

STANISŁAW GRODŹ

## Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?

Eurocentryczne podejście do sposobu uprawiania teologii i podejmowanych przez nią zagadnień powodowało, że w powstającej w afrykańskich wspólnotach chrześcijańskich akademickiej teologii wyodrębniano dwa główne nurty – tzw. czarną teologię skoncentrowaną na wyzwoleniu się z ucisku spowodowanego apartheidem i tzw. teologię afrykańską, którą określano też jako teologię kulturową albo teologię inkulturacji. Przy takim ujęciu zagadnienia nawet Afrykanie mieli skłonność do przeciwstawiania sobie obu nurtów. Jednak nowe spojrzenie na problematykę wyzwolenia, przyjmowane zwłaszcza przez kolejne pokolenia afrykańskich teologów, sprawia, że antagonizm między nurtami afrykańskiej teologii w zasadzie zanika. Wydaje się, że nieporozumienia wynikają z różnych sposobów pojmowania wyzwolenia, które niekoniecznie muszą być sobie przeciwstawne, a mogą być postrzegane jako komplementarne. Żeby uzasadnić tak postawioną tezę, zacznę od krótkiej ogólnej prezentacji afrykańskiej teologii, która zostanie rozwinięta w przedstawienie założeń i zagadnień rozwijanych w obu głównych nurtach i podsumowana ukazaniem skutków zmiany paradygmatu podejścia do afrykańskiej teologii oraz wypunktowaniem emancypacyjnego charakteru afrykańskich teologii.

**Słowa kluczowe:** chrześcijaństwo w Afryce, czarna teologia, teologia afrykańska, teologia wyzwolenia

Wraz z dochodzeniem do głosu na forum światowym chrześcijan z kultur pozaeuropejskich coraz mniej dziwi mówienie i pisanie o chrześcijańskiej religijnej praktyce i teologii opatrzonej przymiotnikiem geograficznym, podkreślającym ich kontekst pochodzenia inny niż europejski. Uplynie jednak jeszcze trochę czasu zanim europejscy chrześcijanie na dobre uświadomią sobie, że chrześcijaństwo jest religią o prawdziwie światowym zasięgu, a jego związanie z Europą stanowiło jedynie pewne, choć być może znaczące, interludium. Wydarzenia drugiej połowy dwudziestego wieku pomogły wyraźniej ukazać to światowe oblicze chrześcijaństwa także w przestrzeni teologii choćby przez utworzenie Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata – The Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)<sup>1</sup>.

Dla wielu ludzi świata zachodniego przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku chrześcijaństwo w Afryce jest zjawiskiem wtórnym – skutkiem kolonialnej działalności Europejczyków, zjawiskiem hybrydycznym, które doprowadziło do zniszczenia rodzimych kultur. Wielu nie chce dziś pamiętać, że jeszcze w połowie dwudziestego wieku działalność chrystianizacyjna uważana była za ważny element europejskiego oddziaływania na Afrykanów i to nie tylko przez środowiska kościelne, ale także przez polityków, uczonych i różne grupy społeczne wspierające chrześcijańską działalność misyjną. Kiedy w drugiej połowie dwudziestego wieku, w wyniku zachodzących przemian, nastroje społeczne zaczęły przybierać inny odcień, działalność chrystianizacyjną zaczęto postrzegać jako coś wstydlivego, a nawet złego. Zaczęto też lansować tezę o szybkim „wyginięciu” chrześcijaństwa (religii kolonialistów) w Afryce po uwolnieniu się Afrykanów z kolonialnej zależności. Z perspektywy półwiecza można jednak zauważyć, że stało się coś zupełnie przeciwnego – chrześcijaństwo w Afryce zaczęło przeżywać swój najszybszy rozwój w okresie pokolonialnym<sup>2</sup>.

Dzieje chrześcijaństwa w Afryce naznaczone są fazami rozwoju i upadku. Wiele zależy od tego, jak będziemy rozumieć przede wszystkim

---

1 Stowarzyszenie powołano do życia w czasie światowej konferencji w Dar es-Salaam w 1976 roku. Materiały z obrad konferencji ukazały się w publikacji: *Emergent Gospel: Theology from Underside of History*, red. S. Torres, V. Fabella, Maryknoll 1978; J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History 62-1992*, Nairobi 1994, s. 293-294. Zob. też stronę internetową Stowarzyszenia: [www.eatwot.org](http://www.eatwot.org)

2 P. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości: nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodź, Warszawa 2009, s. 104 (i inne miejsca w rozdziale III i IV); A. Hastings, *Christianity: Overview*, [w:] *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, vol. 1, red. J. Middleton, New York 1997, s. 285.

dwa podstawowe pojęcia – „chrześcijaństwo” i „Afryka”. Ich zakres znaczeniowy ulegał modyfikacjom na przestrzeni wieków<sup>3</sup>. Podobne zastrzeżenie trzeba też wyrazić wobec pojmowania terminu „afrykańska teologia”. Jeżeli przez teologię będziemy rozumieli nie tylko systematycznie prowadzoną i spisaną refleksję nad tym, co określamy jako przedmiot religii, ale także tę jej część, która funkcjonuje w przestrzeni ustnej (nie-spisanej) i praktycznej (praktyka bazująca również na intuicyjnym wyczućiu i rozumieniu religijnych zagadnień), to Afrykanie uprawiali własną teologię od momentu przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak zawężymy rozumienie teologii tylko do systematycznej refleksji nad wiarą w Boga i związanymi z nią praktykami, dostępnymi w formie spisanej, to trudno będzie wykazać istnienie chrześcijańskiej, afrykańskiej teologii przed połową dwudziestego wieku.

