości, dlatego i my chcemy mieć swój wkład w ogólny rozwój ludzkości: chcemy jednak w filozofii i teologii służyć Chrystusowi tym, co pochodzi z naszego kraju, przykładowo: teoria niewykorzystanej siły vitalnej czy instytucje partriarchatu. Także w liturgii — monotonne melodie lamentacyjne towarzyszące grupowym seansom pokutnym, tańce sakralne wyrażające uczucia religijne w sposób bardzo ekspresywny, na-

³¹ *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956, s. 2.

³² M. He b g a, *Christianisme et negritude*, s. 189—203.

stępnie różne ryty proste i piękne, symbolika być może bardziej naturalna, konfrontacja geniuszu języków orientalnych z naszym, zważywszy, że w budowie i formach werbalnych istnieje pewne podobieństwo. Z kolei autor mówi jeszcze bardziej konkretnie, wkraczając w dziedzinę muzyki. Muzyka organowa Bacha budzi niewątpliwie uczucia religijne, podobnie muzyka Wagnera imitująca np. huk grzmotu Boga w scenach Sądu Ostatecznego. Czyż jednak czarni nie mają, jedynej w swoim rodzaju, jakże monumentalnej muzyki, którą jest blues negro-amerykański? Czyż istnieje muzyka bardziej przejmująca i pełna pokory niż muzyka bluesowa? A ileż ładunku emocjonalnego zawiera w sobie rytm tam-tamów!³³

Kończąc swe wywody, autor ponawia zachętę, by Afrykanie mieli odwagę wielbić Boga, posługując się własną kulturą³⁴. Oby wszyscy chrześcijanie zrozumieli, że również z „Galilei czarnych ludów” może pochodzić coś dobrego, choć nie wynalazły one ani prochu ani kompasu. Obowiązkiem czarnych kapłanów afrykańskich jest wierność Kościołowi, natomiast murzyńskość, która ich zrodziła, niech ich przepaja swoją treścią, niech będzie dla nich pierwszą krynicą. Jest to jedyny właściwy sposób mówienia w Afryce o wspaniałościach Bożych³⁵.

Powyższe rozważania afrykańskiego jezuitę, jak zresztą i pozostałych autorów „Des prêtres noirs s'interrogent”, ukazały się w dość osobliwym kontekście politycznym, mianowicie w czasach, kiedy większość państw afrykańskich nie posiadała jeszcze niepodległości. Kto wie, czy ów wielogłos kapłanów Czarnej Afryki nie wpłynął istotnie na budzenie poczucia własnej tożsamości, nie tylko w dziedzinach wiary i religii, lecz także w dziedzinie świadomości społeczno-politycznej. W zakresie myśli teologicznej, „Des prêtres noirs s'interrogent” ma prekursorski charakter w stosunku do aktualnych publikacji „o” teologii afrykańskiej i „z” teologii afrykańskiej³⁶.

³³ Tamże, s. 191—201.

³⁴ „Osons donc faire service notre culture à la louange publique de Dieu”; tamże, s. 202.

³⁵ Tamże, s. 202—203.

³⁶ Oto ważniejsze publikacje dotyczące teologii afrykańskiej: Th. Tshibangu — A. Vanneste, *Débat sur la théologie africaine*, Revue du Clergé Africain 15 (1960) nr 4, s. 33—352; B. Studer, *Encore „la théologie africaine”*, Revue du Clergé Africain 16 (1961) nr 2, s. 105—129; A. M. Henry, *Une théologie africaine?*, Parol et Mission 12 (1961), s. 134—141; L. Elders, *Christianisme et cultures*, Nouvelle Revue de Science Missionnaire 18 (1962), s. 1—21; A. Ngindu, *Unité et pluralité de la théologie*, Revue du Clergé Africain 22 (1967) nr 6, s. 593—615; *Renouveau de l'Eglise et Nouvelles Eglises. Colloque sur la théologie africaine*; Materiały IV Tygodnia Teologicznego w Kinshasie, zorganizowanego przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Lovanium (22—27 lipca 1968), Revue du Clergé Africain 24 (1969) nr 2, s. 3—301. Tu m.in.: G. Thils, *Syncrétisme et catholicité*, s. 65—76; J. Danielou, *Vatican II et les nouvelles Eglises*, s. 77—87; V. Mulago, *Le problème d'une théologie africaine revu à la lumière de Vatican II*, s. 115—152; H. Maurier *Insertion de l'Eglise dans le monde Africain et problématique de la doctrine chrétienne*, s. 153—161; A. Vanneste, *Théologie universelle et théologie africaine*, s. 162—174; A. Sanon, *Communication sur les responsabilités de la théologie africaine*, s. 175—188; Y. Feenstra, *La nécessité d'une réflexion théologique autochtone*, s. 294—301; Th. Tshibangu, *Problématique d'une pensée religieuse africaine*, Cahiers des Religions Africaines 2 (1968) nr 3, s. 11—21; tegoż autora, *Mission et responsabilité des jeunes Eglises*, Spiritus 10 (1969) nr 39, s. 449—461; Kwesi A. Dickson — P. Ellingworth, *Pour une théologie*

2.2. Ewolucja pojęcia „teologia afrykańska”

Jak już wspomniano we wprowadzeniu przyjmuje się, że M. He b g a był pierwszym, który użył pojęcia — „teologia afrykańska” w książce pt. „Des prêtres noirs s'interrogent”, zaś w artykule pt. „Chrétiens et murzyńskość” posłużył się wyrażeniem „teologia afrykańska fundamentalna”³⁷. W tym samym dziele, E. Verdieu i P. Ondia, autorzy artykułu „Kapłaństwo i murzyńskość” używają wyrażenia „teologia przystosowana do mentalności środowiska”³⁸ w odniesieniu do takiej teologii, która umożliwiłaby kapłanom, będącym w kontakcie z danym środowiskiem, badanie jego walorów i braków oraz konfrontowanie ich z treścią Orędzia chrześcijańskiego.

W 1958 r. A. Vanneste powtórzył wyrażenie M. He b g y, opuszczając określenie „fundamentalna”³⁹. Vanneste opowiada się za istnieniem odrębnej teologii afrykańskiej, chociaż przyznaje, że na razie nie jest to jeszcze możliwe. Dał temu wyraz w omawianej wyżej debacie z Th. Tshibangu.

W 1959 r., podczas II Kongresu Czarnych Pisarzy i Artystów, J. Mbiti używa wyrażenia „system teologiczny w Afryce”⁴⁰, nalegając na utworzenie systemu teologicznego, który byłby przystosowany do kultury ludów afrykańskich i im służył.

Na tym samym Kongresie R. Ralibera posługuje się pojęciami „teologia afrykańska pozytywna” i „teologia afrykańska spekulatyw-

africaine. Rencontre de théologiens africains. Ibadan, Yaounde 1969; W. de Mahieu, Anthropologie et théologie africaine, Revue du Clergé Africain 25 (1970) nr 4, s. 378—387; Ch. Nyamiti, An African Theology dependent on Western Counterparts, AFER 17 (1975) nr 3, s. 141—147; J. K. Agbeti, African Theology: What it is, Presence 5 (1972) nr 3, s. 5—8; M. Spindler, L'indigenisation de la théologie. Alibi pour les riches, opium pour les pauvres, Flambeau 33 (1972), s. 2—9; A. Vanneste, Où en est le problème de la théologie africaine?, Cultures et Développement 6 (1974) nr 1, s. 149—167; A. Mampila, La Commission Foi et Constitution s'interroge sur la théologie africaine, Istina 4 (1974), s. 407—426; J. Mbiti, La théologie africaine, Spiritus 15 (1974) nr 56, s. 307—321; O. Kapita, La théologie africaine exige-t-elle la foi?, Telema 1 (1975) nr 3, s. 26—39; A. Vanneste, Théologie africaine et théologie noire, w: R. Pichon — R. Durand-Auzias, Problèmes de l'enseignement supérieur et de développement en Afrique Centrale, Paris 1975, s. 183—203; A. Shorter, African Christian Theology. Adaptation or Incarnation?, London — New York 1975; B. Bujo, Afrikanische Theologie. Rückblick auf eine Kontroverse, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 61 (1977), s. 118—127; Ch. Nyamiti, Vues sur la théologie africaine, w: Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongement, Paris 1977, s. 121—135; Th. Tshibangu, Les tâches de la théologie africaine, w: Liberation ou adaptation? La théologie africaine s'interroge, Le colloque d'Accra, Paris 1979, s. 92—101; K. Nsoki, Genèse de l'expression „théologie africaine”, Telema 5 (1979) nr 20, s. 43—57; A. Ngindu, L'émergence des nouvelles théologies en Afrique, Nouvelles Institut Catholique de Paris 2 (1981), s. 8—31; O. Degrijse, De Afrikaanse theologie in wording, Collations 11 (1981) nr 3, s. 259—284; B. Gantin, Théologie africaine et catholicité, Bulletin de Théologie Africaine 4 (1982) nr 8, s. 165—171.

