

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Disertační práce

**Juhoafrická čierna teológia
zo stredoeurópskej perspektívy**

**South African Black Theology from
a Central European Perspective**

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel:

doc. ThDr. Jiří Vogel, Th. D.

Autor:

Mgr. Silvia Kamanová

Praha 2017

PodĎakovanie

Rôzne okolnosti a ľudia okolo nás ovplyvňujú takmer každé zásadné rozhodnutie nášho života. Tak to bolo i v prípade realizácie môjho doktorandského projektu. Spätne si uvedomujem, že mnohým ľuďom náleží moja vďaka za ich pomoc, podporu a nasmerovanie v určitej fáze, alebo po celú dobu môjho doktorandského bádania a napokon aj písania predkladanej práce.

V prvom rade ďakujem doc. ThDr. Jiřímu Vogelovi, Th.D. za skutočne obrovskú trpezlivosť, s ktorou ma sprevádzal počas celého doktorandského štúdia. Nesmierne si cením jeho otvorenosť pre nové podnety v teologickom bádani u nás a jeho úprimný záujem o tému juhoafrickej čiernej teológie. Pod vedením doc. Jiřího Vogela som skutočne mohla poznávať africkú teológiu bez toho, aby som pochybovala o relevantnosti tejto problematiky v našom teologickom kontexte.

Ďakujem aj svojej domovskej Husitskej teologickej fakulte Univerzity Karlovej za inšpiratívne prostredie, ktoré mi poskytovala počas môjho dlhoročného štúdia teológie. Ďakujem jej aj za výraznú finančnú podporu, ktorou mi pomohla uskutočniť zásadný výskumný pobyt na University of KwaZulu-Natal v juhoafrickom Pietermaritzburgu v akademickom roku 2013/14. V tomto ohľade patrí moje podĎakovanie aj Nadácii „Nadání Josefa, Marie a Zdeňky Hlávkových“ a francúzskemu inštitútu IFAS (*French Institute of South Africa*) za štipendiá pre daný výskumný pobyt. Osobne taktiež ďakujem pani Eve Filipovej za pomoc pri hľadaní ciest, ako získať finančnú podporu pre tento zahraničný pobyt.

Moje podĎakovanie náleží aj tým, ktorí ma počas bádateľských pobytov v zahraničí odborne viedli a pomáhali mi kryštalizovať konkrétnu tému v oblasti čiernej teológie. Ďakujem Dr. Katrin Kusmierz, VDM za odborné konzultácie a vedenie počas môjho študijného pobytu vo Švajčiarsku na Universität Basel v roku 2011; prof. Simangalisovi R. Kumalovi za nadviazanie spolupráce a pozvanie na teologickú fakultu University of

KwaZulu-Natal; a Dr. Federicovi Settlerovi za úlohu školiteľa, ktorú na seba počas môjho pobytu v Juhoafrickej republike ako špecialista na čiernu teológiu prebral.

Na osobnej rovine ďakujem Louise Schmidt *and family*, za to, že ma po dlhej ceste do neznáma ochotne vyzdvihla na letisku v Pietermaritzburgu a jej rodina mala pre mňa, ďaleko od domova, kedykoľvek dvere otvorené; pani Milade Peškovej za to, že sme spoločne mohli pestovať československé vzťahy patriotov v provincii KwaZulu-Natal; *aunty* Zawedde Nsibirwae a Rogerovi Ndawulaovi za ich ugandskú otvorenosť a ochotu, s ktorou mi pomáhali vyrovnávať sa s nezvyklými úkazmi a prekážkami na pôde univerzity; Mikeovi s Elaine Smallbonesovým za to, že mi nedovolili prežívať na študentskej strave; Francoisovi Maraisovi za to, ako veľmi mu ležalo na srdci, aby som poznala krásu Dračích hôr a prírody v KwaZulu-Natal; Vernonovi s Ilonaou Vogtovým za srdečné sobotné večery, keď ma zasväcovali do juhoafrických a namíbijských anekdot, profesorovi Roderickovi Hewittovi za nezabudnuteľné nedeľné kázne a sestre Happiness za úprimné rozhovory o viere a živote. Ďakujem mnohým ďalším, skrze ktorých sa môj pobyt na juhu čierneho kontinentu stal nezabudnuteľnou a vzácnou súčasťou mojej osobnej skúsenosti štúdia o juhoafrickej čiernej teológii.

Veľmi ďakujem mojej rodine a blízkym priateľom za ich všestrannú a neúnavnú oporu, hlavne v čase najťažších „zápasov“. Ďakujem bratovi biskupovi Jurajovi J. Dovalovi za pravidelné povzbudzovanie v písaní práce a za časový priestor, ktorý mi pre tvorbu práce poskytol; bratovi Petrovi Šanderovi za jeho citlivé duchovné sprevádzanie a veľkú pomoc pri príprave na doktorskú skúšku; mojím kolegom a kolegyniam z Brnianskej diecézy CČSH za ich modlitby, motiváciu a milý záujem o môj bádateľský predmet.

Napokon ďakujem Ivete Huškovej za jej čas načúvania a cenné komentáre k jednotlivým častiam textu práce, Pištovi Panuškovi za gramatickú korektúru textu a Liborovi Střížovi za odborné rady s prekladateľskými „orieškami“, za preklady niektorých textov z/do angličtiny a za veľkú pomoc pri finiši s editáciou textu.

Túto prácu venujem mojim rodičom.

Prehlasujem, že som túto dizertačnú prácu s názvom *Juhoafrická čierna teológia zo stredoeurópskej perspektívy* napísala samostatne a výhradne s použitím citovaných prameňov, literatúry a ďalších odborných zdrojov.

V Brne, dňa 14. 5. 2017

Silvia Kamanová

Obsah

Úvod.....	8
Úvod do problematiky	8
Stav doterajšieho bádania	9
Metodológia.....	11
Štruktúra práce.....	13
1 Posun ťažiska kresťanstva a fenomén svetového kresťanstva.....	16
1.1 Úvod.....	16
1.2 Svetové kresťanstvo ako výzva k „odzápádneniu“ kresťanstva	18
1.3 Pluralita teológií ako výzva pre doterajší teologický diskurz	22
1.4 Tri argumenty pre štúdium súčasného svetového kresťanstva	24
1.4.1 Premena tváre kresťanstva a vzostup mimoeurópskych teológií	24
1.4.2 Dynamika a osobitosť teológií z Tretieho sveta	25
1.4.3 Africké kresťanstvo v diaspóre.....	29
1.5 Zhrnutie	31
2 Niekoľko poznámok k africkému kresťanstvu a úvod do afrických teológií	33
2.1 Úvod: Africké kresťanstvo ako ťažisko svetového kresťanstva	33
2.1.1 Africké kresťanstvo z perspektívy stredoeurópskeho pozorovateľa.....	35
2.1.2 Dve tváre afrického kresťanstva.....	37
2.1.3 Všeobecný prístup k Afrike.....	38
2.2 Africké teológie ako inšpirácia	41
2.2.1 Dve charakteristiky africkej teológie.....	42
2.2.1.1 Interreligiozita	42
2.2.1.2 Mnohovrstevnatosť.....	47
2.2.1.2.1 Orálna teológia	48
2.2.1.2.2 Symbolická teológia	50
2.2.1.2.3 Písaná teológia	51
2.2.2 Dve hlavné témy v africkej teológii.....	57
2.2.3 Pramene africkej teológie.....	59
2.2.4 Africká teológia z pohľadu pozorovateľov.....	67
2.2.5 Afrika a Západ ako rovnocenní partneri v teológii	75
2.3 Zhrnutie	78
3 Juhoafrická čierna teológia z pohľadu posunu dôrazu v rámci paradigmy oslobodenia .82	82
3.1 Úvod.....	82
3.2 Niekoľko poznámok k juhoafrickej čiernej teológii	86

3.3	Čierna skúsenosť, výraz „čierny“ a koncept čiernoty	88
3.4	Rasa, trieda a gender v paradigme oslobodenia čiernej teológie.....	92
3.4.1	Vývojové fázy v čiernej teológii.....	93
3.4.2	Kategória rasy.....	96
3.4.3	Kategória triedy.....	102
3.4.3.1	Dve doplňujúce poznámky k posunu od rasy k triede	105
3.4.3.2	Problematika marxistickej analýzy v čiernej teológii.....	109
3.4.3.3	Biblická hermeneutika juhoafrickej čiernej teológie.....	114
3.4.4	Kategória gendra.....	121
3.4.4.1	Poznámky k zrodu teologického diskurzu žien v Južnej Afrike.....	122
3.4.4.2	Prvé konferencie k téme žien v teológii a cirkvi.....	126
3.4.4.3	Útlak z pohľadu čiernych žien	128
3.4.4.4	Oslobodenie z pohľadu čiernych žien a ich výzvy teológii a cirkvi 131	
3.4.4.5	Predmet gendra z pohľadu čiernych teológov	135
3.4.4.6	Príčiny umlčovaných hlasov čiernych žien	140
3.4.4.7	Teológia prežitia ako príklad formy čiernej feministickej teológie.....	144
3.4.4.8	Zhrnutie	147
4	Tri aspekty juhoafrickej čiernej teológie.....	150
4.1	Úvod.....	151
4.2	Unikátnosť juhoafrickej čiernej teológie	151
4.2.1	Rôzne sekundárne označenia juhoafrickej čiernej teológie	152
4.2.2	Čierna teológia a jej pozícia na mape Afriky	157
4.2.3	Rola juhoafrickej čiernej teológie po páde apartheidu.....	160
4.2.4	Kríza ako výzva.....	163
4.3	Dopyt po čiernej teológii a jej aktuálnosť	167
4.4	Vzostup afrických teológií žien ako výzva a inšpirácia pre súčasnú juhoafrickú čiernu teológiu.....	172
4.4.1	Nový kvet medzi africkými teológiami.....	174
4.4.2	Základná charakteristika afrických teológií žien	177
4.4.2.1	Poznámka k vymedzeniu sa afrických teologičiek voči západnej feministickej teológii	182
5	Záver	187
6	Menný register	197
7	Zoznam literatúry	200
8	Summary	213

Zoznam skratiek

a. i.	a iné
AICs	African Initated Churches
atď.	a tak ďalej
BTP	Black Theology Project
CČSH	Církev československá husitská
CI	Christian Institute for Southern Africa
CIRCLE	The Circle of Concerned African Women Theologians
CWM	Christian Women's Movement
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians
eds.	editori
ICT	Institute of Contextual Theology
kap.	kapitola
napr.	napríklad
s.	strana
SACC	South African Council of Churches
SPCK	Society for the Propagation of Christian Knowledge
SRPC	The School of Religion, Philosophy & Classics
t. j.	to je
tamt.	tamtiež
tzn.	to znamená
UCM	University Christian Movement
UCT	University of Cape Town
UNISA	University of South Africa
USA	United States of America
zvl.	zvlášť

Úvod

Úvod do problematiky

V čase, keď som predmet teológie začala vnímať ako radosť, nielen ako študijnú povinnosť, získala si moju hlbšiu pozornosť nezvyklá téma - čierna teológia z Južnej Afriky. V prvých rokoch, počas oboznamovania sa s týmto fenoménom, sa predom mnou otvárali nové dvere do sveta, v ktorom som poznávala, že na vieru v Ježiša Krista a na kresťanstvo ako také, je možné sa ako študent teológie a veriaci človek, pozeráť aj z úplne inej perspektívy, než som si dovtedy myslela. Čím viac som však prenikala do obsahu, podstaty a odkazu čiernej teológie, tým ťažšie bolo uspokojovať v tunajšom prostredí zvyšujúce sa nároky môjho poznávania. Na čas môj smäd utíšili univerzitné študne v neďalekom Nemecku a Švajčiarsku a učiteľské rady tamojších odborníkov na danú problematiku. Ale po každom návrate domov sa vo mne pocit izolovanosti, s bádateľským predmetom tak netradičným, ešte posilnil. Navyše vyvstala výzva obhájiť si tak ojedinelý teologický záujem pred kolegami v akadémii a v cirkvi. Opakujúce sa apologetické rozhovory o Afrike, africkom kresťanstve a teológii, o juhoafrickej čiernej teológii, o inom možnom pohľade na veci okolo nás, ma napokon priviedli k záveru, že na tunajšej teologickej a cirkevnej scéne, je téma mimoeurópskych teológií a cirkví stále kdesi na chvoste záujmu, vyhradená pre pár nadšených jedincov zaujímajúcich sa o netradičné formy kresťanstva. Táto cesta dialógov mi pomohla nájsť jasný zmysel môjho bádania a stala sa súčasťou mojej osobnej skúsenosti v teológii. Ona ma priviedla k rozhodnutiu, pokúsiť sa svojím doktorandským štúdiom prispieť k rozširovaniu a obohacovaniu domáceho teologického horizontu.

Preto predkladám túto prácu ako pozvanie na cestu za hranice našej krajiny a európskeho kontinentu, ako aj za hranice známych pohľadov a prístupov v teológii. Rada by som čitateľa zoznámila s inou perspektívou, z ktorej je možné sa ako teológ pozrieť na kresťanstvo a kresťanskú vieru. Zámerom tejto štúdie preto je, na príklade jedného konkrétneho teologického smeru ukázať, v čom spočíva originalnosť, aktuálnosť, odlišnosť mladých teológií Tretieho sveta, ktoré dnes patria

k najvýraznejším teologickým smerom vôbec. Predmetom môjho záujmu je juhoafrická čierna teológia, ktorá sa objavila počiatkom 70. rokov 20. storočia v Južnej Afrike ako reakcia na situáciu čiernych kresťanov a na postoj cirkví voči apartheidovému režimu. Čierna teológia náleží do skupiny afrických teológií, teológií oslobodenia a teológií Tretieho sveta. Charakterizuje ju tzv. „kontrastná teologická paradigma“ s hlavným konceptom, ktorý predstavuje oslobodenie. Trajektória posunu dôrazov (rasa, trieda a gender) v tejto paradigme oslobodenia je uhol pohľadu, z ktorého budem túto teológiu v práci prezentovať.

Mojím hlavným cieľom je jednak prostredníctvom čiernej teológie poukázať na vitalitu, autenticitu a dynamiku vystihujúcu mladé teológie z Afriky a Ázie, jednak sa pokúsiť predložiť argumenty, prečo je nielen zaujímavé, ale dnes i potrebné, začať sa zaujímať v našom stredoeurópskom kontexte o teológie z iných kontinentov. Súčasne sa pokúsim obhájiť potenciál juhoafrickej čiernej teológie aj po páde apartheidu a podložiť dopyt po tomto špecifickom teologickom smere v dnešnom juhoafrickom kontexte.

Stav doterajšieho bádania

Pokiaľ mi je dobre známe, doteraz nevznikla podobná štúdia v českom (ani slovenskom) prostredí, ktorá by sa venovala otázke juhoafrickej čiernej teológie. Počas svojho štúdia som v tunajšej akadémii nenarazila na odborné texty, ani na záverečné magisterské/doktorské práce, ktoré by sa zaoberali africkými teologickými školami. K dnešnému dňu som nezaznamenala, že by sa predmet afrických teológií, či nejaký významnejší smer z tejto skupiny, stal pevnou súčasťou teologického curricula na domácich bohosloveckých fakultách, alebo inštitútoch.¹ Ak sa v tunajšom kontexte o africkom kresťanstve, či o náznakoch africkej teológie uvažuje, tak sú takmer vždy predmetom záujmu praktickej teológie (predovšetkým potom oblasti misiológie a ekumény), poprípade témou v rámci svetových dejín kresťanstva.

Svojou štúdiou by som rada začala prekonávať túto teoretickú a faktickú medzeru. Prácu zámerne píšem na katedre systematickej teológie. Domnievam sa, že africké

¹ S výnimkou ranej cirkvi v severnej Afrike a dejín kresťanstva v Etiópii a Egypte.

kresťanstvo a africké teológie, ktoré dnes patria k najrýchlejšie sa rozvíjajúcim formám svetového kresťanstva a teológie vôbec, by mali byť predovšetkým predmetom záujmu systematickej teológie a nie kuriozitou skúmanou misiológmi, alebo etnológmi. Spoločne s Per Frostinom som presvedčená, že disciplína systematickej teológie je významnou disciplínou pre nadväzovanie rovnocenného dialógu s africkými kolegami.² Napriek svojej silnej odlišnosti v metodológii a teoretickej paradigme, náleží nielen africkým teológiám, ale aj mnohým ďalším teologickým školám z Tretieho sveta, pozornosť západných systematických teológov.

Kľúčovými prameňmi v takto načrtnutom kontexte a s takto stanovenými cieľmi práce, sú pre mňa nasledujúce diela: Allan A. Boesak: *Farewell to Innocence: a Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, 1977 - pre úvod do základných myšlienok juhoafrickej čiernej teológie od prominentného čierneho teológa; prvý zborník k čiernej teológii s príspevkami juhoafrických čiernych teológov - Basil Moore (ed.): *Black Theology: The South African Voice*, 1973; odborné články³ Tinyiko Malulekeho - ktoré výborným spôsobom reflektujú ako minulosť, tak aj súčasný stav juhoafrickej čiernej teológie, ostatných juhoafrických teológii, ako aj afrických teológii zo všeobecného hľadiska. Autor sa radí medzi popredných juhoafrických čiernych teológov. Má obdivuhodný prehľad a záber, v textoch aplikuje interdisciplinárny prístup. Vedľa teologických otázok prezentuje aj spojitosti so spoločenským, politickým, ekonomickým či kultúrnym kontextom; Beverley G. Haddad: *African women's Theologies of Survival: Intersecting Faith, Feminism, and Development*, 2000 - štúdia k téme gendra ako kategórie paradigmy oslobodenia v rámci čiernej teológie, pre úvod do afrických teológii žien a pre priblíženie špecifika feministického teologického diskurzu v Južnej Afrike; John a Steve de Gruchy: *The Church Struggle in South Africa*, 2005 - kľúčové dielo o zrode a histórii dlhého zápasu juhoafrickej cirkvi proti ideológii a politickému režimu apartheidu, dielo aj s presahom do dnešných cirkevných zápasov v Južnej Afrike; Per Frostin: *Liberation theology in Tanzania and South Africa: a first world interpretation*, 1988 - pre unikátny prístup európskeho systematického teológa k africkým teológiám

² Pozri Per FROSTIN. *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation*. Lund, Sweden : Lund University Press, 1988. s.24.

³ Zoznam kľúčových článkov autora k téme tejto štúdie je uvedený v bibliografii na konci práce.

oslobodenia a pre návod ako ich správne pochopiť a „preložiť“ tunajšiemu obecnstvu; Alistair Kee: *The Rise and the Demise of Black Theology*, 2006 – jedno z najnovších výborných diel o zrode, vývoji a základných témach ako americkej, tak aj juhoafrickej čiernej teológie; Daniel Magaziner: *The Law and the Prophets: Black Consciousness in South Africa 1968-1977*, 2010 – pre úvod do počiatočného štádia vývoja juhoafrickej čiernej teológie a jej úzkeho prepojenia s Hnutím za sebauvedomovanie čiernych; Tristan A. Borer: *Challenging the state: churches as political actors in South Africa, 1980-1994* – užitočná štúdia pre pochopenie tak často prehliadanej úlohy, ktorú zohrali juhoafrické cirkevné organizácie a cirkvi v protipartheidovom hnutí; John Parratt: *Reinventing Christianity: African Theology Today*, 1995 – pre úvod do tematického prehľadu o afrických teológiách; Todd M. Johnson a Kenneth R. Ross, (eds.) *Atlas of global Christianity, 1910-2010* – pre uvedenie do problematiky globálneho a svetového kresťanstva z pohľadu rôznych odborníkov; Paul Gifford: *African Christianity: its public role*, 1998 – pre priblíženie pozície a významu afrických cirkví a teológií v dnešných afrických spoločnostiach.

V práci nepodávam všeobecný prehľad o danej teologickej škole. Domnievam sa, že to už vykonali predtým mnou iní a pre túto úlohu povolanejší. Preto odporúčam prípadným záujemcom nahliadnuť ešte do niekoľkých štúdií, ktoré poskytujú komplexnejší pohľad na juhoafrickú čiernu teológiu, či už z historického, alebo tematického uhlu: Emmanuel Martey: *African Theology: Inculturation and Liberation*, 1993; Mokgethi Motlhabi: *African Theology / Black Theology in South Africa: Looking Back, Moving On*, 2008; Julian Kunnie: *Models of Black Theology: Issues in Class, Culture, and Gender*, 1994; George S. Mukuka: *The Other Side of the Story*, 2008.

Metodológia

Táto štúdia je založená na analýze teologických textov: a) predstaviteľov juhoafrickej čiernej teológie a okrajovo aj iných afrických teológií; b) textov tzv. „pozorovateľov“, väčšinou európskych odborníkov v daných oblastiach. V práci aplikujem prevažne metódu teoretickej analýzy, miestami komparáciu, ktorá je jednak vzhľadom k téme a zámeru celej štúdie a jednak vzhľadom k mojej pozícii k problematike, zrejme najvhodnejším a najprístupnejším vedeckým postupom. Práca

neobsahuje empirickú analýzu orálnych prameňov ani juhoafrickej čiernej teológie, ani iných afrických teológií, hoci tie náležia k dôležitej zložke tejto skupiny teológií. Dobrovoľne som sa vzdala pokusu aplikovať empirickú analýzu v štúdiu a to z presvedčenia, že daná metóda vyžaduje výbornú znalosť daného kontextu a kultúry, ktorú ako pozorovateľka zvonku nemôžem nikdy nadobudnúť. O určitú kompenzáciu sa pokúsim tým, že v práci v hojnej miere citujem texty reprezentantov afrických teológií a tak im dávam možnosť, aby sami prehovorili do nášho kontextu. Mojim zámerom ale nie je primárne interpretovať myšlienky týchto autorov a posudzovať správnosť, alebo nesprávnosť ich postojov, aj keď kritickej reflexii sa samozrejme nevyhnem. Hlavným cieľom je pokúsiť sa ich teologické koncepty *predložiť* ako *preložené* do zrozumiteľného jazyka tunajšieho čitateľa.

Pri písaní tejto práce mám zároveň na pamäti, z akej pozície k zvolenej téme pristupujem. Som si vedomá limitov, ktoré sú dané mojou perspektívou pozorovateľky zvonku, rolou študentky a nie špecialistky na danú problematiku. To je dôvod, prečo sa nepokúšam za každú cenu stotožniť s kontextom juhoafrických čiernych teológov. Naopak je mojou snahou, tam kde to je v texte možné, reflektovať svoj vlastný stredoeurópsky kontext a skúsenosť a takto nadväzovať dialóg medzi niekedy príliš odlišnými svetmi.

Pri bode použitej vedeckej metódy je ešte potrebné doplniť jeden aspekt, ktorý sa v štúdiu premietne a to prístup tzv. „makro-mikroperspektívy“. Zatiaľ čo pri otázke úvodu do afrických teológií aplikujem prístup makroperspektívy, čiže cestu všeobecnejšieho pohľadu na skúmaný predmet záujmu, pri otázke čiernej teológie sa prikláňam k výhodám mikroperspektívy, ktorá uprednostňuje podrobnejší pohľad na jeden konkrétny teologický prúd.

Uviedla som, že predmetom analýzy sú predovšetkým texty juhoafrických čiernych teológov k vybranému pohľadu na ich teológiu. Avšak nejedná sa výhradne o akademické knižné publikácie a odborné články v žurnáloch, ale aj o archívne texty (záznamy z konferencií a rôznych prípravných jednaní, cirkevné žurnály a zaznamenané rozhovory), ktoré tiež hrajú kľúčovú úlohu ako textové pramene v mojej štúdiu. Okrem toho sa ako dôležitý zdroj pre analýzu ukázali byť rozhovory s niekoľkými dôležitými osobami na tému juhoafrickej čiernej teológie, ktoré som mala

možnosť uskutočniť počas študijného pobytu v Juhoafrickej republike v roku 2013/2014. Jednalo sa o rozhovory vedené s týmito osobnosťami: prof. Gerald West (University of KwaZulu-Natal), Rev. Bellina Mangena, prof. Julie Claassens (University of Stellenbosch), Rev. Wendy Esau, Tish White (Wilgespruit Fellowship Centre), *mama* Lindy Myeza, Rev. Roxanne Jordaan, prof. Sue Rakoczy (University of KwaZulu-Natal).

Napokon ešte technická poznámka: Ako bolo už naznačené, text práce je bohatý na citácie. Pre zrozumiteľnosť a kompaktnosť textu som však upustila od uvádzania originálneho znenia citácií v angličtine, alebo nemčine a uvádzam len vlastné preklady v slovenčine. Tam, kde citujem z českých textov, zachovám citácie v českom jazyku. Pri kľúčových pojmoch, poprípade tam, kde som narážala na prekladateľské „oriešky“, uvádzam aj znenie v origináli. Dúfam, že samotný text sa vyznačuje jednoduchým slovným štýlom a celkovým prístupom. Mojm práním je tak zachovať čitateľnosť a prístupnosť tejto štúdie pre širší okruh záujemcov.

Štruktúra práce

Hlavným cieľom tejto štúdie je predstaviť čitateľovi a uviesť ho do fenoménu afrických teológií na príklade jedného teologického smeru. Keďže je táto skupina mladých teológií u nás takmer neznámym pojmom, rozhodla som sa urobiť obširnejší úvod do problematiky. Prvá a druhá kapitola práce preto predstavujú uvedenie do širšieho kontextu, s ktorým je vhodné sa oboznámiť, než sa pristúpi k juhoafrickej čiernej teológii ako konkrétnej téme a teologickej paradigme oslobodenia ako špecifickému pohľadu na ňu.

Prvá kapitola popisuje tzv. „svetové/globálne kresťanstvo“, ktoré je považované za fenomén 21. storočia. Poukazujem v nej na oslabujúcu pozíciu západného kresťanstva a vitalitu tohto náboženstva v nových centrách na africkom, juhoamerickom, či ázijskom kontinente. Zámerom krátkeho úvodu do súčasného svetového kresťanstva a posunu jeho ťažiska zo severnej hemisféry na južnú, je predostrieť aktuálne výzvy pre tradičnú teologickú vedu, ktoré vyvstávajú z uvedených faktov. V kapitole sa snažím obhájiť

potrebu rozširovania tunajšieho teologického diskurzu o kresťanské myslenie pochádzajúce z tzv. „Tretieho sveta“. V krátkosti približujem podstatu novej paradigmy, ktorá spočíva v úplne novej metodológii týchto teológií a ktorú vystihuje koncept oslobodenia.

V druhej kapitole uvádzam čitateľa do afrického kresťanstva a následne do veľkej skupiny afrických teológií. Africké kresťanstvo patrí v posledných desaťročiach k najdynamickejším formám kresťanstva vo svete. Napriek tomu je tento fakt stále (aj v našom prostredí) nedostatočne reflektovaný. Prvým zámerom je priblížiť rôznorodú tvár afrického kresťanstva. Druhým je pokúsiť sa čitateľa konfrontovať so zabehnutým prístupom k Afrike. Tretím je priblížiť mu skupinu afrických teológií na dvoch konkrétnych vlastnostiach, ktoré ju priliehavo vystihujú: interreligiozita a mnohovrstevnatosť. Pri analýze mnohovrstevnatosti afrických teológií podrobnejšie predstavím jej písanú vrstvu, čiže tú, ktorá je nám svojou formou najzrozumiteľnejšia. Následne prezentujem hlavné teologické témy, ciele a pramene afrických teológií.

Tretia a štvrtá kapitola potom predstavujú jadro celej štúdie. Od tretej kapitoly zaostrujem svoju pozornosť na juhoafrickú čiernu teológiu. Obe kapitoly majú za cieľ obhájiť unikátnosť, aktuálnosť a relevantnosť ako daného teologického smeru, tak na všeobecnej rovine aj skupinu afrických teológií a teológií Tretieho sveta.

V tretej kapitole predstavím juhoafrickú čiernu teológiu z jedného konkrétneho aspektu, a to z teologickej paradigmy oslobodenia. Zameriam sa na popis a analýzu najvýraznejších kategórií v paradigme oslobodenia čiernej teológie a dôvodov, ktoré viedli k jednotlivým posunom dôrazov od rasy k triede a od triedy k genderu. V samotnom úvode venujem pozornosť vysvetleniu čiernej skúsenosti a konceptu čiernoty, ktoré hrajú kľúčovú úlohu v metodológii čiernych teológov. V kapitole predkladám i rozpravu o vývojových fázach juhoafrickej čiernej teológie.

Štvrtá, posledná kapitola, napokon rozvíja tému nastolenú na začiatku kapitoly tretej. Koncentrujem sa v nej na vyzdvihnutie tých aspektov čiernej teológie, ktoré podľa môjho názoru najviac demonštrujú jej výnimočnosť a pre ktoré aj nás, v strednej Európe, môže natoľko odlišná teologická škola inšpirovať a obohacovať. Argumenty som volila tak, aby zároveň podložili, alebo naopak vyvrátili potenciál a potrebu tohto špecifického teologického prúdu aj po páde apartheidu, tzn. v dnešnej juhoafrickej demokratickej

spoločnosti. Jedná sa o tieto tri aspekty: unikátnosť juhoafrickej čiernej teológie, jej dnešná aktuálnosť a rozvoj afrických teológií žien v rámci čiernej teológie.

Celú štúdiu uzatvárať záverečným hodnotením dosiahnutých zámerov stanovených na počiatku tejto práce a skicou nových podnetov pre ďalšie bádanie v rámci témy juhoafrickej čiernej teológie, afrických teológií žien, fenoménu svetového/globálneho kresťanstva a afrického kresťanstva v európskej diaspóre.