Przyjmowane powszechnie do niedawna eurocentryczne podejście, traktujące chrześcijańską teologię jako efekt działalności Europejczyków, powodowało, że na powstającą w afrykańskich wspólnotach chrześcijańskich akademicką teologię patrzono w perspektywie klasyfikacji i podziałów znanych ze świata zachodniego. To przyczyniło się do wyodrębnienia dwóch głównych nurtów teologii opracowywanej przez Afrykanów – tzw. czarnej teologii skoncentrowanej na wyzwoleniu się z ucisku spowodowanego apartheidem, i tzw. teologii afrykańskiej, którą określano też jako teologię kulturową albo teologię inkulturacji<sup>4</sup>. Z czasem w ramach pierwszego nurtu od czarnej teologii z RPA odróżniono afrykańską teologię wyzwolenia, powstającą w Afryce Subsaharyjskiej poza RPA. Przy tym ujęciu problematyki istniała – nawet wśród samych Afrykanów – skłonność do przeciwstawiania sobie obu nurtów, a nawet stawiania wzajemnych zarzutów zbyt dużego upolitycznienia i agresywności bądź oportunistycznego ucieczki od podejmowania realnych problemów codziennego życia chrześcijan. Jednak nowe spojrzenie na problematykę wyzwolenia, przyjmowane zwłaszcza przez kolejne pokolenia afrykańskich teologów, sprawia, że antagonizm między nurtami afrykańskiej teologii w zasadzie zanika. Wydaje się, że nieporozumienia wynikają z różnych sposobów pojmowania wyzwolenia, które niekoniecznie muszą być sobie przeciwstawne, a mogą być postrzegane jako komplementarne. Żeby uzasadnić tak postawioną tezę, zacznę od krótkiej ogólnej prezentacji afrykańskiej teologii, która zostanie rozwinięta w przedstawienie założeń i zagadnień

3 Zob. np. S. Grodz, *Badania nad chrześcijaństwem w Afryce*, [w:] *Badania religioznawcze w Polsce*, red. Z. Kupisiński, Lublin 2011, s. 35. Artykuł zawiera też obszerną bibliografię polskich prac na temat chrześcijaństwa w Afryce.

4 H.J. Becken, *Relevant Theology for Africa*, Durban 1973, s. 6-7.

rozwijanych w obu głównych nurtach i podsumowana ukazaniem skutków zmiany paradygmatu podejścia do afrykańskiej teologii oraz wypunktowaniem emancypacyjnego charakteru afrykańskich teologii.

Takie podejście do zagadnienia stawia autora w pozycji obserwatora-religioznawcy, relacjonującego rozwój refleksji teologicznej w Afryce oraz jej wewnętrznej i zewnętrznej krytyki. Ramy tego artykułu są zresztą zbyt wąskie, by zajmować się oceną zjawiska, które mało znane w polskim kontekście, wymaga najpierw podstawowego zaprezentowania.

### Co to jest afrykańska teologia?

Potrzeba wypracowywania teologii, którą charakteryzowałaby „afrykańskość”, zrodziła się między innymi z dążenia – przynajmniej części – Afrykanów do „poczucia swojskości chrześcijaństwa” czyli głębszego odkrywania tego, kim jest dla nich Jezus oraz istoty przesłania Ewangelii (której przekład na rodzimy język afrykański wielu potrafiło czytać<sup>5</sup>). Chodziło o swojskość, która wyrażałaby się również używaniem w mówieniu o Bogu i wierze pojęć znajomych Afrykanom z ich kulturowego dziedzictwa oraz bieżącej sytuacji, a nie tylko zapożyczonych z kultur zachodnich i chrześcijańskiej tradycji ukształtowanej w ich ramach. Dostrzegano też potrzebę integracji kultury afrykańskiej z nowoprzyjętym chrześcijaństwem i zaradzenia „religijnej schizofrenii” wielu Afrykanów, żyjących w jakby dwóch odrębnych światach<sup>6</sup>.

Teologia afrykańska jest zatem refleksją i opowieścią o Bogu i wierze w Boga wyrażanej w praktyce codziennego życia Afrykanów. Wychodzi ona od pytań rodzących się w teźże codzienności życia afrykańskich chrześcijan, dotyczących m.in. tego, kim jest Jezus, czym jest przyniesione przez niego zbawienie i w jaki sposób się dokonuje, w jakiej relacji do niego i jego przesłania znajdują się dotychczasowe afrykańskie tradycje kulturowe. Afrykańska teologia nie odbiega zatem zbytnio w podstawowej treści stawianych pytań od teologii tworzonych poza tym kontynentem. Lokalnego kolorytu nadają jej udzielane odpowiedzi.

5 O ogromne znaczenie miały tu dwie sprawy – zainicjowana przez protestantów jeszcze w dziewiętnastym wieku działalność translacyjna Biblii (lub jej fragmentów) na lokalne języki afrykańskie oraz prowadzona przez chrześcijan z różnych kościołów działalność edukacyjna. Rolę tych spraw podkreśla m.in. Adrian Hastings (*Christianity...*, s. 282-284).

6 T. Tshibangu, *Vers une théologie de couleur africaine*, „Revue du Clergé Africain” 1960, vol. 15, s. 333-346; D. Tutu, *Whither African Theology?*, [w:] *Christianity in Independent Africa*, red. E. Fasholé-Luke [i in.], London 1978, s. 366.

Dostrzegano też potrzebę integracji kultury afrykańskiej z nowoprzyjętym chrześcijaństwem i zaradzenia „religijnej schizofrenii” wielu Afrykanów, żyjących w jakby dwóch odrębnych światach

Współcześnie uwzględnianie lokalnego kontekstu kulturowego w budowaniu odpowiedzi na teologiczne pytania może wydawać się zupełnie oczywiste. Jednak w początkach drugiej połowy dwudziestego wieku sprawy wyglądały inaczej. Wielu europejskich misjonarzy (nie mówiąc już o duchownych i wierzących w krajach Zachodu) było przekonanych, że teologia jest jedna, uniwersalna, czyli że to, co i w jaki sposób mówią o Bogu chrześcijanie Zachodu, jest prawdziwe i wystarczające dla wszystkich chrześcijan na całym świecie<sup>7</sup>. Uznanie potrzeby adaptacji, a później indygenizacji, kontekstualizacji czy inkulturacji ewangelicznego przesłania do afrykańskich realiów staowało się coraz bardziej oczywiste z upływem czasu i odbywanych na ten temat debat<sup>8</sup>.