³⁷ A. Abble — J. C. Bajoux — J. Balaïn., dz. cyt., s. 190.

³⁸ „Théologie adaptée à la mentalité de l'endroit”; tamże, s. 102.

³⁹ A. Vanneste, Une Faculté de Théologie en Afrique, Revue du Clergé Africain 13 (1958) nr 3, s. 233, 234.

⁴⁰ J. S. Mbiti, Christianisme et religions indigènes au Kenya, Présence Africaine 27—28 (1959), s. 151.

na⁴¹ Teologia afrykańska, zdaniem Ralibery, oznacza transkulturację chrześcijaństwa, tzn. przekaz Ozędzia Bożego człowiekowi w jego języku: słownictwie, pojęciach, obrazach i potocznym procesie rozumowania.

W roku 1960, jak wiemy, A. V a n n e s t e mówił o „teologii afrykańskiej” przeciwstawiając ją „prawdziwej teologii”⁴², czyli teologii uniwersalnej albo ścisłej (la théologie pure). Teologię afrykańską nazywa teologią praktyczną, co w tym kontekście kwalifikuje ją jako teologię niższego rzędu. W omawianej debacie z 1960 r., Th. T s h i b a n g u lansował wyrażenie „teologia koloru afrykańskiego”⁴³. Istnienie takiej teologii, zdaniem Tshibangu, byłoby możliwe przy założeniu, że kultura afrykańska posiada oryginalny, rodzimy system myślenia. Wreszcie w roku 1968 Y. F e e n s t r a używa określenia „rodzima refleksja teologiczna”⁴⁴, która nie pochodziłaby z importu, lecz stanowiła rezultat badań afrykańskich intelektualistów, zgłębiających Objawienie biblijne.

Rozważmy zatem krótko aktualne rozumienie pojęcia „teologia afrykańska”. Dziś oznacza ono teologię integrującą w swej treści kulturę afrykańską. Zakorzenie teologii w kulturze Kościoła nazywa inkulturacją. Na konieczność zaakcentowania roli kultury we współczesnej teologii zwracają uwagę teologowie Trzeciego Świata. Teologia afrykańska nie stoi oczywiście w opozycji do innych teologii, natomiast stanowi wysiłek w kierunku stworzenia koncepcji życia chrześcijańskiego, będącej w doskonałej harmonii z modelem życia afrykańskiego. Tak rozumianą teologię afrykańską można określić mianem teologii partykularnej, za teologię uniwersalną zaś można przyjąć teologię ekumeniczną, proponuje K. N s o k i⁴⁵.

Przeanalizujemy obecnie dwie polemiki, które — podobnie jak książka „Des prêtres noirs s'interrogent” — wzbudziły zainteresowanie teologów w skali niemalże światowej. Pierwsza z nich to polemika A. V a n n e s t e — Th. T s h i b a n g u prowadzona na Wydziale Teologicznym w Kinshasie, druga — to prezentacja poglądów L. E l d e r s a i replika na nie ze strony R. A n t o i n e.

Dnia 29 stycznia 1960 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lovanium w Kinshasie, na forum Koła Teologów toczyła się debata na temat możliwości istnienia teologii afrykańskiej czy inaczej — teologii koloru afrykańskiego⁴⁶. Głównymi dyskutantami byli: ks. A. V a n n e s t e, Belg, ówczesny dziekan Wydziału Teologicznego, jeden ze współzałożycieli Lovanium oraz ks. Th. T s h i b a n g u, Kongijczyk, wówczas stu-

⁴¹ R. Ralibera, *Théologien — prêtre africain et développement de la culture négro — africaine*, tamże, s. 166.

⁴² A. Vanneste, *D'abord une vraie théologie*, *Revue du Clergé Africain* 15 (1960), s. 346.

⁴³ Th. Tshibangu, *Vers une théologie de couleur africaine*, *Revue du Clergé Africain* 15 (1960), s. 333.

⁴⁴ Y. Feenstra, *La nécessité d'une réflexion théologique autochtone*, *Revue du Clergé Africain* 24 (1969), s. 294.

⁴⁵ K. Nsoki, *Genèse de l'expression „théologie africaine”*, *Telema* 5 (1979) nr 20, s. 54.

⁴⁶ Debata Tshibangu — Vanneste toczyła się w swoistym kontekście społeczno-politycznym, równocześnie bowiem (od 20 stycznia do 19 lutego 1960 r.) w Brukseli odbywało się spotkanie przedstawicieli belgijskich władz kolonialnych z głównymi przywódcami plemion kongijskich, na którym postanowiono, że 30 czerwca tegoż roku Kongo Belgijskie uzyska niepodległość.

dent kursu licencjackiego na Wydziale Teologicznym. Materiały z powyższej debaty zostały opublikowane w „Revue du Clergé Africain”⁴⁷.

Tezę Tshibangu można w skrócie ująć następująco: ponieważ w Afryce mamy do czynienia z odrębnym systemem myślenia, dlatego możliwe jest istnienie odrębnej teologii. Stanowisko Vanneste, wprawdzie opowiadające się za możliwością afrykanizacji, ogranicza ją do liturgii, katechezy oraz teologii, ale jedynie teologii pastoralnej. Odrzuca natomiast możliwość istnienia afrykańskiej teologii spekulatywnej, w przekonaniu, że teologia zachodnia już wszystko wypracowała. Zatem według Vanneste kultura afrykańska jest niejako skazana na wpływ Zachodu. Można więc przyjąć, że praktyczne konsekwencje takiego rozumowania na dłuższą metę doprowadziłyby do zniszczenia myślenia właściwego ludom afrykańskim. Tshibangu, obstający przy swoim zdaniu twierdził, że cechą kultury afrykańskiej jest myślenie spontaniczne, konkretne, w którym ważną rolę odgrywa poznanie intuicyjne. Natomiast tradycyjna teologia zbudowana na filozofii zachodnio-europejskiej, jest niezrozumiała dla Afrykanina. Vanneste z kolei sceptycznie wyrażał się o wartości afrykańskiego systemu myślenia, będąc przekonanym, że jest on na tyle prymitywny i tak dalece związany ze światem magii, iż nie przyniesie większego pożytku teologii⁴⁸. Podsumowując swoje wystąpienie, A. Vanneste powiedział m.in.: „Teologowie afrykańscy, zamykając się w sobie, niczego nie zyskają, gdyż skazują się na bycie teologami „drugiego obszaru”. Oby mieli oni ambicję podjęcia współpracy w rozwijaniu uniwersalnej teologii katolickiej”⁴⁹.

W swoich poglądach na temat uniwersalizmu w teologii, Vanneste posunął się chyba zbyt daleko, bo przecież tylko Ewangelia ma wymiar uniwersalny, czego nie można powiedzieć o jej interpretacji. Nie można bowiem nauki interpretującej Orędzie Chrystusa nazwać uniwersalną. Pozytywnym bez wątpienia efektem debaty było zainicjowanie pomiędzy teologami wieloletniej dyskusji na ten temat: temu zagadnieniu poświęcono również jeden z Tygodni Teologicznych w Kinshasie (22—27 lipca 1968)⁵⁰.

Dokumentację drugiej polemiki L. Eldersa i R. Antoine znajdziemy w „Informations Catholiques Internationales” z dnia 1 czerwca 1963 r.⁵¹. Spór dotyczył problemu adaptacji, naturalizacji chrześcijaństwa w kulturach azjatyckich na początku lat sześćdziesiątych. L. Elders SVD, prof. Uniwersytetu w Nagoya w Japonii sprzeciwia się tezie o moż-

⁴⁷ Revue du Clergé Africain 15 (1960) nr 4, s. 33—352.

⁴⁸ Syntetyczne refleksje na temat debaty Tshibangu — Vanneste por.: B. B u j o, *Afrikanische Theologie. Rückblick auf eine Kontroverse*, Zeitschrift für Missionsswissenschaft und Religionswissenschaft 61 (1977), s. 119—120.