1 Posun ťažiska kresťanstva a fenomén svetového kresťanstva

„Len málo udalostí posledných dní bolo tak ohromujúcimi a zároveň tak neočakávanými, ako je premena kresťanstva na (vo) svetové náboženstvo.“

„Few developments in our day have been more striking and less anticipated than the emergence of Christianity as a world religion.“⁴

Lamin Sanneh

1.1 Úvod

Keď v 70. rokoch 20. storočia upozorňoval Andrew Walls, že práve nastáva jedna z najvýznamnejších udalostí v dejinách kresťanskej cirkvi, málokto z historikov a teológov bral jeho slová na zreteľ. Walls, ktorý si uvedomoval obrovské kontrasty medzi vzťahajúcimi sa „dcérskymi“ cirkvami, tak ako ich poznal v Západnej Afrike, a „materskými“ cirkvami v rodnej Británii a Škótsku, naznačoval: „Nejedná sa o nič menšie, než o úplnú zmenu ťažiska kresťanstva.“⁵

O dvadsať rokov neskôr myšlienky britského priekopníka v oblasti svetového kresťanstva a fenoménu „posunu ťažiska kresťanstva“ geograficky zo severu na juh, už jeho kolegovia nepovažovali za kontroverzné. Medzičasom sa Wallsov fiktívny príbeh o vedcovi z Marsu stal míľnikom v modernej histórii kresťanstva. A to vďaka objavu, na ktorý Marťan pri výskumnej návšteve Zeme v roku 1976 s prekvapením prichádza: Hľa, od jeho poslednej návštevy pred sto rokmi sa z „kmeňového náboženstva belochov“ - takto si Marťan definoval kresťanstvo, stalo náboženstvo „príliš mnohých, [miestami] úplne odlišných národov“, pričom nadobudlo svoj najväčší potenciál v nových miestach sveta: „v Latinskej Amerike, v oblastiach afrického dažďového pralesa v západnej

⁴ Lamin SANNEH. Introduction: The Changing Face of Christianity: The Cultural Impetus of a World Religion. In Lamin SANNEH, Joel A. CARPENTER. *The changing face of Christianity: Africa, the West, and the world*. New York : Oxford University Press, 2005. s. 3-20, zvl. 3.

⁵ Andrew F. WALLS. Towards understanding Africa's place in Christian history. In John S. POBEE (ed.). *Religion in a pluralistic society: essays presented to Professor C. G. Baëta in celebration of his retirement from the service of the University of Ghana*, September 1971. Leiden : E. J. Brill, 1976. s. 180-9, zvl. 180.

Afriky, v Rift Valley, na ostrovoch v Pacifiku“.⁶ Andrew Walls bol jedným z prvých akademikov, ktorý zaregistroval a dlhé roky z historického a teologického hľadiska sledoval, ako kresťanstvo v druhej polovici 20. storočia radikálne mení svoju tvár a stáva sa náboženstvom „nezápadu“ (*non-Western*).⁷ Ba čo viac, bol to on, kto vtedy rozpoznal, že to z veľkej skupiny nezápadného kresťanstva bude práve africké, ktoré, dovtedy väčšinou považované len za exotický a kuriózný jav v neznámej časti sveta, bude mať rozhodujúci vplyv na najbližší vývoj týchto udalostí.

O súčasnej „novej fáze existencie“⁸ kresťanstva historici už nepochybujú. Niektorí odborníci ju dokonca považujú za „globálny fenomén“⁹ 21. storočia. Kresťanstvo totiž napriek mnohým predpokladom nemizne, ale tak, ako na svojom počiatku, opäť prekračuje a expanduje za geografické, jazykové a kultúrne hranice donedávna jasne vymedzeného teritória. To, čo pred 2000 rokmi predstavovalo teritórium kultúrne židovského sveta, dnes reprezentuje kultúra Západu v Európe a Severnej Amerike. Fenomén prekladu (*translation*) kresťanskej viery do úplne nových kontextov a jej usadzovanie sa v doposiaľ neprebádaných oblastiach, prirovnáva nigérijský teológ Akintunde Akinade k scéne, keď sa skeptici a sekulárni učitelia s neľúbosťou prizerajú, ako sa kresťanstvo, na pokraji svojho zániku v západnom svete, nečakane, rýchlo a bez ustania rozmáha v postzápadných spoločnostiach.

„V súčasnej postzápadnej fáze“, ako ju Akinade charakterizuje, „sa kresťanstvo premenilo na svetové náboženstvo“, ktoré „už nie je riadené a formované z jedného hegemonického miesta, ale z nespočetných centier“ a „ktoré je predefinované do mnohých jazykov a stáva sa súčasťou mnohých svetonázorov a kultúrnych étosov“.¹⁰

⁶ Tamt., s. 180-1.

⁷ Andrew F. WALLS. Christianity across twenty centuries. In Todd M. JOHNSON, Kenneth R. ROSS (eds.). *Atlas of global Christianity, 1910-2010*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. s.48-9, zvl. 48.

⁸ Tamt.

⁹ Moonjang LEE. Future of global Christianity. In JOHNSON, ROSS. *Atlas of global Christianity*. s. 104-5, zvl. 104.

¹⁰ Akintunde AKINADE. Introduction: The Grandeur of Faith: Exploring World Christianity's Multiple Trajectories. In Akintunde E. AKINADE (ed.). *A New Day: Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh*. New York : Peter Lang, 2010. s. 1-13, zvl. 3.

Je logické, že dnešné „globálne/svetové kresťanstvo“¹¹, so sebou nevyhnutne prináša potrebu renovácie a reštrukturalizácie doterajšieho pohľadu ako na cirkev tak i teológiu.

1.2 Svetové kresťanstvo ako výzva k „odzápádnenu“ kresťanstva

Mnohí kresťanskí predstavitelia zo zemí Tretieho sveta¹² volajú po „odzápádnení“ (*the de-Westernisation*)¹³ tváre kresťanstva.¹⁴ Pretože hoci kresťanstvo naďalej zostáva

¹¹ Pozri napr. charakteristiky spojenia v JOHNSON, ROSS. *Atlas of global Christianity*.

¹² Nie je nutné zaoberať sa na tomto mieste etymológiou výrazu *Tretí svet*. Avšak rada by som podotkla, že si toto označenie našlo svoje pevné miesto i v teológii. So vznikom asociácie EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians*) v 70. rokoch 20. storočia sa objavuje známe označenie „teológie (z) Tretieho sveta“ (*Third World theologies/ Theologies from the Third World*), ktorých predstavitelia sa chceli vydeliť a dištancovať od teológií zo Západu, čiže z „Prvého sveta“. Ak termín *Tretí svet* vo všeobecnosti odkazuje na kontrast politicko-ekonomického rozdelenia sveta, chce označenie *teológia(e) Tretieho sveta* zdôrazniť trochu iný aspekt rozdelenia. Do tejto skupiny môžeme zaradiť všetky teologické prúdy, ktoré vychádzajú z rovnakej skúsenosti, zo skúsenosti ‚horkého plodu útlaku‘. Útlak na tomto mieste nevyjadruje čisto ekonomickú a politickú dominanciu „Prvého sveta“ v „Tretom svete“, ako skôr dominanciu v teológii. Per Frostin sa odvoláva na slová Johna Mbitiho, na ktorých demonštruje pre tunajšieho čitateľa, ako tento útlak a dominanciu popisujú a chápu predstavitelia teológií Tretieho sveta: „Teológovia z nových (alebo mladších) cirkví vykonali púte za teologickým učením starších cirkví. Nemali sme na výber. Spoločne s vami sme jedli, pili a snívali teológiu. Ale to všetko bolo jednostranné: všetko toto, bola totiž, len vaša teológia. (...) Teologicky vás poznáme. Otázkou je, či poznáte teologicky i vy nás? Mali by ste záujem poznať nás z teologického pohľadu? Môžete nás vôbec teologicky poznať? A povedzte, ako môže existovať skutočná vzájomná výmena a dôvera, ak len jedna zo strán vie o tej druhej, zatiaľ čo tá druhá buď vôbec nevie, alebo ani nechce vedieť o tej prvej? Stali ste sa podvedomou súčasťou našej teológie. Sme hrdí na túto výsadu, pretože v priateľstve s vami zakúšame spoločne Krista. Avšak, kedy sa i my staneme súčasťou vášho podvedomého teologického myslenia?“ John MBITI citovaný v Per FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 5.

¹³ LEE. *Future of global Christianity*. s. 104.

¹⁴ Dovolím si na tomto mieste uviesť provokujúci, zato podnetný názor Ctirada Pospíšila, ktorý tvrdí, že hoci kresťanstvo „v našich dejinách pôsobilo a zanechalo zde radu stop“, nestala sa Európa nikdy „doopravdy kresťansk[ou], neboť nikdy nedošlo ke skutečnému pokřesťanštění smýšlení lidí a různých společenských struktur. Žádný zlatý věk křesťanství nikdy nebyl.“ Podobne i Kwame Bediako, ktorý formuluje modernú otázku zamestnávajúcu západnú cirkev takto: „ (...) ako môže kresťanská viera nadviazať kontakt so západnou kultúrou, v podstate, ako môže byť Západ obrátený?“ Pričom dodáva, že je na mieste sa s ohľadom na dejiny šírenia kresťanstva v Európe zároveň tázať, „či staroveký Západ dostal niekedy šancu na konverziu?“ Viac pozri Ctirad V. POSPÍŠIL. *Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci*. In *UNIVERSUM*, 3/2011. s. 39-43.; Kwame BEDIKO. *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*. Edinburgh University Press : Orbis Books, 1996. XIV. kap., zvl. 252-67.

hlavným náboženstvom na Západe, o jeho budúcnosti, ako podotýka Lamin Sanneh, „už rozhodujú mysle a formujú ho ruky nezápadných vyznávačov, ktorí majú malé kultúrne predpoklady Západu“.¹⁵

Obraz kresťanstva ako produktu západnej kultúry predstavuje vážnu prekážku pre samotnú evanjelizáciu vo svete. Mnohí neeurópski kresťania žijú v spoločnostiach, kde kresťanstvo nefiguruje ako dominantné náboženstvo. Jeho prívrženci musia opakovane čeliť častým predsudkom až averzii svojho okolia, pretože hoci kresťanstvo považujú za súčasť svojej kultúry, stále nesie silné znaky západného vplyvu. „Kresťanstvo sa už naďalej nemôže riadiť dominantným kultúrnym, jazykovým, či politickým systémom zo Severu“, tvrdia Todd Johnson a Sun Young Chung, aby následne vyvrátili aj prípadný nástup kontra dominancie: „Avšak budúcnosť nemôžeme vidieť len cez objektív kresťanstva z Juhu. Globálne kresťanstvo, to je dnes fenomén, ktorého nevšednosť nespočíva v uniformnosti, ale v narastajúcej rôznorodosti.“¹⁶ Inými slovami, to, čo má jednotu kresťanov vo svete na prahu 21. storočia charakterizovať, nie je snaha o dosiahnutie podobnosti, ale schopnosť hlásiť sa a tvoriť spoločenstvo, ktoré vyznáva Ježiša Krista ako svojho Pána, a to v pestrosti jazykovej, etnickej i kultúrnej. A ako dodáva Lamin Sanneh, dnešná forma kresťanstva so svojou rôznorodosťou nemá šancu „stať sa ani vazalom žiadneho kultúrneho prejavu, ani ju nemôžeme vymedziť do jedného geografického centra“.¹⁷

Názory o výraznej demografickej a kultúrnej transformácii kresťanstva, ktoré „uvádza vo svojom centre, aby prekvitalo na svojich okrajoch“ prichádzajú v 70. rokoch 20. storočia nielen od priekopníkov na problematiku fenoménu svetového kresťanstva a posunu jeho ťažiska, akými boli Andrew Walls, David Barrett, Walbert Bühlmann, Edward Norman, alebo John Mbiti.¹⁸ Zaujímavosťou je, že v tej istej dobe ako aj Andrew Walls, sa myšlienkou „svetovej cirkvi“, „pluralizmu teológií“ v súčasnom svete

¹⁵ SANNEH. Introduction: The Changing Face of Christianity. s. 4.

¹⁶ Todd M. JOHNSON, Sun Y. CHUNG. Christianity's centre of gravity, AD 33-2100. In JOHNSON, ROSS. *Atlas of global Christianity*. s. 50-1, zvl. 51.

¹⁷ SANNEH. Introduction: The Changing Face of Christianity. s. 5.

¹⁸ WALLS. Christianity across twenty centuries. s. 48.

a zrovnoprávnenia teologického myslenia zaoberal aj Karl Rahner. Vo svojom snád' najvýznamnejšom teologickom spise „*Grundkurs des Glaubens*“ sa domnieva, že:

„Evropský teologický imperialismus ztratil svou samozřejmost a moc a kdy se sám kdysi homogenní západní svět rozpadá a kdy se vytváří hluboko zasahující duchovní a kulturní pluralismus, je již zřejmé, že ačkoli dnes máme jedinou církev a totéž jediné vyznání víry, nemůžeme počítat s touž jedinou homogenní teologií.“¹⁹

To, čo Andrew Walls pomenoval ako „posun ťažiska kresťanstva“, označil Karl Rahner za „začiatok tretej epochy cirkevných dejín“.²⁰ Videné z pohľadu katolíckeho teológa, predstavoval pre Rahnera 2. vatikánsky koncil počiatok éry, v ktorej cirkev prekračuje hranice rôznych kultúr, udomácňuje sa v nich a stáva sa reálnou svetovou cirkvou.²¹ Je však vhodné poznamenať, že Rahner vo svojich teologických textoch, venujúcich sa situácii dnešného veriaceho človeka, o ňom skôr uvažuje v rovine kresťana, než výhradne rímskeho katolíka. Nie je preto prekvapením, že Rahner je, predovšetkým potom v otázke kristológie, dodnes akýmsi mostom v systematickej teológii medzi Európou a niektorými teológiami z postkoloniálneho sveta. Jeho pritakanie novým prístupom v kristológii, jeho dôraz na kristológiu „zdola“, jeho hľadanie odpovedí na otázku: Kto je pre nás Kristus tu a teraz?, jeho teologické východisko, ktorým pre neho bola skúsenosť dnešného človeka, ako aj Rahnerov značne pozitívny prístup k nekresťanským a predkresťanským náboženstvám, to všetko dodnes oslovuje a inšpiruje afrických, latinskoamerických, či ázijských teológov.²²

¹⁹ Karl RAHNER. *Základy křesťanské víry: (Grundkurs des Glaubens)*. Svitavy : Trinitas, 2002. Studium. s. 585.

²⁰ Roman SIEBENROCK. Von der Mitte in die Weite: Karl Rahner - aus Sicht der "Generation danach". In *Christ in der Gegenwart*. [online] Dostupný z: <http://www.christ-in-der-gegenwart.de> (cit. 12. júla 2015).

²¹ Tamt.

²² Avšak ako píše Ctirad Pospíšil, dnes už väčšina kresťanských teológov zastáva v otázke možnosti spásy mimo kresťanstvo podobný názor ako Karl Rahner. Tento trend nazýva Pospíšil ako „soteriologický inkluzivizmus“ a odvoláva sa pritom na Niebuhrovo označenie danej myšlienkovvej orientácie ako „Kristus v náboženstvách“, podľa ktorej je i mimokresťanským náboženstvám pripisovaný určitý vlastný pozitívny význam pre dosiahnutie spásy svojich vyznávačov. Podľa Ctirad V. POSPÍŠIL. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha : Karmelitánské nakladatelství : Krystal OP, 2010. Teologie. s. 364-7.

Z kresťanstva Západu sa od doby, keď v nej tvoril Karl Rahner, skutočne stalo majoritné svetové kresťanstvo. Na prahu 21. storočia len málokto spochybní tento fakt. To sa nesporne premieta i v realizácii základného konceptu tohto náboženstva, ktorým je *missio Dei*. Tradície cirkví na starom kontinente stratili v poslednom storočí svoju univerzálnu platnosť a misijnú silu. Dnes už neplatí po stáročia zavedené rozdelenie na to, kto tvorí cirkev, čiže Európa a Severná Amerika a na to, kto spadá do jej misijného poľa, čiže zostatok sveta. V podstate je možné konštatovať, že misie už nie sú privilégium a „fenoménom Severu“.²³ Dostávame sa naopak do situácie, keď kresťanstvo, zatiaľ prevažne západnej Európy, zaznamenáva v posledných rokoch určitú revitalizáciu, obnovu a premenu, a to vďaka evanjelizácii zvonku. Odborníci poukazujú na fakt, že Európa a Severná Amerika sa stávajú „novými, sľubnými misijnými poľami“ pre kresťanov z Afriky či Ázie.²⁴ Tento opačný smer kresťanskej misie, ktorý je zacielený na Západ sa niekedy označuje ako „obrátaná misia“ (*reverse-mission*).²⁵ Strategické misijné zámery v západnom svete sú posilňované i rozrastajúcou sa diasporou kresťanov z neeurópskeho sveta. Silná vlna imigrácie v posledných rokoch do Európy sa jasne podpísala na zmenách v náboženskej forme a štruktúre starého kontinentu. Hoci religionisti, sociológovia, teológovia, historici, politici a média upínajú pozornosť najčastejšie k islamu a jeho prejavom u nás, súčasne dochádza k inému procesu, a to transformácii tváre európskeho kresťanstva vplyvom jeho nových foriem zvonku. Tomuto fenoménu sa však donedávna i na Západ od nás venovala iba okrajová pozornosť. Africkí, blízkovýchodní či ázijskí kresťania - imigranti zakladajú v Európe nové spoločenstvá veriacich, v ktorých sa snažia uchovávať svoje tradície viery a kultúry. Časť z nich tiež zakotvuje, alebo vytvára spoločenstvá, akési podskupiny, aj v tunajších tradičných cirkvách. Z pohľadu misie sa jedná o tzv. „materské“ cirkvi, tzn. tie, ktoré boli kedysi veľmi aktívne vo svetovej misii.²⁶ Novozaložené, alebo „obnovované“

²³ JOHNSON, CHUNG. Christianity's centre of gravity. s. 51.

²⁴ Afe ADOGAME. African Christianity in Diaspora. In Diane B. STINTON (ed.) *African Theology on the Way: Current Conversations*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2015. s. 161-171, zvl. 161.

²⁵ Podľa tamt.

²⁶ Príkladov je nespočetne mnoho. Ilustratívne by som rada uviedla jeden, ktorého som sama bola súčasťou počas môjho študijného pobytu v zahraničí. V Reformovanej cirkvi (die Evangelisch-Reformierte Kirche) vo švajčiarskej Bazileji úspešne funguje od roku 2010 sociálny projekt "Sonntagszimmer". Cirkevný sociálny projekt mal pôvodný zámer pomáhať ľuďom v ťažkých životných situáciách a prispievať k prekonávaniu spoločenskej

cirkevné spoločenstvá tvorené kresťanskými prisťahovalcami v európskych krajinách, nepopierateľne menia tvár tunajšieho kresťanstva a stávajú sa neodmysliteľnou súčasťou jeho dnešného výrazu.

1.3 Pluralita teológií ako výzva pre doterajší teologický diskurz

Na druhej strane je evidentné, že pozornosť ako teológov, tak i predstaviteľov cirkví (notabene v strednej) Európe, je stále prevažne zameraná na klasickú teológiu a miestne cirkevné dedičstvo. Ak však vezmeme do úvahy súčasnú novú fázu v dejinách kresťanstva, tak ako sme ju popísali vyššie, môže sa takýto prístup pre okolie javiť ako „euro-sebectvo“²⁷, či ako „absolutizácia“²⁸ vlastnej perspektívy (*Fragestellung*). Mnoho kresťanov u nás si neuvedomuje túto selektívnu perspektívu a niet divu, že ani nemajú potrebu poznávať iné formy kresťanstva. Avšak nie je možné ignorovať proces, ktorý sa práve odohráva, „keď evanjelium prekračuje kultúrne hranice“, a s týmto javom, ako pripomína Andrew Walls, „vyvstáva potreba teologickej kreativity“.²⁹ Teológia dnes musí byť kreatívna. Klasická teológia a jej koncepty sa v novej situácii potrebujú otvárať aj iným kultúrnym kontextom (kultúra ako miesto interakcie) a nechávať sa nimi formovať a premieňať (*converted*). Presne tak, ako sa to kedysi dialo s evanjeliom pri prekračovaní grécko-rímskej hranice do sveta barbarov.

izolácie. Projekt umiestnený do priestorov náboženskej obce v St. Matthäuskirche našiel rýchlu odozvu u obyvateľov multikultúrnej mestskej štvrti. Z tradičného reformovaného spoločenstva sa stala medzinárodná komunita veriacich kresťanov, ktorí tu nachádzajú nielen poradenstvo, prijatie, pestrý program, ale i príležitosť k prejavu a prežitíu im blízkej formy viery. Každú nedeľu večer sa koná ekumenická bohoslužba „Mitenand“ (*Spoločne*), ktorej štruktúra je pevne daná, ale ktorej formu určujú rôzne skupiny veriacich s dôrazom na im blízku kultúru. V podobnom duchu sa nesú i ostatné cirkevné aktivity. St. Matthäuskirche je príkladom dnešnej kresťanskej lokálnej cirkvi, v ktorej sa stretáva tradičná forma a prejavy európskeho kresťanstva s tými z Tretieho sveta, a ktoré vo vzájomnej interakcii vytvárajú úplne nový prejav multikultúrneho európskeho kresťanstva. Pre viac informácií pozri napr. <http://www.sonntagszimmer.ch/>; alebo <http://www.rehovot.ch/mitenand/>.

²⁷ Daniel JEYARAJ. The re-emergence of global Christianity, 1910-2010. In JOHNSON, ROSS. *Atlas of global Christianity*. s. 54-5, zvl. 55.

²⁸ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 25.

²⁹ WALLS. *Christianity across twenty centuries*. s. 49.

Dovolím si preto, spoločne s John Parrattom tvrdiť, že akokoľvek nepríjemné to pre nás teológov v (strednej) Európe je, je najvyšší čas, nielen zmieriť sa s novými metropolami kresťanstva, ale tiež pripustiť, že sa „z onoho mladšieho kresťanského sveta [môžeme a máme] učiť“.³⁰ Je zároveň objektívne uviesť, že prvé kroky k tomu už boli učinené. Značné posuny a otváranie sa horizontu i mimoeurópskemu, môžeme registrovať predovšetkým v disciplínach ako sú misiológia, ekumenizmus, biblistika, alebo cirkevné dejiny. „Na rovine akadémie, curricula, metód, orientácie dizertačných prác a skladby študentov, sa mnohé veci zdajú byť v pohybe,“ píše optimisticky holandský biblista Hans de Wit a potvrdzuje z vlastnej skúsenosti, že „je možné vnímať prítomnosť zahraničných študentov, predovšetkým zo zemí Tretieho sveta, ktorí pracujú na výskumoch s veľmi relevantnými témami“.³¹ „Je naša Vrije Universiteit výnimkou?“, kladie si otázku de Wit.

Ak budem vychádzať z vlastnej perspektívy, ktorú tvorí kontext menšieho štátu strednej Európy, demokracii a zodpovednosti sa učiacej postkomunistickej krajiny, s veľmi špecifickým dôrazom na históriu českej reformácie, avšak výrazne sekularizovanej spoločnosti s tristne nízkym záujmom o cirkev a jej poslanie v nej, a v neposlednom rade krajiny bez komplexnej skúsenosti kolonizácie a evanjelizácie mimoeurópskych zemí; potom musím konštatovať jednu vec. Curricula tunajších teologických fakúlt stále stoja pred veľkou výzvou pokúsiť sa nadviazať dialóg i s dnešnými aktuálnymi teológiami a ich tvorcami z poza hraníc starého kontinentu. Tento krok však v žiadnom prípade nepodmieňuje nutnosť vzdať sa domáceho teologického diskurzu a spochybňovať vlastné koncepty a metodológie. Zavrhnúť vlastnú minulosť by znamenalo vzdávať sa vlastnej identity.

Oveľa viac vnímam daný proces podobne ako Per Frostin, ktorý pre teológiu „z Prvého sveta“³² navrhuje tzv. „medzikultúrny prístup“ (*intercultural approach*).³³

³⁰ John PARRATT. *Reinventing the Christianity. African Theology Today*. Michigan, New Jersey : Africa World Press, 1995. s. 2.

³¹ Hans de WIT. Exegesis and Contextuality: Happy marriage, Divorce or Living (Apart) Together? In Hans DE WIT, Gerald O. WEST (eds.) *African and European Readers of the Bible in Dialogue: in Quest of a Shared Meaning. Studies of Religion in Africa*, 32. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2009. s. 3-30, zvl. 15-6.

³² Pozri poznámku pod čiarou v podkapitole 1. 2.

Pri takomto vedeckom postupe je podmienkou, že sú vedci, v našom prípade teológovia, „otvorení aj pre učenosť [wisdom] iných intelektuálnych tradícií a zároveň neodmietajúci svoje vlastné“.³⁴ Podľa Frostina, je však potrebný jeden dôležitý predpoklad, aby medzikultúrny prístup v teológii fungoval. A to, aby sa dominujúca strana vzdala svojho presvedčenia o absolutizácii vlastnej perspektívy (*Fragstellung*). Len vtedy, totiž, bude mať dialóg ako hlavný zámer medzikultúrneho prístupu, svoj zmysel. Skúsenosti z mnohých anglosaských teologických fakúlt a inštitúcií v západnej Európe a severnej Amerike za posledných 25 rokov sú presvedčivým dôkazom toho, že otváranie sa teologickým myšlienkam z mladšieho kresťanského sveta a určité preformulovanie stávajúcej kresťanskej vedy a curricula, je cestou, ktorá je i v našich pomeroch aktuálna, oprávnená a potrebná.

1.4 Tri argumenty pre štúdium súčasného svetového kresťanstva

V nasledujúcej stati by som rada rozobrala tri body, ktoré vnímam ako rozumné argumenty podnecujúce k nasmerovaniu vedeckej pozornosti na súčasné formy neeurópskeho kresťanského myslenia. A to nie len na periférii kresťanskej vedy, ale v rôznych teologických disciplínach.

1.4.1 Premena tváre kresťanstva a vzostup mimoeurópskych teológií

Za prvý a kardinálny považujem bod, ktorý je určitým zhrnutím toho, čím som sa v texte zaoberala vyššie. Je to skutočnosť posunu ťažiska kresťanstva z Európy do

³³ Per Frostin sa pritom odvoláva na definíciu švédsko-eritrejského pedagóga Bereta Yebio, ktorý interkultúrny prístup formuloval pre kontext vzdelávania a to nasledovne: „Prefix ‚inter‘ naznačuje obojstranný vzťah, v ktorom na seba pôsobia subjekty pri procese obojstranného učenia sa. To svedčí o procese - učenia sa o druhom a o sebe samom v prítomnosti toho druhého. Interkultúrne vzdelávanie sa neobmedzuje len na získavanie ‚vedomostí‘ o tom druhom. Zahrňuje v sebe aj proces kritického sebauvedomovania - kritického znovu prečítania [re-reading] vlastnej histórie a kultúry a vlastných kultúrnych hodnôt. Obaja aktéri sú subjektmi a obe kultúry sú subjektom kritickej štúdie“. Bareket YEBIO citovaný v FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 23.

³⁴ Tamt.

nových centier v Afrike, Ázii a južnej Ameriky a s ňou spätá nová fáza v histórii kresťanstva a teológií. Je prekvapujúce, že tento fakt v našej teologickej reflexii stále považujeme za marginálny. Bolo predsa vždy privilegium európskej teológie, že mala, hoc len výhradne „z pozície jediného zákonodarcu a rozhodcu na akademickom poli“ prehľad o teologickom vývoji vo svete.³⁵

1.4.2 Dynamika a osobitosť teológií z Tretieho sveta

Za druhé, je to mimoriadna dynamika nových teológií a ich úplne odlišná paradigma. Aj keď by sa im miestami mohla vyčítať ich nedokonalosť, nejasnosť, či prílišná pluralita v metodologických postupoch, sú to práve ony, ktoré dnes „v sebe nesú známky vitality, autenticity a nádeje“.³⁶ Progresívne teologické prúdy z afrického, juhoamerického a ázijského sveta na prvý pohľad prezrádza jednotná paradigma *oslobodenia*, ktorú uchopujú ich tvorcovia z rôznych rovín zakúšaného útlaku. Najčastejšie nimi sú chudoba, rasa, gender či kultúra. Vo svojej práci sú teológovia otvorenejší pre interdisciplinárne prístupy, veľmi obľúbenou je napr. aplikovať sociálnu analýzu na vlastnú situáciu.

Tieto teológie zaradzujeme do veľkej skupiny tzv. „teológií oslobodenia“ (*liberation theologies*)³⁷, niekedy tiež označované i ako „kontextuálne teológie“ (*contextual theologies*),

³⁵ Tamt.

³⁶ Daniel JEYARAJ. The re-emergence of global Christianity. s. 55.