Ustalenie początków teologii afrykańskiej nie jest łatwe, gdyż – jak już wspomniano – wiele będzie zależało od przyjętych założeń. W dominującym do niedawna podejściu utrzymywano dość schematyczny podział na stanowiące centrum chrześcijaństwo kościołów głównych nurtów i naznaczone synkretyzmem obrzeża określane jako afrykańskie kościoły niezależne (African Initiated/Independent Churches – AIC) albo afrochrześcijaństwo. Gdzieś pomiędzy albo obok istniały afrykańskie gałęzie kościołów i wspólnot pentekostalnych, głównie pochodzenia amerykańskiego. W takim ujęciu początków afrykańskiej, chrześcijańskiej teologii można się dopatrywać mniej więcej od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku z uwzględnieniem pewnych jej zwiastunów w postaci publikacji opisujących różne aspekty problematyki określanej jako afrykańska filozofia. Znacząca jest tu zwłaszcza publikacja flamandzkiego franciszkanina Placide'a Tempelsa i dwóch afrykańskich katolickich duchownych – Kongijczyka Vincenta Mulago i Rwandyjczyka Paula Kagame<sup>9</sup>. W poło-

7 Symptomatyczna jest postawa belgijskiego teologa, dziekana Wydziału Teologii w Kinszasie Alfreda Vanneste w początkowych debatach z afrykańskimi teologami: A. Ngindu, *La 4ème Semaine Théologique de Kinshasa et la problématique d'une théologie africaine*, „Cahiers des Religions Africaines” 1968, vol. 2, no. 4, s. 353-372. W 1982 roku Vanneste przyznał, że od młodych afrykańskich teologów nauczył się doceniania wagi teologicznego pluralizmu. J. Baur, *2000 Years of Christianity...*, s. 292, przyp. 3. Słowa papieża Pawła VI do biskupów Ugandy wypowiedziane w czasie wizyty w tym kraju w 1969 roku: „możecie i powinniście mieć afrykańską teologię”, brzmiały w odbiorze wielu jak pobożne życzenie. Wypowiedź papieża w: „African Ecclesiastical Review” 1969, vol. 11, no. 4, s. 404.

8 Prześledzenie tego procesu, którego rozwój charakteryzuje się wieloma zaskakującymi zwrotami, nie jest przedmiotem tego artykułu. Nie można go jednak zupełnie pominąć w przedstawianiu afrykańskiej teologii.

9 P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Elisabethville 1945 (oryginał flamandzki ukazał się w 1946 roku); A. Kagame, *La philosophie Bantu rwandaise de l'être*, Brussels 1956. Praca doktorska V. Mulago pt. *L'union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda*

wie lat pięćdziesiątych ukazała się też publikacja pt. *Des prêtres noirs s'interrogent*<sup>10</sup>, będąca świadectwem rosnącej samoświadomości wzrastającej grupy katolickich duchownych. W większości frankofońscy afrykańscy katolicy podjęli wysiłki zmierzające do kształtowania własnej teologii, początkowo głównie w ramach działalności Wydziału Teologii Uniwersytetu Lovanium w Kinszasie<sup>11</sup>.

Bardzo dynamicznie rozwijała się też teologiczna refleksja w protestanckich kościołach i wspólnotach w Afryce. All Africa Conference of Churches (AACC)<sup>12</sup> zorganizowała w Ibadanie w 1965 roku sympozjum teologiczne z udziałem frankofońskich delegatów katolickich. W dyskusjach nad poszukiwaniem możliwości tworzenia afrykańskiej teologii wskazywano między innymi na brak solidnej bibliistyki afrykańskiej<sup>13</sup>. W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku ukazało się także kilka znaczących prac teologicznych autorstwa Bolaji E. Idowu, Harry'ego Sawyerra czy Johna S. Mbitiego<sup>14</sup>. A w następnym dziesięcioleciu wydano ważne prace zbiorowe powstałe jako efekt panafrkańskich konferencji teologicznych<sup>15</sup>. Znaczący wkład we wczesny rozwój afrykańskiej teologii wniósł także późniejszy wieloletni działacz Światowej Rady Kościołów

---

*et les Barundi à l'unité ecclésiastique* obroniona w Rzymie w 1955 roku, była tylko częściowo publikowana. W przepracowanej wersji ukazała się jako *Un visage africain du christianisme: L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiastique*, Paris 1962.

10 Paris 1956.

11 J. Baur, *2000 Years of Christianity...*, s. 291-292; A. Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge 1979, s. 170.

12 G. Muzorewa, *The Origins and Development of African Theology*, Maryknoll 1985, s. 57-74. Strona internetowa Stowarzyszenia: [http://www.aacc-ceta.org/en/default.asp?active\\_page\\_id=57](http://www.aacc-ceta.org/en/default.asp?active_page_id=57).

13 *Biblical Revelation and African Beliefs*, red. K.A. Dickson, P. Ellingworth, London 1969. John Parratt (*Christianity Rediscovered: African Theology Today*, Grand Rapids 1995, s. 12, przypis 34) wskazuje, że już organizatorzy sympozjum w Ghanie nt. chrześcijaństwa i kultury afrykańskiej w 1955 roku dostrzegali problem, ale ich refleksja nad nim nie wywołała szerszego odzewu. Materiały z sympozjum zostały opublikowane: *Christianity and African Culture*, red. C.G. Baëta, Accra 1955.

14 B.E. Idowu, *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London 1962; tegoż, *Towards an Indigenous Church*, London 1965; H. Sawyerr, *Creative Evangelism, towards a New Christian Encounter*, London 1969; J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London 1969; tegoż, *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford 1971.

15 *Christianity in Independent Africa*, red. E. Fasholé-Luke [i in.], London 1978; *African Theology en Route*, Maryknoll 1979. Przed tworzeniem afrykańskiej teologii w sposób sztuczny przestrzegali już Ch.G. Baëta (*Christianity in Tropical Africa*, London 1968, s. 332).

John S. Pobee<sup>16</sup> oraz wielu innych. Należy przy tym zaznaczyć, że chociaż zarówno protestanci, jak i katolicy teologowie tworzyli, mając świadomość własnej przynależności do konkretnej gałęzi chrześcijaństwa, to nierzadko inspirację czerpali z prac i refleksji teologów spoza własnego kościoła w bardzo ekumeniczny sposób.