⁴⁹ *Debat sur la „théologie africaine”*, dz. cyt., s. 351.

⁵⁰ Debata Tshibangu — Vanneste stała się przedmiotem dwu prac licencjackich z teologii, napisanych w roku akad. 1972/73. Pierwsza pt. „Problématique de la théologie africaine. Dix ans de débats 1960—1970” napisana przez zairskiego jezuitę K. Nsoki na Wydziale Teologicznym w Louvain-la Neuve oraz druga pt. „De Lovanium — discussie over Afrikaanse theologie in het kader van afrikanisatie pogingen in Zaire” autorstwa H. Devriend CICM przedstawiona na Wydziale Teologicznym w Leuven.

⁵¹ Enquête et controverse en Asie: „Naturaliser le christianisme?”, Informations Catholiques Internationales 193 (1963), s. 17—29. Poglądy L. Eldersa na str. 22—26, R. Antoine na s. 26—29.

liwości adaptacji i naturalizacji chrześcijaństwa zajmując postawę zbliżoną do poglądów zwolenników teologii uniwersalnej w Kinshasie, z prof. Vanneste na czele. Jednak w obronie kultury zachodniej posuwa się on jeszcze dalej. Jego tezę można by ująć następująco: chrześcijaństwo nie mogłoby istnieć w stanie pełnego rozwoju poza ramami kultury i cywilizacji zachodniej, dlatego więc chrystianizacja ludów afrykańskich czy azjatyckich pociąga za sobą konieczność przyjęcia kultury i cywilizacji zachodniej, z którą chrześcijaństwo jest historycznie związane⁵². Kościół, zdaniem L. Eldersa, jest strukturą już na tyle zorganizowaną, że nie ma możliwości wzbogacenia się innymi kulturami. Podstawę na której bazuje kultura zachodnia, stanowi kultura grecka. Jej uniwersalna ranga polega na tym, że jej humanistyczne zdobycze są na tyle głęboko związane z ludzką naturą, iż obowiązują na zawsze.

Na argumenty L. Eldersa odpowiedział R. Antoine, ówczesny wiceprowincjał Jezuitów w Kalkucie⁵³. Jest on zdania, że dla misjonarza Indii kultura zachodnia nie jest jedynym ważnym nośnikiem chrześcijańskiego orędzia. Kościół musi się wyzwolić z monopolizowania chrześcijaństwa przez jedną kulturę. Za O. Bimwenyi można by rzec: Kościół musi się wyzwolić ze swego szowinizmu kulturowego. Kościół nie ma monopolu na uniwersalizm kulturowy. Nie do przyjęcia jest imperializm systemu (kultury i cywilizacji zachodniej), bowiem nie ma idealnego systemu, który odpowiadałby Ewangelii. Nawet Żydzi jako naród wybrany okazali się niezdolni do przyjęcia Orędzia Chrystusa⁵⁴. Transcendencja chrześcijaństwa, konkluduje R. Antoine, nie opiera się na dziedzictwie judaistycznym, ani greckim, ani na więzach historycznych z cywilizacją zachodnią. Chrystus pragnie cały wszechświat przepełnić swą obecnością. Jego orędzie życia nie jest „opatrnościowo” ograniczone przez żadne ramy cywilizacyjno-kulturowe⁵⁵.

Powyższa debata, dotycząca wprawdzie problemów natury ogólniejszej rzuca światło również na zagadnienie teologii afrykańskiej, jako jednego z elementów procesu adaptacji chrześcijaństwa. Poważna zaś rozbieżność poglądów pomiędzy przedstawionymi tu autorami, daje nam już pewien obraz skomplikowanego zagadnienia adaptacji teologicznej.

2.3. Teologia adaptacji

W teologii misji mówiło się początkowo o teologii zbawienia dusz⁵⁶, później o teologii zakładania Kościoła⁵⁷. W latach pięćdziesiątych natomiast, kiedy zaczynało mówić o teologii afrykańskiej, spotykamy się z terminem teologia adaptacji i „pierres d'attente” (w literalnym tłumaczeniu na język polski „kamienie oczekiwania”)⁵⁸. Jest to pierwszy etap

⁵² Tamże, s. 22.

⁵³ Tamże, s. 26—29.

⁵⁴ Refleksje z wykładów w Kinshasie na temat teologii afrykańskiej.

⁵⁵ *Enquête et controverse*, art. cyt., s. 29.

⁵⁶ Por. np. Benedykt XV, *Maximum illud*, Acta Apostolicae Sedis 11 (1919), s. 442

⁵⁷ Por. np. Pius XI, *Rerum Ecclesiae*, Acta Apostolicae Sedis 18 (1936), s. 74.

⁵⁸ Idiom „pierres d'attente” — kamienie oczekiwania (*lapides expectationis*) używany przez teologów Szkoły Kinshaskiej jest mało jasny. Wydaje się, że w je-

rozwoju teologii afrykańskiej. Próbując lapidarnie wyrazić istotę problemu adaptacji teologicznej, można powiedzieć, że chodzi o pewne złagodzenie importowanego i zagranicznego charakteru teologii oraz nadanie jej pewnej „fasady” pewnego „oblicza” lokalnego⁵⁹. Usiłuje się więc przystosować możliwie jak najlepiej dorobek teologiczny Kościoła zachodniego do warunków społeczno-kulturowych ludów afrykańskich. Nadto teologia adaptacji stawiała sobie za cel uwolnienie Orędzia Zbawczego od pewnych struktur psychologiczno-kulturowych, do których misjonarz już przywykł w interpretacji Ewangelii i zastąpienie ich strukturami konkretnego ewangelizowania środowiska. W wyrażeniu „kamienie oczekiwania” chodzi w efekcie o to samo, co w problemie adaptacji. Należy włączyć do systemu teologicznego, mówił Th. Tshibangu podczas wspomnianej już debaty w Kinshasie (1960), niektóre elementy tradycji afrykańskiej zaczerpnięte z mądrości ludowych czy rodzimej filozofii jak i z ludzkich doświadczeń Afrykańczyków. W życiu współczesnych Afrykanów, kontynuował Tshibangu, istnieje pewna ilość założeń i koncepcji, które można by nazwać teologicznymi kamieniami oczekiwania. Oczyszczone i wzięte pod uwagę w tych dziedzinach, do których się odnoszą, mogą służyć wydaje się za bazę dla przeprowadzania analogii religijnych i pomagać w wyjaśnianiu takiego czy innego aspektu problemów teologicznych⁶⁰. Jeszcze wcześniej, bo w pierwszym roku działalności Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lovanium w Kinshasie (1957), o teologii „pierres d'attente” mówił A. Vanneste. „Można mieć nadzieję, twierdził, że wysiłek studentów i profesorów doprowadzi kiedyś do powstania prawdziwej teologii afrykańskiej, zdolnej włączyć do chrześcijańskiej koncepcji świata wszystkie autentyczne walory afrykańskie tkwiące w duszy tych ludów jako „kamienie oczekiwania” na Objawienie”⁶¹.

Rzeczników teologii adaptacji i kamieni oczekiwania było wielu: do najbardziej znanych należeli: P. Tempels, V. Mulago, M. F. Lufulubabo, D. Nothomb i A. Kagame. Teologia adaptacji wywarła również poważny wpływ na afrykanizację hierarchii kościelnej, katechezy czy liturgii. Jednak teologia adaptacji zawierała też pewne niejasności. Wyrażały się one chociażby pytaniem — co należy adaptować, chrześcijaństwo w swej istocie czy chrześcijaństwo wraz z łacińsko-germańską oprawą? „Adaptować, pisał G. Thils, mogło oznaczać głoszenie Orędzia Zbawienia przy pomocy lepszych środków lokalnych, lecz takiego Orędzia, które się rozwinęło w Europie, będącego pod wpływem rzymskiego prawa, zwyczajów germańskich czy innych”⁶². Adapta-

go zakres pojęciowy wchodzi pewne wierzenia, ryty, symbole, gesty i instytucje tradycyjnej społeczności afrykańskiej, które wydają się być zgodne z wiarą chrześcijańską. Bliższe temu pojęciu byłoby chyba określenie — semina Verbi (por. DM 11).

⁵⁹ Znaczące są już same tytuły pewnych publikacji z tego okresu, np.: H. Gravrand, *Visage africain de l'Eglise. Une expérience au Senegal*, Paris 1962; V. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Paris 1965.