³⁷ Zvyčajne je názov „teológia oslobodenia“ spájaný s teologickým a cirkevným fenoménom *Teología de la liberación*, či *Theology of liberation*, ktorý sa objavuje a formuje od 60. rokov minulého storočia v Brazílii a ostatných latinskoamerických krajinách. So vznikom asociácie EATWOT (pozri poznámka pod čiarou vyššie) zároveň dochádza k nadviazaniu dialógu medzi latinskoamerickými teológmi a predstaviteľmi čiernej, africkej, feministickej a ázijskej teológie. Veľmi skoro sa ukazuje, že všetky tieto teológie majú spoločný jeden motív (oslobodenie), ktorý interpretujú s ohľadom na vlastné priority (ako najvýraznejšie dôrazy sa ukázali byť dva: kultúra a otázka kontextualizácie oproti dôrazu na politicko-ekonomické priority). Aj keď medzi teológmi s ich najrozmanitejšími perspektívami dochádzalo k opakovaným dišputáciám o právoplatnosti tej, či onej priority v teologických reflexiách v rámci EATWOT, od 70. rokov sa termín „teológie oslobodenia“ (*Liberation theologies*) začína etablovať ako širšie, poprípade alternatívne označenie rôznych teológií pochádzajúcich prevažne z Tretieho sveta. Je zároveň prirodzené, že niektoré teológie chápu označenie „teológia oslobodenia“ ako sekundárne, či ako podkategóriu, a preferujú vlastnú „značku“, poprípade zaradenie do inej skupiny teológií.

vzhľadom na kľúčový význam kontextu. Vyznačujú sa na prvý pohľad niečím, čo by sme laicky mohli vystihnúť slovom *efektívnosť*, a to hneď pre dve veci: a) snaha reflektovať každodenný život kresťanov v Treťom svete; a b) snaha byť prínosom primárne pre miestnych veriacich, až sekundárne pre akademickú obec. Politické, ekonomické a sociálne zmeny a sprievodné konflikty, ako sú de/neokolonizácia, prudká globalizácia, prehlbujúca sa chudoba, novodobé napätie medzi islamom a kresťanstvom, narastajúca kriminalita, nekontrolovateľná degradácia životného prostredia, ako i s nimi paralelne sa odohrávajúce zásadné premeny tradičných kultúr a spoločností – to všetko sa odráža v agende teológií oslobodenia. Stávalo sa veľmi často, že takáto „exotika“ v teologických konceptoch a myšlienkach nenachádzala pochopenie u teológov zo Západu.

Za veľmi prielomový počín v tomto smere bolo preto na konci 80. rokov minulého storočia považované dielo švédskeho systematického teológa Per Frostina, *Liberation theology in Tanzania and South Africa: a first world interpretation* (1988), ktoré dodnes patrí k základným návodom ako pristupovať, prekladať a chápať ako pozorovateľ z „Prvého sveta“ koncepty a postupy teológií oslobodenia. Frostin svoj hlavný argument zakladá na skutočnosti absolútnej odlišnosti paradigmy³⁸ v nových teológiách, na ktorej

Príkladom môže byť napr. juhoafrická čierna teológia, ktorá v určitej fáze svojho vývoja odmietala zaradenie do rodiny teológií oslobodenia, pretože tá sa v kontexte juhoafrickej apartheidovej spoločnosti spájala výhradne s iniciatívami beloškých teológov. Súčasne dochádzalo z pohľadu čiernych teológov k popretiu základnej črty ich tvorby: špecifickej perspektívy čierneho človeka v apartheidovej spoločnosti a silný dôraz na africký kontext, tzn. kultúru, náboženstvo, jazyk, ktorý sa odrážal v agende čiernych teológov.

³⁸ Vychádzajúc z definície paradigmy vo svete vedy, tak ako ju zaviedol Thomas S. Kuhn, argumentuje Per Frostin, že i v teológií dochádza k fenoménu zmeny paradigmy (*shift of paradigm*), pričom je však dôležité rozlišovať, ako je paradigma v teológii chápaná. Podtrháva, že na rozdiel od exaktných vied, kde v dejinách opakovane dochádza k revolúciám vo vedeckých teóriách a nástupu úplne nových paradigiem, v náboženstve je základný predpoklad jasne daný a nemenný. Frostin sa prikláňa ku charakteristike kresťanskej paradigmy, tak ako ju zachytila americká predstaviteľka feministickej teológie, Sallie McFague. Pre McFague predstavuje v kresťanstve nemennú paradigmu udalosť života a smrti Ježiša Krista, ktorá zmenila existenciu človeka vo svete. Ak vychádzame z tohto predpokladu, potom je zmena paradigmy v teológii v skutočnosti „iba“ nová interpretácia „modelu modelov“, teda „paradigmatickej osoby Ježiša z Nazareta“. Vznik nového teologického myšlienkového prúdu potom neznamená spochybnenie základného predpokladu a konceptov kresťanstva, ale snahu „oživiť to, čo je [v ňom] skutočne podstatné a čo bolo nejakým spôsobom narušené, či zahalené“. Podľa FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 199.; a Sallie MCFAGUE. An Epilogue: The Christian Paradigm. In Peter C.

pochopenie však vôbec nie je možné aplikovať náš prístup, tzn. naše metodológie a vedeckú perspektívu. Podotýka, že nová paradigma nie je žiadnym pokusom o reformáciu tej stávajúcej, ale totálne iným prístupom *ka v* teológii, čiže tzv. „epistemologica ruptura“, v ktorom sa teológovia „zaväzujú najprv jednať a kriticky reflektovať prax reality Tretieho sveta“.³⁹ Pre pozorovateľa z Európy to potom znamená výzvu dokázať sa odpútať od vlastného spôsobu poznávania a pokúsiť sa porozumieť odlišným prioritám a motívom teológií Tretieho sveta. Frostin tento moment nazýva „prekonávanie konfliktu vlastného kontextu“.⁴⁰ Brillantne analyzuje profil novej paradigmy, aby pomohol čitateľovi sprostredkovať, v čom spočíva onen neodvratiteľný epistemologický zlom v teológiách oslobodenia.

Autor si kladie päť základných otázok voči novej a stávajúcej paradigme a na kontraste odpovedí demonštruje, kde sa nachádzajú najväčšie rozdiely v dôrazoch teológií z Prvého a Tretieho sveta. Považujem za vhodné ich na tomto mieste uviesť, pretože budú nápomocné, keď sa v tretej a štvrtej kapitole budeme venovať analýze juhoafrickej čiernej teológie.

Za prvé: koho teológie oslobodenia reprezentujú? V Európe je to vzdelaný bezverec, v Treťom svete je to chudobný veriaci človek, veľmi často na okraji spoločnosti, v podstate sú to neviditeľné masy. Tento kontrast podčiarkuje aj samotný prístup k otázke chudoby: v Západnej teológii je to téma jasne etická, pre teológiu oslobodenia je to však otázka kardinálna, a preto epistemologická. Niet divu, že Frostin novú paradigmu definuje ako „voľbu pre chudobných“ (*option for the poor*), pričom sa odvoláva na latinskoamerických teológov ako je napr. Gustavo Gutierrez.

Za druhé: aké pochopenie Boha prinášajú teológie oslobodenia? Nie je to u nás tak frekventovaný diskurz o dokazovaní existencie Boha, spojený s duchovnou krízou západnej spoločnosti, ale skôr zamýšľanie sa nad tým, na koho strane Boh stojí. Je to

HODGSON, Richard H. KING. *Christian theology: an introduction to its traditions and tasks*. London : SPCK, 1983. s. 323-336, zvl. 324-6.

³⁹ Dokument EATWOT I. citovaný v FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 12.

⁴⁰ Tamt., s. 21-6.

hľadanie pravej tváre Boha, ktorý „bojuje proti Mamonu“ a odráža v sebe i daný, v mnohých prípadoch, tristný ekonomický stav krajiny.⁴¹

Za tretie: z akej perspektívy sa teológovia pozerajú na súčasný svet? Proti perspektíve „zhora“ (*from above*), či pohľadu privilegovaných, stojí perspektíva chudobných, čiže tých „zdola“ (*from below*). Pre teológov z Tretieho sveta je nemožné nevšimáť si rozpory medzi chudobnými a bohatými okolo seba a neanalyzovať realitu mnohorozmerných konfliktov, ak sa tie podstatne dotýkajú každodenného života lokálnej cirkvi a veriacich. Frostin tvrdí, že v takejto situácii nie je možné byť pri tvorbe teológie nekonfliktným, ak chce jej autor zostať verný vlastnému kontextu a skúsenosti.

Za štvrté: prečo nie všetky metodologické nástroje klasickej teológie sú použiteľné pre teologický postup v teológiách oslobodenia? Zatiaľ čo teológovia u nás nachádzajú hlavné nástroje pre svoju teologickú reflexiu vo filozofii, je pre našich kolegov v Afrike či Ázii výhodnejšie si pre svoj postup práce vypožičať náčinie z iných vedeckých oborov, napr. zo sociológie. Logicky to vyplýva už z vyššie uvedeného. Pre teológie oslobodenia je pre vznik textu rozhodujúcejšia analýza daného kontextu, než už existujúceho textu, a preto autori popri textovej, volia a aplikujú aj sociálnu analýzu.

Posledná, piata otázka završuje všetky predchádzajúce: aký je vzťah medzi teóriou a praxou? Predstavitelia teológií oslobodenia hovoria o tzv. „dvoch aktoch“ teológie a dialektike medzi nimi. Keďže v teológií dávajú silný dôraz na skúsenosť a kontext reality okolo seba, v prvom kroku (*first act*) sú sami zaviazaní k praxi, tzn. k aktu vo veci oslobodenia a okrem iného, ku kontemplácii. Až potom nasleduje čin druhý (*second act*), samotná teologická reflexia prvého kroku. Tento dvojaktový proces, pri ktorom nejde len o spôsob myslenia, ale i o spôsob činu, a pri ktorom sa teológia stáva praxou, sa niekedy zdôrazňuje spojením „konať teológiu“ (*doing theology*). Zároveň sú si teória a prax rovnocenné a nie je možné ich od seba oddeľovať. Existujú v neustálej dialektike, pretože „čin núti teológov pozrieť sa na teóriu a teória núti teológa pozrieť sa opäť na čin“.⁴² Niekedy sa táto súvzťažnosť teórie a praxe teológií oslobodenia označuje ako „hermeneutická prax“, či „hermeneutický kruh“.⁴³

⁴¹ Tamt., s. 7.

⁴² FROSTIN. Liberation Theology. s. 10.

⁴³ Pozri napr. Tristan Anne BORER. *Challenging the State: Churches as Political Actors in South Africa, 1980- 1994*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1998. s. 99-104.

Ako Frostin podotýka, teológie oslobodenia nikdy nebudú dokončeným procesom, pretože neustále musí dochádzať k novému poznávaniu, k akémusi obehu, v ktorom sa prehodnocujú teologické myšlienky vo vzťahu k aktuálnemu kontextu a skúsenosti, a naopak.

Mohli by sme teda zhrnúť, že predpokladom pre pochopenie novej paradigmy, teda novej metodológie v teológiách oslobodenia, poprípade Tretieho sveta, je súhlas s tým, že nestačí len prekladať a interpretovať texty tamojších teológov podľa našich kritérií, ale že je zároveň potrebné dotknúť sa *skúsenosti* pisateľa a *kontextu* odlišného prostredia textu a akceptovať oboje ako hlavný a legitímny zdroj pre tieto teológie. Ako totiž tvrdia niektorí teológovia, bez tohto prístupu zostanú pre nás teologické školy z Tretieho sveta naďalej podivným počínom, ktorému budeme mať tendencie neustále vyčítať jeho teoretické a teologické nedostatky, namiesto toho, aby sme dokázali oceniť jeho originalitu a inovatívnosť v myšlienkach a postupoch.

1.4.3 Africké kresťanstvo v diaspóre

Tretím motivujúcim bodom je už taktiež vyššie naznačená multikultúrna, nábožensky pluralitná a spoločensky medzinárodná situácia, ktorá je typickou pre stále viac krajín v Európe, a ktorej črty môžeme nepatrne rozpoznávať i v tunajších kresťanských cirkvách. Kresťanstvo z Tretieho sveta sa rapídne rozpína, čomu neodmysliteľne prispieva i realita dnešnej globalizácie, technologická revolúcia v médiách a cestovaní, ako aj narastajúca medzinárodná migrácia. Mladšie kresťanstvo prekračuje svoje geograficko-kultúrne hranice a prichádza aj k nám, či už vo forme cielenej misie z pribojných letničných, alebo dcérskych misijných cirkví z Afriky a Ázie, alebo ako sprievodný faktor kresťanských imigrantov. Afe Adogame, nigérijský priekopník a súčasný popredný znalec afrického kresťanstva v diaspóre sa domnieva, že „jeden z najvýznamnejších náboženských trendov v novodobej kresťanskej histórii, ktorý z veľkej časti vznikol ako neočakávaný vedľajší produkt medzinárodnej migrácie, predstavujú africké kresťanské komunity *mimo* Afriku, tzn. v Európe a Spojených

štátoch [Amerických]“.⁴⁴ Africké cirkvi v Európe sú nielen rýchlo sa vzťahajúcimi spoločenstvami, ale predovšetkým i významnými záchytnými bodmi, kde sa africkí imigranti snažia „identifikovať, organizovať a rekonštruovať svoje náboženstvo“ a nachádzať sociálne útočisko pred neraz kultúrne a jazykovo cudzou spoločnosťou.⁴⁵

Okrem toho majú africké cirkvi v diaspóre svoj dosah i na globálnej úrovni. Sú dôležitým faktorom v prebiehajúcej „náboženskej transformácii na Západe“, inými slovami, „pomáhajú prekonfigurovať kresťanstvo v Európe a Spojených štátoch“ a „prispievajú k náboženskej diverzifikácii miestnych západných spoločností“.⁴⁶ Spoločne s Adogamem môžeme preto tieto mladé africké kresťanské hnutia, spoločenstvá a cirkvi vnímať i ako „nové formy kresťanstva, ktoré je nástupcom toho tradičného a ktoré reformuje a regeneruje to súčasné“.⁴⁷

Tento mladý fenomén odohrávajúci sa skôr v ústraní západnej spoločnosti v posledných tridsiatich rokoch je stále do značnej miery podceňovaný a odborne nezmapovaný.⁴⁸ Pritom so sebou prináša celý rad zaujímavých a dôležitých otázok pre rôzne vedecké disciplíny. Z teologického hľadiska sú to otázky typu: Prečo hrá náboženstvo stále tak významnú úlohu pre afrických imigrantov v západných krajinách? Ako by sa dali špecifikovať dôvody, pre ktoré preferujú imigranti zakladanie

⁴⁴ Afe ADOGAME. *The African Christian Diaspora: New Currents and Emerging Trends in World Christianity*. New York : Continuum, 2013. s. IX. Zdôraznenie kurzívou je moje vlastné.

⁴⁵ Tamt., s. VIII.

⁴⁶ Podľa tamt., s. X.; a ADOGAME. *African Christianity in Diaspora*. s. 161.

⁴⁷ Afe ADOGAME. Introduction: The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora. In Afeosemimo U. ADOGAME (ed.). *The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora Imagining the Religious Other*. Surrey, England : Ashgate, 2014. [ebook] s. 1-28, zvl. 5.

⁴⁸ Prvé strohé zmienky o tomto fenoméne je možné podľa Adogameho vystopovať počiatkom 90. rokov 20. storočia. Skutočný záujem o tému sa objavil až v posledných rokoch, keď sa ukazuje, aká výrazná je religiozita afrických prisťahovalcov pre ich každodenný život (a prežitie) v Európe a to i v kontraste s rezervovanými prejavmi viery kresťanskej časti miestnej spoločnosti. Jedinečnou a veľmi cenenou štúdiou k danej tematike, je nedávna publikácia *The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora: Imagining the Religious 'Other'*. (2014) Trinásť autorov prináša prípadové štúdie z nových afrických náboženských hnutí v diaspóre a to rôzneho geografického, tematického a metodologického aspektu - od letničnej nigérijskej cirkvi Redeemed Christian Church of God v Brazílii, cez černošských Židov vo Francúzku, oživenie a šírenie tradičných náboženských rituálov v hosťujúcich zemiach medzi etiópskou diaspórou, po afrických kresťanských imigrantov v Číne, nigérijské letničné cirkvi v Británii či africké kresťanské komunity vo Švédsku, Kanade a Nemecku.

vlastných cirkví a spoločenstiev namiesto identifikácie sa s tými miestnymi? Ako by sa dala charakterizovať formujúca sa teológia týchto afrických cirkví v prostredí, kde je konfrontovaná s postmoderným prístupom? Aké sú väzby s miestnymi kresťanskými cirkvami a na druhej strane, aké kontakty vznikajú s cirkvami v domácom africkom prostredí? Akú verejnú a sociálnu rolu zohrávajú v súčasnom európskom a severoamerickom kontexte?

Aj keď je v našom stredoeurópskom prostredí prítomnosť afrických, blízkovýchodných, či ázijských cirkví a cirkevných spoločenstiev ešte stále marginálnou záležitosťou odohrávajúcou sa skôr v podzemí lokálnej náboženskej scény, vývoj religiozity na západ od nás dáva tušiť, že podobná „náboženská mozaika“ sa dá očakávať v blízkej budúcnosti i v našich krajoch.⁴⁹ I vzhľadom k tomu, považujem potrebu začať sa intenzívne zaujímať o mimoeurópske formy kresťanstva a nadväzovať dialóg i s reprezentantmi teológií Tretieho sveta, za jednu z aktuálnych výziev pre náš relatívne malý a uzatvorený domáci vedecký kontext.

1.5 Zhrnutie

V úvodnej kapitole sme sa oboznámili so skutočnosťou posunu ťažiska kresťanstva geograficky, demograficky a kultúrne zo severu na juh. Tento fenomén začal byť teológmi reflektovaný od 70. rokov 20. storočia. Priekopníkom spomedzi nich bol Andrew Walls, ktorý prorocky upozorňoval na premenu tváre kresťanstva a jeho postupné „odzápádňovanie“. Tento kedysi značne kontroverzný Wallsov názor dnes už nespochybní žiaden odborník. O kresťanstve sa dnes uvažuje ako o „svetovom“, poprípade „globálnom“ kresťanstve.

Poukázaním na danú zásadnú zmenu v dejinách kresťanstva som následne prezentovala potrebu určitého posunu aj v tradičnej teologickej vede. Načrtla som prekážky a nepochopenie, s ktorými sa predstavitelia Tretích zemí stále stretávajú, ak sa pokúšajú o rovnocenný dialóg s kolegami na Západe, teda reprezentantmi tzv.

⁴⁹ ADOGAME. African Christinity in Diaspora. s. 161.

„klasickej teológie“. Predložila som tvrdenie, že otváranie sa mimoeurópskym teologickým vplyvom v našom stredoeurópskom kontexte je nielen zaujímavé a obohacujúce, ale v stále pluralitnejšej situácii, ktorá nastáva v mnohých európskych zemiach, aj nutné. Troma argumentmi som následne zdôvodnila potrebu rozširovať tunajšie vedecké zorné pole o súčasné mladé prejavy kresťanského myslenia mimo Európu. Jednalo sa o nasledujúce argumenty: a) premena tváre kresťanstva a vzostup mimoeurópskych teológií; b) dynamika a osobitosť teológií z Tretieho sveta, tzv. „teológie oslobodenia“; a c) vzťahujúce sa africké kresťanstvo v európskej diaspóre.

Podrobnejšie som sa zaoberala druhým argumentom. V rámci neho som sa pokúsila poukázať na úplne odlišnú metodológiu a odlišné priority teológov Tretieho sveta, než sú tie naše. Opierala som sa pritom o názor Per Frostina, ktorý má za to, že pre teológa a pozorovateľa z Prvého sveta je možné pochopiť odlišné koncepty a postupy teológií oslobodenia jedine vtedy, ak dokáže vystúpiť z vlastného kontextu a odpútať sa od presvedčenia jediného správneho spôsobu poznávania a teoretických postupov v teológií. Vychádzajú z Frostina som sa snažila priblížiť základnú charakteristiku novej paradigmy, ktorá určuje metodológiu týchto mladých teológií. Zdôraznila som kľúčový význam lokálnej skúsenosti a kontextu pre paradigmu oslobodenia. Pripomenula som potrebu akceptovať tieto reality ako legitímne zdroje teológií oslobodenia, ak je našim úprimným zámerom správne pochopiť koncepty a prístupy týchto teológií.

Po oboznámení sa so základnými faktami týkajúcich sa súčasnej tváre kresťanstva, pristúpme k ďalšiemu kroku. Bude ním fenomén afrického kresťanstva, ako najvýraznejší prejav tohto náboženstva v súčasnosti a predstavenie afrických teológií ako reflexia tohto fenoménu.

2 Niekoľko poznámok k africkému kresťanstvu a úvod do afrických teológií

„Otázka prežitia či zániku kresťanstva, ktorá bola vznesená v druhej polovici 20. storočia, vyšla z módy. Namiesto toho to vyzerá tak, akoby sa kresťanská viera zamilovala do Afriky a Afrika do kresťanskej viery. Obe sú predurčené spoločne kráčať ruku v ruke a krok za krokom, minimálne po niekoľko ďalších generácií.

Toto všetko vyvoláva mnoho otázok, ako sú: Čo sa deje s kresťanstvom v Afrike a ako pôsobí kresťanstvo na Afriku? Ako Afrika pôsobí na kresťanskú vieru, ktorá si nenárokujú monopol na žiadnu generáciu, krajinu, systém, ostrov, alebo kontinent? Aké kresťanstvo definuje a formuje kresťanskú Afriku?“

„The question of Christian survival or demise raised in the second half of the twentieth century has now become outmoded. Instead, it is as if the Christian faith has fallen in love with Africa and Africa has fallen in love with the Christian faith. At least for some generations to come, the two have now been destined to walk side by side, hand in hand, and step by step.

All this poses many questions, such as: What is Christianity doing in and with Africa? What is Africa doing with the Christian faith, which has no monopoly over any generation, land, system, island, or continent? What kind of Christianity is defining and shaping Christian Africa?“⁵⁰

John Mbiti

2.1 Úvod: Africké kresťanstvo ako ťažisko svetového kresťanstva

Nachádzame sa v historickej epoche, v ktorej hlavný výraz kresťanstva tvorí svetové kresťanstvo. V posledných tridsiatich rokoch sa okolo nás odohráva jeden veľký „festival kresťanstiev“⁵¹, ktorý sa by sa dal popísať takto: a) festival prebieha na všetkých kontinentoch; b) je propagovaný zo všetkých kontinentov a najrôznejších kútov sveta; a za c) rozdiely medzi objektmi a subjektmi, čiže medzi agentmi

⁵⁰ John MBITI. MAIN FEATURES OF TWENTY-FIRST CENTURY CHRISTIANITY IN AFRICA. In *Missio Africanus Journal of African Missiology*, 1/2 (Január 2016). s. 72-88, zvl. 72.

⁵¹ Tinyiko S. MALULEKE. Of Africanised bees and Africanised churches: Ten theses on African Christianity. In *Missionalia* 2010, 38/3. s. 369-79, zvl. 375.

a príjemcami kresťanskej misie už nie sú obhájiteľné.⁵² Ponúka sa otázka: aké žánre a štýly sú najvýraznejšie na danej festivalovej scéne?

V súčasnej dobe sú to jednoznačne kresťanstvá a teológie z východnej Ázie a subsaharskej Afriky (ďalej v texte len „Afriky“). Je pozoruhodné, že zatiaľ čo o potenciály ázijskej cirkvi sa počiatkom 20. storočia vedelo a očakávali sa prírastky v miestnych misijných cirkvách, nikto netušil, aký vývoj a rozmery nadobudne kresťanstvo na čiernom kontinente, ktorého vnútrozemie bolo vtedy ešte misiou takmer nedotknuté. Kým sa v roku 1900 odhadovalo, že v Afrike tvorí kresťanskú cirkev 10 až 12 miliónov vyznávačov, dnes jej počet odborníci odhadujú na takmer 500 miliónov a naďalej jej predpovedajú rapidný nárast.⁵³ „Za posledných sto rokov zažila Afrika spoza všetkých kontinentov najdramatickejšiu náboženskú transformáciu“⁵⁴, a kresťanstvo sa popri islame najvýraznejšie podpísalo na tejto zmene.⁵⁵ Hoci sa jedná o jedno z najmladších kresťanstiev, je dnes Afrika považovaná za najdynamickejšie miesto a ťažisko tohto náboženstva. Niet preto divu, že začína vzbudzovať záujem u stále väčšieho počtu teológov, religionistov, antropológov, či sociológov.

Niektorí pozorovatelia, medzi nimi i novozélandský profesor religionistiky Paul Gifford, sú presvedčení, že dlhé roky sa kresťanstvu v Afrike nepripisoval žiaden veľký význam ani v politickej, ani v ekonomickej, ba ani v sociálnej sfére. Akoby sa zámerom popierala jeho kľúčová úloha pri zrode moderných afrických spoločností v mnohých krajinách na kontinente. Odpor prirodzene pramenil z úzkeho prepojenia kresťanskej misie s kolonizáciou, z područia ktorej sa počiatkom druhej polovice 20. storočia snažili

⁵² Podľa MALULEKE. *Of Africanised bees*. s. 374-5.

⁵³ Podrobnejšie pozri In JOHNSON, ROSS. *Atlas of global Christianity*.

⁵⁴ Tamt., s. 112.

⁵⁵ Pre predstavu uveďme niekoľko štatistických údajov: V roku 1910 tvorili kresťania odhadom 9% z africkej populácie a 80% z nich žili iba v štyroch krajinách: v Etiópii, Južnej Afrike, Egypte a na Madagaskare. Moslimov v tej dobe bolo na kontinente odhadom 40 miliónov. Dnes tvoria kresťania 48,3% africkej populácie, moslimovia 41,7% a vyznávači tradičných afrických náboženstiev (*African Traditional Religions*) 8,7%. Kresťanstvo, ktoré je dominantným vyznaním v subsaharskej časti Afriky a islam, ktorý má zázemie v severnej časti kontinentu, sa geograficky stretávajú v oblasti Sahelu. Práve tam dochádza v poslednej dobe k narastajúcim a zložitým etnickým konfliktom s náboženskými podtextami týchto dvoch vzráhajúcich sa a konkurujúcich si náboženstiev. Spracované podľa tamt., s. 112-3.; a Todd JOHNSON. *Christianity in its Global Context, 1970–2020: Society, Religion, and Mission*. Center for the Study of Global Christianity: Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013. s. 22-3.

africké národy postupne vymaniť. Aj napriek svojej komplikovanej a dosť bolestnej minulosti na tomto kontinente, ktorá dodnes poznačuje vzťah k materským misijným cirkvám zo Západu, sa kresťanstvo stalo neodmysliteľnou súčasťou moderných dejín Afriky.⁵⁶ Podľa Gifforda je dnes kresťanská cirkev dokonca najmocnejšou občianskou neziskovou inštitúciou v Afrike, ktorá je schopná nielen suplovať neexistujúci sociálny systém v nejednej africkej krajine, ale je dosť mocná aj na to, aby sa, častokrát ako jediná, dokázala postaviť do opozície štátu, ak to situácia vyžaduje. Dokonca sa dá hovoriť o určitom sociologickom parodoxe. Vieme, že kresťanstvo bolo kľúčovým zdrojom modernity, ako v minulosti v Európe, tak aj v súčasnosti i v Afrike. Ale zatiaľ čo u nás strácalo s formovaním modernej spoločnosti postupne na svojej verejnej vážnosti, zdá sa, že na čiernom kontinente získava kresťanstvo so zrodom modernej pluralistickej spoločnosti čím ďalej, tým väčší význam.⁵⁷

2.1.1 Africké kresťanstvo z perspektívy stredoeurópskeho pozorovateľa

⁵⁶ Tinyiko Maluleke prirovnáva spojenie kresťanskej viery a afrického človeka k obrazu, v ktorom sa Biblia „stala náhradou za všetko, čo Afričania stratili“, a ktorej sa v podstate už nedokážu vzdať. Tinyiko S. MALULEKE. Postcolonial Mission: Oxymoron or New Paradigm? In *Swedish Missiological Themes*, 95/4, 2007. s. 503-527, zvl. 515n.

⁵⁷ Podľa Paul GIFFORD. *African Christianity: Its Public Role*. 2.vyd. London : Hurst & Co, 2001. 1.kap. Paul Gifford je jeden z mála akademikov, ktorý si nielen všíma význam a vplyv kresťanstva na vývoj na kontinente, ale snaží sa analyzovať a identifikovať konkrétnu rolu kresťanskej cirkvi v afrických spoločnostiach a zasadzovať ju do širšieho kontextu, predovšetkým politického a sociálneho. Pre viac informácií, pozri uvedenú štúdiu, ako aj najnovšiu knihu autora *Christianity, Development and Modernity in Africa*. Oxford : Oxford University Press, 2016.

Africké kresťanstvo a kresťanstvo v Afrike je komplexný fenomén.⁵⁸ Bolo by nesprávne vnímať ho ako jednu homogénnu podmnožinu a ako typický prejav tohto náboženstva, na ktorý narazíme, kdekoľvek sa v Afrike ocitneme. Naopak, Tinyiko Maluleke nás upozorňuje, že pod zavádzajúcim singulárom „africké kresťanstvo“ sa ukrýva jeden obrovský „kakofonický, pestrofarebný zhluk medzi sebou zápasiacich kresťanstiev“.⁵⁹ Je to podobné, ako so skresľujúcim označením „európske kresťanstvo“, za ktorým sa nachádza celá spleť rôznych foriem a tradícií.