Jednak – jak już wspomniano – jeśli przyjmie się, że teologię tworzą wierzący nie tylko w systematyczny, akademicki sposób, to początki afrykańskiej teologii przesuną się przynajmniej o kilkadziesiąt lat wstecz do przełomu wieków dziewiętnastego i dwudziestego, a może nawet jeszcze wcześniej – do okresu działalności dziewiętnastowiecznych afrykańskich misjonarzy chrześcijańskich. W okresie kolonialnym pamięć o nich zepchnięto na margines<sup>17</sup>. Tymczasem ta marginalizowana lub dyskredytowana działalność teologiczna samych Afrykanów w formie zasadniczo ustnej wyrażała się np. w tworzeniu religijnych pieśni i poezji, ale także w układaniu i sprawowaniu rytuałów wyrażających nowoodkryte wymiary relacji z Bogiem w Jezusie<sup>18</sup>. Znaczna część tej twórczości rozwijała się w przestrzeni tzw. afrykańskich kościołów niezależnych, które początkowo były postrzegane przez zachodnich chrześcijan jako synkretyczne sekty, a później stały się przedmiotem bardzo żywego zainteresowania etnologów i antropologów oraz pewnego grona teologów widzących w nich „awangardę” autentycznego afrykańskiego chrześcijaństwa, które ostatecznie nie podążyło jednak przecieraną przez AIC drogą, choć czerpie od nich część pomysłów i inspiracji<sup>19</sup>.

Afrykańska teologia tworzona była nie tylko przez samych Afrykanów. Wśród jej pionierów znajdują się także ludzie spoza Afryki, którzy

Główny problem z orientalistyczną kliszą „muzułmańskiej kobiety” jako ofiary, intensywnie eksploatowaną w Europie ostatnich dekad przy okazji sporów o chusty, polega na tym, że postępuje się ona całkowicie ahistorycznym i asocjologicznym pojęciem religii jako ponadczasowego bytu, który nie podlega redefinicjom w toku procesu historycznego, zmieniających się warunków życia, wpływów kulturowych, globalizacji, procesów migracyjnych, uwarunkowań geopolitycznych itp.

16 *Toward an African Theology*, Nashville 1979.

17 Chodzi tu np. o takich absolwentów Fourah Bay College we Freetown w Libarii jak Samuel A. Crowther czy James „Holy” Johnson. Do tej grupy należy też południowoafrykański prorok Ntsikana. Można też wspomnieć o ich osiemnastowiecznych prekursorach w osobie Kongijki Kimpy Vity i zainicjowanego przez nią ruchu antonianów.

18 Przykładem uznania takiej twórczości jest włączenie przez europejskich misjonarzy *Wielkiego hymnu* Ntsikany do kościelnych śpiewników – A. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford 1994, s. 218-221.

19 Afrykańscy teologowie akademicy dostrzegali zaangażowanie afrykańskich chrześcijan w tworzenie ustnej teologii – C.G. Baëta, *Prophetism in Ghana. A Study of Some Spiritual Churches*, London 1962; J.S. Mbiti, *‘Cattle Are Born with Ears, Their Horns Grow Later’: Towards an Appreciation of African Oral Theology*, „Africa Theological Journal” 1979, vol. 8, no. 1, s. 15-25. Jednak w połowie lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku Parratt uważał, że całościowa ocena wpływu AIC na afrykańską teologię nie była jeszcze opracowana (*Reinventing Christianity*, s. 6) i współcześnie zadanie to nadal oczekuje na podjęcie.

wiele lat przepracowali na tym kontynencie. Oprócz wspomnianego już Tempelsa trzeba wymienić także takie osoby, jak Bengt Sundkler, John V. Taylor, Matthew Schoffeleers czy Aylward Shorter<sup>20</sup>. Co prawda w pewnym okresie część teologów-Afrykanów kwestionowała możliwość uznania osób pochodzących spoza kontynentu za afrykańskich teologów i takim osobom uniemożliwiono wzięcie udziału w konferencji teologów Trzeciego Świata w Dar es-Salaam w 1976 roku, ale powody takiej decyzji miały na celu raczej zaktywizowanie teologicznej działalności samych Afrykanów, niż wyłącznie podteksty natury rasowej. John Parratt słusznie zauważa, że współcześnie problem tkwi bardziej w tym, jak poważnie zachodni chrześcijanie są gotowi potraktować afrykańską teologię<sup>21</sup>.

### Najpierw wolność, a nie „kulturowa archeologia”

Współcześnie problem tkwi bardziej w tym, jak poważnie zachodni chrześcijanie są gotowi potraktować afrykańską teologię

Kontekst, w którym przyszło żyć chrześcijańskim teologom w Republice Południowej Afryki był naznaczony podziałem rasowym dotyczącym całej przestrzeni społecznej, łącznie z kościołami chrześcijańskimi. Dramat polegał też na tym, że część białych chrześcijańskich teologów ten podział akceptowała<sup>22</sup>. Ta sytuacja stała się podstawowym wyzwaniem dla południowoafrykańskich teologów, którzy skupili uwagę na wyzwoleniu z rasowego ucisku i roli, jaką powinna odgrywać wiara chrześcijańska w konfrontacji z niesprawiedliwością apartheidu. Refleksje i dyskusje były prowadzone m.in. przez takich teologów jak Manas Buthelezi, Allan Boesak, Desmond Tutu, Bonganjalo Goba, Mokgethi Motlhabi, a także wywodzących się z białej społeczności RPA Basila Moore'a, Hansa J. Beckena czy Alberta Nolana<sup>23</sup>. Praktyczny sprzeciw wobec ucisku

20 J. Parrat, *Reinventing Christianity*, s. 18. Mbiti protestował przeciw zbyt niemu zaangażowaniu się nie-Afrykanów, ale ostrze jego protestu skierowane było głównie przeciwko tym, którzy w paternalistyczny sposób udzielali rad afrykańskim teologom.

21 J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 9, 19.

22 J.H.P. Serfontein, *Apartheid, Change, and the NG Kerk*, Emmarentia 1982, rozdz. 3; Ch. Villa-Vicencio, *The Theology of Apartheid*, Capetown b.d.w., s. 19-23 cytowane w: J.U. Young, *Black and African Theologies: Siblings or Distant Cousins?*, Maryknoll 1986, s. 90.