⁶⁰ Th. Tshibangu — A. Vanneste, *Débat sur la théologie africaine*, Revue du Clergé Africain 15 (1960) nr 4, s. 341.

⁶¹ A. Vanneste, *Une Faculté de Théologie en Afrique*, Revue du Clergé Africain 13 (1958), s. 235.

⁶² G. Thils, *Syncretisme ou catholicité*, Paris 1967, s. 112.

cja w takim sensie byłaby niczym innym jak tylko dodawaniem elementów afrykańskich czy azjatyckich do elementów germańsko-lacińskich.

Przeciwnikiem teologii adaptacji był również kardynał Agagianian, który w okresie Soboru Watykańskiego II pełnił funkcję Prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. W wywiadzie udzielonym dziennikarzowi L'Osservatore Romano z okazji Światowego Dnia Misyjnego, kardynał Agagianian powiedział: „(...) słowo „adaptacja” zdaje się wyrażać działanie od zewnątrz, pewien proces imitacyjny, który pozostaje ciągle czymś powierzchownym, bez więzi z duszą. Wolałbym się raczej powołać na ewangeliczną przypowieść o zaczynie, który znalazłszy się w cieście, porusza całe ciasto: przypowieść, która nas uczy, że trzeba pracować od wewnątrz. Więc — konkluduje Kardynał Prefekt — mówić o adaptacji myśli teologicznej, myśli filozoficznej i kultury wyrażającej się w dziełach sztuki, nie może znaczyć tego co wyraża wzniesienie energii i mocy, które potrafią i które mogą wyrazić się szczerze i po chrześcijańsku według miejscowych form kulturowych”⁶³.

Mankamentem teologii adaptacji jest rzeczywiście owo działanie od zewnątrz, transplantacja modeli zagranicznych, zewnętrznych, które następnie próbowano aklimatyzować, tropikalizować, jak się wyraził O. Bimwenyi⁶⁴. Na polu teologii afrykańskich uczonych ciągle traktowano ze sceptycyzmem, nieufnością i podejrzliwością, gdy ci próbowali czynić coś więcej niż afrykanizować czy naturalizować jedyny i uniwersalny model chrześcijaństwa zachodniego, model wypracowany i wypróbowany od wieków. Z drugiej strony trzeba jednak dodać, że sami teologowie używają dość zróżnicowanej terminologii. W ich pracach można spotkać terminy: afrykanizować i afrykanizacja, naturalizować i naturalizacja, indygenizować i indygenizacja. Wydaje się, że są to tylko inne określenia terminów: adaptować i adaptacja. W istocie chodzi zawsze o to samo, by nadać afrykańskie oblicze czemuś, co absolutnie nie jest afrykańskie, czemuś co nie jest rodzime. Jest to po prostu niecelowe, bo czyż trzeba afrykanizować i czynić rodzimym to, co jest afrykańskie i rodzime?

Innym mankamentem teologii adaptacji jest jej teoria kamieni oczekiwania, która szuka i odkrywa w adresatach Ewangelii w ich kulturze i tradycji, elementy „pozytywne” i „dobre” zgodne z chrześcijaństwem, owe „kamienie oczekiwania” nadające się by je włączyć do chrześcijańskiej budowli, w której najważniejsze materiały i tak pochodzą z innych kultur.

Wydaje się, że nie mamy tu do czynienia ze zjawiskiem nowym. W czasach starożytnych doszło do związania judaizmu z chrześcijaństwem, dziś dzieje się podobnie, gdy następuje fuzja chrześcijaństwa z cywilizacją zachodnią. Teologowie jednakże ciągle zapominają o Soborze Jerozolimskim (Dz 15, 1—35), na co często zwraca uwagę prof. Bimwenyi w swoich wykładach z wprowadzenia do teologii afrykańskiej. Ciągle jeszcze mamy do czynienia z judaizantes XX wieku. Pójście za głosem współczesnych żydujących byłoby, zdaniem O. Bimwenyi, zdradą

⁶³ O. K. Bimwenyi, *Discours théologique négro — africain. Problème des*

⁶⁴ O. Bimwenyi, *Discours théologique négro — africain. Problème des fondements*, Paris 1981, s. 174.

Orędzia Chrystusowego, a także zdradą Jego samego, jeśli bowiem usprawiedliwienie dokonuje się dzięki Prawu i wypełnianiu jego uczynków, to Chrystus umarł na darmo (zob. Ga 2, 16. 21).

Wolnym od podobnych mankamentów wydaje się być nowy kierunek w teologii, zwany teologią akomodacji wcielającej lub teologią inkarnacyjną.

2.4. Teologia akomodacji wcielającej

W latach siedemdziesiątych zaczyna się mówić o teologii akomodacji wcielającej lub teologii inkarnacyjnej, zaś niektórzy teologowie używają wyrażenia „kontekstualizacja” lub teologia kontekstualna⁶⁵.

Ten kolejny etap rozwoju teologii uwarunkowany jest znacznym wpływem Soboru Watykańskiego II, chociaż niektóre teksty zdają się nawiązywać do teologii „pierres d'attente”⁶⁶, inne natomiast są krokiem naprzód. Do takich należy wypowiedź zawarta w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: „Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku, niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie. W ten sposób Kościół wypełniając swoje zadanie, tym samym pobudza do kultury życia osobistego i społecznego i działalnością swoją, także liturgiczną, wychowuje człowieka od wewnętrznej wolności” (KDK 58, 4). Najistotniejsze są tu słowa o użyźniającym działaniu Ewangelii wobec kultury i jej współdziałaniu od wewnątrz w rozwoju cywilizacyjnym⁶⁷. Znaczy to, że kultura — ujmowana całościowo — oczyszcza się od wewnątrz pod wpływem użyźniającego działania Ewangelii. W tej perspektywie wypowiadają się teologowie afrykańscy. Jednoznacznie po tej myśli idzie deklaracja biskupów Afryki i Madagaskaru przedstawiona podczas IV Synodu Biskupów, poświęconego zagadnieniu ewangelizacji (1974 r.).⁶⁸

Ich zdaniem, wszelka inicjatywa — a więc również w dziedzinie teologii afrykańskiej, powinna wychodzić ze wspólnot chrześcijańskich, które rodzą się w Afryce. Na miejscowych wspólnotach w pierwszym rzędzie ciąży obowiązek zgłębiania Ewangelii, rozróżniania w duchu wiary elementów tradycji, które dopomogą w prawdziwym wnikięciu Ewangelii we wszystkie dziedziny życia. Tylko w takich warunkach będzie mogła istnieć prawdziwa teologia afrykańska, czyli prawdziwie rodzima myśl teologiczna, starająca się odpowiedzieć na pytania, które rodzą się

⁶⁵ G. H. Anderson (red.), *Asian Voices in Christian Theology*, New-York 1976, s. 4.

⁶⁶ Np.: KK 17 czy DM 22. Widać tu wpływ wybitnych skądinąd dokumentów papieża Piusa XII — encykliki *Summi Pontificatus* z dnia 20 października 1939 r. (AAS 31 (1939), s. 429 oraz encykliki *Evangelii Praecones* z 2 czerwca 1951 r.: AAS 43 (1951), s. 521—522.

⁶⁷ „(...) supernis divitiis velut ab intra fecundat, communit, complet atque in Christo restaurat (...)”.

⁶⁸ *Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité*, Documentation Catholique z dnia 17 listopada 1974 r., s. 995—996.

w konkretnym kontekście historycznym: myśl teologiczna wierna autentycznej tradycji Kościoła, a zarazem uwrażliwiona na istotne problemy wspólnoty chrześcijańskiej i uwzględniająca tradycje, języki i filozofię afrykańską⁶⁹. Konsekwencją inkulturacji winno się stać swego rodzaju przemieszczenie geograficzne: biskupi Afryki i Madagaskaru proponują tu konstruktywną zmianę relacji pomiędzy Kościołami Afryki i Madagaskaru z jednej strony oraz starszymi Kościołami Zachodu wraz ze Stolicą Świętą z drugiej. Afrykańska teologia zrodzona na miejscu, zrodzona z życia afrykańskich wspólnot, z ich podstawowych dążeń, z ich historycznych kontekstów, tradycji, języków i filozofii — nie będzie jedynie echem obcej myśli, lecz prawdziwym przyczynkiem do wspólnego dziedzictwa myśli teologicznej. Dlatego biskupi Afryki i Madagaskaru uważają teologię adaptacji za nieaktualną, zaś przyjmują teologię inkarnacji (akomodacji wcielającej)⁷⁰.