Avšak na mimoriadnu pestrosť, rôznorodosť, dynamiku a exotickú príťažlivosť afrického kresťanstva poukazuje ne jeden pozorovateľ. John Mbiti, povestný zástanca afrických tradičných náboženstiev a kultúr, kedysi vyhlásil: „Keď sa stretnú evanjelium a kultúra, a pritom vznikne viera, je to produkt, ktorý nazývame kresťanstvo“.⁶⁰ Je to práve stretnutie africkej kultúry a kresťanstva, ktoré prináša do celosvetového kresťanstva „novosť, sviežosť, originálnosť a odlišnosť, podobne ako korenie dáva jedlu novú chuť“.⁶¹ Africké hodnoty, akými sú široké rodinné väzby, komunita, pohostinnosť, neuveriteľná kreativita, odolnosť a vytrvalosť v nepriazni osudu; odveká notorická zbožnosť afrického človeka, ktorá preniká do morku každodennosti; dôraz na oslavu života premietajúci sa do najrôznejších oslavných ceremónií a rituálov, kľúčová rola hudby a tanca v modlitbe a liturgii, dar vykladať a predávať históriu v príbehoch, veľmi živý prístup k Biblii a dôraz na jej interpretáciu do súčasnej situácie afrického kresťana; to všetko obohacuje globálne kresťanstvo „ako nové kvety, ktoré svet ešte nevidel“.⁶²

⁵⁸ Uvádžam oba najpopulárnejšie výrazy pre tento fenomén, medzi ktorými sa veľa ráz nerozlišuje žiaden rozdiel. Z nevedomého omylu nás však vyvádza Tinyiko Maluleke a jeho trefné vysvetlenie: „Hoci sú oboje [názvy] používané zameniteľne, možno by sa mali rozlišovať. Ten prvý [„kresťanstvo v Afrike“], naznačuje vplyv kresťanstva na Afriku a možno tiež Afriky na kresťanstvo. Druhý [„Africké kresťanstvo“], siaha ďalej a prehlasuje, že sa objavila podivná africká forma kresťanstva, ktorá je, ako taká, pozorovateľná a opisateľná. Je dôležité, aby v diskusii o africkom kresťanstve bol vždy kladený zreteľ na oba tieto významy“. Zvýraznenie kurzívou je moje vlastné. MALULEKE. *Of Africanised bees*. s. 373.

⁵⁹ MALULEKE. *Of Africanised bees*. s. 375.

⁶⁰ John S. MBITI. *Christianity and Culture in Africa*. In *Facing the new Challenges: the messages of PACLA*. Kisumu : Evangel, 1978. s. 272-84, zvl. 273.

⁶¹ Joseph HEALEY, Donald SYBERTZ. *Towards an African narrative theology*. 4. vyd. Nairobi : Paulines Publ. Africa, 2005. s. 20.

⁶² Tamt.

2.1.2 Dve tváre afrického kresťanstva

A predsa nie všetko, čo je iné a rozmanité sa musí počítať za potenciálne prínosné a akceptovateľné. Platí to i o kresťanstve v Afrike. Prednedávnom prezentoval Paul Gifford vo svojej najnovšej knihe *Christianity, Development and Modernity in Africa* kritickú teóriu dvoch tvárí kresťanstva na čiernom kontinente. Podľa neho väčšina odborníkov zaoberajúcich sa globálnym kresťanstvom ako i štúdie pojednávajúce o štatistike kresťanstva vychádzajú z predpokladu „kresťan ako kresťan ako kresťan“.⁶³ Nevenuje sa ale hlbšia pozornosť otázkam, ako sú napr.: Čo znamená byť baptistom v Dánsku a baptistom vo Vietname?; ktoré v určitých prípadoch môžu značne skresľovať realitu. Africké kresťanstvo je toho jasným príkladom. Jeho rôznorodosť je tak široká a hlboká, že by sa spomínaný dánsky baptista mohol veľmi diviť, keby sa ocitol na návšteve v sesterskom zbore napríklad niekde v Tanzánii. Pritom by nešlo ani tak o vonkajšie rozdiely v prejavoch viery, ako skôr o jej odlišné vnútorné chápanie a prežívanie. Gifford rozlišuje v Afrike tzv. „čarodejnícke kresťanstvo“ (*enchanted Christianity*), ktoré „operuje vierou v duchovné sily“ a tzv. „nečarodejnícke kresťanstvo“ (*disenchanted Christianity*), ktoré je sekularizované a „operuje na úplne inej rovine, a to [vierou] v rozvoj človeka“.⁶⁴ Čarodejnícke kresťanstvo sa už podľa názvu bude najbežnejšie spájať s tradičnou vierou v čarodejníctvo (*witchcraft*). Tá je podľa autora v dnešnej Afrike veľmi rozšírená, a to naprieč všetkými sociálnymi vrstvami veriacich: vzdelanými i nevzdelanými, bohatými i chudobnými, mocnými i o moci snívajúcimi, kresťanmi i moslimami.⁶⁵ Situácia je o to problematickejšia, lebo kresťanská viera

⁶³ GIFFORD. *Christianity, Development and Modernity in Africa*. s. 4.

⁶⁴ Tamt., s. 157.

⁶⁵ Giffordova kniha je pretkaná celou radou takýchto názorných príbehov z afrického prostredia. Uvádžam jeden vlastný príklad, ktorý je pre mňa ukázkou toho, aký rešpekt a priestor je popri viere v kresťanského Boha poskytovaný i viere v čarodejníctvo. V priebehu mojej návštevy v Ugande na jeseň roku 2015 nečakane zomrel ugandský minister vnútra, generál Aronda Nyakairima. Skonal náhle na akútne zlyhanie srdca počas letu zo Soulu do Dubaja. Okrem prekvapivého odhalenia, že generál Nyakairima nemal čo by ministerský člen vlády žiadne cestovné zdravotné poistenie, sa v médiách i na ulici medzi ľuďmi začalo špekulovať o pravej príčine jeho úmrtia. Hoci pitva potvrdila zlyhanie srdca, opakovane som čítavala komentáre a počúvala názory ľudí, notabene kresťanov, ktorí boli presvedčení, že zosnulého ministra buď niekto otrávil, alebo na neho uvalil kliatbu. Tento sklon afrického človeka okamžite polemizovať o mystériu náhleho úmrtia, pripomenul v prejave na pohrebe zomrelého generála i jeho priateľ, lekár a hlava ugandskej politickej opozície, Kizza Besigye: „Takmer vo všetkých našich

prepojená s vierou v čarodejníkov, duchov či kliatob predkov je v mnohých afrických krajinách spoločenským tabu. Čarodejnícke kresťanstvo je najviditeľnejšie prezentované letničnými cirkvami, tzv. „cirkvami úspechu“ (*Prosperity Churches*), ktoré v Afrike zažívajú v posledných rokoch obrovský boom. Naopak, najväčšia tradičná cirkev na kontinente - katolícka cirkev, ktorá je v Afrike symbolom rozvojovej pomoci a podpory takmer vo všetkých oblastiach spoločnosti - v zdravotníctve, školstve, pri politických voľbách, pri riešení vojnových konfliktov - reprezentuje nečarodejnícku formu kresťanstva. Hoci je katolícka cirkev mimoriadne aktívna v občianskej spoločnosti, opakovane sa jej nedarí, na rozdiel od letničných cirkví, uspokojovať náboženské potreby veriacich Afričanov a tí ju opúšťajú.

Gifford vidí nosný rozpor medzi dvoma tvármi afrického kresťanstva v tom, aký dopad má jej „čarodejnícka forma“ nielen na jednotlivca a na život miestnych cirkví, ale aj na identitu celej spoločnosti. Podľa neho podporuje takáto extrémna forma kresťanstva strach a nedôveru, oslabuje zodpovednosť a celkovo podkopáva vývoj, už beztak s mnohým zápasiacej africkej spoločnosti. Oprávnené autor vyzýva k presnejšiemu pohľadu na rôznorodosť afrického kresťanstva. Tamojšia tvár kresťanstva sa totižto rapídne mení nielen kvantitatívne, ale i kvalitatívne.

2.1.3 Všeobecný prístup k Afrike

Ukázali sme si, hoci len okrajovo, čo obnáša komplexnosť tak rozmanitého fenoménu, akým je africké kresťanstvo. Je dobré vnímať a rozlišovať podobné jemné nuansy obzvlášť s ohľadom na africký kontext a mať ich na pamäti, kedykoľvek budeme pokúšaní zjednodušovať a generalizovať čokoľvek, čo sa spája s prídومkom „africký“.

ugandských kultúrach je smrť príbuzných a priateľov podnetom k špekulácii o tom, odkiaľ prišlo zlo. V Ruhororo [jazyk v severnom distrikte Kigezi, v juhozápadnej Ugande] existuje príslovie (...), že každý zosnulý bol začarovaný. Aj v tých najlepších časoch vzbudzuje náhla smrť silné podozrenie o možnej nečistej hre.“ Kizza BESIGYE. Gen Aronda was a fine officer and gentleman. In *Daily Monitor*, 16 September 2015. [online] Dostupné z: <http://www.monitor.co.ug/OpEd/Commentary/Gen-Aronda-was-a-fine-officer-and-gentleman/689364-2872078-soc0o3/index.html> (cit. 16. 9. 2016).

Pretrvávajúca tendencia chápať africké kresťanstvo ako jednoliaty prúd, ktorý sa navyše javí byť príliš atypickým, než aby sme ho mohli rozlúštiť, úzko súvisí s hodnotením Afriky ako takej. Priblížme si, ako je na Afriku, a všetko, čo sa s ňou spája, u nás v strednej Európe všeobecne nazerané. Je dobré si uvedomovať aj širšie súvislosti a prepojenosti, ktoré nám môžu ako nezúčastneným pozorovateľom zvonku uniknúť. Zároveň priznávam chýlostivosť, zradnosť a nekritickosť akéhokoľvek zovšeobecňovania. No pretože je našim zámerom poukázať práve na obľúbený zlovyk historicky zjednodušovať a marginalizovať celkový úsudok o Afrike a jej postavenie vo svete, dovoľm si tento počin. Pritom budem mať na pamäti múdre slová Wolfgang Schoneckeho k podobným pokusom:

„Chcieť niečo napísať o Afrike, to je vo svojej podstate buď znamením nadutosti, alebo hlúposti. Veď geografické, hospodárske a politické, presne tak ako i sociálne, kultúrne a náboženské skutočnosti sú tak rôznorodé a odlišné, že je nezodpovedné akékoľvek zovšeobecňovanie. Čo má spoločné islamistický tuarégsky bojovník v severnom Mali, s univerzitným profesorom v Južnej Afrike, či dokonca s etiópskym podnikateľom?“⁶⁶

Schonecke dodáva ešte jednu podstatnú vec, a to tú, že „Afrika je v pohybe. Tento kontinent sa mení, a to takou rýchlosťou, akú si na Západe len veľmi málo uvedomujeme.“⁶⁷ To, čo platilo v Afrike včera, môže byť dnes už dávnu minulosťou. Napriek tomu existujú meravé koncepty o tomto kontinente, ktoré paradoxne odolávajú akýmkoľvek reformám.

Afrika asociuje u bežného európskeho pozorovateľa skôr negatívne, než pozitívne predstavy. Typickým obrazom historického a ideologického pohľadu na Afriku môže byť slávna novela Joseph Conrada *Srdce temnoty*, v ktorom ju autor vykresľuje ako jedno miesto skazy, tmy a beznádeje. Dnes je našťastie bezútešná predstava Conradovej

⁶⁶ Wolfgang SCHONECKE. DAS ANDERE AFRIKA (oder Ein Kontinent in Bewegung). In Herder Korrespondenz, 6/67 (2013). s. 314-318. [online] Dostupné z: <http://www.netzwerkafrika.de/publikationen/publikationen-und-dokumente> (cit. 5. 6. 2016).

⁶⁷ Tamt.

temnej Afriky z počiatku 20. storočia už historickým míľnikom. Napriek tomu stále mnohí afrikanisti, historici, ako i teológovia venujúci sa africkému kresťanstvu priznávajú, že „Afrika je na medzinárodnej úrovni ignorovaná, a to do takej miery, že väčšina ľudí na Západe si ju spája nielen s myšlienkou ľahostajnosti, ale i s myšlienkou pohrdania“.⁶⁸ Priliehavým termínom pre takéto postoje je tzv. „afrofóbia“ (*Afro-phobia*). Afrofóbia označuje rôzne skeptické, až negatívne stanoviská voči Afrike.⁶⁹ Stačí si uvedomiť, v akom kontexte sa o Afrike u nás najčastejšie hovorí a píše: buď v spojitosti s mierovou misiou a humanitárnou či rozvojovou pomocou, alebo v spojitosti s exotickými zážitkami zo safari v národných parkoch. Medzi týmito dvoma protipólmi sa nachádza jeden veľký otáznik neznáma a nedôvery.

Je to o to vážnejšie, že pretrvávajúci hlboký skepticizmus voči čomukoľvek africkému sa zakorenil nielen *ad extra*, mimo čierny kontinent, ale dokonca *ad intra*, v samotnej Afrike, v identite Afričanov. Aquiline Tarimo výstižne popisuje tento tristný stav, ale aj jeho príčiny:

„Po stáročia boli africké kultúry západnou civilizáciou systematicky považované za primitívne a menejcenné. Prevládalo presvedčenie, že Afričania nemajú žiadnu kultúru, náboženstvo, schopnosť myslenia, či civilizáciu. Niektorí zašli až tak ďaleko, že tvrdili, že Afričania nemajú dušu. Tento postoj bol v zásade živý ignoranciou, predsudkom a túžbou mať nad druhými moc a ekonomicky z nich ťažiť. Pod vplyvom tejto skúsenosti sa v africkej identite usadil komplex menejcennosti. Na medzinárodnej scéne sa Afrika stala synonymom pre choroby, politický chaos a sociokultúrnu zaostalosť.“⁷⁰

Takto by sa veľmi stručne dal popísať priemerný prístup Stredoeurópana k Afrike. Je evidentné, že nenahráva príliš pozitívnym predpokladom, ani čo sa afrického kresťanstva týka. A predsa, Tinyiko Maluleke notoricky apeluje, že je potrebné ono mladé, mnohotvárne, ženami nesené, najchudobnejšími černochochmi žité a v dialógu

⁶⁸ John BAUR. *Christus kommt nach Afrika: 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen kontinent*. Fribourg : Academic Press / Paulus Verlag, 2006. s. 13.

⁶⁹ Podľa MALULEKE. *Of Africanised bees*. s. 371.

⁷⁰ Tarimo Aquiline citovaný v GIFFORD. *Christianity, Development and Modernity in Africa*. s. 126.

s africkými náboženstvami existujúce kresťanstvo viac kriticky utvrdzovať, obraňovať a pristupovať k nemu z pozitívnejšej a konštruktívnejšej perspektívy (ako *ad extra* tak i *ad intra*), než je bežným úzom.⁷¹ Presne tak, ako sa mnohí africkí vedci v spolupráci so svojimi kolegami na západe v rôznych vedných oboroch postupne pokúšajú napravovať skreslené interpretácie afrických kultúr a histórie. Afrika je v pohybe a to je dnes možno jej najrelevantnejšia charakteristika. Je ťažké odhadnúť, kam sa v budúcnosti ocitne. Tento obrovský kontinent momentálne zápasí o svoju súčasnosť, dalo by sa povedať, že aj o vlastnú identitu. A hoci na svojej postkoloniálnej púti zakopáva od jednej krízy⁷² k druhej, objavujú sa čím ďalej, tým častejšie i znamenia nádeje: „sebavedomá, dobre vzdelaná a globálne prepojená generácia, ktorá už nečaká na záchranu zvonku, ale chce vziať budúcnosť svojho kontinentu do vlastných rúk. Pápež Benedikt XVI. právom nazval Afriku ‚kontinentom nádeje a budúcnosti‘“.⁷³

2.2 Africké teológie ako inšpirácia

V predchádzajúcej stati sme sa doposiaľ venovali iba predmetu afrického kresťanstva. Ako teológov nás však, prirodzene, viac než sociologický, historický, alebo antropologický aspekt tohto fenoménu zaujíma, ako je reflektovaný jemu, i nám najbližšou vednou disciplínou, a to teológiou. John Mbiti, uznávaný otec africkej kresťanskej teológie (viac k danej teológii nižšie v texte), charakterizuje africké teológie ako „artikuláciu kresťanskej viery africkými kresťanmi, ako teológmi, tak i laikmi“.⁷⁴ Na uvedenej definícii nie je nič, čo by sme z našej perspektívy nepredpokladali. Africké teológie sú zrkadlom afrického kresťanstva a naopak, africké kresťanstvo je podnetom pre intelektuálnu reflexiu žitej viery a miestneho prístupu k základným kresťanským

⁷¹ Podľa MALULEKE. *Of Africanised bees*. s. 371.

⁷² Schonecke menuje tri základné faktory, ktoré stále znovu vyvolávajú seba deštruktívne konflikty v Afrike. Sú to: korupcia a dychtenie elít po moci, neokoloniálne drancovanie lokálnych prírodných bohatstiev a etnické trieštenie. Podľa SCHONECKE. *DAS ANDERE AFRIKA*.

⁷³ Tamt.

⁷⁴ John MBITI. *African Theology*. In Simon Maimela, Adrio König (eds.). *Initiation into Theology: The Rich Variety of Theology and Hermeneutics*. Pretoria : JL van Schaik, 1998. s. 141-158, zvl. 144.

konceptom. A predsa, keď čítame niektorý z nepreberných textov John Mbitiho o africkej teológii, je jasné, že tak ako africké kresťanstvo, má i jeho mladšia príbuzná, africká teológia, hneď niekoľko špecifických vlastností.

Aj keď v tejto práci nie je priestor pokúsiť sa chronologicky ani systematicky analyzovať rôzne typy africkej teológie⁷⁵, vnímam potrebu aspoň sa dotknúť fenoménu dnešného afrického teologického diskurzu, a to aj s ohľadom na tému a kontext mojej práce. V nasledujúcich riadkoch by som preto rada poukázala na dve charakteristiky tejto veľkej teologickej skupiny, ktoré považujem za jej najvlastnejšie a súčasne na nej najpozoruhodnejšie, ale ktoré sú niekedy pre pozorovateľa zvonku i tými najspornejšími: interreligiozita a mnohovrstevnatosť africkej teológie. Následne vymenujem základné témy a pramene africkej teológie. Budem sa pritom prevažne opierať o pohľady dvoch afrických teológov: John Mbitiho, ktorý zdôrazňuje a obhajuje nerozlučiteľnosť afrických (tradičných) náboženstiev a kultúry s africkým kresťanstvom; a Tinyiko Malulekeho, jedného z najvšestrannejších a jednoznačne najoriginálnejších teológov na dnešnom africkom kontinente.

2.2.1 Dve charakteristiky africkej teológie

2.2.1.1 Interreligiozita

Prvú charakteristiku africkej teológie, ktorú by som rada vyzdvihla, je jej interreligiozita. „Nič také, ako čistá africká teológia nejestvuje“, uvádza Tinyiko Maluleke, a odkazuje tým na neodmysliteľný dialóg s tradičnými náboženstvami, ale

⁷⁵ Opäť je na mieste zdôrazniť, že tak ako má africké kresťanstvo mnoho podôb a špecifických rysov a bolo by adekvátnejšie vyjadrovať sa o ňom ako o „afrických kresťanstvách“, má i označenie „africká teológia“ skôr odkazujúci charakter. Týmto termínom sa označuje veľká skupina teológií, s rozmanitými teologickými dôrazmi a rôznymi kultúrnymi, regionálnymi a jazykovými odlišnosťami. Skôr z praktického, než iného dôvodu volím v texte termín „africká teológia“ na úkor plurálu termínu „africké teológie“. Naďalej sa domnievam, že je potrebné vyzdvihovať mnohotvárnosť a pluralitu afrických teológií, než ich simplifikovať a generalizovať.

i islamom, v ktorom africká teológia neustále existuje.⁷⁶ Tvrdí, že od úplných počiatkov vedú africkí teológovia akýsi zápas medzi „kresťanstvom a africkosťou“ (*Christianity versus Africanity*), v ktorom je cieľom potvrdiť a nevymazať hodnoty tradičných náboženstiev v identite afrického kresťana.⁷⁷ Ak boli od dôb prvých kresťanských misíí do Afriky až do nedávnej minulosti prejavy tradičných náboženstiev totálne popierané, nanajvýš s dešpektom tolerované, zastáva dnes väčšina afrických teológov názor, že snažiť sa „očistiť“ africké kresťanstvo od nekresťanských prídavkov, by bolo ako trhať burinu i s pestovanou rastlinou.

„Kresťanstvo v Afrike nesie nezmazateľné známky afrického náboženstva. To sa stále viac prejavuje v rôznych smeroch. Pastoračná služba sa zaoberá nielen ‚modernými‘ situáciami ako sú urbanizácia či nezamestnanosť, ale aj duchovnou rovinou tradičnej zbožnosti. Tá sa nezriedka objavuje v rozhodujúcich životných momentoch a otázkach – narodenie, slávnostné uvedenie, manželstvo, rodinné krízy, smrť a duchovia. Objavuje sa i v súvislosti so zdravím, s civilnými konfliktami, pozemkovými problémami a v časoch vykorenenia následkom občianskych vojen, aj s hladomorom, s migráciou a utečeneckou situáciou.“⁷⁸

Je zaujímavé, ako seba samých vo vzťahu k tradičným náboženstvám charakterizujú africkí teológovia. Uvediem dva výňatky afrických zástupcov, a to najprv od John Mbitiho, popisujúceho neodvratný vplyv tradičného sveta na jeho každodenný život, a to i z pozície teológa. Následne potom od Kwame Bediakoho, ktorý tradičné náboženstva vnímal ako pevnú súčasť svojej kresťanskej teologickej identity – ontologickej minulosti:

⁷⁶ Tinyiko S. MALULEKE. African Theology. In David F. FORD, Rachel MUERS (eds.) *The modern theologians: an introduction to Christian theology since 1918*. 3. vyd. Malden, Oxford : Blackwell, 2005. s. 485-501, zvl. 489.

⁷⁷ Tinyiko S. MALULEKE. African Christianity as African Religion. In Michael BATTLE. *The Quest for Liberation and Reconciliation: Essays in Honor of J. Deotis Roberts*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005. s. 116-126, zvl. 120.

⁷⁸ John S. MBITI. To rest the hoe does not mean one has stopped working: looking at some resting points in African theology. Prednáška prednesená na konferencii „African Christian theologies in transformation“. University of the Western Cape, Bellville, South Africa, 4-6 Jún 2003. s. 1-17, zvl. 15-6.

„Konverzia ku Kristovi (a tým pádom pripojenie sa k cirkvi) neznamená, že by jednotlivci, alebo komunita prichádzala do cirkvi s prázdnyimi rukami. Trvá celé generácie, než evanjelium vzklíči a prenikne jednotlivcom a komunitou vo všetkých rovinách: jazykom, kultúrou, svetonázorom, sociálnou inštitúciou a hodnotami. Teológovia sú časťou a súčasťou tohto tradičného afrického sveta – ovplyvňuje ich priamo i nepriamo a ich teologická tvorba ho nemôže ignorovať.“⁷⁹

„Z pohľadu kontextu moderných afrických teológov (tzn. *kresťanských* vedcov), náležia tradičné náboženstvá Afriky k africkej náboženskej minulosti; ale nejedná sa ani tak o chronologickú minulosť, ako skôr o „ontologickú“ minulosť. Náboženská minulosť je dôležitá z teologického hľadiska, pretože spoločne s vyznaním kresťanskej viery sa podáva správa o tej istej entite – a to o histórii náboženského vedomia afrického kresťana. (...) Súčasťou toho je [i] hľadanie, ktoré biskup Kenneth Cragg popísal ako ‚integritu v premene, jednotu ja, v ktorej je minulosť jednotlivca skutočne integrovaná do súčasných rozhodnutí.“⁸⁰

Africké kresťanstvo je „neortodoxné, bohaté, rôznorodé a neporiadne – požičiava si, podmaňuje si, radikalizuje, zväzuje, odmieta a reflektuje myšlienky a skúsenosti z iných tradícií“.⁸¹ Je načase prijať fakt, že sa „stalo novým koherentným africkým náboženstvom, ktoré už nie je iba výhradne bojiskom medzi kresťanstvom a africkosťou“; vysvetľuje Maluleke a dodáva: „v africkom kresťanstve sme získali nové náboženstvo – nové vo vzťahu k predkoloniálnemu africkému náboženstvu a nové vo vzťahu ku koloniálnemu kresťanstvu. Potrebujeme sa na neho pozrieť v jemu vlastnom pochopení, a nesúdiť ho neustále buď proti tradičnej kresťanskej doktríne, alebo proti tradičnému africkému náboženstvu“.⁸³ Sám autor vyššie uvedených výrokov znamená

⁷⁹ MBITI. *African Theology*. s. 141-2.

⁸⁰ Kwame BEDIAKO. *Theology and Identity: The Impact of Culture Upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*. Oxford : Regnum Books, 1999. s. 4.

⁸¹ MALULEKE. *African Christianity as African Religion*. s. 123.

⁸³ Podľa tamt., s. 123-5.

dokladá na príklade vlastnej skúsenosti, prečo sa ako africký teológ nemôže vyhnúť reflexii koexistencie kresťanstva s lokálnymi tradíciami afrických náboženstiev:

„Vyrastal som na vidieku v severnej časti Južnej Afriky pri hraniciach so Zimbabwe v africkej kresťanskej rodine. V strede nášho hospodárstva stál strom maruly – významný symbol afrického náboženstva, ktorého ovocie dávalo lahodný nápoj nazývaný *vykanyi*. Tento nápoj, ak sa nechal dostatočne skvasiť, stával sa alkoholickým. Uspokojoval i predkov a tak bol súčasne používaný ako obetný dar. Strom maruly v strede gazdovstva mal však i iné využitie. Bol svätyňou. Spomínam si na čupiacich mužov a kľáčiace ženy okolo stromu, keď obetovali a modlili sa k predkom. Pri týchto príležitostiach sme boli vyzvaní prespevovať určité slová, ktoré boli štruktúrované striedavo do pôct a prosieb. Viedla nás buď staršia teta alebo strýko. A každý večer sme najprv počúvali veľké rozprávanie starej mamy. Potom sme spoločne čítali Bibliu a my deti sme sa striedali v čítaní textu nahlas. Náruživé nočné modlitby boli predkladané Ježišovi.

V nedeľu sme všetci išli do kostola, ktorý bol na misijnej stanici vzdalenej od nás desať kilometrov. Tam sme spievali oslavné piesne zo spevníka, ktorý nám dali švajčiarski misionári. Ako deti sme skoro ráno najprv šli do nedeľnej školy a potom sme sa potľkali po okolí, než začala bohoslužba pre dospelých. (...)

Duchovia, hady a čarodejnice sa v noci potulovali po kukuričných poliach, v potokoch a lesoch. Príležitostne niektoré z nás detí záhadne a nevysvetliteľne ochorelo – narastajúce divné a veľké vrede na citlivých častiach tela, alebo niekoľkomesačné neustále kašľanie. Vtedy nás vzali na miestnu kliniku, k miestnemu bylinkárovi, alebo do afrických nezávislých cirkví, ktoré nemali modlitebne, ale stretávali sa po domoch ľudí. V týchto cirkvách bolo veľa hluku, nahlas sa spievalo a tancovalo sa. Čo ma obzvlášť zaujalo na bohoslužbách afrických nezávislých cirkví, bol pohľad na dospelých, ktorí sa pohupovali do melódie a rytmu afrických spirituálov, niektorí z nich pravidelne nahlas vykrikujúc do liturgického zmätku. Zdalo sa mi, že tam mal každý slobodu hovoriť k jeho, či jej Bohu, alebo bohom, jazykom a spôsobom, ktorý im vyhovoval. Spomínam si na energické a nekončiace tance v kruhu, v strede ktorých sa nachádzali chorí a niečím postihnutí. Niekoľkokrát som s ostatnými

sám stál uprostred tohto víriaceho sa kruhu. Moje uši mi pukali zo spevu. Cítil som pot modliacich sa ľudí a ich teplo, ktoré ma ochraňovalo. Tance v kruhu boli prerušené ojedinele, ak vyčerpaním skolaboval nejaký starší muž alebo žena. V takom prípade nasledoval modlitebný rituál oživovania omdletého; ak nič nezaberalo, bol na zem vyliaty obetný nápoj, aby bol privolaný zásah predkov. Ako najmladší sme asistovali tradičným doktorom v zaškoľovaní nových tradičných doktorov. (...) A napokon v nedeľu takmer celá dedina, vrátane tradičných doktorov, šla na misijnú stanicu na bohoslužbu.“⁸⁴

Prvá generácia afrických teológov venovala všetko svoje akademické úsilie na to, aby proti skeptickým a kritickým hlasom zo severnej Ameriky, Európy, ale i z vlastných rád, vôbec potvrdila oprávnenosť existencie niečoho takého ako je „africká teológia“, ktorá nebola ani žiadnou novou herézou, ani protikresťanským činom.⁸⁵ A aby pritom obhájila i dialóg s miestnymi tradičnými náboženstvami, ktorý sa už vtedy javil ako cesta prežitia kresťanstva na kontinente. Mnohí africkí teológovia sú presvedčení, že sa tento projekt podarilo za posledných päťdesiat rokov uskutočniť a dnes je obohatením aj pre teologickú vedu na Západe. Napríklad Kwame Bediako tvrdil, že jeho kolegovia, ktorí boli nútení „nanovo zachytiť charakter teológie ako kresťanskej intelektuálnej aktivity na hranici s nekresťanským svetom, a to vo svojom základe čo najviac komunikatívne, evanjelizačne a misijne“, tak dali africkej teológii šancu objaviť svoju novú rolu a úlohu. Ktovie, možno sa nové prístupy v africkej teológii, ktoré pracujú s prítomnosťou predkresťanských afrických náboženstiev, budú raz z časti dať aplikovať i v európskom kontexte. Pre postmodernú európsku teológiu, ktorá prvotné predkresťanské náboženstvá nehodnotí ako súčasť európskeho dedičstva, by podľa Bediakoho bol takýto projekt prínosný. A obhajuje ho takto:

„Stretnutie kresťanstva s európskymi prvotnými náboženstvami by vo svojej podstate mohlo podporiť lepšie porozumenie modernému Západu, než by to bol

⁸⁴ Tamt., s. 123-4.