23 *Black Theology, the South African Voice*, red. B. Moore, London 1973; *The Unquestionable Right to Be Free*, red. I. Mosala, B. Thlagale, Braamfontein 1986. Bibliografia teologii wyzwolenia z RPA jest bardzo obszerna. Zob. np. Young, *Black and African Theologies*, s. 133-140; E. Martey, *African Theology: Inculturation and Liberation*, Maryknoll 1993, s. 149-172.



doprowadził też do wypracowania i przyjęcia tzw. dokumentu *Kairos* w 1985 roku<sup>24</sup>.

Chociaż wpływ czarnej teologii z USA na rozwój teologii w RPA był widoczny<sup>25</sup>, to jednak już w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku dał się zauważyć pewien rozdźwięk między teologami z czarnej diaspory w USA a przedstawicielami czarnej teologii w RPA, choć najostrzej czarną teologię krytykowali przedstawiciele teologii afrykańskiej, zarzucając jej zbyt polityczne zaangażowanie. Mbiti stwierdził, że czarnej teologii nie można uznać za afrykańską teologię ponieważ ta ostatnia płynie z radości przeżywania własnego chrześcijaństwa, tymczasem czarna teologia jest pełna goryczy, smutku i płynie z doświadczenia ucisku i prześladowania<sup>26</sup>. Na tak sformułowane zarzuty odpowiedzieli zarówno przedstawiciele amerykańskiej (J. Cone), jak i południowoafrykańskiej (Tutu) czarnej teologii. Cone uznawał ograniczenie roli Afroamerykanów w tworzeniu afrykańskiej teologii płynące z odmienności kontekstu, jednak podkreślał, że dla obu istnieją elementy wspólne, jak choćby dążenie do wyzwolenia ze społecznego i rasowego ucisku. Natomiast Tutu zwrócił uwagę na fakt, że jedno z podstawowych pytań, które stawia sobie południowoafrykańska czarna teologia brzmi: „Co to znaczy być Afrykaninem i jednocześnie chrześcijaninem?”. Nie zaniedbuje zatem kwestii afrykańskiej tożsamości, ale rozważa ją w perspektywie doświadczanego ucisku. To raczej afrykańska (kulturowa) teologia, zdaniem Tutu, wydaje się być pozbawiona istotnego elementu, jakim jest polityczne zaangażowanie<sup>27</sup>. Inni południowoafrykańscy teologowie również zwracali uwagę na różnice w podejściu do problemu wyzwolenia przyjmowanym przez Afroamerykanów oraz Afrykanów z RPA, wyrażającym się głównie w unikaniu zideologizowania przez tych ostatnich i podkreślania prymatu chrześcijańskiego potępiania zła, a nie złoczyńcy. Zarówno Buthelezi, jak i Boesak mocno podkreślali wartość godności rodzimej, afrykańskiej kultury i promowanych przez nią wartości, uważali jednak, że zajmowanie się jedynie odtwarzaniem lub wychwalaniem przeszłości w sytu-

24 *Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, Braamfontein 1985; *The Kairos Document: The Challenge to the Church*, New York-Grand Rapids-London 1986.

25 J. Parrat (*Reinventing Christianity*, s. 22) uważa, że np. E. Martey przesadnie postrzegał ten wpływ.

26 J.S. Mbiti, *An African Views American Black Theology*, „Worldview” 1974, vol. 17, s. 41-44.

27 D. Tutu, *Black Theology and African Theology – Soulmates or Antagonists?*, „Journal of Religious Thought” 1975, vol. 2, s. 25-33.

acji niszczenia ludzkiej godności przez rasistowski reżim jest czymś wysoce niewłaściwym<sup>28</sup>.

Odkrywanie własnej tożsamości, a nie „polityczne przepychanki”

W odmiennych warunkach społeczno-politycznych działali teologowie w Afryce między Saharą a RPA. Funkcjonowali w niepodległych (przynajmniej formalnie) państwach rządzonych przez nowych afrykańskich polityków. Uzyskanie politycznej niepodległości w pewnym stopniu zintensyfikowało też wysiłki mające na celu rehabilitację afrykańskiego dziedzictwa kulturowego po dziesięcioleciach jego ostrej deprecjacji przez Europejczyków. Stąd afrykańska teologia kulturowa, zwana także teologią inkulturacji, koncentrowała się na problemach dotyczących afirmowania afrykańskiej tożsamości kulturowej. Temu celowi służyły wspomniane już opracowania zagadnień filozoficznych, a także opracowania religioznawcze i teologiczne afrykańskich religii rodzimych, które niekiedy posuwały się do ukazywania „wyższości” rodzimych koncepcji religijnych od tego, co przynieśli do Afryki chrześcijanie z Zachodu<sup>29</sup>. Takie podejście niektórych afrykańskich teologów pokolenia pionierów może dziś budzić zdziwienie, ale do zrozumienia ich działań konieczne jest uwzględnienie sytuacji, w której działali, a ta była często wyraźnie nacechowana dezaprobatą dla wszystkiego, co afrykańskie<sup>30</sup>. W takim kontekście trzeba też patrzeć na podejmowane od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku wysiłki budowania afrykańskiej chrystologii przy zastosowaniu pojęć znanych Afrykanom z ich rodzimego kontekstu kulturowego. Stosując wspomniane wyżej metody, afrykańscy teologowie zaczęli pisać o Chrystusie jako przodku, rodzimym władcy, mistrzu inicjacji, uzdrowicielu czy najstarszym bracie, starając się ukazać na czym w afrykańskim rozumieniu polega wiara w jego wyzwolielskie/zbawcze działanie<sup>31</sup>.

28 J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 26; A. Boesak, *Farewell to Innocence*, Maryknoll 1977, s. 142-152.

29 Np. koncepcja Boga czy holistyczne ujęcie życia (zdrowia). Zob. np. S. Kibicho, *The Continuity of the African Conception of God into and through Christianity: a Kikuyu Case-Study*, [w:] *Christianity in Independent Africa*, s. 370-388.