W teologii inkarnacyjnej nadchodzi czas, aby pozostawić wolność działania samym Afrykanom, umożliwiając im wypowiedanie się na temat przeżywania własnej wiary w Chrystusa. Przyniesienie gotowej teologii, czyli gotowych odpowiedzi na problemy wspólnot np. europejskich, wcale nie musi odpowiadać problemom, które są naprawdę aktualne w Afryce. Zrozumiano również, że nowa teologia wcale nie musi bazować na europejskiej myśli filozoficznej. Dopiero dzięki teologii inkarnacyjnej stało się całkowicie oczywiste, że jedynie istotnym w przekazie misyjnym jest Orędzie Zbawcze, czyli Chrystus⁷¹. Zrozumiano, że Orędzie, że Chrystus — nie są tym samym, co chrześcijaństwo, również Orędzie nie jest tym samym co wiara. Jest ona sprawą łaski, zaś obowiązkiem człowieka jest uwzględnianie kryteriów wewnętrznych wspólnoty, do której się przychodzi z Orędziem. Zwiastun ewangelicznego Orędzia, mówi O. Bimwenyi, musi postępować bardzo ostrożnie, w przeciwnym razie, nie otrzyma wizy do wejścia we wspólnotę⁷². Lud, który nie zna go jeszcze, zabezpiecza w ten sposób swoje życie przed ewentualnym zagrożeniem ze strony obcego. Gościnność nie oznacza naiwności! Pozwala się gościowi wejść do wspólnoty, ale nie zostawia się go w spokoju, śledząc go, obserwując jego życie, zachowując wobec niego rezerwę. Z czasem zaczyna się o nim mówić i słuchać go. Zaczyna się dostrzegać, co dobrego może on wnieść do wspólnoty. Widać więc ciągle interesowne podejście. Takie są jednak kryteria wewnętrzne każdej wspólnoty⁷³.

Ostatni etap, to opowiadanie o Tym, który żyje w nim (głosicielu Ewangelii) i potwierdzanie, że głoszący żyje Jego życiem. Wtedy zaczy-

⁶⁹ Tamże, s. 995.

⁷⁰ Tamże, s. 995—996.

⁷¹ Por. K. R. Tossou, *Théologie africaine: désengagement ou engagement? L'Heure d'un Bilan*, Bulletin Secretariat pro non Christianis 17 (1982), s. 72: „(...) L'authenticité de cette théologie africaine réclame intuition créatrice, une création où la réalité africaine se laisse interpeller radicalement par l'original évangélique, et confronte ses problèmes essentiels avec lui: une création de nouveauté issue de la rencontre de l'Évangile et de son affrontement avec les valeurs religieuses africaines et du dépassement de ses valeurs (...)”.

⁷² Refleksje z wykładów w Kinshasie na temat teologii afrykańskiej.

⁷³ O. K. Bimwenyi widzi tu analogię z postawą Apostołów wobec Chrystusa spotkanego w drodze do Emaus. W Apostołach — w miarę jak uświadamiają sobie, że mają do czynienia ze zmartwychwstałym Panem — stopniowo dokonuje się wewnętrzna przemiana.

nają następować zmiany we wspólnocie, którym towarzyszy radość! Ludzie zapytają — dlaczego dopiero teraz dajesz „tak dobre wino”, czemu nie uczyniłeś tego wcześniej! Nie można jednak zaczynać od punktu finalnego, mówił prof. Bimwenyi, czyniąc aluzje do pewnych metod w działalności misyjnej i w teologii. O. Bimwenyi jest dziś chyba najwybitniejszym przedstawicielem Szkoły Kinshaskiej w dziedzinie aktualnej teologii afrykańskiej, czyli teologii inkarnacji. W jego teologii kultura afrykańska jest nie tylko opisana, ale zintegrowana w szerszym zespole pojęć — pozwalającym na krytyczne zajęcie się podstawowymi przesłankami Objawienia. Teologia afrykańska zaczyna mieć swoje właściwe „Sitz im Leben”. Podobnie ma się rzecz z czarną teologią, której należy również poświęcić kilka uwag, bowiem często tych dwóch różnych pojęć używa się zamiennie.

Termin „Black Theology” (czarna teologia) pochodzi z Ameryki Północnej. Natchnieniem dla powstania czarnej teologii była sytuacja ucisku i segregacji rasowej w stosunku do Murzynów⁷⁴. Za inicjatorów czarnej teologii uważa się A. Cleage oraz J. H. Cone⁷⁵. Z jego inspiracji od 1971 r. można mówić o czarnej teologii na gruncie afrykańskim, ściśle o czarnej teologii południowo-afrykańskiej, w której można wyróżnić cztery zasadnicze nurty:⁷⁶

1) Black Theology — nurt zainicjowany przez białego teologa B. Moore'a, którego kontynuatorem jest teolog afrykański M. Buthelezi. Jest to nurt całkowicie zgodny z założeniami czarnej teologii amerykańskiej. Jego program stanowi krytyczna refleksja nad zjawiskiem rasizmu, która zmierza do całkowitego wyzwolenia Murzynów.

2) Nurt teologii afrykańskiej reprezentuje D. Makhathi, przyjaciel M. Buthelezi. Jest to rodzaj teologii, która posługuje się terminami czysto kulturowymi i filozoficznymi czarnego ludu. Dotyczy to również rozróżnienia pomiędzy człowiekiem białym i czarnym, które ma charakter nie tylko socjologiczny ale przede wszystkim jest rozróżnieniem kulturowym i filozoficznym. Z tego względu omawiany kierunek odbiega od poglądów teologów europejskich np. J. Motmanna i P. Tillicha, którzy inspirowali J. Conea.

3) Trzeci nurt opiera się na religiach afrykańskich. Jego założeniem jest dostrzeganie zasadniczej harmonii między tradycyjnymi religiami afrykańskimi a religią judeo-chrześcijańską. O. Bitek z Uniwersytetu w Nairobi idzie jeszcze dalej, zakładając konieczność powrotu do religii tradycyjnych, uważanych za doskonalsze od chrześcijaństwa

4) Czwarty i ostatni nurt czarnej teologii afrykańskiej, za punkt wyjścia przyjmuje Kościoły Niezależne. Głównym przedstawicielem tego nurtu jest V. M a y a t u l a z Bantu Bathlehem Christian Apostolic Church

⁷⁴ O kontekście historycznym czarnej teologii piszą m.in.: O. Klineberg, *Characteristics of the American Negro*, New York 1944; G. Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, t. I, New York 1944; E. D. Baltzell, *The Protestants Establishment: Aristocracy and Casts in America*, New York 1964.

⁷⁵ Napisał on m.in.: *Black Theology and Black Power*, New York 1969; *A Theology of Liberation*, New York 1970.

⁷⁶ Opieram się na art. D. J. Bosch'a, *Currents and crosscurrents in South African Black Theology*, *Journal of Religion in Africa* 6 (1974) fasc. 1, 1—22.

of South Africa. Nurt ten, mocno akcentując związek pomiędzy Black Theology i Niezależnymi Kościołami Afrykańskimi, wyraźnie podkreśla m.in. problem wyzwolenia z kolonializmu i neokolonializmu.

Czarna teologia w Afryce stanowi kolejny, nowy etap w rozwoju teologii na tym kontynencie, co niewątpliwie świadczy o wzroście rodzimej świadomości teologicznej. Powracając jednak na grunt teologii afrykańskiej, należy się zastanowić nad konkretnymi zadaniami jakie przed nią stoją. Na to pytanie postaramy się odpowiedzieć w następnym punkcie.

3. Zadania teologii afrykańskiej

Założeniem tego punktu jest omówienie postulatów metodologicznych, warunkujących istnienie teologii afrykańskiej oraz formalnych zadań, przed którymi ta teologia stoi.

3.1. Postulaty metodologiczne

Zajmiemy się obecnie omówieniem warunków, które musi spełnić teologia, by mogła nosić miano afrykańskiej teologii. Na ogół wymienia się cztery warunki — postulaty: naukowość, dzieło samych Afrykanów, teologia sytuacyjna, specyfikacja względem innych teologii.