⁸⁵ John Mbiti spomína: Častokrát sme slýchali, niekedy so skrytým skepticizmom čo posmechom: „Čo to je africká teológia? Je vôbec možné, aby niečo také existovalo? Sú fakt akademici, ktorí produkujú takúto teológiu?“ MBITI. To rest the hoe does not mean. s. 3.

kto predpokladal. Seriózny záujem kresťanskej teológie o európske prvotné tradície a o ranné kresťanstvo existujúce medzi týmito tradíciami, by mohol tiež priniesť čerstvý pohľad na to, ako chápať kresťanskú identitu v Európe, v neposlednom rade by dnes mohol otvárať nové možnosti pre teologickú prácu.“⁸⁶

2.2.1.2 Mnohovrstevnatosť

Druhú charakteristiku africkej teológie by sme mohli nazvať ako jej mnoho vrstevnatosť. Text, ako zaznamenaná myšlienka, je neodmysliteľným partnerom a produktom každej teológie. Ak chceme akademicky poznávať akýkoľvek teologický systém, logicky i metodologicky siahame k textom a konáme textovú analýzu. Pre africkú teológiu tvoria texty, čiže písaná forma teológie (*Written Theology*), iba jednu z jej vrstiev. Podľa Tinyiko Malulekeho by sme „okradli Afriku o veľký kus teológie“, ak by sme ju hľadali iba v napísanej forme.⁸⁷ Nielen on, ale takmer každý africký teológ prítaká názoru, že musia byť vo svojom obore „ako dobrými čitateľmi kníh, tak aj dobrými čitateľmi ich terajších kontextov“.⁸⁸ Aj to je jeden z dôvodov, prečo sa akademicky postupne legitimizuje tzv. „africká orálna teológia“ (*African Oral Theology*), na ktorej váhu v africkej teológii upozornil po prvý krát v 70. rokoch minulého storočia John Mbiti. Okrem orálnej a písanej formy africkej teológie rozlišuje práve Mbiti ešte tzv. „symbolickú teológiu“ (*Symbolic Theology*). V nasledujúcom texte budem vychádzať konkrétne z jeho rozdelenia a popisu jednotlivých troch foriem africkej teológie.

⁸⁶ BEDIAKO. *Christianity in Africa*. s. 261-2.

⁸⁷ Tinyiko S. MALULEKE. *African Theology*. s. 485.

⁸⁸ Tamt., s. 485.

2.2.1.2.1 Orálna teológia

Prameňom a základom pre symbolickú a písanú teológiu je orálna teológia. Ak predpokladáme, že africká kultúra je mocným faktorom v africkom kresťanstve, potom nie je prekvapivé, že práve orálna teológia je v Afrike najviac pestovaná a preferovaná, pretože „veľmi dobre zapadá do africkej orálnej kultúry“.⁸⁹ Je veľmi blízka africkej religiozite a spiritualite, a čo je podstatné, hovorí rečou, ktorej rozumejú všetci – používa miestne jazyky a dialekty. Na rozdiel od písanej teológie, ktorá je výsadou niekoľkých vyvolených akademikov, patrí orálna teológia celej cirkvi. Dovolím si odcitovať neskrátenú pasáž popisu tejto teológie, tak ako ju zaznamenal John Mbiti, a to s odôvodnením, že znamenite zachycuje jej vznik, rozšírenie i slabiny, a pretože akékoľvek parafrázovanie by len spôsobilo stratu výpovednej hodnoty:

„Orálna teológia tu bola od prvého momentu, keď moderní misionári vyslovili kresťanskú zvesť v lokálnych jazykoch. Postupne sa v ‚tichosti‘ rozvíjala v príbehoch, prísloviach, kázaniach, katechizme, pri vyučovaní, verejnej i osobnej modlitbe, pri čítaní Biblie v miestnych jazykoch, pri spievaní, tancovaní (tam kde to bolo dovolené misionármi a cirkevným vedením, alebo sa to dialo ‚tajne‘), pri slávení liturgie, cirkevných a modlitebných službách, posväcujúcich zhromaždeniach, duchovných cvičeniach, v poézii, dráme a umeleckých výrazoch (ako sú symboly, kresby, maľby, rezby, sochy a dnes audiovizuálne pomôcky).

Je to celá cirkev, ktorá plodí orálnu teológiu. Nevzniká v knižniciach, ale na poliach, v domovoch, na ceste a na chodníku, po ktorých ľudia niekam cestujú peši, alebo nejakým prostriedkom. Jedná sa prevažne o spoločenskú teológiu: mládež, ženy a muži, laici a duchovní, vzdelaní a nevzdelaní kresťania, ‚veľkí‘ a ‚malí‘, bohatší a chudobnejší, elity a masy, tí, čo majú verejný hlas a tí, čo ho nemajú. Orálna teológia je všade, je tvorená každým a pre každého. Zaoberá sa a vychádza z každého aspektu života: narodenie a smrť, radosť a smútok, útecha a starosť, dôvera a pochybnosť, smiech a bolesť, nádej a strach, minulosť

⁸⁹ MBITI. African Theology. s. 147.

a prítomnosť, tento a budúci svet, dobro a zlo, telo a duch, obdobia dažďov a obdobia sucha, uzdravenie a choroba, láska a nenávisť, priatelia a cudzinci, duchovné a ľudské bytosti, obdiv a zázrak, estetika a sny, politické a ekonomické konanie, Boh a svet, vtáci a hmyz, rieky a hory. Orálna teológia je nesmierne komplexná. Je plná podstaty. Bola tu pred konferenciou v Ibadane [ku konferencii sa datuje zrod písanej africkej teológie], bola tu po nej a bude tu naďalej aj v generáciách po nás. Je prvorodenou v teologickej tvorbe.

Prirodzene existujú limity orálnej teológie: je nesystematizovaná, mnohé jej myšlienky nie sú rozpracované v potrebnej šírke, je ťažké ju podrobiť kritickému preskúmaniu, nedisponuje žiadnou inštitucionálnou autoritou, častokrát mizne vo vetre, je limitovaná na miestne jazyky, v ktorých sa prenáša a z ktorých je ťažko preložiteľná. Živí písanú teológiu. Skrze orálnu teológiu prekvitá a expanduje africké kresťanstvo.⁹⁰

Z pozície (stredo)európskej pozorovateľky pridávam postreh Pera Frostina, podľa ktorého nám nezostáva nič iné, než vhodne a hojne citovať texty afrických teológov. Je to akýsi malý kompromis medzi priamym, avšak pre nás takmer nemožným výskumom africkej orálnej teológie a medzi úplným ignorovaním tejto formy teológie, ktorá je zas zásadným východiskom pre vedeckú prácu afrického teológa. Zaznamenávať a metodologicky pracovať s orálnou teológiou potom zostáva úlohou afrických teológov. A ako zdôrazňuje John Mbiti, má ňou aj naďalej zostať. Miestni teológovia totiž disponujú znalosťami lokálnych jazykov a kultúry a nie sú zaťažení následnými interpretačnými prekážkami, ktorým by sme čelili my, ak by sme sa bez hlbších znalostí daných pomerov, pokúšali vykladať zmysel modlitieb, piesní, kázní, prísloví, alebo príbehov vyslovených africkými kresťanmi.

Hoci môže byť z nášho pohľadu polemické zaraďovať materiály orálnej teológie do odbornej vedeckej argumentácie, zrejme sa na ceste poznávania ako afrických, tak i ostatných teológií z Tretieho sveta, nevyhneme tejto výzve a budeme ňou neraz konfrontovaní.

⁹⁰ MBITI. To rest the hoe does not mean. s. 7-8.

2.2.1.2.2 Symbolická teológia

K orálnej verzii má veľmi blízko symbolická teológia. Mbiti, vychádzajúc z diela *Christliche Kunst in Afrika* (1984), k nej zaraďuje všetko to, čo kresťania vyjadrujú vo forme symbolov skrze umenie, rituály, spôsobu uctievania, obliekania, výzdoby interiéru kostolov a i.⁹¹ Je nepochybné, že africké kresťanstvo obľubuje symboly a symbolická teológia je v Afrike veľmi rozšírená. Stavia na symboloch západnej cirkvi, ale inšpiruje sa miestnym kontextom, v ktorom lokálna cirkev žije a je formovaná. Typickou liahňou symbolickej teológie sú tzv. „africké nezávislé cirkvi“ (*African Independent/ Initiated/ Indigenous Churches*, ďalej AICs), v ktorých narazíme na najpestrejšie rituály, zvyky, praktiky, tance, piesne, špecifické uniformné oblečenie, symboly farieb, čísel, sochy, obrazy atď. Niektorí teológovia tvrdia, že ak sa chceme zoznámiť s teológiou AICs, musíme je poznávať práve skrze orálnu a symbolickú teológiu. AICs vo svojej pôvodnej snahe vtisnúť kresťanstvu autentickú africkú tvár, pristupujú k vzniku stále nových symbolov oveľa slobodnejšie - a to aj asimiláciou symbolov z rôznych iných náboženstiev - než je tomu v tradičných misijných cirkvách. Napriek veľmi tenkej hranici medzi tým, či teologické prejavy konkrétnych nezávislých cirkví ešte môžeme považovať za kresťanské, alebo už za heretické, sú AICs veľmi prítlačivé a blízke africkému kresťanovi. Podľa Mbitiho je tomu tak aj vďaka bohatstvu symbolov a symbolickej teológie, ktoré „sú veľmi efektívnymi pri komunikácii a vysvetľovaní viery tam, kde ľudia nevedia čítať, alebo písať, ale kde sú schopní vidieť

⁹¹ Dovoľm si polemizovať s Johnom Mbitim, že jeho pohľad na náboženské symboly a ich používanie v africkom kresťanstve by si zaslúžil precíznejšiu analýzu. Nepodarilo sa mi dohľadať žiaden jeho text zaoberajúci sa podrobnejšie otázkou náboženských symbolov v africkom kresťanstve. Evidentné je snád' iba to, že náboženské symboly považuje za súčasť umenia (pozri napr. John MBITI. *Introduction to African Religion*. 2.vyd. Waveland Press, 2015. s. 24-25.) Domnievam sa, že Mbitiho kategorizácia symbolov v africkom kresťanstve je nejasná. Je sporné, či všetko, čo radí do obsahu symbolickej teológie, môžeme považovať za živý náboženský symbol - tzn. symbolizujúci, reprezentujúci, podieľajúci sa a sprostredkovávajúci vieru v Boha - alebo sa jedná iba o kvázi symbol, tzn. v zmysle Paula Tillichu, o znak, ktorý je iba mŕtvym symbolom označujúcim niečo bez vnútorného prepojenia s označovaným. Tento nedostatok vyčíta Mbitimu i John Parratt, ktorý sa zámerne vyhýba označeniu „symbolická teológia“ ako kategórii africkej teológie a volí radšej označenie „liturgická“, alebo „praktická“ teológia. Parratt do tejto kategórie zaraďuje bohaté prejavy africkej kresťanskej viery v rituáloch, ritoch a liturgických zvykoch a rozvíja myšlienku možnosti nanovo zakomponovať vybrané tradičné africké rituály do kresťanskej liturgie a tradičné kultové rity do kresťanskej viery. Pozri John PARRATT. *A Reader in African Theology*. London : SPCK, 1997. Conclusion.

a chápať vizuálne znázornenie“.⁹² Osobne sa domnievam, že dnes, vzhľadom k úspešnému odstraňovaniu negramotnosti v Afrike na jednej strane a stále veľkému záujmu o AICs na druhej strane, je argument Mbitiho o príťažlivosti symbolickej teológie pre negramotného afrického kresťana prekonaný. Skôr vidím permanentný dopyt po symboloch v africkom kresťanstve, tak ako ich chápe Mbiti, zakotvený v prirodzenom príklone afrického človeka k vyjadrovaniu sa v obrazoch, zvukoch a prostredníctvom spontánneho slovného prejavu.

2.2.1.2.3 Písaná teológia

Treťou, najmladšou, v Afrike najmenej rozšírenou, ale nám určite najprístupnejšou vrstvou africkej teológie je jej písaná forma. Zaradzujeme do nej vedecké publikácie, knihy, či prednášky akademicky vzdelaných odborníkov; podľa Mbitiho teda tých, „ktorí disponujú a ovládajú tradičné západné prostriedky čítania a písania teológie“.⁹³ Určité zmienky o písanej forme africkej teológie sme uviedli už v texte vyššie. Pozrime sa teraz bližšie na pár špecifik, ktoré sa spájajú s jej vznikom, zámerom, rozvojom a myšlienkovým dôrazom. Nebudem sa pokúšať o chronologický ani tematický úvod do nosných diel africkej teológie, pre ktorý v tejto práci nie je priestor. Vyčerpávajúci historický a tematický prehľad vývoja písanej formy africkej teológie poskytuje aktuálne hneď niekoľko autorov, ako sú napr. John Parratt: *Reinventing Christianity: African Theology Today*; John Baur: *Christus kommt nach Afrika*, John Mbiti: *To rest the hoe does not mean one has stopped working: looking at some resting points in African theology*, Rosino Gibellini: *Teológia XX. storočia*; Carrie Pemberton: *Circle Thinking: African Women Theologians in Dialogue with the West*; a celý rad zborníkov zahŕňajúcich hlavné témy a predstaviteľov africkej teológie. Vymenujme aspoň niektoré: *Paths of African Theology*, ed. Rosino Gibellini; *Faces of Jesus in Africa*, ed. Robert Schreiter; *A Reader in African Theology*, ed. John Parratt; *Talitha cum! Theologies of African Women*, ed. Nyambura

⁹² MBITI. *African Theology*. s. 148.

⁹³ Tamt., s. 148.

Njoroge, Musa Dube; *African Theology on the Way: Current conversations*, ed. Diane B. Stinton.⁹⁴

Hoci sa počiatky písanej africkej teológie datujú do 50. rokov 20. storočia, keď sa africkí teológovia z frankofónnych oblastí pokúšali „obhajovať kontinuitu medzi africkými náboženstvami a kresťanstvom a vyzývali cirkvi k tomu, aby ako ‚jediný‘ jazyk k hlásaniu evanjelia používali africkú kultúru“⁹⁵; zaradzujú niektorí historici a teológovia jej „prapočiatky“ až do prvotnej kresťanskej cirkvi (napr. Parratt, Baur, Maluleke). John Parratt, ktorý je voči africkej teológii v mnohých aspektoch kritický, neváha naopak podotknúť, že „v počiatkoch kresťanstva ‚sa kresťanská Afrika pozerala na pohanskú Európu‘ a po mnoho storočí to bola Afrika, ktorá bola záhonom kresťanskej teológie“.⁹⁶ Pri pohľade na prvé storočia kresťanskej cirkvi nám neraz uniká drobný detail a to ten, že „väčšina kresťanských doktrín“ bola formulovaná rannými africkými teológmi (Klement Alexandrijský, Origenes, Athanasios, Tertullian, Cyprián, Augustín), tak ako i „väčšina ranných heréz mala svoje korene na africkom kontinente“.⁹⁷ Hoci kresťanská cirkev v severnej Afrike úplne podľahla arabskej invázii a prenikaní islamu do regiónu, podľa Parratta „zanechala nezmazateľnú stopu na histórii teológie“.⁹⁸ Dejiny kresťanstva v severnej Afrike sú samostatnou kapitolou tohto náboženstva, nehovoriac o obrovskom a unikátnom bohatstve kresťanskej viery a teológie v oblasti dnešnej Etiópie. Avšak pokiaľ by sme chceli hľadať začiatky „domorodej“ kresťanskej teológie v subsaharskej Afrike, ktorá je prioritne predmetom nášho záujmu, nepresunuli by sme sa veľkým skokom späť do polovice 20. storočia.

⁹⁴ Uvádzam a odkazujem výslovne na tých autorov, ktorých diela som mala k dispozícii. Je nadmieru jasné, že môj výber nekorešponduje s omnoho bohatšou ponukou súčasných existujúcich prameňov k danej téme a určite by bol terčom kritiky kolegov na Západ od nás. Avšak je nutné prihliadať k tuzemským podmienkam, v ktorých zostávajú pre mňa mnohé publikácie zatiaľ nedostupné.

⁹⁵ BAUR. *Christus kommt nach Afrika*. s. 374.

⁹⁶ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 3.

⁹⁷ Tamt.

⁹⁸ Tamt. O príčinách relatívne rýchleho ústupu a neschopnosti kresťanskej cirkvi čeliť prenikajúcemu islamu do rímskych provincií v severnej Afrike a do Núbie - a to v kontraste s nezanikajúcou, naopak dlho sa rozvíjajúcou cirkvou v Egypte a Etiópii, výstižne píše napr. John Baur vo svojej knihe *Christus kommt nach Afrika*.

Je hŕstka teológov, ktorí argumentujú, že jej africké korene vedú na prah 18. storočia do obdobia portugalskej kolonizácie a kresťanskej misie v oblasti dnešnej Konžskej demokratickej republiky, k žene menom Kimpa Vita, známej tiež pod kresťanským menom Dona Beatrice. Táto veľmi mladá Konžanka „údajne disponovala duchovnými darmi a stala sa *nganga Marinda*, duchovnou osobou“.⁹⁹ Mala vízie, v ktorých sa jej zjavoval svätý Anton. Začala kázať a ostro kritizovať pravidlá a ceremónie katolíckej cirkvi, zakazovala svojim nasledovníkom dodržiavať predpísané pôsty, zúčastňovať sa mnohých cirkevných ceremónií a spievať *Ave Maria* či *Salve Regina*.¹⁰⁰ Zároveň „odvážne a intuitívne zasahovala do záležitostí svojho národa [kráľovstva Konga] a cirkvi, ktoré sa v tej dobe nachádzali v stave krízy“.¹⁰¹ Čo je na osobe tejto Afričanky - konvertitky pozoruhodné, ako podotýka švédsky cirkevný historik Benkt Sundkler, je skutočnosť, že vnímala katolícku cirkev za svoju vlastnú cirkev a preto za ňu chcela niesť i vlastnú zodpovednosť. „Svojou víziou a posolstvom si pritiahla davý ľudí a dodnes to tak je“, dodáva Sundkler.¹⁰² Na jednej strane sa Kimpa Vita nechala pokrstiť do nového náboženstva a tým pádom i do nového svetonázoru, na druhej strane neustále prekračovala (*crisscrossing*)¹⁰³ hranice afrického sveta a sveta kolonizátorov.

⁹⁹ HEADSMAN. 1706: *Dona Beatriz Kimpa Vita, the Kongolesse Saint Anthony*. Interview s John K. Thorntonom. 2 júla 2009. [online] Dostupné z: <http://www.executedtoday.com/2009/07/02/1706-dona-beatriz-kimpa-vita-kongo/> (cit. 21. 9. 2016).

¹⁰⁰ Podľa David J. BOSCH. *Currents and Crosscurrents in South African Black Theology*. In Gayraud S. WILMORE, James H. CONE (eds.). *Black theology: a documentary history*. 4.vyd. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1984. s. 220-237, zvl. 220-1.

¹⁰¹ Bengt SUNDKLER, Christopher STEED. *A History of the Church in Africa*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000. [e-book] s. 60.

¹⁰² Tamt., s. 59.

¹⁰³ “S každým prekročením pomaľovali stopy [Kimpy Vity] farbami jedného sveta ten druhý, až nakoniec nemohlo jej prekračovateľské maľovanie zostať bez povšimnutia. Môžeme takmer s istotou tvrdiť, že pokresťančená a ‚civilizovaná‘ Kimpa Vita reagovala na meno Dona Beatrice, keď bola vo svojom konžskom africkom svete a na meno Kimpa Vita, keď sa nachádzala v koloniálnom cirkevnom prostredí. O takomto prekračovaním je možné povedať, že si vďaka nemu začala pliesť staré a nové mená. (...) A tým sa jej začali pliesť i údajne oddelené a seba si navzájom protikladné svety kolonizovaných a kolonizátorov. (...) Kimpa Vita sa hrala na chameleóna, (...) klamúc pritom systém, avšak niekde musela zabudnúť mať na správnom mieste správne sfarbenie.“ Musa W. DUBE. *THALITA CUM Hermeneutics of Liberation: Some African Women’s Ways of Reading the Bible*. In A. F. BOTHA, P. R. ANDINACH (eds.). *The Bible and the Hermeneutics of Liberation. Semeia Studies 59*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2009. s. 133-145, zvl. 134.

Prvenstvo černošského teológa vôbec, je Kimpe Vite pripisované predovšetkým kvôli jej protestnej africkej kristológii, podľa ktorej bol Ježiš černochoom a Spasiteľom identifikujúcim sa s utláčanými černochoom, a nie s koloniálnym páni; kvôli presvedčeniu, že matka Pána Mária, Ježišovi učeníci a všetci svätí boli čierni Konžania; kvôli obrazu kresťanského Boha, ktorý príde obnoviť podrobené konžské kráľovstvo; kvôli dôrazu na chudobných a utláčaných; kvôli mileniálnemu konceptu černošského raja; kvôli odmietaniu asketizmu a všeobecného podriadenia sa belochoom.¹⁰⁴

Je evidentné, že takéto kontroverzné správanie africkej ženy bolo pre katolíckych misionárov vo vtedajšej dobe absolútne neprípustné. Veľmi rýchlo bola umlčaná, odsúdená k smrti a upálená. Ako to už býva, tento akt len dovŕšil jej mučenícky štatút a poistil ikonické miesto v africkom kresťanstve. Avšak nezostala len vďačným objektom cirkevného folklóru. Opakovane je osoba Kimpy Vity dávaná za vzor teológmi a historikmi pre jej odvahu náboženskej obnovy, národného obrodenia, ako i túžbu afrikanizovať kresťanské náboženstvo.¹⁰⁵

Učiniťme krok vpred a presuňme sa napokon do obdobia, v ktorom sú už od afrických autorov k dispozícii odborné texty pojednávajúce o africkej teológii. Než sa však pozrieme na ich predmety záujmu, bolo by najprv vhodné položiť si otázku: čo motivovalo rozvoj písanej formy africkej teológie od polovice 20. storočia? Ako totiž upozorňujú historici, ani v prípade africkej teológie sa nejednalo výhradne o podnety prichádzajúce zvnútra. Pri pohľade na osu dejín modernej Afriky vydedukuje i nezainteresovaný čitateľ, že dôležitým faktorom bol nesporne symbolický rok 1960 a dekolonizácia kontinentu. Zrod afrického nacionalizmu a napokon nadobudnutá nezávislosť mnohých afrických krajín, do veľkej miery ovplyvňovala i teologickú tvorbu Afričanov. K tomu je nutné pripočítať silné domorodé politické hnutia za získanie nezávislosti pred rokom 1960 a veľmi významný faktor filozofických hnutí akými boli *négritude* v západnej Afrike, či *Black Consciousness Movement* v Južnej Afrike, ktoré prichádzali s ideou prinavrátiť dôstojnosť a hrdosť africkému človeku, poukázať jemu, ale i širokému svetu na hodnoty Afriky a poskytnúť jej stratenú (seba)dôveru a nádej.

¹⁰⁴ Podľa tamt.; PARRATT. *Reinventing the Christianity*. 1. kap.; a BOSCH. *Currents and Crosscurrents*.

¹⁰⁵ Pozri napr. BAUR. *Christus kommt nach Afrika*.; SUNDKLER, STEED. *A History of the Church in Africa*.; JOHNSON, ROSS. *Atlas of global Christianity*.

Podľa Mbitiho zamestnávala jeho starších kolegov otázka budúcnosti cirkvi v politicky a sociálne sa meniacej Afrike a s tým vyvstávala aj nutková potreba vysloviť z pozície Afričana vlastný názor na to, „akú rolu by malo kresťanstvo a misia hrať v Afrike, odteraz slobodnej od koloniálnej a ekleziologickej dominancie“.¹⁰⁶

Domáce spoločenské udalosti len urýchlili proces dospievania afrických teológov a ich túžbu osamostatňovať sa od západnej teológie. Tento modus protestu, keď hlavnou metodológiou bola nie výnimočne tvrdá kritika voči pôsobeniu misijných cirkví na kontinente a „predfabrikovanej európskej teológii“, sa udržal do 70. rokov 20. storočia.¹⁰⁷ K významným katalyzátorom zvnútra, ktorí pomohli posunúť sa africkým autorom v agende dopredu, patrili v katolíckom prostredí určite dokumenty II. vatikánskeho koncilu a návšteva Pavla VI. v Ugande v roku 1969 ako vôbec prvého pápeža na africkom kontinente.¹⁰⁸ V protestantskom prostredí sa pripisuje veľký význam štúdiu *Christian Ministry in Africa* (1960) od mimoriadne bystrého pozorovateľa Bengta Sundklera, v tej dobe evanjelického biskupa v Tanganike, a medzinárodným

¹⁰⁶ MBITI. *African Theology*. s. 146.

¹⁰⁷ BAUR. *Christus kommt nach Afrika*. s. 381.

¹⁰⁸ Konštitúcie, deklarácie a dekréty z II. vatikánskeho koncilu (ďalej II. VK) zmenili prístup katolíckej cirkvi k nekresťanom, k ich náboženstvám a kultúram. To malo zásadný význam pre katolícku cirkev v zemiach Tretieho sveta. Tamojším kresťanom sa dostalo povzbudenie „vedome sa podieľať na Božom diele medzi nekresťanmi a prijímať dobré a ušľachtilé elementy nekresťanských kultúr a histórií“, a miestnemu duchovenstvu doslova nariadenie, že „musí zvestovať Božie slovo v lokálnych jazykoch a podporovať laikov k misii“. (JEYARAJ. *The re-emergence of global Christianity*. s. 54-5.) Podľa Sundklera bol potom II. VK pre africkú katolícku cirkev znamením „novej slobody ducha a iniciatívy“, a to „teologicky, liturgicky i sociologicky“. Afrikanizácia sa stala pre lokálnu cirkev mottom, ktoré malo stimulovať k „používaniu afrického jazyka, rytmu, farby a radostnej účasti a potvrdzovať právo Afriky byť odlišnou“. (SUNDKLER, STEED. *A History of the Church in Africa*. s. 1020-22).

Je však pozoruhodné, že pre afrických katolíckych teológov mala ešte zlomovejši význam návšteva pápeža Pavla VI. v ugandskej Kampale, pri príležitosti prvého zhromaždenia Sympózia biskupskej konferencie Afriky a Madagaskaru (SECAM). Pamätne kázanie Pavla VI., v ktorom vyzval katolíckych bratov, aby „odteraz boli sami sebe misionármi“, aby to boli oni, „ktorí budú pokračovať v budovaní cirkvi na kontinente“, a aby pritom rešpektovali „jazyk, štýl, charakter, génia a kultúru toho, kto vyznáva jednu vieru“, považujú niektorí, spomedzi pápežských príhovorov k Afrike vôbec, dodnes za neprekonané. Pápežov záverečný výrok o tom, že „môžete a musíte mať africké kresťanstvo“ je azda najcitovanejším argumentom pre obhajobu vtedy rodiacej sa africkej (katolíckej) teológie z úst západného teológa. Podľa *EUCCHARISTIC CELEBRATION AT THE CONCLUSION OF THE SYMPOSIUM ORGANIZED BY THE BISHOPS OF AFRICA: HOMILY OF PAUL VI*. Kampala (Uganda), 31 July 1969. [online] Dostupné z: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690731.html (cit. 23. 9. 2016).

konzultáciám protestantských teológov v Ghane (1955) a Ugande (1963). Spoločne sa potom africkí teológovia odvolávajú na dve najrozhodujúcejšie kontinentálne stretnutia, a to na ekumenické konferencie v nigérijskom Ibadane (1966), organizovanou Africkou radou cirkví (*All African Council of Churches*) a v ghanskej Akkre (1977), organizovanou pod záštitou čerstvo založenej asociácie EATWOT¹⁰⁹. Ich dosah pre vývoj africkej teológie bol zásadný. Priamy účastník oboch konferencií, John Mbiti, zachycuje s odstupom času podstatné momenty z Ibadanu takto:

„Malo to veľký význam, že sme sa po prvý krát stretli na našej pôde, s našimi motykami, našimi semenami a našou agendou. (...) Konferencia v Ibadane môže byť chápaná ako formálne uznanie existencie africkej teológie v moderných dejinách. Na konferencii sa síce nehovorilo priamo v takýchto výrazoch a táto terminológia sa ešte nepoužívala. Ale myšlienka a pocit o *niečom* ako ‚africká teológia‘ boli vo vzduchu, a termín sa objavil na niekoľkých miestach v textoch.“¹¹⁰

Ibadan bol čosi ako odrazový mostík, ktorý dodal odvalu a uistenie africkým teológom, aby prešli z protiútoky a začali konštruktívne a systematicky vytvárať obsah africkej teológie. Medzi Ibadanom a Akkrou píše svoje texty k téme obsahu a budúcnosti africkej teológie hneď niekoľko autorov: Harry Sawyerr zo Sierry Leony, Charles Nyamiti z Tanzánie, Tharcisse Tshibangu a Vincent Mulago z Konžskej demokratickej republiky, Bolaji Idowu a Byang Kato z Nigérie, Kwesi Dickson, John Akbeti a Christian Baeta z Ghany, Gabriel Setiloane a Desmond Tutu z Južnej Afriky. „Po pomalej a opatrnej fáze“¹¹¹ nastúpila africká teológia cestu kreatívneho vývinu skrze publikácie, otvorené diskusie, prvé univerzitné kurzy o „Úvode do africkej teológie“, ako i skrze objavujúci sa záujem zo zámoria o nový fenomén.