30 Europejscy misjonarze często podkreślali fakt zerwania (nieciągłości) między światem afrykańskich kultur a chrześcijaństwem. Zob. np. E. Fasholé-Luke, *Introduction*, [w:] *Christianity in Independent Africa*, s. 357.

31 Literatura na ten temat jest bardzo obszerna. Zob. opracowanie części problematyki i bibliografię w: S. Grodź, *Afrykańska chrystologia w jej rodzimym kontek-*

Afrykańscy teologowie zaczęli pisać o Chrystusie jako przodku, rodzimym władcy, mistrzu inicjacji, uzdrowicielu czy najstarszym bracie, starając się ukazać na czym w afrykańskim rozumieniu polega wiara w jego wyzwolielskie/zbawcze działanie

W nurcie teologii inkulturacji, należący do generacji pionierów tanzanijski teolog Charles Nyamiti wskazał, że afrykańscy teologowie sięgali przede wszystkim po metodę porównawczą, stosując w jej ramach dwa podejścia do pytania o relację między Bożym objawieniem danym w Jezusie Chrystusie i rodzimą religią. Niektórzy zaczęli od przesłania biblijnego i dopiero później szukali odpowiedników dla jego elementów w rodzimym, afrykańskim kontekście (np. J.S. Mbiti, K. Appiah-Kubi, J.S. Pobee). Inni rozpoczęli od rodzimej, afrykańskiej kultury i dla jej elementów szukali rozwinięcia w chrześcijańskiej teologii. To ostatnie, które Nyamiti nazywa „podejściem tematycznym”, było bardzo rozpowszechnione w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku (stosowali je między innymi Nyamiti, H. Sawyerr, K. Dickson, A.T. Sanon, A. Shorter, B. Bujo)<sup>32</sup>.

Refleksja teologiczna prowadzona przez teologów afrykańskich spoza RPA nie była całkowicie pozbawiona elementów politycznych. Mniej więcej w tym samym czasie, gdy Mbiti zarzucał czarnej teologii zbytne upolitycznienie, sam również zwracał uwagę innym teologom afrykańskim, że skupiając się na elementach kulturowych, zaniedbywali kwestię bieżącego zaangażowania politycznego<sup>33</sup>. Ten wymiar zaczął się jednak pojawiać w rozważaniach niektórych afrykańskich teologów wraz z koniecznością odnoszenia się choćby do takich zagadnień, jak doktryna *ujamaa* (rodzina) prezydenta Tanzanii Juliusza Nyerere czy afrykańskiego humanizmu prezydenta Zambii Kennetha Kaundy<sup>34</sup>. Sytuacja uległa jeszcze wyraźniejszej zmianie, gdy wywodzący się spoza RPA afrykańscy teologowie tacy jak Oscar Bimwenyi-Kweshi, Englbert Mveng, a zwłaszcza Jean Marc Éla, zaczęli publikować swoje prace, które wyraźnie plasowały się w nurcie, który trzeba określić jako teologię wyzwolenia<sup>35</sup>. Doprowadziło to do wyodrębnienia się drugiego nurtu teologii wyzwolenia w Afryce, który nie koncentrował się na reakcji przeciw systemowi

---

*ście kulturowym*, Lublin 2005.

32 Nyamiti uważał także, że on sam oraz Benińczyk Julien E. Pénoukou starali się prowadzić teologiczną refleksję całościowo z perspektywy afrykańskiego, rodzimego światopoglądu – Ch. Nyamiti, *African Christologies Today*, [w:] *Faces of Jesus in Africa*, red. R.J. Schreiter, Maryknoll 1991, s. 4-12.

33 J.S. Mbiti, *Church and State: A Neglected Element in Christianity in Contemporary Africa*, „Africa Theological Journal” 1972, vol. 5, s. 31-45.

34 J. Baur, *2000 Years of Christianity...*, s. 435-436, 496; J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 143-148.

35 J.-M. Éla, *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980. Zob. też K. Szymczycha, *Jean-Marc Éla: Ewangelia i wyzwolenie w Afryce*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XXI wieku*, t. 3, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, s. 91-100.

apartheidu, ale bardzo ostro krytykował wyzysk Afrykanów prowadzony przez znaczną część nowych, politycznych afrykańskich elit, a jednocześnie zwracał uwagę na konieczność uwzględnienia tego problemu w refleksji teologicznej i dążenia do wyzwolenia z systemowego społeczno-politycznego ucisku. Bimwenyi-Kweshi, Mveng, Ela i inni podkreślali, że skupienie się na kwestiach tożsamości i kulturowej autentyczności, które ignoruje pełne przemocy i ucisku działania rodzimych dyktatorów i szabrowników narodowych bogactw jest „współdziałaniem w propagowaniu strukturalnego zła”<sup>36</sup>.

Z nurtu teologii kulturowej wyrosła także afrykańska teologia feministyczna, chociaż ostatni przymiotnik trzeba stosować z rezerwą, gdyż afrykańskie teolożki wyraźnie podkreślają odrębność własnych zainteresowań i sposobów poszukiwania rozwiązań dla problemów trapiących Afrykanki. Analizując własne tradycje kulturowe i interpretacje chrześcijańskiego przesłania, teolożki afrykańskie wskazują na nacechowane dążeniem do wyzwolenia kobiety założenia dotyczące ich roli i sytuacji w społeczeństwie i wspólnotach religijnych, i dążą do ich reinterpretacji pozbawionej elementu wyzysku i uwzględniającej kobiecy punkt widzenia. Sztandarową postacią tego nurtu teologii jest pochodząca z Ghany Mercy Amba Oduyoye, z inicjatywy której powstało Circle of Concerned African Women Theologians, zrzeszające obecnie kilkaset członkiń z całego kontynentu i afrykańskiej diaspory<sup>37</sup>.