Ponieważ teologia w ogóle jest próbą głębszego rozumienia depozytu Objawienia w świetle zdobyczy ludzkiego umysłu, uwarunkowanych wpływami określonego środowiska kulturowego w danej epoce historycznej, dlatego i teologia afrykańska musi być wierna tej misji. Nie może więc budować na koncepcji świata, która już przeminęła, lecz powinna wychodzić naprzeciw potrzebom, problemom i pytaniom, które stawia świat współczesny⁷⁷. Innym kryterium naukowości jest otwarty i zarazem krytyczny stosunek do wszelkiego rodzaju materiału naukowego. A. Vanneste w roku 1969, pisał: „Z trudem możemy zaakceptować taką teologię afrykańską, która zatrzymuje się w pół drogi i nie jest krytyczna w najściślejszym sensie tego słowa”⁷⁸.

Teologia w Afryce albo będzie afrykańska, albo nie będzie jej wcale, pisze kardynał B. Gantin, parafrazując słowa papieża Jana XXIII, wypowiedziane do episkopatu Afryki na audiencji w czasie trwania Soboru: „Kościół w Afryce albo będzie Kościołem afrykańskim, albo go nie będzie wcale”. B. Gantin chce przez to powiedzieć, że teologia będzie katolicka, jeśli będzie dziełem własnym Afrykanów⁷⁹. Nie chodzi tu oczywiście o uprawianie teologii w izolacji od reszty świata, co byłoby zresztą sprzeczne z duchem prawdziwej teologii. Nie chodzi też jedynie o zwykły powrót do źródeł (tradycji afrykańskiej), by w nich szukać rozwiązań aktualnych problemów. Mogłoby się zdarzyć, pisze prof. V. Neckebrouck, że badacz powróci ze swej pielgrzymki do źródeł, tryumfalnie oznajmiając: problem jest rozwiązany, bowiem dla tradycji afrykańskiej

⁷⁷ V. Neckebrouck, *L'Afrique Noire et la crise religieuse de l'Occident*, Tabora 1970, s. 242.

⁷⁸ A. Vanneste, *Théologie universelle et théologie africaine*, Revue du Clergé Africain 24 (1969) nr 2, s. 171.

⁷⁹ B. Gantin, *Théologie africaine et catholicité*, Bulletin de Théologie Africaine 4 (1982) nr 8, s. 167.

taki problem nie istniał!⁸⁰ Mimo pewnych niebezpieczeństw, jakie wiążą się z procesem inkulturacji Orędzia Zbawienia, najbardziej kompetentnym w tej dziedzinie — także na polu teologii — jest sam Afrykanin, tylko on bowiem naprawdę „czuje” swoją kulturę, bo w niej żyje.

Każda poważna refleksja teologiczna powinna uwzględniać ciężar gatunkowy czasu i miejsca, w którym się kształtuje. Teologia, uprawiana poza tymi uwarunkowaniami, będzie bezsilna, nieskuteczna i pełna demagogii — pisze M. Locko⁸¹. Uwzględniając warunki polityczne, ekonomiczne i kulturowe środowiska, teologia afrykańska powinna rozwiązywać zarówno problemy aktualne jak i te, które już zarysowują się na przyszłość. Zatem teologia sytuacyjna winna się charakteryzować otwarciem na rozwój. Musi to więc być teologia nie skończona, ustawicznie otwarta na dalsze zgłębianie Bożego Depozytu, w kontekście dokonujących się przeobrażeń afrykańskiej rzeczywistości: być może, przy okazji pojawiają się herezje, schizmy czy fałszywi prorocy, jednak taka teologia będzie prawdziwie afrykańską.

Teologia afrykańska powinna również spełniać warunek specyfikacji względem innych teologii. Dotyczy on pewnych specyficznych akcentów oraz orientacji właściwej tylko tej teologii. Czy jest to możliwe w przypadku rodzącej się teologii afrykańskiej? Zdaniem nie tylko Afrykanów, ale również — coraz częściej — wielu Europejczyków, jest to możliwe. Dalsze zgłębianie oryginalnej afrykańskiej filozofii pozwoli na oryginalne wnioski również na polu teologicznym. Mówiąc zaś bardziej konkretnie, np. specyficzne dla ludów Bantu rozumienie relacji Boga do bytów stworzonych może mieć znaczący wkład w teologię światową, podobnie koncepcja Boga, wywodząca się z koncepcji życia, która stanowi prawdę tak ważną w Piśmie Świętym, natomiast w koncepcji świata Bantu ma znaczenie absolutnie centralne. Już na tych przykładach widać, że teologia afrykańska jest w stanie zrealizować również ten ostatni postulat metodologiczny, dlatego czas już skończyć z mówieniem o teologii afrykańskiej jako „possibilia”. Zdaniem B. Bujo, należy raczej przystąpić do pisania monografii z konkretnych dziedzin — sakramentologii, chrystologii czy eklezjologii⁸². Jakie więc są te najważniejsze zadania afrykańskiej teologii?

3.2. Postulaty formalne

Pierwszym i najważniejszym zadaniem teologii, która zawsze winna być na usługach wiary, jest umożliwienie wiernym percepcji Boga. Teologia najpierw powinna przystąpić do zgłębienia fenomenu wiary, by go następnie interpretować. Można powiedzieć, że wiara chrześcijańska stanowi dla teologii bazę wysiłków interpretacyjnych, chrześcijanie zaś są ich odbiorcami⁸³. Rodzi to obowiązek coraz lepszego poznawania odbiorców teologii, zwłaszcza ich historycznych uwarunkowań, bo jak pisze

⁸⁰ V. Neckebrouck, dz. cyt., s. 245.

⁸¹ M. Locko, *Le christianisme en Afrique*, Spiritus 18 (1977) nr 68, s. 317.

⁸² B. Bujo, *Afrikanische Theologie. Rückblick auf eine Kontroverse*, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 61 (1977), s. 125.

⁸³ J. S. Mbiti, *La théologie africaine*, Spiritus 15 (1974) nr 56, s. 318—319.

M. Locko, pierwszorzędnym zadaniem chrześcijaństwa w Afryce jest odczytywanie interwencji Boga w historię Afrykanów⁸⁴.

W zgłębianiu Chrystusowego Orędzia, priorytetowe znaczenie winno mieć Pismo Święte. Ono, a nie kultura zachodnia, winno być punktem wyjścia wszelkich badań w teologii⁸⁵. Egzegeza biblijna w Afryce, proponuje B. Bujo, powinna się jednak wyzbyć zachodniej pedanterii, gdzie każde słowo Pisma Świętego „bierze się pod mikroskop”, skutkiem czego w zawyżonych spekulacjach tłumi się pełne życia Orędzie Radości.

Egzegeza, kontynuuje B. Bujo, dopiero wtedy będzie mogła wnieść coś konstruktywnego do teologii afrykańskiej, kiedy Biblia dotrze do Czarnej Afryki wprost z Jerozolimy, bez pośrednich stacji w Rzymie, Paryżu, Leuven, Oxfordzie, Würzburgu czy Tybindze⁸⁶. Nie znaczy to, by w tym bezpośrednim, bliskim kontakcie z Biblią zbyteczne było głębokie wykształcenie biblijne: wprost przeciwnie — dobre wykształcenie w tym kierunku, wychowanie do czytania Pisma Świętego, częsty kontakt ze słowem Bożym stanowią niezbędne warunki, aby z Biblii uczynić żywe źródło życia chrześcijańskiego⁸⁷.

Innym podstawowym zadaniem teologii afrykańskiej jest działalność inkulturacyjna. Zadanie to niełatwe, złożone, a dla młodych Kościołów Afryki, które nie tkwią korzeniami w kulturze grecko-rzymskiej, stanowi żywotny problem. Autentyczna teologia afrykańska powinna nie tylko opisywać miejscowe kultury, lecz także scalać je, przez tworzenie wspólnego systemu pojęć, pozwalającego na krytyczne, w pozytywnym znaczeniu tego słowa, podejście do podstawowych danych Objawienia (por. DM 22). Badanie wartości rodzimej kultury oraz refleksja nad nią są konieczne z innego jeszcze względu. Afrykanin czuje się sfrustrowany kulturą zachodnią, dlatego zadaniem teologów — we właściwych im dziedzinach — jest przyczynianie się do renesansu kultury afrykańskiej, aby Afrykanin był świadom własnej fizjonomii⁸⁸. Domaga się to oczywiście studium nad religiami tradycyjnymi, o czym szerzej w osobnym punkcie, oraz badań z zakresu antropologii i różnego rodzaju analiz socjokulturowych⁸⁹.