Konferencia v Akkre, organizovaná o desať rokov neskôr, tesne po prvej konferencii asociácie EATWOTu v Dar es Saalame, už bola len zaručeným potvrdením toho, že

¹⁰⁹ K asociácii pozri poznámku v podkapitole 1. 2.

¹¹⁰ MBITI. *To rest the hoe does not mean*. s. 2-3.

¹¹¹ *Tamt.*, s. 5.

„africká teológia sa narodila a žije“.¹¹² Mbiti prisudzuje výstupom z Akkry hlavne význam rozčlenenia africkej teológie: jej konkrétnych tém, otázku metodológie, prameňov a perspektívy. Nezabúda ani na dve špecifické konferencie: a to jednak zrod nového teologického prúdu – africkej teológie oslobodenia, ktorú zosobňovala juhoafrická čierna teológia; a jednak vôbec prvú účasť afrických teologičiek na konferencii.¹¹³ Zatiaľ čo aktívnu tvorbu žien v africkej teológii vnímal ako obohacujúci a potrebný element, s prijatím nového rozmeru africkej teológie v podobe čiernej teológie mal značné problémy. Známa je z tejto doby jeho ostrá konfrontácia s vtedy najznámejším reprezentantom tejto teológie, anglikánskym kňazom, teológom a aktivistom Desmond Tutuom, o tom, čím sa africká teológia má a môže zaoberať, aby zostala relevantná, aktuálna, kresťanská a ako dielo afrických a nie zahraničných autorov.¹¹⁴

2.2.2 Dve hlavné témy v africkej teológii

Výmena názorov medzi John Mbitim s Desmond Tutu v 70. rokoch 20. storočia súčasne ukázkovo demonštruje dve základné teologické témy, ktoré sa profilujú aj v dvoch najrozšírenejších prístupoch africkej teológie, udávajúce jej smerovanie v nasledujúcich dvoch dekádach.

Jednou je metodológia tzv. „inkulturácie“, podľa ktorej bolo pre teológov primárnou snahou inkarnovať evanjelium do afrického kultúrneho a náboženského kontextu, alebo slovami poetickými, „nepresadzovať vypestovanú európsku teológiu, ani ju nenaštepíť na strom africkej kultúry, ale zasadiť semeno evanjelia priamo do africkej zeme“.¹¹⁵ Túto metodológiu si osvojila „africká teológia inkulturácie“ (*African theology of inculturation*),

¹¹² BAUR. Christus kommt nach Afrika. s. 377.

¹¹³ Podľa MBITI. To rest the hoe does not mean.

¹¹⁴ Pre viac k tejto otázke pozri kardinálne články od oboch zástancov: Desmond TUTU. Black Theology and African Theology – Soul mates or Antagonists? In PARRATT. *A Reader in African Theology*. s. 39-43.; a John MBITI textov s aspektom na odlišné dôrazy týchto dvoch najvýraznejších teologických prúdov v Afrike, potom poskytuje Tinyiko Maluleke vo svojom texte: Black Theology Lives! – On a Permanent Crisis. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 9/1 (1995). s. 1-30.

¹¹⁵ BAUR. Christus kommt nach Afrika. s. 381.

známa tiež pod označením „africká kresťanská teológia“ (*African Christian Theology*). Než bol však prijatý model inkulturácie za inovatívny prístup v africkej teologickej vede v 70. rokoch, predchádzala mu fáza, ktorá je označovaná ako adaptácia.

Adaptácia sa vzťahuje prevažne iba ku katolíckym africkým teológom, je však dobré ju spomenúť, keďže nám umožňuje lepšie pochopiť potrebu nástupu inkulturácie. Ako podotýka John Baur, adaptácia má dlhú históriu a siaha až do 16. storočia, keď ju, ako „revolučný koncept“, namiesto vtedy bežného modelu asimilácie, aplikovali jezuiti v Číne a Indii „v snahe zapustiť kresťanstvo do bohatej kultúry národov“.¹¹⁶ Hoci bola neobvyklá metóda jezuitov na dlhú dobu ich vlastnou cirkvou spochybňovaná, znovu sa objavuje na scéne ako potenciálna alternatíva pre africkú cirkev v 60. rokoch 20. storočia a to z impulzu II. vatikánskeho koncilu a adresných výziev pápeža Pavla VI.¹¹⁷

Princípom adaptácie je, „skrze určité aspekty danej kultúry, akými sú napr. koncepty, filozofia a symboly, preniesť a preložiť [*transmit and translate*] kresťanskú teológiu tak, aby noví konvertiti z danej kultúry lepšie chápali ich práve adoptované náboženstvo“.¹¹⁸ Avšak slabinou tohto prístupu je, že požaduje „dodržiavať formát a procedúru západnej teológie“ a „nedovoľuje teológom vyjadrovať ich vlastné prejavy viery vychádzajúce z ich stretnutia s Bohom“.¹¹⁹ Podľa Baura preto v praxi adaptácia nedošla ďalej než k porovnávaní afrického a kresťanského kontextu. Inými slovami, nedochádzalo k žiadnemu zapusteniu koreňov kresťanského učenia do africkej zeme. Baur tento proces prirovnáva k obrazu, keď „na telo učenia a liturgie boli navlečené nové africké šaty, ale telo samotné zostalo kompletne európske“.¹²⁰ Nespokojnosť afrických teológov napokon dospela k prijatiu myšlienky inkulturácie, ktorá v plnej miere dovoľovala stret africkej religiozity a kultúry s kresťanstvom a jeho asimiláciu do miestneho kontextu. Až tento prístup inicioval zrod autentickej africkej teológie.¹²¹

¹¹⁶ Tamt., s. 380.

¹¹⁷ Pozri poznámka pod čiarou v predchádzajúcej podkapitole.

¹¹⁸ Podľa Xolani S. SAKUBA. *The relationship between sin and evil in African Christian theology*. Cape Town, 2004. Magisterská práca. University of the Western Cape. Nepochikovaný dokument. s. 37.

¹¹⁹ Tamt.

¹²⁰ BAUR. *Christus kommt nach Afrika*. s. 381.

¹²¹ Predstaviteľ mladej generácie afrických teológov, Juhoafričan Xolani Sakuba uvádza, že okrem adaptácie a inkulturácie sa v rôznej dobe a na rôznych miestach kontinentu objavili aj iné termíny pokúšajúce sa vyjadriť potrebné prístupy v africkej teológii. Počas fázy adaptácie sa písalo i o „uložení [*imposition*], preklade, akomodácii [*accommodation*] a kristianizácii“. Vo vzťahu k inkulturácii narazíme v textoch na termíny ako „udomáčňovanie“

Druhou významnou metodológiou je postup používaný v teológii oslobodenia, ktorý sa viac koncentruje na aktuálny kontext a jeho analýzu. Predmetom jej hlavného záujmu nie je ani tak africká kultúra, ani africké tradičné náboženstvá, ani rehabilitácia afrických koreňov, ale v prvom rade situácia afrického kresťana tu a teraz v politickom, ekonomickom a sociálnom kontexte.¹²² Ak ju zasadíme do konkrétneho juhoafrického kontextu, tak, ako sa v ňom zrodila čierna teológia, potom môžeme hovoriť i o politickej a prorockej africkej teológii, ktorej snahou bolo oslobodenie čierneho človeka z jeho aktuálnej situácie, a to z pod útlaku apartheidového systému. Pre doplnenie dodajme, že obe tieto trendy, nielen výlučne juhoafrická čierna teológia, ako sa občas nesprávne tvrdí, boli silne ovplyvnené teológmi oslobodenia, s ktorých konceptmi sa zoznamovali africkí kolegovia na konferenciách organizovaných asociáciou EATWOT od 70. rokov 20. storočia. Prístup teológie oslobodenia so základnou orientáciou na chudobných a utláčaných (*option for the poor and oppressed*), napokon približovala obe africké teologické prúdy a pomohla im vidieť spoločný záujem afrických teológii – afrického človeka a kresťana v kontraste súčasných výziev modernej africkej spoločnosti.

2.2.3 Pramene africkej teológie

Ak je reč o dvoch hlavných smeroch v africkej teológii, potom je namieste uviesť i tzv. „pramene“ tejto teológie. Mnohí predstavitelia sa k nim odvolávajú aj ako k „nástrojom“¹²³, k „elementom“¹²⁴, alebo k „faktorom“¹²⁵, ktoré sprevádzajú a zároveň

[*indigenisation*], „kontextualizácia“, „enkulturácia“ a „akulturácia““. Podľa SAKUBA. *The relationship between sin and evil*. s. 38-9.

¹²² Pre objektivitu veci však dodajme, že ani juhoafrickí čierni teológovia sa úplne nedištancovali od tradičných kultúrnych náboženských hodnôt. Aj keď sa miera ich záujmu o otázku inkulturácie len veľmi ťažko odhaduje, pretože sa názorovo líši od jedného juhoafrického teológa k druhému, John Parratt sa domnieva, že i tvorcovia tejto teológie oslobodenia si boli vedomí „zmyslu byť zakorenený hlboko v tradícii, keďže to poskytovalo významné potvrdenie dôstojnosti čiernej kultúry proti beloškým ideológiám juhoafrickej vlády“. PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 26.

¹²³ MBITI. *African Theology*. s. 149.

¹²⁴ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 27.

ovplyvňujú kurz africkej teológie od jej počiatkov. Boli sformulované na konferencii v Akkre v roku 1977 a s menšími variáciami sa na ich obsahu dodnes zhodnú teológovia naprieč čiernym kontinentom.¹²⁶ Je možné ich chápať ako špecifiká africkej teológie, ktoré vypovedajú o spoločných základných východiskách jej tvorcov.

Za primárny prameň je považovaná Biblia a kresťanské dedičstvo. Aj keď sú občas uvádzané od seba oddelene (napr. John Mbiti), ich prvenstvo na zozname logicky dokladá, kde musí byť ukotvená identita každej teológie. Biblia je kľúčovým zdrojom inšpirácie pre afrických teológov, no zároveň zohráva veľmi významnú rolu i v živote bežných afrických veriacich. V samotnom komuniké z Akkry sa píše: „Biblia nie je iba historickou knihou o ľuďoch v Izraeli; prečítaním Písma nanovo [*re-reading*], a to v sociálnom kontexte, v ktorom zápasíme o svoju humanitu, k nám Boh prehovára priamo do našej náročnej situácie.“¹²⁷ Výstižne zachytil hodnotu tohto elementárneho zdroja Emmanuel Martey:

„Biblia, prijaté Slovo Božie, je nielen zdrojom a normou kresťanského poznania a svedectvom o Božej vôli voči ľudstvu, ale zároveň akoby skokanskou doskou, z ktorej ‚skáču‘ Afričania do teológie – platformou, z ktorej sa ponárajú do hlbín vôd Božskej pravdy, aby hľadali, zakúšali a oslavovali Boha.“¹²⁸

Dovolím si preto, vzhľadom k osobitému postaveniu, ktoré Biblii ako zdroju afrického kresťanstva a teológie náleží, urobiť stručný historicko-sociologický exkurz. Od začiatku 19. storočia, kedy dochádza k systematickému prenikaniu misionárov do subsaharskej Afriky, hralo Písmo v celom procese centrálnu úlohu. Gerald West, popredný (juho)africký biblista komentuje zrod moderného kresťanstva v Afrike takto: „Na počiatku bola Biblia.“¹²⁹ Jeho kolega, Jonathan Draper, tento fakt pripisuje dvom

¹²⁵ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 17.

¹²⁶ Pre viac pozri komuniké z konferencie v Akkre, *Communiqué, Pan-African Conference of Third World Theologians*, Accra, Ghana, December 17-23, 1977. In WILMORE, CONE. *Black theology: a documentary history*. s. 503-509.

¹²⁷ Tamt., s. 506-7.

¹²⁸ Emmanuel MARTEY. *African theology: inculturation and liberation*. Eugene : Wipf & Stock, 2009. s. 71.

¹²⁹ Gerald WEST. *A Real Presence, Subsumed by Others: The Bible in Colonial and Postcolonial Contexts*. (Response). In *Semeia*, 88/2001. s. 199-214, zvl. 199.

predispozíciám - silnému dôrazu na Písmo od čias reformácie a dôrazu na gramotnosť v západnom svete, s ktorými protestantskí misionári prichádzali na čierny kontinent.¹³⁰ Biblia, ako súčasť „misionárskeho/ koloniálneho nákladu“, v ktorom sa nachádzali „zbrane, korálky, volské povozy, pluhy, hodinky, zrkadlá, teleskopy, listy, či tabak“, bola však viac než len bežnou výbavou dobyvateľa.¹³¹ West je presvedčený, a to z odkazom na ideu John a Jean Comaroffcov o „tovare so zvláštnou mocou“ (*goods of strange power*), že i Biblia predstavovala predmet tejto kvality.¹³² „Biblia a puška boli dva diely tej istej konšpirácie“, píše zas Draper, pričom obrazne prirovnáva: „Biblia maskuje fakt, že kolonialista za chrptom skrýva zbraň.“¹³³ Inými slovami, od samého počiatku reprezentovala kniha kníh súčasne dve hodnoty – moc a znalosti (*power and knowledge*). Evanjelizovaní Afričania rýchlo pochopili, že získať si Bibliu je nielen kľúčom k vedomostiam bieleho človeka, ale i cestou k získavaniu si moci a kontroly. West vysvetľuje moc Biblie na základe podstaty listu.¹³⁴ Napísaný list, na rozdiel od orálnej formy predávania informácií, dokáže ukrývať a zároveň odhaľovať, spoľahlivo prenášať a sprostredkovať presné informácie k vybraným adresátom, ku ktorým sa dostane len ten, kto list obdrží a navyše dokáže prečítať. Biblia bola misionármi identifikovaná s hodnotou vytlačeného textu a dlho bola považovaná za symbol vzdelanosti.¹³⁵ Netreba širšie pripomínať, že odstraňovanie negramotnosti predstavovalo prioritu misionárskych zámerov. Preto bol kladený tak špeciálny dôraz na preklad Písma do miestnych jazykov a pedantne sa presadzovala myšlienka

¹³⁰ Jonathan A. DRAPER. The Bible as poison onion, icon and oracle: reception of the printed sacred text in oral and residual-oral South Africa. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 112/39 (2002). s. 39-56, zvl. 40.

¹³¹ WEST. A Real Presence, Subsumed by Others. s. 199-200.

¹³² Tamt., s. 199-201.

¹³³ DRAPER. The Bible as poison onion, icon and oracle. s. 42-3.

¹³⁴ Pre viac pozri WEST. A Real Presence, Subsumed by Others.

¹³⁵ Tinyiko Maluleke sa domnieva, že tento atribút náležal Biblii až do nedávnej minulosti: „Veľa misijných inštitúcií a ‚kresťanských‘ vlád považovalo a používalo Bibliu ako elementárnu učebnicu pre základné a vyššie vzdelávanie. (...) Aj preto, v mnohých krajinách (južnej) Afriky, bolo až donedávna základné vzdelanie spojené s čítaním Biblie a memorovaním biblických pasáží. (...) Biblia slúžila a naďalej slúži ako najprístupnejší základný literárny text v materskom jazyku, ako kniha udalostí, kompilácia noviel a krátkych príbehov, kniha prózy a poézie, duchovnej zbožnosti (tzn. ‚Slova Božieho‘), ale taktiež ako kniha ‚vedecká‘, ktorá ‚objasňuje‘ pôvod všetkého stvorenia“. Tinyiko S. MALULEKE. The Bible among African Christians: a missiological perspective. In Teresa OKURE (ed.). *To Cast Fire Upon the Earth: Bible and Mission Collaborating in Today's Multicultural Global Context*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2000. s. 87-112, zvl. 91-2.

vzdelávania u všetkých konvertitov. Nazerané z perspektívy druhej strany, kto sa chcel priblížiť k moci a znalostiam misionárov a usadlíkov, ten sa učil čítať a písať.

Ak by sme chceli uchopiť jedinečný a silný vzťah Afričanov k Biblii, je nutné sa na otázku pozrieť minimálne z dvoch aspektov: jednak, *ako* bola Biblia čo by nástroj so zvláštnou mocou prezentovaná tými, ktorí ju priniesli; a potom, *ako* bola vnímaná a prijímaná miestnymi obyvateľmi. Ako Draper tak i West tvrdia, že je možné rozlíšiť hneď viacero spôsobov, ktorými si domorodci Bibliu privlastňovali. Obaja biblisti sú presvedčení, že Afričania dlhú dobu vnímali Bibliu iba ako materiálny predmet a až oveľa neskôr aj ako posvätný text.¹³⁶ Podľa nich, preto, nie je vždy správne, ak každé stretnutie Afričanov s evanjeliom interpretujeme rovno ako konverziu na kresťanskú vieru. Draper s originálnosťou jemu vlastnou prirovnáva vývoj prístupov Afričanov k Písmu troma evokačnými obrazmi, pričom sa domnieva, že všetky tri je možné nachádzať medzi africkými kresťanmi i dnes: 1) Biblia ako jedovatá cibuľa (*poison onion*) – objekt s veľkým potenciálom podobný rastline, ktorá môže dráždiť, oslepiť a pomiasť. Nebezpečná a jedovatá novinka, ktorá ale v sebe ukrýva kultúrne hodnoty a moc prichádzajúcich. 2) Biblia ako ikona (*icon*) – mocná, magická a tajomná kniha, cez ktorú je možné dostať sa k zdroju moci bielych ľudí. Prirovnanie k ikonám svätých, o ktorých sa vyznáva, že sú „mocnými kanálmi Božej milosti“.¹³⁷ 3) Biblia ako proroctvo (*oracle*) – osvojený a pretvorený text Písma, ktorý sa stáva prorockým slovom súdu a útechy v čase tvrdej reality koloniálneho útlaku. Nepísaná forma Slova, ktorá sa dostáva z pod kontroly misionárov a šíri sa verbálne cestou spevu a kázní, tancom, či iným stvárnením. Biblické slovo, ktoré prináša oslobodenie africkým veriacim a odsúdenie doterajším údajným vlastníkom a strážcom Biblie, teda misionárom a usadlíkom.¹³⁸

¹³⁶ Jonathan Draper napr. popisuje rannejší prístup k Biblii čo by predmetu moci z pohľadu juhoafrických domorodcov takto: „Biblia stelesňovala moc koloniálnej kultúry belocho, ktorá sa voči hodnotám a sile domorodej kultúry javila byť neporaziteľnou a neprístupnou. Keď sa domorodé vojská rozpadli pred útokom Západu, pokúšali sa domorodci ovládnuť moc Knihy, inštrumentu veštenia a manipulácie.“ DRAPER. The Bible as poison onion, icon and oracle. s. 44.

¹³⁷ *Oxford Dictionary of the Christian Church* citovaný in DRAPER. The Bible as poison onion, icon and oracle. s. 44.

¹³⁸ Aj keď Draper svoju teóriu primárne zasadzuje do južného cípu Afriky a uvádza historické príklady o stretoch misionárov s domorodými obyvateľmi, Domnievam sa, že veľmi podobný priebeh privlastňovania si Biblie sa dá identifikovať na väčšine miest kontinentu, kam kresťanskí misionári od 19. storočia prichádzali. Podľa DRAPER. The Bible as poison onion, icon and oracle. s. 39-56.

Na práve načrtnutej historickej trajektórii privlastňovania si Biblie Afričanmi podľa Drapera je možné zaregistrovať, ako sa do popredia záujmu postupne dostával reálny obsah knihy. Biblický text, napokon prijatý za posvätný, sa stáva predmetom novej interpretácie. Už to však nie sú európski „majstri“, ale sami Afričania, ktorí s oveľa väčšou „voľnosťou, či dokonca hravosťou“¹³⁹ hlásajú, prekladajú, nanovo čítajú (*re-reading*), nanovo memorujú (*re-membering*)¹⁴⁰ a prerozprávajú (*re-tell*) obsah Biblie. V africkom prostredí narazíme na veľa odborníkov, ale i laikov, ktorí sú hrdí na to, že sa Biblia stala africkou knihou a na to, aký jedinečne živý vzťah k nej africké kresťanstvo dnes má. Je ale dobré pripomenúť, že občasný uvoľnený postoj, spoločne s nedostatkom „biblických základov“ tiež vedie neraz až „k fanatickému prístupu“, či k „absolutizácii Biblie“, ktorej rolu ghanská teologička Mercy Oduyoye s iróniou prirovnáva k „jednému z tých veštcov, s ktorým sa radíme o všetkých bežných riešeniach a odpovediach“.¹⁴¹ Podobne aj Maluleke varuje pred nekriticky akceptovanou domnienkou o masívnom význame Biblie v Afrike. Podľa neho je Biblia v Afrike „pohľad[om] na hrubú synkretistickú zmes vier, obradov, rituálov a celý rad stratégií prežitia a odporu“.¹⁴²

Bezpochyby by si napínavý proces inkulturácie Biblie do afrického prostredia zaslúžil samostatnú kapitolu. Avšak nie je v mojich možnostiach danej téme na tomto mieste poskytnúť väčší priestor. Dovolím si preto len zo všeobecného hľadiska konštatovať, že akokoľvek ambivalentný obraz primárneho zdroja africkej teológie a kresťanstva pred nami vyvstáva, nič nemôže nahradiť unikátne postavenie Biblie v africkom kresťanstve. Biblia je dnes právom deklarovaná za skutočnú africkú knihu a John Mbiti náruživou vysvetľuje prečo:

„Tradičný africký svet je veľmi blízky svetu Biblie a to mnohými paralelami v sociálnom, politickom, kultúrnom a náboženskom pohľade na život. Naozaj, africký kresťan sa cíti byť vo svete Biblie skoro ako doma. Pre tradičnú Afriku nie

¹³⁹ Vincent Wimbush citovaný v Gerald O. WEST. *The Academy of the poor: towards a dialogical reading of the Bible*. 2.vyd. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2008. s. 73.

¹⁴⁰ Viac o zaujímavom názore o špeciálnom pamätaní si (*re-membering*) Biblie, pozri IV. kap. in WEST. *The Academy of the poor*.

¹⁴¹ MALULEKE. *African Theology*. s. 491.

¹⁴² MALULEKE. *The Bible among African Christians*. s. 97.

je biblický svet minulosťou dvoch či troch tisíc rokov, ale skutočným svetom včerajšieho, dnešného a zajtrajšieho dňa. (...) Biblia je skutočne africkou knihou, v ktorej vidia africkí kresťania a teológovia odraz seba samých, ako aj svojich ľudí, a v ktorej nachádzajú osobné dôstojné miesto a prijatie pred Bohom.“¹⁴³

Z vyššie učeného exkurzu o význame Písma na čiernom kontinente je očividné, že práve disciplína biblistiky, predovšetkým potom biblická hermeneutika, zaznamenáva v posledných 35 rokoch na mnohých teologických inštitúciách v Afrike veľký rozmach a dnes patrí k najrozvinutejším teologickým odborom na kontinente vôbec. V nasledujúcej kapitole sa o tom presvedčíme na príklade juhoafrickej čiernej teológie, pre ktorú bola od 80. rokov minulého storočia biblická interpretácia obľúbenou metodológiou pre reflexiu africkej reality vo svetle Písma.

Kresťanská tradícia, chápaná ako „dedičstvo života a histórie cirkvi od čias nášho Pána, s dlhou tradíciou učenia, liturgii, skúseností, atď.“, je popri Biblii zahrnutá do prvého prameňa africkej teológie.¹⁴⁴ Jej reprezentanti tak deklarujú, že i africké kresťanstvo nadväzuje na cirkevnú tradíciu a stáva sa „súčasťou svetového kresťanstva“.¹⁴⁵ Spoločne s Bibliou predstavuje kresťanská tradícia prameň, ktorý Afričania prijali zvonku, ale z ktorého africká cirkev vyviera a neustále čerpá. Aj keď sa kresťanská tradícia na čiernom kontinente prezentovala „v šatách kultúr“¹⁴⁶, v ktorých sa historicky formovala, ale ktoré málokedy „padli“ novým vyznávačom, oceňujú africkí teológovia jej „bohatstvo spirituality, teologických konceptov, umenia, hudby, liturgii, symbolov“¹⁴⁷.

Ostatné zdroje pre svoju tvorbu nachádzajú africkí teológovia v miestnom prostredí. Trojica z nich - africká antropológia (s hlavným princípom orientácie na spoločenstvo

¹⁴³ MBITI. African Theology. s. 142.

¹⁴⁴ Communiqué, Pan-African Conference. s. 507.

¹⁴⁵ Tamt.

¹⁴⁶ MBITI. African Theology. s. 149.

¹⁴⁷ Tamt.

určujúce bytie jednotlivca¹⁴⁸), africké tradičné náboženstvá a africké nezávislé cirkvi - je niekedy zahrňaná pod jednu množinu „africkej kultúry“ (napr. Mbiti), alebo do množiny „afrického dedičstva“ (napr. Parratt).

Zastavme sa podrobnejšie pri poslednom zo zoznamu prameňov africkej teológie, a to pri tzv. „ostatných afrických realitách“ (*Other African realities*). V Akkre pod týmto bodom rozumeli teológovia prvotne „skúsenosti kultúrnych foriem života a umenia, širokej rodiny, pohostinnosti a spoločenského života“, ktoré ale, ako postrehol Frostin, skôr náležia k prameňu africkej antropológie.¹⁴⁹ Môžeme za tým vidieť určitý pokus vyvážiť vplyv myšlienok teológií oslobodenia, ktoré v tej dobe získavali na priazni medzi africkými teológmi a to na úkor teológie inkulturácie. Africké teológie oslobodenia, predovšetkým potom juhoafrická čierna teológia, tak nahľadávali kladný a spokojný pohľad na tradičnú kultúru, náboženstvo a históriu afrických spoločností. Prichádzali naopak s ostrou kritikou voči prístupu predstaviteľov inkulturácie a vyzývali, zaoberať sa skutočnou africkou realitou, ktorá sa zásadne líšila od romantického obrazu minulosti. To, čo pod „ostatnými africkými realitami“ rozumeli oni, je vyjadrené v druhej časti výkladu tohto prameňa: „Zápasy o transformáciu socioekonomických systémov, boje proti rasizmu, sexizmu a iným formám ekonomického, politického, sociálneho a kultúrneho útlaku, tie všetky musia byť seriózne chápané ako pramene teológie.“¹⁵⁰

Kloním sa k názoru, že každodenná skúsenosť afrického kresťana je skutočne to, čo sa od 70. rokov minulého storočia postupne dostávalo do popredia záujmu väčšiny

¹⁴⁸ Frostin považuje práve tento faktor (prameň) pre africkú teológiu za „jeden z najdôležitejších“, keďže je silne prítomný v identite Afričanov a ich základnom pohľade na svet. Pre vysvetlenie západnému čitateľovi siahá pre výrok Johna Mbitiho, ktorý charakterizuje pozíciu človeka v africkej spoločnosti (nazývanej niekedy i ako filozofia *ubuntu*) takto: „Čokoľvek sa stane jednotlivcovi, deje sa celej skupine a čokoľvek sa stane celej skupine, deje sa jednotlivcovi. Jednotlivec môže povedať iba toto: ‚Som, pretože sme a pretože sme, som i ja.‘ [*I am, because we are and since we are, therefore I am.*]“ Mbiti sa pritom opiera o karteziánske pojmá vystihujúce antropológie starého kontinentu, „Cogito ergo sum.“ a snaží sa o inkulturáciu do afrického kontextu, ktorého výsledkom je výrok: „Cognatus ergo sum.“, čiže „Náležím k niekomu a preto som.“. Podľa FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 17. Mbiti citovaný tamt., s. 207.

¹⁴⁹ *Communiqué*, Pan-African Conference. s. 507.

¹⁵⁰ Tamt.

afrických teológov, bez rozdielu na ich preferencie kultúry, tradičných náboženstiev, antropológie, alebo ekonomických, sociálnych či politických pomerov. Dnes, keď už dávno padli ostré hranice medzi predstaviteľmi afrických teológií oslobodenia a inkulturácie, sú ako teológovia, tak i cirkvi a cirkevné hnutia na čiernom kontinente, bez rozdielu a opakovane vyzývaní, byť morálnym hlasom a prínosným aktérom v rýchlo sa meniacich afrických spoločnostiach, ktoré so sebou prinášajú „enormné ekonomické, politické, sociálne a kultúrne výzvy“.¹⁵¹ Jedná sa o „niekoľkonásobný proces transformácie odohrávajúci sa na kontinente“, uprostred ktorého koexistuje i africká teológia.¹⁵² I ona je turbulentnými spoločenskými zmenami „stimulovaná a nútená“ k transformácii a súčasne sa sama stáva „inšpiráciou a podnetom“ k spoločenským premenám v africkom kontexte.¹⁵³ Africkí teológovia čelia v posledných rokoch celému radu nových otázok a výziev zo svojho bezprostredného okolia, ktoré majú silný dopad na životy bežných ľudí. Medzi tie najpálčivejšie patria pandémia HIV/AIDS, chudoba, násilie, nezamestnanosť, kriminalita, korupcia, diskriminácia na základe etnického pôvodu, pohlavia, sexuálnej orientácie, náboženského vyznania, vojnové konflikty, či systematické ničenie životného prostredia. Mnohé z nich sú realitou pre väčšinu afrických kresťanov. Títo Afričania, ktorým v žilách pulzuje sťa krv ich kresťanská viera, očakávajú, že africká cirkev a jej učenci nebudú mlčať a ignorovať ich každodenné zápasy, ale budú im poskytovať oporu a zaujmú jasné stanoviská v problematických otázkach. Africkí teológovia si nemôžu dovoliť podceňovať túto dominujúcu črtu dnešnej reality čierneho kontinentu, pretože by tým prestali čerpať z hodnotného a bohatého prameňa svojej teológie.