## Wszystkim chodzi o wyzwolenie

Mimo sporów i nieporozumień afrykańscy teologowie wszystkich nurtów prowadzili ze sobą twórczy dialog. W ustalaniu źródeł afrykańskiej teologii uznano ostatecznie, że zasadniczymi dla całej afrykańskiej teologii są: Biblia i chrześcijańska tradycja, afrykańskie dziedzictwo kulturowe i bieżące doświadczenia Afrykanów<sup>38</sup>. Jak wskazano wcześniej, określanie własnych stanowisk i poglądów ukazało, że zgoda, co do tego nie była niczym nowym, a różnice wynikały raczej z odmienności roz-

36 E.E. Uzukwu, *From Nobody to Somebody: The Pertinence of African Liberation Theology*, [w:] *Movement or Moment?: Assessing Liberation Theology Forty Years after Medellín*, red. P. Claffey, J. Egan, Oxford 2009, s. 103-104.

37 *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, Maryknoll 1995. Zob. też S. Grodz, *Mercy Amba Oduyoye: afrykańska teologia feministyczna*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XXI/XXI wieku*, t. 3, s. 266-280. Strona internetowa CCAWT: [www.thecirclecawt.org](http://www.thecirclecawt.org)

38 J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 193 n.

kładania pierwszorzędnym akcentów<sup>39</sup>. Co więcej, pod wpływem kontaktów z teologami afrykańskimi teologowie latynosczy zaczęli wyraźniej dostrzegać, że zajmowanie się zagadnieniami kulturowymi jest ważnym dopełnieniem refleksji i działań na rzecz wyzwolenia człowieka<sup>40</sup>.

Teologowie czarnej teologii z RPA skupiali swą uwagę na wyzwoleniu z rasowego ucisku, doceniając przy tym wagę afrykańskiej tożsamości. Teologowie afrykańscy w swoich rozważaniach uwzględniali konieczność wyzwolenia Afrykanów z paraliżujących ich obaw wobec duchowych mocy i czarownictwa. Afrykańscy teologowie wyzwolenia podkreślali konieczność wyzwolenia milionów Afrykanów cierpiących w codzienności naznaczonej społeczną niesprawiedliwością. Natomiast afrykańskie teolożki dodawały do tego konieczność wyzwolenia kobiet i mężczyzn z okowów patriarchalnych nadinterpretacji afrykańskich tradycji kulturowych oraz chrześcijańskiego przesłania. Można więc uznać, że tak czy inaczej wszystkim chodziło o wyzwolenie człowieka, choć ujmowane z innej perspektywy.

Lata dziewięćdziesiąte dwudziestego wieku przyniosły znaczne zmiany w polityczno-społecznej sytuacji Afryki. Przemiany demokratyczne, w które aktywnie zaangażowali się członkowie wielu kościołów chrześcijańskich w różnych regionach kontynentu, ożywiły nadzieje na lepszą przyszłość. Koniec ery apartheidu w RPA sprawił, że czarna teologia utraciła (przynajmniej w wyraźny sposób) przedmiot prowadzonej przez siebie krytyki. Wyglądało również na to, że teologowie zajmujący się teologią kulturową osiągnęli pewien limit możliwości roztrząsania tematyki kulturowej. W tej zmieniającej się sytuacji już w 1991 roku AACC zaproponowała teologom w Afryce podjęcie wysiłków w celu tworzenia „teologii rekonstrukcji”. Afrykańscy teologowie wyzwolenia zwrócili jednak uwagę na to, że pełne wyzwolenie jeszcze się nie dokonało.

Wraz z prowadzoną od pewnego czasu nową interpretacją historii chrześcijaństwa w Afryce, w której podkreśla się zaangażowanie samych Afrykanów w propagowanie i rozwój tej religii, na kontynencie nastąpiła szerzej zakrojona zmiana podejścia do roli i skutków działalności afrykańskich założycieli kościołów (I. Shembe, W. Harris, S. Kimbangu i inni). Coraz mniejsze zdziwienie i opór budzą dziś stwierdzenia, że ci założyciele dokonywali kontekstualnej interpretacji Biblii i są w zasadzie pionierami

Pod wpływem kontaktów z teologami afrykańskimi teologowie latynosczy zaczęli wyraźniej dostrzegać, że zajmowanie się zagadnieniami kulturowymi jest ważnym dopełnieniem refleksji i działań na rzecz wyzwolenia człowieka

39 Theo Sundermeier już w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku wskazywał, że oba główne nurty teologii w Afryce wykazują oznaki zblżenia. Obserwacja przytoczona przez Johna Parratta (*Reinventing Christianity*, s. 27).

40 Tamże, s. 22, przyp. 70; E.E. Uzukwu, *From Nobody to Somebody*, s. 104-105.

W rozumieniu Afrykanów wyzwolenie w sposób konieczny związane jest zarówno z uzdrowieniem, jak i ze zbawieniem, tworząc jedną wielowymiarową całość. Podczas gdy Europejczycy przyzwyczaili się rozdzielać te aspekty i przypisywać je osobnym sferom życia, dla Afrykanów są to tylko inne wymiary tego samego zagadnienia-zjawiska

afrykańskiej hermeneutyki wyzwolenia, a także afrykańskiej odpowiedzi udzielanej na zachodni modernizm. Byli przywódcami profetycznych ruchów, koncentrowali się na politycznym wyzwoleniu, holistycznie pojmowanym zdrowiu i uwolnieniu z mocy duchowych sił i czarownictwa, które w ich (i wielu Afrykanów) rozumieniu obejmowało różnorakie siły ucisku i zła (polityczne, ekonomiczne i duchowe)<sup>41</sup>. Rosnąca zgoda afrykańskich teologów różnych nurtów w uznawaniu pierwszorzędного znaczenia inicjatyw podjętych przez afrykańskich założycieli kościołów umożliwia teologii w Afryce dokonanie wewnętrznego prze-modelowania się i wyznaczenia drogi do holistycznie pojmowanego wyzwolenia<sup>42</sup>. Nie odbywa się to bez przeszkód i wyzwań. Jednym z nich jest na pewno głoszona w ramach szybko rozwijających się obecnie wspólnot neopentekostałnych ewangelia dobrobytu<sup>43</sup>.