W działalności inkulturacyjnej winno się mocno akcentować rolę Ducha Świętego i jego charyzmatów. Zastanawiające jest, zdaniem H. Maurier, że właśnie w Afryce, gdzie tak łatwo wierzy się w natchnienie, nawiedzanie i prowadzenie przez duchy, wśród chrześcijan jest tak mało aktywnych i skutecznych charyzmatów. Być może winę za to ponosi aktualna struktura Kościoła, który — co jest symptomatyczne — nie potrafi sobie poradzić z integracją licznych ruchów mesjań-

⁸⁴ M. Locko, art. cyt., s. 316.

⁸⁵ H. Gravrand, *Les religions africaines traditionnelles source de civilisation spirituelle*, w: *Les religions africaines source de valeurs de civilisation*. Colloque de Cotonou (16—22 août 1970), Paris 1972, s. 114.

⁸⁶ B. Bujo, art. cyt., s. 125; por. podobna wypowiedź u Th. Tshibangu, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa 1974, s. 37.

⁸⁷ P. Zoungrana, *Afrikas Beitrag zur Theologie in der Kirche, Auf der Suche nach Inkulturation des Evangeliums*, *Bibel und Kirche* 35 (1980) nr 3, s. 88.

⁸⁸ V. Neckebrouck, dz. cyt., s. 238.

⁸⁹ Por. P. Zoungrana, art. cyt., s. 88.

skich i profetycznych⁹⁰. Badania i opracowania z zakresu pneumatologii mają istotne znaczenie dla teologii afrykańskiej, która stoi wobec trudnego problemu ciągle jeszcze powstających tzw. Nowych Kościołów⁹¹. W realizacji tych zadań, czyli procesu inkulturacji Orędzia Zbawczego w Duchu Świętym, teologowie afrykańscy mają pełne poparcie papieża Jana Pawła II, który podkreśla jednocześnie, że prawdziwa inkulturacja jest nie tylko owocem pracy teologów, lecz także wynikiem postępującej dojrzałości w wierze⁹².

Innym istotnym zadaniem teologii afrykańskiej jest przyczynianie się do autonomii i odpowiedzialności Kościołów lokalnych. Problem ten zasygnalizował A. Ngindu we wspomnianej już konferencji wygłoszonej w Paryżu 14 stycznia 1981 r. Dotyczy on stosunku Kościołów lokalnych do Kościołów na innych kontynentach, obecności Kościołów afrykańskich w centralnych urzędach Kościoła oraz integracji zagranicznych misjonarzy z Kościołami lokalnymi⁹³.

Z powyższymi problemami wiąże się również sprawa formacji dojrzałego laikat, chrześcijańskiej elity, zdolnej zapewnić pierwszeństwo ducha nad materią w kształtującym się dopiero młodym afrykańskim chrześcijaństwie. Troska o formację laikat w różnych dziedzinach nauk, zwłaszcza humanistycznych, stworzy dla teologii swego rodzaju bazę, w oparciu o którą możliwy będzie dalszy rozwój samej teologii.

Kolejnym zadaniem teologii afrykańskiej jest wypracowanie stanowiska wobec zagadnienia rozwoju społeczno-ekonomicznego młodych państw afrykańskich. Obowiązkiem teologii jest wskazanie na odpowiednie racje, uzasadniające zaangażowanie chrześcijan w działalność na rzecz szeroko pojętego rozwoju i postępu.

Teologia afrykańska nie może też być obojętna na takie zjawiska jak rasizm, wyzysk społeczno-ekonomiczny, wyzysk ludu przez instytucje narodowe i międzynarodowe, niedocenywanie roli kobiety w Kościele. Zdaniem uczestników Kolokwium w Akrze (17—24 XII 1977), wobec tych problemów teologia afrykańska winna być teologią wyzwolenia, bowiem

⁹⁰ H. Maurier, *Insertion de l'Église dans le Monde africain et problématique de la doctrine chrétienne*, w: *Renouveau de l'Église et Nouvelles Églises. Colloque sur la théologie africaine*, dz. cyt., s. 157: „Il est curieux de constater que dans une Afrique où l'on croit si facilement à l'inspiration, à la possession, à la conduite par les esprits (...) il y ait de fait si peu de charismes actifs, vivants et efficaces, chez les chrétiens. Peut-être qu'une Église trop juridique, trop cléricale, trop autocratique, trop occidentale et dominatrice a été incapable de soupçonner, d'éprouver et de promouvoir des charismes plus ou moins exceptionnels! Il est vrai que l'Église a fait ici une expérience cruelle des „charismes” ou de la créativité africaine en matière religieuse: ce sont les messianismes ou prophétismes (...). Mais justement n'est-ce pas là le signe de notre impuissance à intégrer ces mouvements?”

⁹¹ Na temat Nowych Kościołów pisał np.: W. Kowalak, *Obrzędy afrykańskich kultów synkretycznych. Analiza ich komponentów w odniesieniu do działalności misyjnej*, praca doktorska (maszynopis w bibl. ATK), Warszawa 1973; tenże, *Ruchy charyzmatyczne a kultury afrykańskie*, ZNKUL 19 (1975) nr 3, s. 3—21.

⁹² Jan Paweł II, Przemówienie do episkopatu zairskiego z 3 maja 1980 r. w Kinshasie, AAS 72 (1980), s. 432—433.

⁹³ A. Ngindu, *L'émergence des nouvelles théologies en Afrique*, *Nouvelles Institut Catholique de Paris* 2 (1981), s. 10—11. Powyższą problematykę omawia też: A. de Groot, *Mission nach dem Zweiten Vatikanum*, *Concilium* 4 (1968) z. 6—7, 487.

sama Ewangelia Jezusa Chrystusa domaga się walki na rzecz uwolnienia ludzi z wszelkiej formy odczłowieczenia (dehumanizacji). Na tym polu teologowie afrykańscy powinni współpracować z teologami innych rejonów Trzeciego Świata, gdzie problem wyzwolenia jest równie palący⁹⁴.

B. B u j o, Zairczyk, od kilku lat pracujący na Uniwersytecie Katolickim w Würzburgu, jest zdania, że teologia afrykańska powinna się zająć nawet takimi sprawami, jak ochrona środowiska i środki społecznego przekazu myśli. Z właściwego sobie punktu widzenia teologowie powinni czuwać, by młode państwa Afryki nie popełniały podobnych błędów w procesie industrializacji, co Europa czy Ameryka Północna. Odnosnie zaś środków społecznego przekazu myśli, należy zbadać wpływ tych środków na afrykańskie społeczeństwa, biorąc pod uwagę ich ogólnie niższy stopień krytycyzmu, wynikający z wysokiego jeszcze ciągle stopnia analfabetyzmu⁹⁵.

Szerszego omówienia wymaga inne jeszcze zadanie teologii afrykańskiej, mianowicie dialog z religiami tradycyjnymi. Zadanie to niełatwe, zważywszy na negatywny w okresie przedsoborowym stosunek wielu teologów do religii afrykańskich. W odniesieniu do religii niechrześcijańskich używano wówczas specyficznego słownictwa: religia niewiernych, wrogowie prawdziwego Boga, pogaństwo, bałwochwalstwo, religie magiczne, politeizm, zabobony, fetysyzm, religie natury...⁹⁶ Chrześcijaństwo przybywało do Afryki jako egzorcysta „przepędzający” religie tradycyjne. W tej sytuacji nie mogło być mowy o dialogu, bowiem takie chrześcijaństwo kojarzy się z uciskiem kolonialnym i pokolonialnym⁹⁷. Dopiero wyraźnie pozytywne wypowiedzi ostatniego Soboru oraz podobna postawa ostatnich papieży stwarzają realne podstawy konstruktywnego dialogu.

Sposobów traktowania religii tradycyjnych jest wiele, najczęściej widać się w nich: przygotowanie do Ewangelii; zespół wartości, które spełniają się (dopełniają się) w Chrystusie; środek zbawienia; miejsce, w którym dawniej Bóg objawiał się przodkom; tożsamość afrykańską, która może się przyczynić do rozwiązania problemów świata i ubogacenia Kościoła. Taka wizja religii tradycyjnych, najpierw wskazuje na istnienie w nich błędnych elementów, które nie sposób pogodzić z Ewangelią, a następnie szuka analogii pomiędzy problemami afrykańskimi a nauką

⁹⁴ Déclaration finale z kolokwium w Akrze (1977), w: *Liberation ou adaptation?*, dz. cyt., s. 231—232; M. O. A m b a, *Valeur des croyances et des pratiques religieuses africaines*, w: tamże, s. 141. Aspekt wyzwolenia w teologii afrykańskiej interesuje w szczególności kameruńskiego teologa M. E l a. Jego główne dzieło na ten temat: *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980.