¹⁵¹ Ernst M. CONRADIE. Looking forward and looking back: An editorial introduction. In Ernst M. CONRADIE (ed.). *African Christian Theologies in Transformation*. Stellenbosch : EBSA, 2004. s. 1-8, zvl. 1.

¹⁵² Tamt.

¹⁵³ Tamt.

2.2.4 Africká teológia z pohľadu pozorovateľov

Ak by sme sa pokúsili o určité zhrnutie, čo bolo prvotným zámerom a úlohou písanej formy africkej teológie v jej tak rôznorodých prejavoch, mohli by sme ho sformulovať do niekoľkých bodoch:

- vzhľadom k zvesti evanjelia: preložiť, vysvetliť, vyjadriť, aktualizovať, interpretovať, reflektovať Písmo z pohľadu afrického kresťana
- vzhľadom k viere: reflektovať a integrovať jej špecifické prejavy, tak ako ich formuluje a vyjadruje africký človek so svojim nábožensko-kultúrnym dedičstvom
- vzhľadom k africkému kresťanstvu: podporovať a rozvíjať autentické africké kresťanstvo a cirkev
- vzhľadom k západnej teológii: oslobodzovať od dominancie tradícií západnej teológie predovšetkým v tvorbe afrických teológov
- vzhľadom k obsahu: rozvíjať a systematicky vypracovávať metodológie a koncepty africkej teológie v rôznych teologických disciplínach

Za viac než pol storočia svojej existencie prešla africká teológia rôznymi fázami vývoja. Keď čítame súčasné texty afrických autorov, môžeme tvrdiť, že v priebehu posledných dvadsiatich rokov sa dôrazy v agende africkej teológie výrazne zmenili. Živé diskusie o inkulturácii ochabli, dnes ju ako metodológiu považujú akademici mladej generácie za prekonanú. Mnohí volajú po kritickom prehodnotení cieľov a priorít predchádzajúcej generácie teológov. Tinyiko Maluleke napríklad uznáva dôvody starších kolegov plne sa koncentrovať na africké kultúry a náboženstvá, ale vyzýva „ísť ďalej“.¹⁵⁴ Podľa neho sa Afrika okrem iného musí odpútať od neustáleho komplexu menejcennosti a závislosti na západnom svete a začať sa v teológii naplno venovať „znepokojivým africkým záležitostiam“.¹⁵⁵ „Musíme sa naučiť piť z vlastných

¹⁵⁴ Tinyiko S. MALULEKE. Black and African theologies in the new world order: A time to drink from our own wells. In *Journal of theology for Southern Africa*, 96/1996. s. 3-19, zvl. 16.

¹⁵⁵ Tamt., s. 17.

prameňov“, dodáva.¹⁵⁶ Avšak sebakritika je medzi africkými teológmi stále skôr vzácnym prípadom, z vonku je kritický pohľad navyše prijímaný s ešte väčšou skepsou. Napriek tomu považujem minimálne za zaujímavé pozrieť sa na niektoré viac, alebo menej kritické názory o súčasnom stave africkej teológie aj z pohľadu európskych teológov znalých tamojšieho kontextu.

Ako podotýka kanadská teologička Diane Stinton, editorka zatiaľ posledného zborníku afrických autorov o africkej teológii renomovaného britského nakladateľstva *SPCK International Study Guide*, „dnes už je pramálo potrebné ospravedlňovať disciplínu africkej teológie“, ako tomu bolo v minulosti, keď jej kolega, John Parratt, v 80. a 90. rokoch 20. storočia editoval prvé zborníky SPCK s textami afrických teológov, aby čitateľom v širokom svete *predstavil* bohatosť africkej teológie.¹⁵⁷ Čomu sa dnes viac musí v africkej teológii venovať pozornosť, je jej „rozvoj v metodologických otázkach“, dodáva Stinton.¹⁵⁸ Aj iní západní akademici zastávajú obdobné názory na súčasný vývoj africkej teológie. John Parratt napríklad vyzýva afrických kolegov, aby sa vo väčšej miere sústredili na rozpracovávanie im bližších teologických záujmov do teologických kategórií, ako sú „kultúra, ľudskosť, chudoba či útlak“, než aby sa stále snažili držať „tradičného rozdelenia systematickej teológie“.¹⁵⁹ Parratt je presvedčený, že by to „teológom mohlo pomôcť vymaniť sa zo zvieracej kazajky dedičstva západnej dogmatiky“.¹⁶⁰ Súčasne vidí nutnosť prehodnotiť nimi zaužívanú teologickú terminológiu, keď píše: „Ak pripustíme, že celý teologický jazyk je napokon iba metaforou, je následne úlohou africkej teológie hľadať vhodné africké metafory, ktoré by nahradili tie zo západnej tradície.“¹⁶¹ Značne diskutabilný, o to avšak pozoruhodnejší je jeho dôvetok, že „cesta vpred“ pre africkú teológiu a pre relevantnú kresťanskú vieru

¹⁵⁶ Tamt.

¹⁵⁷ Diane B. STINTON. Introduction. In STINTON. *African Theology on the Way*. s. XV.-XX., zvl. XIX.

¹⁵⁸ Tamt.

¹⁵⁹ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 197. Podobne i Ben KNIGHTON. Issues of African Theology at the turn of the Millennium. In *Transformation*, 21/3 2004. s. 147-161, zvl. s. 154-5. [online elektronický časopis] Dostupný z: EBSCOhost, search.ebscohost.com/login.aspx?authtype=shib&custid=s1240919&profile=eds (cit. 12. 9. 2016).

¹⁶⁰ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 197.

¹⁶¹ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 197.

v Afrike, „možno skutočne vedie skrze opustenie starej symboliky“.¹⁶² Jadro jeho kritiky potom spočíva v tvrdení, že „africkí teológovia ešte nedošli tak ďaleko, aby znovuobjavili novú symboliku“.¹⁶³

V spojitosti s práve uvedenou problematikou si niektorí tunajší teológovia kladú otázku: do akej miery je africká teológia prístupná pre tamojších laikov a praktizujúcu cirkev? Koho sa ňou teológovia vo svojej podstate snažia osloviť?¹⁶⁴

Jadrnú, azda vo svojej kritike trochu tvrdú, zato v niečom určite pravdivú odpoveď na dané dotazy ponúka Paul Gifford, ktorý poukazuje na existenciu priepasti medzi elitnou akademickou teológiou a každodennými udalosťami v africkom kresťanstve a dedukuje: „Tradičná akademická teológia je marginálna. Tvoria ju profesionáli vzdelaní na Západe pre spotrebu Západu (...) a niekedy sa javí tak, akoby nemala žiadnu súvzťažnosť s momentálne sa odohrávajúcimi dôležitými udalosťami.“¹⁶⁵

Tento stav napätosti medzi teóriou a praxou a značnej roztrieštenosti afrických teológov v otázke základného obsahu, konceptov, smerovania, postupov ako aj terminológie v ich teologickej tvorbe, do veľkej miery súvisí už so spomínaným procesom odpútavania sa od historicky staršej a stále silne dominantnej tradície západnej teológie. Sú minimálne tri oblasti, do ktorých sa tento stav výrazne premieta. Upozorňujú na ne opakovane ako západní, tak i niektorí africkí teológovia.

Prvou je oblasť vzdelávania. Hoci sa situácia i tu pomaly mení, stále je evidentný nedostatok „primerane vzdelaného afrického personálu na teologických inštitúciách“ na

¹⁶² Tamt.

¹⁶³ Tamt.

¹⁶⁴ Pozri napr. John Baur: „Súhlasíme so starosťou mnohých afrických kňazov: Do akej miery sú dnes teológovia schopný prehovárať k srdciam afrických mužov a žien?“ (BAUR. *Christus kommt nach Afrika*. s. 395.); alebo John Parratt: „Doposiaľ je písaná teológia – na rozdiel od ‘orálnej’ – v afrických jazykoch len málo rozvinutá, ale otázka, ktorá si teraz žiada svoju odpoveď, znie ‘koho sa pokúšajú africkí teológovia osloviť?’ (PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 17.). Pozri tiež Ben Knighton: „(...) naratívny teológovia protestujú proti systematickej teológii a hľadajú populistickú rovinu, pretože tvrdia, že africké intelektuálne kristológie, (...), v skutočnosti nezaujali praktizujúcu cirkev“. KNIGHTON. *Issues of African Theology at the turn of the Millennium*. s. 155.

¹⁶⁵ GIFFORD. *African Christianity: Its Public Role*. s. 333.

kontinente.¹⁶⁶ Rada by som podtrhla slovo „primerane“, ktorým autor výroku John Parratt nenaznačuje ani tak „nedovzdelanosť“ afrických akademikov, ako skôr ich neschopnosť predávať svojim študentom iné, než od západných, ale aj afrických učiteľov získané teologické vzdelanie. To je dodnes stálou výzvou pre mnohé africké teologické inštitúty. Tinyiko Maluleke ju pomenoval ako „proces afrikanizácie teologického vzdelávania“¹⁶⁷ a chápe ju nielen ako viditeľný akt výmeny západných pedagógov za miestnych, inými slovami ako kozmetickú úpravu personálu a curricula, ale oveľa viac ako „vedomú, rozhodnú a ideologickú voľbu“ uskutočňovanú zámerne:

„Táto voľba bude v sebe viac zahŕňať ako komunálne štýly učenia a ohodnocovania, dôraz na typické africké otázky, prednejšie vzdelávanie a získavanie afrických teológov, než spoliehanie sa na expatriotov, tak aj mimoriadne úsilie zaraďovať do teologického curricula diela afrických kresťanských mysliteľov a spisovateľov.“¹⁶⁸

Autor, sám vysokoškolský učiteľ, vie, o čom píše. S poľutovaním priznáva, že i dnes je možné vyštudovať teológiu v (Južnej) Afrike bez toho, aby si študent prečítal aspoň jedno dielo od afrického autora a aby sa hlbšie vo svojom štúdiu venoval dejinám africkej teológie.¹⁶⁹

Druhá oblasť priamo súvisí s teologickým vzdelávaním v Afrike. Je to otázka jazyka a miesta publikácie diel afrických teológov. Parratt, podobne ako Gifford kritizuje, že

¹⁶⁶ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 20.

¹⁶⁷ Pozri článok Tinyiko S. MALULEKE. *The Africanization of theological education: Does theological education equip you to help your sister?* In Edward P. ANTONIO. *Inculturation and Postcolonial Discourse in African Theology*. New York : Lang, 2006. s. 61-76.

¹⁶⁸ Tamt., s. 72.

¹⁶⁹ Podľa tamt., s. 65-6. Niektorí pedagógovia dokonca pripúšťajú nízky záujem mladej generácie študentov o lokálnu africkú teológiu. Podobná bola i moja osobná skúsenosť na juhoafrickej teologickej fakulte University of KwaZulu-Natal. Počas absolvovania kurzu „African Theology“ v rámci modulu systematickej teológie som s prekvapením zistila, že moji africkí kolegovia – študenti vyšších ročníkov fakulty, nemali o nič rozsiahlejšie vedomosti o predmete než ja, čo by frekventantka – začiatočníčka. Prednášajúci kurzu sám raz pri rozhovore priznal, že ho neteší laxnosť ako i neznalosť histórie a súčasného vývoja afrického teologického diskurzu medzi študentmi.

„medzi africkými autormi je tendencia publikovať ich práce exkluzívne na Západe (častočrát na africké pomery za neprimerané ceny kníh) a s ohľadom na uznanie západných akademikov, než na prospešnosť pre africkú cirkev“.¹⁷⁰ Mnohé práce z pera afrických teológov tým pádom zostávajú neprístupné ako pre afrických študentov teológie, tak i miestnu cirkev.¹⁷¹ Nehovoriac o hodnotných štúdiách, ktoré vznikajú od akademikov v Európe a severnej Amerike v oblasti africkej teológie, a o ktorých existencii vedia africkí študenti len z počutia, poprípade z odborných recenzií v žurnáloch.¹⁷² Paralelne vyvstáva otázka nad tým, v ktorých jazykoch by bolo vhodné, aby africkí teológovia publikovali. Pre predstavu uveďme, že čierny kontinent je miestom, kde existuje viac než 2000 živých jazykov a nespočetne veľa dialektov. No pre jednoduchšiu komunikáciu naprieč kontinentom sa používajú jazyky zavedené v minulosti kolonialistami, a to predovšetkým anglický, francúzsky, portugalský, arabský a afrikánsky. Otázka akademického jazyka je tým pádom nanajvýš

¹⁷⁰ „Pohľady teológií Tretieho sveta (obzvlášť tie, ktoré reflektujú určitú politickú radikálnosť) sa ľahko stávajú fascinujúcou exotikou pre západné elitárske obecnstvo, miesto toho, aby boli zdrojom obživy pre kresťanský život v Afrike“, dodáva Parratt. PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 195.

¹⁷¹ Ak záujemca o africkú teológiu predpokladá, že si počas pobytu v Afrike na teologických inštitútoch, fakultách, poprípade v univerzitných kníhkupectvách obstará diela miestnych teológov, veľmi sa mylí. Až na svetlé výnimky (jedná sa o malé, niekedy cirkevné, inokedy univerzitné nakladateľstvá s takmer nulovou medzinárodnou distribúciou a minimálnou reputáciou za hranicami susedných štátov), dostane zlatú radu od tamojších akademikov, kde si v zámorí objednať a zakúpiť ich diela, poprípade tie od ich kolegov. Uveďme to na príklade unikátnej publikácie Gerald O. WEST, Musa W. DUBE (eds.). *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*. Boston : Brill Academic Publishers, 2001. s príspevkami 34 afrických, európskych i amerických autorov k téme africkej biblistiky, ktoré vydalo prestížne holandské nakladateľstvo Brill na prelome milénia. Vynikajúca kniha vo svojom obsahu a súčasne veľmi sľubný projekt pre obor biblickej vedy v Afrike, zostáva v realite cenovo nedostupnou publikáciou pre bežného afrického čitateľa, teológa aj študenta. Danej skutočnosti si boli vedomí i sami editori, preto v úvode zborníku čítame: „Hoci vieme, že si táto kniha nájde svoje miesto v knižniciach západného sveta, sme si vedomí, že väčšina knižníc v Afrike si ju nebude môcť dovoliť zakúpiť. Trápi nás to a snažíme sa nájsť cesty, ako napraviť túto situáciu (...)“ Gerald WEST, Musa DUBE . Introduction. In WEST, DUBE. *The Bible in Africa*. s. 1-8, zvl. 2.

¹⁷² Príkladom môže byť vysoko hodnotené celoživotné dielo švédskeho historika Bengt Sundklera, SUNDKLER, STEED. *A History of the Church in Africa*, vydané v Cambridge University Press, ktoré je považované za kardinálnu publikáciu k dejinám kresťanskej cirkvi v Afrike vôbec. Bohužiaľ, jej cena na knižnom trhu bola a stále je tak vysoká, že sa stala nedostupným prameňom nielen pre afrických záujemcov, ale i mnohých rádových teológov v Európe. Preto veľmi oceňujem skutočnosť, že toto dielo je aspoň v elektronickej podobe prístupné vo fonde ústrednej knižnice Univerzity Karlovej.

komplikovaná, pretože vždy pôjde o ten či onen pohľad na priority pisateľa.¹⁷³ Sám Parratt má pochopenie pre argument, prečo v Afrike skôr publikovať teologické texty v angličtine, alebo francúzštine, keďže pre jeho afrického kolegu to znamená, dávať svoju tvorbu k dispozícii širšiemu publiku a zároveň sa otvárať bohatšej diskusii na kontinente i mimo neho. Na druhej strane kvituje názor, že existujú dôvody, a nie je ich málo, prečo by sa mala pestovať africká teológia v národných jazykoch. Uvádza konkrétne oblasť biblistiky, kde by naopak „priamy preklad z biblických jazykov do miestnych, bez použitia európskych jazykov [alebo európskych prekladateľov], dával väčší zmysel,“ a dokonca sa domnieva, že „niektoré africké jazyky majú lepšiu schopnosť zachytiť jemné rozdiely biblických pojmov, než angličtina, či francúzština“.¹⁷⁴ Podobne sa vyjadruje i John Mbiti, ktorý ako vôbec prvý africký biblista sám preložil Nový Zákon priamo z gréčtiny do jedného z afrických jazykov, a to do rodného jazyka Kiikamba: „Dopyt po prekladoch priamo z biblických jazykov hebrejčiny, aramejčiny a gréčtiny do afrických jazykov dnes stále rastie.“¹⁷⁵ Vzhľadom k tomu, akú ústrednú rolu má Biblia pre afrického kresťana i teológa, nie je prekvapujúce, že práve preklad biblických kníh z originálneho textu do národných jazykov je aktuálnym predsavzatím a výzvou pre miestnych biblistov. Mbiti to považuje za akúsi „druhú fázu“ v dejinách africkej biblistiky a označuje ju ako „domorodý biblický preklad“.¹⁷⁶ Hlavnou charakteristikou novej fázy má byť podľa neho to, že preklady do lokálnych jazykov budú odteraz uskutočňovať africkí biblisti sami bez dohľadu a návodu misionárov a vedcov v Európe a Amerike. Je to však tiež Mbiti, kto priznáva, že i keď má ako akademik slobodu používať vo vede rodný jazyk, „písať teológiu v materinskom jazyku vo väčšine prípadov znamená, že nebude dostatok čitateľov“ takýchto diel.¹⁷⁷

¹⁷³ Pozri ilustratívne názor ghanského teológa Johna Pobeeho k tejto otázke: „Bolo by ideálne, keby boli africké teológie v miestnych jazykoch. Jazyk je viac než len syntax a morfológia, je to prostriedok pre odhad hodnoty kultúry. A preto je pokus zostaviť africkú teológiu v jazyku anglickom až druhým najlepším, aj za cenu toho, že je vhodnejší pre zaistenie čo najširšieho obehu.“ JOHN POBEE. *The Sources of African Theology*. In PARRATT. *A Reader in African Theology*. s. 23-28, zvl. 28.

¹⁷⁴ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 17.

¹⁷⁵ MBITI. *MAIN FEATURES OF TWENTY-FIRST CENTURY*. s. 74.

¹⁷⁶ Tamt., s. 75.

¹⁷⁷ MBITI. *African Theology*. s. 142.

Oveľa odvážnejší prístup k téme jazyka zastáva Tinyiko Maluleke, keď si v úvahe o africkom školstve kladie doslova provokatívnu otázku: „Prečo by sa teológia nemohla vyučovať v [jazyku] Gikuyu či Venda? Nebola by toto naopak najradikálnejšia forma kontextualizácie?“¹⁷⁸ A odvoláva sa na biblicko-historický fakt, že i „pre Izraelitov bolo veľmi ťažké spievať ‚Božie piesne‘ v cudzej zemi. O čo ťažšie a nezmyselné musí preto byť spievať tieto ‚piesne‘ v cudzom jazyku?“, dodáva tázajúc sa Maluleke.¹⁸⁰

Treťou oblasťou v africkej teológii, v ktorej je možné vystopovať stálu prítomnosť európskej dominancie je paradoxne exodus afrických teológov na Západ. Parratt kriticky podotýka, že „množstvo nadaných afrických teológov [prijalo] pozície v Európe a Amerike“, namiesto toho, aby sa vrátila zo štúdií naspäť domov a investovala svoj potenciál na africkom kontinente.¹⁸¹ Že to nie je iba postreh John Parratta, dosvedčujú aj niektorí renomovaní africkí teológovia, ktorí z rôznych dôvodov zakotvili, poprípade dlhodobo pôsobili, či pôsobia v Európe, alebo v severnej Amerike: John Mbiti (Švajčiarsko), Benézét Bujo (Švajčiarsko), Patrick Kalilombe (Európa, USA), Lamin Sanneh (USA), Isabel Apawo Phiri (Švajčiarsko), Jean-Marc Ela (Kanada), Mercy Amba Oduyoye (USA, Európa), John Pobee (Veľká Británia, Švajčiarsko), Afe Adogame (Nemecko, Škótsko, USA) atď. Trend uprednostňovať a prijímať lukratívnejšie pozície v akadémii, alebo cirkevných štruktúrach na Západe (v posledných rokoch jav do značnej miery ospravedlniteľný vysokou mobilitou vedcov), je v poradi ďalším apelom na mladú generáciu afrických kresťanských predstaviteľov. Ak sa má africká teológia skutočne stať rovnocennou v dialógu so Západom, slobodnou a schopnou samostatne sa rozvíjať vo vedeckej tvorbe a byť k dispozícii miestnej cirkvi a jej veriacim, potom sa nevyhne ako výzve k návratu africkej teologickej diaspóry, tak ani podpore myšlienky, aby mladí africkí teológovia a študenti videli svoju budúcnosť v prvom rade doma.

Napokon by som rada spomenula ešte jeden moment africkej teológie, ktorý sa stáva predmetom kritiky západných teológov. Vrátime sa tým späť k zmienke o dispozícii

¹⁷⁸ Maluleke citovaný in MALULEKE. *The Africanization of theological education*. s. 63.

¹⁸⁰ Tamt.

¹⁸¹ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 196.

sebakritiky jej tvorcov. Ako bolo naznačené vyššie, nie mnoho afrických teológov je ochotných pripúšťať nedostatky, nadmiernu subjektívnosť, či teoretické „diery“ vo vlastnej tvorbe. Domnievam sa, že to do značnej miery bude mať súvislosť s resentimentom nerovnocenných koloniálnych vzťahov, imperiálnych tendencií a postojov európskych misionárov a cirkví, ktorý sa stále z času načas vynára a prejavuje sa tendenciou neobjektívnej obrany vlastnej identity. Výsledkom je nielen indispozícia sebakritičnosti, ale i prehnané odsudzovanie ostatných strán – „neoblomný externalizmus“ a „obviňovanie Západu“.¹⁸²

Paul Gifford tento moment priliehavo demonštruje na prístupe africkej teológie inkulturácie. Podľa neho u jej predstaviteľov dochádza k častej „romantickosti africkej minulosti“ a kultúry.¹⁸³ Ona romantickosť sa následne projektuje do jednostranných postojov ako sú: „Západná kultúra je zlá, africká kultúra je dobrá“; alebo modernita a globalizácia je „novodobé zlo uvalené na Afriku z vonku, ktoré musí byť odmietnuté“; či „misijné kresťanstvo malo podiel na potupe Afriky a preto musí byť [tiež] odmietnuté“.¹⁸⁴ Podstatou Giffordovej kritiky voči africkým teológom je jeho presvedčenie, že si mnohí z nich neuvedomujú, alebo nechcú pripustiť dve veci: jednak vlastný podiel viny Afričanov na súčasných plagiach Afriky a jednak opravdivé zmýšľanie bežných Afričanov o kultúre - ktorí, viac než po umelom oživovaní starých tradícií a regresívnom návrate k vlastným koreňom - bažia po modernite, pokroku a životnom štýle západného sveta.¹⁸⁵ Podobne to vidí i Ben Knighton, keď ako európsky

¹⁸² Gifford na inom mieste taktiež uvádza akronym „MOPE“ – „Most Oppressed People Ever“ (*Najutlačanejší ľudia v histórii*), ktorým dokresľuje prístup niektorých afrických teológov k otázke poroby a škody spôsobenej na Afrike. MOPE je zaužívaná skratka, označujúca syndróm postojov nachádzať vinu všade okolo seba, len nie v sebe. Paul GIFFORD. *Africa's Inculturation Theology: Observations of an Outsider*. In *Hekima Review*, 38/2008. s. 18-34, zvl. 27n.

¹⁸³ Tamt., s. 18.

¹⁸⁴ Podľa tamt.

¹⁸⁵ Gifford v článku opakovane cituje Patricka Kalilombeho, rešpektovaného malawijského katolíckeho biskupa a teológa, ktorý ako jeden z mála Afričanov svojej doby mal veľmi svieži a kritický pohľad na otázku inkulturácie evanjelia v Afrike. Kalilombe argumentuje, že by to mali byť ľudia sami, ktorí budú rozhodovať o tom, čo z minulosti chcú zachovať a čo naopak prijať z nových možností do svojej kultúry: „V totálnej kultúrnej zmene, ktorej sú [bežní ľudia] súčasťou, predstavuje [mnoho prejavov tradičnej kultúry] oblasti, ktoré by s radosťou odstránili. Rozhodli by sa pre iné možnosti, skôr pre tie ‚europeizované‘, a to preto, lebo pre nich reprezentujú ich pranie po ‚rozvoji‘ a zmene. V týchto oblastiach by volili modernitu. Spôsob, akým propagujeme ‚tradičné‘

pozorovateľ komentuje dnešný postoj mladých Afričanov k predkresťanským náboženstvám:

„Srdcom kultúry už nie sú tradičné náboženstvá. Pre tých, ktorí sa snažia asimilovať s globálnou kultúrou skrze západné vzdelanie a kresťanskú vieru, z [tradičných náboženstiev] zostali len zvyšky. Len málo mladých zastáva rolu autority tradície a tá je beztak výsadou starších. Na rozdiel od svojich rodičov a prarodičov, uprednostňujú [mladí] chvály a kázanie v globálnom štýle, obyčajne v angličtine. Z hľadiska populácie [Afriky] prevláda mládež.“¹⁸⁶

Uviedli sme si niekoľko pádných kritických poznámok k africkej teológii od západných akademikov, ktorí sa odborne venujú africkému kontextu a dlhodobo v ňom pôsobili, či pôsobia. Je pravdou, že africká teológia sa javí a pripomína skôr rozpracovanú „stavbu“ (*Baustelle*)¹⁸⁷, než dôkladne prepracovanú teologickú sumu. Neprekvapuje preto, ak skúsení stavitelia z vonku, pozorujúc vývoj stavby radia a komentujú jej viac či menej podarené postupy a návrhy. Je bez diskusie, že akákoľvek kritika, ktorá je konštruktívna, rešpektuje odlišný názor druhého, a nebráni rozvoju teológie vo vlastnom (inom) kontexte s ohľadom na vlastné špecifické potreby a skúsenosti, je nielen vzácnym obohatením, ale nutnou potravou pre ďalší vývin. To je azda výzva navyše, ktorej sa africkí teológovia musia v plnej miere zhostiť a spracovať ju na ceste v teologickom myslení vpred.

2.2.5 Afrika a Západ ako rovnocenní partneri v teológii

Pre objektivnosť skutočnosti však priznajme, že rovnocenný prístup západnej akadémie k teológiám z Tretieho sveta, a tu špecificky k tým africkým, je i dnes, a to

formy, je akoby sme pripisovali cenu regresívnym hodnotám. Návrat do minulosti len demonštroval našu neschopnosť kráčať s dobou.“ Patrick Kalilombe citovaný in GIFFORD. *Africa's Inculturation Theology*. s. 32.

¹⁸⁶ KNIGHTON. *Issues of African Theology at the turn of the Millennium*. s. 153.

¹⁸⁷ Baur sa inšpiruje prirovnaním biskupa Tshibangusa z Accry v roku 1977. BAUR. *Christus kommt nach Afrika*. s. 394.

z rôznych dôvodov, viac víziou budúcnosti, než popisom prítomnosti.¹⁸⁸ Skôr než na konštruktívnu kritiku v reflexiách západných teológov totiž narážame na prehnane negatívne sudy, nepochopenie alebo paternalizmus.¹⁸⁹ Budí to dojem, že africké kresťanstvo a tým pádom i africká teológia, predstavujú „potenciálne nebezpeč[enstvo]“ a tak je vhodnejšie ich „akademicky a ekleziologicky monitorovať a teologicky kontrolovať“, než považovať za seberovných partnerov.¹⁹⁰

Keď sa na vec pozeráme z tohto aspektu, potom musíme pripustiť, že sú niektoré výčitky afrických teológov voči akademikom v Európe a Severnej Amerike oprávnené. Pred päťdesiatimi rokmi odsudzovali Afričania negatívne ohlasy Západu (ako boli napríklad pochybnosti o oprávnenosti existencie africkej teológie, či neprípustnosť kontinuity hodnôt a zvykov tradičných náboženstiev v kresťanstve) a tvrdo pranierovali postupy a pôsobenie misijných cirkví na kontinente. V súčasnosti, ako sme už naznačovali v texte vyššie, toto nie je primárnym bodom kritiky afrických teológov. V posledných dvadsiatich až tridsiatich rokoch ich naopak trápi, ak použijeme slová John Mbitiho, tzv. „útok“ nezdravých a nevyžiadaných rád z vonku.¹⁹¹ „Teologickí inžinieri“, ako Mbiti nazýva agilných severoamerických a európskych teológov, ale aj notabene afrických exulantov¹⁹², sa snažia projektovať (napr. cestou článkov, štúdií, podporných finančných programov, konferencií) a „radiť (=diktovať)“ svojim africkým kolegom, aká by ich teológia „mala byť a čo by mala robiť“. On sám odsudzuje takéto snahy a vyzýva, aby sa pozorne rozlišovalo medzi tým, keď niekto „popisuje, čo sa deje

¹⁸⁸ Pozri napríklad komentár Knuta Holtera (nórskeho starozákonníka a európskeho špecialistu na africkú biblistiku) o vzájomnom vzťahu európskej a africkej biblistiky: „(...) Biblická interpretácia v postkoloniálnych časoch odráža kontext, v ktorom stále existuje nerovnomerné rozdelenie ekonomickej moci a akademická hegemonia, a kde kritika voči tomuto stavu vecí vzbudzuje pramalú pozornosť. Africká biblistika len veľmi ťažko môže predstavovať výzvu pre tradičné európske vlastníctvo akademickej biblickej interpretácie. A to preto, lebo vzťah medzi africkou a európskou biblistikou je stále charakterizovaný skôr interakciou, než dialógom založeným na rovnosti.“ Knut HOLTER. Does a Dialogue between Africa and Europe Make Sense? In DE WIT, WEST. *African and European Readers*. s. 69-80, zvl. 76.