#### Emancypacyjny charakter afrykańskich teologii

W odczuciu autora zasygnalizowane zagadnienia już ukazały emancypacyjny charakter afrykańskich teologii, ponieważ afrykańskie pojmowanie wyzwolenia jest dużo szersze niż to, do którego przyzwyczajeni są Europejczycy. W rozumieniu Afrykanów wyzwolenie w sposób konieczny związane jest zarówno z uzdrowieniem, jak i ze zbawieniem, tworząc jedną wielowymiarową całość. Podczas gdy Europejczycy przyzwyczaili się rozdzielać te aspekty i przypisywać je osobnym sferom życia, dla Afrykanów są to tylko inne wymiary tego samego zagadnienia-zjawiska. Polityczne przełożenie afrykańskiego ujęcia wyzwolenia/uzdrowienia/zbawienia nie zawsze jest wyraźnie zauważalne, ponieważ Europejczykowi jawi się ono jako np. działanie duchowe (religijne) lub medyczne. Poza tym znaczna część europejskich misjonarzy w różnych okresach dziewiętnastego i dwudziestego wieku promowała kwietystyczny pietyzm, powstrzymujący wierzących od bezpośredniego politycznego zaangażowania w bieżące problemy<sup>44</sup>. Takie podejście było (i jest?) zauważalne w kontaktach kościołów głównych nurtów (także już pod afrykańskim zwierzchnictwem) z administracją kolonialną, a później (i obecnie)

41 E.E. Uzukwu, *From Nobody to Somebody*, s. 100-102. Uzukwu pisze, że afrykańscy założyciele kościołów byli „rodzimy głośm, który – pod natchnieniem Ducha Świętego – wypowiadał się przeciwko uciskowi ich rodaków”.

42 Tamże, s. 105.

43 Tamże, s. 107. O ewangelii dobrobytu zob. np. O. Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford 2008, s. 255-263.

44 Zob. np. J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 9-10.

z władzami niepodległych państw afrykańskich. Tu jednak dla kontrastu można by wskazać na działania przywódców AIC, którzy nawet jeśli sami nie angażowali się w działania *stricto* polityczne, to ich religijno-społeczna działalność posiadała wyraźny wymiar polityczny, niekiedy dostrzegalny nawet przez władze kolonialne (jednym ze znaczących przykładów może być potraktowanie przez kolonialne władze belgijskie Szymona Kimbangu i założonego przez niego ruchu)<sup>45</sup>. W czasach niepodległości twórczość przynajmniej dwóch znaczących teologów podnoszących kwestie wyzwolenia w Afryce Subsaharyjskiej była przez władze państwowe postrzegana jako zagrożenie – Jeana Marca Ela uznano za *persona non grata* w jego ojczystym kraju, a Engelbert Mveng zapłacił za swoje przekonania życiem.

Przełożenie teologicznej refleksji na polityczną praktykę jest zapewne wyraźniej widoczne w wypadku czarnej teologii uprawianej w RPA epoki apartheidu, gdzie niektórzy, np. Mokgethi Motlhabi, uważali czarną teologię za religijne ramię ruchu czarnej świadomości<sup>46</sup>. Jednak walka o wolność z ucisku spowodowanego polityką apartheidu dotyczyła wszystkich wymiarów życia, i tak ją Afrykanie traktowali<sup>47</sup>. Nie była to więc tylko sprawa walki o polityczne wyzwolenie, ale również zmaganie o możliwość afirmacji własnej, afrykańskiej tożsamości – co stanowi konieczny element zdrowia (psychicznego, ale też i fizycznego, zwłaszcza dla ujmujących sprawę zdrowia całościowo Afrykanów), a także walka duchowa z siłami zła, które trzymają ludzi spętanych w niewoli grzechu zarówno indywidualnego, jak i strukturalnego (podtrzymywanie struktur ucisku, wyzysku, zniewolenia).

Wiele wskazuje na to, że starając się odczytywać znaczenie, zasięg i skuteczność afrykańskich teologii, Europejczycy muszą poszerzać przyjmowaną przez siebie perspektywę, by dopasować się do szerokokątnego i wielopłaszczyznowego widzenia tych samych spraw przez Afrykanów.

45 Polityczne implikacje działań AIC w niepodległych państwach afrykańskich zasługują na osobne opracowanie.

46 Zob. *Black Theology: The South African Voice*, red. B. Moore, London 1973; J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 156-162.

47 Warto pamiętać, że doktryna apartheidu miała również swoją religijną podbudowę.

STANISŁAW GRODŹ SVD (1964) – adiunkt w Katedrze Religioznawstwa Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL. Doktor teologii (KUL), magister islamistyki (Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, University of Birmingham). Zajmuje się m.in. dialogiem międzyreligijnym, kontaktami muzułmańsko-chrześcijańskimi, inkulturacją chrześcijaństwa w Afryce, religioznawstwem. Publikował m.in. w „Islam and Christian-Muslim Relations”, „Collectanea Theologica”, „Przeglądzie Religioznawczym”, „Nomosie”, „Teologii Praktycznej”. Autor monografii *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym* (2005).

**Dane adresowe:**

Stanisław Grodź  
Katedra Religioznawstwa KUL  
Al. Raławickie 14  
20-950 Lublin  
**e-mail:** stangr@kul.lublin.pl

**Cytowanie:**

S. Grodź, *Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr8\\_2013\\_Teologie\\_emancypacyjne/06.Grodz.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/06.Grodz.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Stanisław Grodź

**Title:** Liberation or Inculturation – convergent or divergent trends of African Theology?

**Summary:** With the shift of the centres of Christianity towards the South it has been increasingly noticeable that talking about Christian theology characterized by a geographical adjectives different from “European /Western” becomes acceptable. However, Christianity in Africa has still been considered by many Europeans as a hybrid of secondary importance. It will take some time before the European Christians will come fully to terms with accepting the contribution of African theology to the world Christianity.

In describing African theology, especially its origins, quite a lot depends on the initial assumptions taken by the researcher – whether one would consider only academic theology as theology as such (then there is no African theology before 1960s) or one would consider as theology also African oral and ritual input (then the Africans have been theologizing almost from the moment they became Christians). Application of European standards and perceptions led to seeing two major trends in African theology – black theology and African theology (cultural/inculturation



theology). With the work of African theologians of the younger generations one can discover that both trends have not been so much antagonistic to each other as rather complementary because both have been concerned with liberation, though approached from different angles and understood in different ways.

**Keywords:** Christianity in Africa, Black theology, African theology, liberation theology