⁹⁵ B. B u j o, art. cyt., s. 126.

⁹⁶ Por. Th. T s h i b a n g u, *Problématique d'une pensée religieuse africaine*, *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) nr 3, s. 12.

⁹⁷ „Le Christ présenté par le christianisme occidental est un Christ culturel, autoritaire et oppressif. Il existe un Christ colonial et une communauté de ce Christ colonial qui, de fait, est païenne. Il est donc nécessaire que le Christ vivant devienne vraiment le chemin. Christ, le „chemin”, est le Christ biblique (et historique). C'est avec lui qu'on peut former et vivre une véritable communauté fraternelle” Raport (nie opublikowany) z kolokwium w Bossey (7—13 czerwca 1975) na temat „Wspólnota w religiach afrykańskich i w chrześcijaństwie”, s. 11. Cytuję za: O. K. B i m w e n y i, *Discours théologique négro — africain. Problème des fondements*, Paris 1891, s. 186.

chrześcijańską, formułując jednocześnie, wynikające stąd, pewne ogólne i praktyczne sugestie⁹⁸. Ponieważ jednak w dialogu chrześcijaństwo — religie afrykańskie chodzi również o więź z tradycją, A. Ngindu proponuje dwie metody rozwiązywania tego problemu.

Pierwsza z nich za punkt wyjścia przyjmuje tradycję. Metoda polega na badaniu tradycji chrześcijańskiej, w celu jej dobrego poznania i zrozumienia, a następnie badaniu w jej świetle myśli religijnej ludu, do którego przychodzi się z Orędziem Zbawienia. Ostatni etap to rozróżnienie elementów zgodnych i sprzecznych z duchem tradycji oraz asymilacja pierwszych a odrzucanie drugich.

Druga metoda za punkt wyjścia przyjmuje teraźniejszość: posługując się jej językiem, jej zasadami, przeniknięta jej duchem — bada tradycję, z której odrzuca wszystko, co wydaje się sprzeczne z myślą religii afrykańskiej, zaś asymiluje to, co jest z nią zgodne. Metoda ta najczęściej prowadzi do nieortodoksji, czyli wyjścia „poza ramy” Kościoła rzymskokatolickiego, przyczyniając się do powstania Nowych Kościołów. Pierwszą natomiast metodę można nazwać ortodoksyjną, bowiem dąży ona do nadania myśli chrześcijańskiej nowej formy, nie tracąc zarazem jej ducha⁹⁹.

W aktualnych formach dialogu chrześcijaństwa z religiami afrykańskimi istnieje jednak pewne niebezpieczeństwo, pułapka chrześcijańskiej hermeneutyki, jak twierdzi H. Maurier. Jego zdaniem badacz posługujący się metodą strukturalną lub fenomenologiczną M. Eliadego czy symboliką P. Ricoeura nie zdobywa się na swego rodzaju oczyszczenie z form myślenia zachodniego i chrześcijańskiego, by przejść do formy myślenia *sui generis* dla Afryki tradycyjnej. Studiując religie afrykańskie według schematów filozofii chrześcijańskiej, znacznie upraszcza się sprawę, bowiem wtedy chrześcijaństwo jawi się nam jako wyższe stadium badanej religii, pozostającej w zależności od chrześcijaństwa. Tak postępując, teolog wierny swej misji pastoralnej, tworzy tylko „katechizm” religii przodków — jak przodkowie powinni byli wierzyć, aby ich religia była bliska chrześcijaństwu. Religia tradycyjna, uważa H. Maurier, nie jest ani kontynuacyjną ani brakiem kontynuacji w stosunku do religii zagranicznej: ona funkcjonuje całkowicie niezależnie, rozwijając się według własnej logiki.

Innym błędem metodologicznym, popełnianym w dialogu chrześcijaństwa z religiami afrykańskimi jest, zdaniem H. Maurier, uniwersalizujące podejście do religii przodków, podczas gdy te działają lokalizująco. Dla przykładu — tyle jest religii wioskowych czy rodzinnych, ile jest w nich autonomicznych jednostek religijnych, nawet jeśli powtarza się ten sam schemat. Struktura parafii chrześcijańskiej jest całkowicie inna, nie ma bowiem parafii autonomicznych: fenomen parafii rozumie się dopiero po uwzględnieniu relacji z biskupem i całą wspólnotą kościelną. W Afryce nie istnieje religia afrykańska, są natomiast religie afrykań-

⁹⁸ Ch. Nyamiti, *Vues sur la théologie africaine*, w: *Théologie du Tiers — Monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*, Paris 1977, s. 127.

⁹⁹ A. Ngindu, *L'inculturation du christianisme comme problème théologique*, w: A. Ngindu, (red.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago*, Kinshasa 1981, s. 12—13.

skie, teolog zaś chrześcijański przychodzi do Afryki w imieniu instytucji kościelnej, która działa uniwersalizująco, wprowadzając jedną uniwersalistyczną religię chrześcijańską¹⁰⁰.

Przyczyna trudności metodologicznych, o których wspomina H. Maurier, jest chyba oczywista. Młoda teologia afrykańska nie dysponuje jeszcze dostatecznymi opracowaniami z dziedziny filozofii afrykańskiej, które pozwoliłyby na bardziej obiektywną czyli naprawdę afrykańską interpretację Objawienia.

Teolog afrykański, rozpatrując zagadnienie religii afrykańskich, napotyka jeszcze na dwa problemy: nowoczesności i autentyzmu.

W związku z problemem nowoczesności, rodzą się pytania: czy religie tradycyjne mają szansę przetrwania w nowoczesnym świecie, czy są one naprawdę żywe? czy jest sens zajmowania się czymś przestarzałym? Tendencja takiego rozumowania pojawia się u samych Afrykanów. Niektórzy z nich zafascynowani wszelką nowoczesnością pochodzącą z Zachodu, gotowi są bezkrytycznie przyjmować nie tylko jego zdobycze materialne, ale również duchowe. Do tych ostatnich należy krytyka religii i światopogląd ateistyczny¹⁰¹. Na ogół jednak teologowie afrykańscy nie dostrzegają w tym poważnego niebezpieczeństwa. Powrót do źródeł, do korzeni kultury afrykańskiej, pozwoli na zachowanie żywej religijności nie dopuszczając do ateizmu, światopoglądu nieznanego w autentycznej, tradycyjnej kulturze afrykańskiej.

Problem autentyzmu. Wielka świadomość afrykańskiej tożsamości, m.in. w dziedzinie religijności, rodzi pytania: czyż religia afrykańska nie wystarcza Afrykanom? Czy chrześcijaństwo wnosi coś nowego, czego Afryka jeszcze nie zna? Problem ten rzadko dochodzi do głosu i — jak dotąd — nie był jeszcze przedmiotem dyskusji na szczeblu akademickim, pomiędzy teologami afrykańskimi a przedstawicielami religii tradycyjnych. Zagadnienie autentyzmu mobilizuje jednak teologów do ciągłej reinterpretacji *novum* wnoszonego przez chrześcijaństwo w religijny świat Afryki¹⁰².

Podsumowując omawianą tu problematykę teologii afrykańskiej, tzn. jej podstaw, rozwoju i najważniejszych zadań, trzeba stwierdzić, że teologię tę najlepiej mogą uprawiać sami Afrykanie. Teologowie bowiem europejscy czy amerykańscy z największym nawet szacunkiem dla całego bogatego dziedzictwa kulturowego Afryki i właściwym naukowym obiektywizmem, nie są w stanie pojąć afrykańskiej duszy. Tylko Afrykanin, który wyrósł i wychował się w środowisku tradycyjnym, będzie mógł kompetentnie mówić Afrykanom o Bogu, bo jest naprawdę zakorzeniony w kulturę swego środowiska. Nam zaś pozostaje modlić się w intencji teologów afrykańskich, aby ich młoda teologia jak najrychlej osiągnęła wiek dojrzały.

¹⁰⁰ H. Maurier, *La théologie africaine francophone*, Spiritus 88 (1982), s. 238—241.

¹⁰¹ Por. V. Neckebrouck, dz. cyt., s. 154—166.

¹⁰² H. Maurier, art. cyt., s. 235.