¹⁸⁹ Per Frostin bol ako systematik presvedčený o tom, že africké teológie zostávajú z pohľadu tradičnej teológie stále akousi exotikou určenou maximálne pre disciplínu praktickej teológie ako záležitosť misiológie a ekumény. FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 24 Napríklad Josef Ratzinger sa o africkej teológii ešte v roku 1985 vyjadril ako o „programe, než o realite“. Ratzinger citovaný v BAUR. *Christus kommt nach Afrika*. s. 394.

¹⁹⁰ Podľa MALULEKE. Of Africanised bees. s. 370.

¹⁹¹ V odseku od tohto miesta ďalej citujem z MBITI. *To rest the hoe does not mean*. s. 5-7.

¹⁹² Nezabúdajme, že John Mbiti je sám príkladným exemplárom afrického exulanta.

(teologický fenomén)“, a medzi tým „čo by sa diať malo“. Ved' ak chceme, aby sa teológia sama vyvíjala, „potrebuje slobodu vlastného smerovania, inak sa z nej stane duplikát zámorskej teológie v cudzej krajine“, ozrejmuje Mbiti. Výstižná je potom jeho otázka nastolená spomínaným radcom - inžinierom:

„Nikdy som nevidel článok, nehovoriac knihu od afrického autora, v ktorej by autor radil Nemcom, alebo Kanad'anom, aká by mala byť ich teológia a čo by mala vravieť. Pochybujem, že takáto publikácia existuje. Tak prečo vy mala byť africká scéna zaplavená podobnými radami?“¹⁹³

Na tomto mieste nemôžeme opomenúť tiež jadrný komentár Desmond Tutua o permanentnom zasahovaní „bieleho muža“ do vedeckého života čierneho teológa. Hoci sa jedná o osobnú perspektívu juhoafrického kresťana/teológa v dobe apartheidu, domnievam sa, že i s odstupom času je gro autorovej výpovede aktuálne:

„Čo Západ s priam akademickou excelenciou predpisoval, bolo so samozrejmosťou prijímané za univerzálne platné. Agenda nášho života je až príliš často riadená bielym mužom. Museli sme hrať hru, ktorej pravidlá určoval biely muž, ba čo viac, v ktorej on sám neraz zastával i úlohu rozhodcu. Aby predišiel svojmu doslova prehnanému strachu z vlastných pocitov, rozhodol sa západný človek prijať zásadu, podľa ktorej je nutné byť zdržanlivým, zbaviť sa emócií, dištancovať sa a byť objektívnym, ak sa chce niekto stať skutočným vedcom. Pri pokuse dosiahnuť tieto ciele, ktoré sú na Západe tak vysoko vážené, narušili sme si svoju vlastnú prirodzenosť a zároveň sme prišli na to, že niečo nesúhlasí v dosiahnutých výsledkoch. Boh nás stvoril takých, akí sme, ako národ, ktorý sa nehanbí za pocity mu Bohom darované. Preto musíme v našom vedeckom postupe dať priestor subjektívite, nasadeniu, intuitívnemu pochopeniu veci, ktoré sú pre povrchnú objektivitu nezaangažovaného človeka takmer

¹⁹³ MBITI. To rest the hoe does not mean. s. 7.

nepochopiteľné. S rozhodnosťou [preto] v čiernej teológii vravíme: Nechajte nás robiť veci tak, ako to sami chceme!“¹⁹⁴

2.3 Zhrnutie

Pôvodným zámerom celej druhej kapitoly bolo poskytnúť stručný úvod do africkej teológie a niektorých jej špecifických aspektov. Napokon som danej tematike venovala o dosť väčší priestor. Chcela som sa tým primárne vyhnúť jednostrannému pohľadu na daný fenomén a zároveň priblížiť čitateľovi komplexnosť otázky, ako i úskalie pre pozorovateľa z vonku, ako pristupovať k africkým teológiám – k novým kvetom svetového kresťanstva – s dopredu danými úsudkami, či zjednodušenými pohľadmi. Nerobím si nárok, že som daný úmysel dokázala splniť. Verím však, že sa mi aspoň čiastočne podarilo, a to aj napriek mojím nemalým limitom, ktoré som si v priebehu písania tejto stati nanovo uvedomovala, vzbudiť povedomie o charaktere a existencii afrických teológií.

To, že je táto tematika a diskurz v nej tak bohatý, môžeme chápať i ako určitú výpoveď o faktickej „inkarnácii kresťanstva v Afrike“.¹⁹⁵ O to významnejšia je potom hodnota tohto poznania, keď si uvedomíme, na akej štartovnej čiare stáli pred šesťdesiatimi rokmi pionieri africkej teológie. V úplnom závere tejto kapitoly by som preto rada stručne vyzdvihla, aj za cenu určitej subjektivity, v čom vidím najväčší pokrok, prínos a dosah africkej teológie na lokálnej, celosvetovej a s ohľadom i na môj vlastný kontext – na stredoeurópskej úrovni.

Viacerí autori sa zhodujú, že najpodstatnejším úspechom snáh afrických teológov na rovine *lokálneho rádia* je to, ako sa im podarilo zrealizovať „pozitívne prehodnotenie tradičných afrických náboženstiev a kultúrnych hodnôt“.¹⁹⁶ To je napríklad v očiach

¹⁹⁴ Desmond TUTU. Versöhnung ist unteilbar: biblische Interpretationen zur Schwarzen Theologie. Übers. von S. Köhler. Wuppertal : Hammer, 1985. s. 15-16.

¹⁹⁵ BAUR. Christus kommt nach Afrika. s. 394.

¹⁹⁶ Tamt., s. 391.

Tinyiko Malulekeho „pevným základom“¹⁹⁷, na ktorom môžu v 21. storočí on a jeho kolegovia dobre stavať a „popasovať sa s výzvami budúcnosti“¹⁹⁸. Ak v 50. rokoch minulého storočia vládol medzi misionármi názor, že africká teológia je niečo, čo je neuskutočniteľné a v podstate nepotrebné, je dnešná generácia jej mysliteľov dostatočne sebavedomá. Aj keď mnohí, a to nie len európski misionári, pochybovali o úspešnosti tohto teologického projektu, ukazuje sa, že myšlienkové smery z čierneho kontinentu prinášajú nielen do domácej, ale i do súčasnej svetovej teológie tak potrebnú dynamiku a inováciu, nehovoriac o úplne novej paradigme teológií Tretieho sveta.

Podľa Andrew Wallsa je pre smerovanie a vývoj kresťanskej teológie *globálne*, kľúčovým faktorom jej stret s kultúrou. Keď sa potom bližšie pozrieme na intenzitu interakcie západnej teológie s kultúrami Juhu, môžeme bez pochyb hovoriť o „novej kreatívnej fáze kresťanskej teológie“.¹⁹⁹ Veľký podiel na tejto interakcii nesú práve africké teológie. Kontext a podmienky kresťanstva v Afrike pomáhajú dnešnej „teológii prichádzať do nových miest života, v ktorých západná teológia nemá žiadne odpovede, pretože nemá ani žiadne otázky“.²⁰⁰ No súčasne platí, že nielen africký kresťan, ale i „kresťania mimo Afriku budú potrebovať nájsť odpovede na otázky vznesené v Africkej aréne“.²⁰¹

Pre nás, teológov *v strednej Európe*, je a bude prínosné, nevnímať túto novú realitu výhradne z aspektu ohrozenia a nutnosti vedeckého monitorovania, ale adaptovať sa na myšlienku obohacovania teologického sylabu skrze prichádzajúce impulzy zvonku.²⁰²

¹⁹⁷ MALULEKE. Black and African theologies in the new world order. s. 3.

¹⁹⁸ MALULEKE. African Theology. s. 497.

¹⁹⁹ Andrew F. WALLS. The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1996. s. 146.

²⁰⁰ Tamt.

²⁰¹ Tamt.

²⁰² Vraciame sa späť k spletitej otázke o zafixovaných podvedomých prístupoch k Afrike, ktoré stále nachádzame aj medzi vedcami. „Vo vede zostáva Afrika naďalej zobrazovaná a niektorými Európanmi a severnými Američanmi podrobovaná jednosmernému a monologickému štúdiu,“ domnieva sa Tinyiko Maluleke, a z vlastnej skúsenosti uvádza: „Konferencia, ktorej som sa v apríli 2010 v nórskom Stavangere zúčastnil, toho nebola výnimkou. Zišla sa tam skupina odborníkov na Afriku zo severských zemí, aby prezentovala svoje príspevky. Na dvojdňovom seminári sa striedal odborník za odborníkom, aby pohovoril o [určitom] pohľade na

Ved' „africká teológia môže objavovať nové pochopenie funkcie a úlohy kresťanských teológov, pochopenie, ktoré [síce] môže byť výrazne odlišné od toho doteraz dominujúceho“, a predsa môže predstavovať prínos pre kresťanskú vedu.²⁰³ Africké teológie sú, tak ako všetky iné, oknom do miestneho kresťanstva. Ak teda skrze toto okno chceme i my nahliadať a poznávať kresťanstvo v Afrike (a v neposlednom rade i nám dostupnejšie africké kresťanstvo v európskej diaspóre), je potrebné poodstúpiť z vlastnej perspektívy (*Fragstellung*), odložiť strach, podozrievavosť, potlačiť nutkanie kontrolovať a začať seriózne študovať tieto teológie. To súvisí aj s ochotou posunúť sa z pozície, v ktorej sa nám „Západ javí ako nedobytná citadela kresťanstva, či dokonca ako jeho intelektuálna kolíska“.²⁰⁴

Veľmi pekne popísal to, v čom pre tradičnú teológiu spočíva obohacujúci pohľad z novej (celosvetovej) perspektívy, renomovaný britský misiológ a misionár Lesslie Newbiggin. Hoci Newbiggin v texte vychádzal z vlastnej britskej situácie v 80. rokoch minulého storočia, ak by sme si za výraz „anglická“ dosadili „česká“, domnievam sa, že jeho slová budeme môcť pokojne aplikovať i pre naše dnešné prostredie:

„Som presvedčený, že [celosvetová perspektíva] nám môže predovšetkým pomôcť uvedomiť si, ako často sú predmetom našej dnešnej anglickej teológie neoverené domnienky. Som presvedčený o tom, že anglická teológia je nebezpečným spôsobom uzatvorená do jednej konkrétnej kultúry, a zrejme bude úlohou našich partnerov z iných častí sveta, aby nás na toto upozornili.“²⁰⁵

Afriku, či o africkom živote, avšak s malou, ak vôbec nejakou spojitosťou s vývojom vo vlastnej zemi. Naozaj, za dva dni v Nórsku odhalili vedci veľmi málo o svojom vlastnom kontexte, pretože sa húževnato sústredili na tých „druhých“, a to známym a dávno zaužívaným odosobneným spôsobom. Bezmála všetky prednesené príspevky boli preniknuté nevyslovenou mienkou o tom, že Afrika je odlišná, tak odlišná, že si to vyžaduje špeciálnu a samostatnú vedeckú pozornosť. Pre mňa Afričana, znelo takmer všetko, čo som si vypočul ako omieľanie zo starých štúdií o Afrike misionármi a antropológmi. Ba čo viac, vedci sa do dôsledku čo najmenej, ak vôbec, zameriavali na vlastné európske kontexty, dokonca i z komparatívneho hľadiska. Tak som strávil dva dni so skupinou severských vedcov v severskej krajine a nepočul som nič o nich a ich prostredí.“ MALULEKE. *Of Africanised bees*. s. 372.

²⁰³ BEDIAKO. *Christianity in Africa*. s. 259.

²⁰⁴ SANNEH. *Introduction: The Changing Face of Christianity*. s. 5.

²⁰⁵ Lesslie NEWBIGGIN. *Theological Education in a World Perspective*. In *Churchman*, 93/2 (1979). s. 113.

Mohli by sme teda konštatovať, že africkí teológovia nás pozývajú „zmeniť uznávané parametre o tom, čo je teologicky hodnotné a ‚pravoverné‘, a otvoriť svoje myslenie pre teologickú obnovu“,²⁰⁶ Je evidentné, že sa nemá jednať len o povrchnú adaptáciu, ale o hĺbkové zmeny, a preto by sme sa mohli odvážiť vysloviť hypotézu o „kopernikovskej revolúcii v teologickom diskurze“.²⁰⁷ Podľa Wallsa potrebujeme my, západní teológovia, iniciovať zásadné zmeny v našej teológii, či je nám to po vôli, alebo nie. On sám chápe súčasnú západnú teológiu síce ako „sebavedomú, ale zároveň ako unavenú a nesúcu na sebe fosílné známky západnej histórie a kultúry“.²⁰⁸ „Západná teológia pripomína Singapúr v roku 1942: aj keď bol dobre vyzbrojený ťažkými zbraňami, všetky boli zamerané na nesprávne strany. Západné teologické vybavenie potrebuje presmerovať – vyžaduje konverziu, novú víziu“, vyzýva nekompromisne Walls.²⁰⁹

Prostredníctvom afrických, ale i iných teológií z Tretieho sveta, ako aj skrze nové spoločenstvá a cirkvi v diaspóre Západu, sa nám predostiera príležitosť pre aktualizáciu vlastného teologického systému. Tieto prenikajúce a prenikavé vplyvy do našej teológie zvonku, sa nám môžu javiť ako vpád Nového sveta do Európy, ktorý so sebou prináša „intelektuálne ohrozenie požadujúce opustiť mnohé istoty, osvojiť si príliš veľa nových ideí a schopností, [či] pozmeniť príliš veľa maxím“.²¹⁰ Avšak múdrejšie než ich úplne ignorovať, bude zrejme rozhodnúť sa, poznávať ich. A to, ani nie tak metódou kontroly, ako skôr otvorenou cestou štúdia. Iba tak „budeme môcť nadobudnúť hodnotné prehľady o forme [kresťanského] náboženstva a religiozity v dnešnom svete“.²¹¹ A v neposlednom rade tiež získavať prehľad o dnešnej tvári európskeho kresťanstva, ktoré, prechádzajúc procesom veľkých zmien, infiltruje a za svoju bytostnú súčasť prijíma, okrem iného, aj rozrastajúce sa africké kresťanské spoločenstvá a cirkvi v diaspóre.

²⁰⁶ Carrie M. PEMBERTON. Circle thinking: African women theologians in dialogue with the West. Leiden, Boston : Brill, 2003. s. 21.

²⁰⁷ WALLS. The Missionary Movement in Christian History. s. 143-159.

²⁰⁸ Tamt., s. 158.

²⁰⁹ Tamt., s. 148.

²¹⁰ Tamt., s. 149.

²¹¹ MALULEKE. Of Africanised bees. s. 379.

3 Juhoafrická čierna teológia z pohľadu posunu dôrazu v rámci paradigmy oslobodenia

„Od 70. rokov 20. storočia nachádza nový teologický prúd svoje vyjadrenie v čiernych kresťanských kruhoch v Južnej Afrike. Nazýva sa čierna teológia. Uchytila sa ako oheň a mnohí ju v čiernej komunite prijali za autentický a zmysluplný výraz ich kresťanskej viery. (...) Čo je teda čierna teológia? Čierna teológia je pokusom čiernych kresťanov pochopiť a interpretovať ich situáciu vo svetle evanjelia Ježiša Krista. (...) Ako teológia však nie je iba reflexiou situácie, alebo skúsenosti. Nie je politickou ideológiou. Zaoberá sa čiernou realitou *vo svetle* a pod kritikou slova Božieho. (...) Čierna teológia nie je *jediným* teologickým výrazom na svete, ale podľa mňa je jedinou autentickou cestou pre čiernych ako uskutočňovať ich kresťanskú vieru. Dáva nádej, obnovuje vieru, roznečuje radosť a prináša opäť život.“

„Since the beginning of the 1970s a new theological expression has found articulation in black Christian circles in South Africa. It is called black theology. It caught on like a fire and was accepted by many in the black community as an authentic, meaningful expression of their Christian faith. (...) What is black theology, then? Black theology is the attempt of black Christians to understand and interpret their situation in the light of the gospel of Jesus Christ. (...) As a theology, it is not merely a reflection on a situation or an experience. It is not a political ideology. It deals with black realities *in the light of*, and under the critique of, the word of God. (...) Black theology is not the *only* theological expression in the world, but in my opinion it is the only authentic way for blacks to pursue their Christian faith. It gives hope, restores faith, kindles joy, and brings life again.”²¹²

Allan Boesak

3.1 Úvod

V predchádzajúcej kapitole sme sa oboznámili s fenoménom afrického kresťanstva a teológie. Potom, čo sme si v úvodnej kapitole priblížili nedávny zlomový posun ťažiska kresťanstva, ako aj čerstvú realitu svetového/globálneho kresťanstva, zamerali sme sa na jeden z jeho najvýraznejších prejavov a ktorý reprezentuje africká cirkev a

²¹² Allan BOESAK. *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition*. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1984. s. 52-56.

reflektujú africké teológie. Mojm zamerom bolo skôr identifikovať a popísať základné rysy a myšlienky tohto fenoménu, ako predložiť detailný prehľad, komparáciu či analýzu rôznych teologických prúdov v Afrike. Pokúsila som sa pritom pamätať na mne vlastný (stredo)európsky teologický a kultúrny kontext, ktorý do veľkej miery ovplyvňuje môj prístup pisateľky k danej téme, a reflektovať ho na niekoľkých miestach textu. Súčasne som predložila viacero podnetov pre úvahu o potrebnej aktualizácii, rozšírení a obohatení tunajšieho teologického curricula a diskurzu a to aj prostredníctvom nových mimoeurópskych teologických škôl.

V tejto kapitole by som rada obrátila svoju pozornosť k centrálnej téme mojej práce. Po oboznámení sa s africkými teológiami sa môžeme ponoriť hlbšie a preskúmať niektoré jej konkrétne oblasti, a to bez toho, aby sme pritom stratili kontakt a cestu späť. Prostredníctvom juhoafrickej čiernej teológie, ktorá sa radí medzi unikátne teologické počiny nielen afrických, ale celkovo teológií Tretieho sveta, sa pokúsím poukázať na onú vitalitu, autenticitu a dynamiku charakteristickú pre mladé teológie z Afriky a Ázie. Téma juhoafrickej čiernej teológie (ďalej v texte prevažne len „čierna teológia“²¹³) je sama osebe veľmi široká a nešpecifikovaná. Zvolila som preto cestu priblíženia tohto teologického prúdu z perspektívy jeho hlavnej paradigmy. Na základe toho, ako sa menili dôrazy čiernej teológie v paradigme oslobodenia, si predstavíme nielen základné koncepty - čiernu skúsenosť a čiernosť - ale i kľúčové myšlienky a špecifické prístupy reprezentantov tejto teológie v jej jednotlivých vývojových fázach.

Skôr než sa plne oddáme zvolenej otázke, považujem za vhodné identifikovať moju pozíciu a prístup k čiernej teológii, ako i celkový úmysel, ktorý som si smerom k čitateľovi predsavzala. Stotožňujem sa so slovami Carrie Pemberton, britskej autorky brilantnej štúdie o zrode a vývoji organizácie *The Circle of Concerned African Women Theologians*²¹⁴ (ďalej v texte CIRCLE), a ponúkam túto štúdiu, „akokoľvek nedokonalú, ako štart k hlbšej a bohatšej angažovanosti, keď Sever a Juh vstupujú do nebezpečného

²¹³ Tam, kde to bude vyžadovať kontext, napríklad v prípade, keď budeme potrebovať od seba odlíšiť juhoafrický prúd od severoamerického, bude v texte výslovne použité celé označenie tejto teológie, čiže „juhoafrická čierna teológia“. Inak sa skrátene označenie „čierna teológia“ v texte vzťahuje iba na jej juhoafrickú formu.

²¹⁴ O organizácii pozri podrobnejšie nižšie v tejto kapitole.

terénu, kde skúmajú teologické priania, sociálno-náboženské histórie a súčasné svety toho druhého“.²¹⁵ Zároveň pripúšťam, že moje postavenie pozorovateľky zvonku, nezmeniteľná „perspektíva outsiderky“²¹⁶ a skôr rola „študentky“²¹⁷ a stredoeurópskej priateľky, než domorodkyne a špecialistky žijúcej v danom prostredí, zákonite limituje môj prístup, pohľad i pochopenie danej témy. Napriek tomu vnímam svoju pozíciu ako dostatočne obohacujúcu a prijímam ju zodpovedne, s víziou potenciálneho prínosu pre domáce teologické prostredie. Podobne ako sama Pemberton, ktorá bola pri svojom výskume paralelne motivovaná i konfrontovaná normami, úzami, (ne)pochopením a dispozíciami dvoch niekedy si navzájom veľmi odlišných svetov:

„Ako žena, bádatelka na poprednej európskej univerzite, beloška a občianka bývalej koloniálnej moci a členka ‚európskej pevnosti‘, som si počas svojho štúdia s bolesťou uvedomovala početné komplikácie, spojené s mojím ‚postavením‘. (...) Vo veľmi osobnej rovine som si uvedomovala nebezpečenstvá etnocentrizmu pri výskume a to pri pohľade na skreslené mocenské vzťahy medzi vedkyňou a ženami, ktorých histórie som skúmala. Bolo to náročné a niekedy trýznivé pracovné miesto.

Mnohokrát by som s radosťou odišla. Na moje privilegované miesto, odlišnosť a výlučnosť sa narážalo v rozhovoroch s členkami ústredného Kruhu [autorka mieni organizáciu CIRCLE].

(...) Napriek všetkým týmto obmedzeniam som nestrácala nádej, že ak budeme venovať náležitú pozornosť vzniku a teologickému vývoju jednej konkrétnej školy na úplne inom mieste, bude [naša] teológia zo severu opäť povzbudená venovať sa iným, než len beloškým a mužským záujmom, teda

²¹⁵ PEMBERTON. *Circle thinking*. s. 22.

²¹⁶ Tamt., s. 20.

²¹⁷ Inklinujem k tomuto pomenovaniu a to s významom, aký mu pripisuje Tinyiko Maluleke: „Do kategórie študentov zaradzujem belochoch, ktorí sa rozhodli študovať a publikovať v rámci čiernej teológie. Mám na mysli ľudí ako je Frostin (1988), Kritzinger (1988) a Theo Witvliet.“ Dnes by sme skupinu „študentov čiernej teológie“ mohli rozšíriť o mená teológov ako sú John Parratt, Daniel Magaziner, či Alistair Kee. MALULEKE. *Black Theology Lives!* s. 10.

tým, ktoré vychádzajú z dejín kultúrnej plurality a odlišnosti [onoho iného miesta].“²¹⁸

Pemberton okrem iného v citovanej pasáži naznačuje, aký pohľad zaujala vo svojom výskume. Per Frostin by Pembertonovej metódu „riadnej pozornosti jednej konkrétnej škole“ nazval ako prístup „mikroperspektívy“ (*micro-perspective*).²¹⁹ Oproti „makroperspektíve“ (*macroperspective*), aplikáciou ktorej sa vedec snaží poskytnúť všeobecný prehľad napríklad o teológiách Tretieho sveta, poskytuje mikroperspektíva podľa Frostina možnosť „koncentrovať sa na špecifickú krajinu“ alebo teologický smer, či hnutie.²²⁰ Ak som v predchádzajúcich kapitolách využívala skôr výhody makroperspektívy, prístupom k jednému konkrétnemu teologickému prúdu v rámci afrických teológií mením svoju pozíciu a volím postup mikroperspektívy so zámerom „objasniť kontextuálny charakter [jednej] nov[ej] teológi[e]“.²²¹

Pripomeňme ešte jeden dôležitý aspekt týkajúci sa prístupu a úmyslu s juhoafrickou čiernou teológiou v tejto štúdií. Per Frostin kládol mimoriadny dôraz na stanovenie si reálneho cieľa, ktorý môže mať teológ „z Prvého sveta“ s teológiami z Tretieho sveta. Jeho základný argument o diferencii paradigmy, ktorú nie sme schopní úplne prekonať, iba ak akceptovať, spoluurčuje proces poznávania teológií z úplne iného kontextu, než je ten náš. Súhlasím s Frostinom, že ak sa pokúsim „preložiť“ teológie do jazyka zrozumiteľného tunajšiemu čitateľovi bez toho, aby som sa snažila o „verifikáciu či falzifikáciu pravdivých tvrdení týchto teológií“, postupujem správne a je nádej na zdarný výsledok môjho počinu.²²² I vzhľadom k tomu sa budem snažiť o minimálnu diskusiu o správnosti, či nesprávosti teologických myšlienok juhoafrickej čiernej teológie a o maximálne priblíženie a vysvetlenie jej základných konceptov čitateľovi. Domnievam sa, že nebude prehnané si práve tento metodologický aspekt v texte priebežne pripomínať, keďže juhoafrická čierna teológia patrí medzi jeden z najčastejšie nesprávne interpretovaných a nesprávne pochopených teologických smerov z rodiny

²¹⁸ PEMBERTON. *Circle thinking*. s. 21.

²¹⁹ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 24.

²²⁰ Tamt.

²²¹ Tamt.

²²² FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 1.

teológií Tretieho sveta. Je mojím cieľom vyhnúť sa v prístupe k juhoafrickej teológii tejto tristnej chybe.

Odrazme sa na tomto mieste od otázky, čím môže byť niečo natoľko iné, odlišné, neznáme ako je juhoafrická čierna teológia, prínosom a inšpiráciou pre stredoeurópskeho teológa? Je vôbec možné pochopiť podstatu novej paradigmy, keď nemáme tak často zdôrazňovanú skúsenosť rozdielného kontextu, predstavujúcu jeden zo základných zdrojov tejto teológie? Nezostane pokus priblížiť sa inému svetu kresťanstva len podivným počínom, ktorý nás nanajvýš utvrdí v správnosti a jedinečnosti nášho teologického diskurzu?

Nepopieram, že môj bádateľský zámer je v tomto smere ambiciózny. Tvrdím však, že je realizovateľný a opodstatnený. Realizovateľný v prípade, ak budeme postupovať ideálne podľa zásad medzikultúrneho prístupu – aplikované v našich podmienkach - ak budeme, stavajúc na vlastnej skúsenosti, otvorene načúvať myšlienkam čiernych teológov a vnímať nimi zachytenú a sprostredkovanú skúsenosť čiernych kresťanov ako kľúčové východisko ich teologickej reflexie. Inými slovami, ak nebudeme len viesť diskusiu „o teologických ideách“, ale budeme sa snažiť „tieto idey interpretovať v svetle kontrastnej skúsenosti“.²²³

Tento bádateľský zámer je opodstatnený hneď z niekoľkých dôvodov. Rada by som v tejto práci uviedla tri z nich a pokúsila sa tak argumentovať, v ktorých momentoch môže byť čierna teológia podnetnou a prínosnou teologickou témou i pre náš stredoeurópsky kontext.

3.2 Niekoľko poznámok k juhoafrickej čiernej teológii

Než sa však naplno oddáme otázke inšpirácie čiernou teológiou, považujem za potrebné túto kapitolu venovať stručnému úvodu, nutnej základnej charakteristike, popisu toho, čo je špecifikom čiernej teológie. Zároveň pripomínam, že ani v možnostiach tejto štúdie, ani jej účelom nie je podať vyčerpávajúci úvod do daného

²²³ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 103.

teologického smeru z jeho metodologického alebo historického hľadiska, či z pohľadu hlavných systematických disciplín (to by teoreticky ani nebolo realizovateľné, pretože nielen čierna teológia, ale i mnohé iné africké prúdy – až na svetlé výnimky niekoľkých jednotlivcov - nerozpracovávajú svoje teologické systémy podľa štruktúry teoretickej paradigmy v západnej teológii). Mojmým zámerom v nasledujúcich pasážach textu bude skôr identifikovať kľúčové myšlienky a koncepty jej tvorcov, ktoré nám umožnia správne uchopiť čiernu teológiu ako príklad africkej teológie oslobodenia a ako akademickú reflexiu skúsenosti čiernych kresťanov v Južnej Afrike. Pokúsime sa na čiernu teológiu pozrieť z paradigmy oslobodenia a toho, ako sa postupne menili dôrazy v tejto paradigme a aké okolnosti mali vplyv pre jednotlivé posuny v nej.

Za posledných dvadsaťpäť rokov bolo napísaných niekoľko hodnotných štúdií, ktoré poskytujú úvod a prehľad o juhoafrickej čiernej teológii. Čiastočne tak zaplnili až do nedávna takmer prázdne miesto v knižniciach - následok prísnej štátnej cenzúry apartheidového režimu, ktorý umlčoval akékoľvek myšlienky nahľadávajúce štátnu i cirkevnú ideológiu. Jedná sa o nasledujúce diela, či sekcie v knihách, na ktoré si dovoľujem čitateľa upozorniť: pre dejiny a periodizáciu juhoafrickej teológie pozri Alistair Kee: *The Rise and the Demise of Black Theology*, 2006; John a Steve de Gruchy: *The Church Struggle in South Africa*, 2005; pre tematický prehľad pozri John Parratt: *Reinventing Christianity: African Theology Today*, 1995; pre komparáciu s africkou teológiou inkulturácie pozri Emmanuel Martey: *African Theology: Inculturation and Liberation*, 1993; Mokgethi Motlhabi: *African Theology / Black Theology in South Africa: Looking Back, Moving On*, 2008; pre komparáciu so severoamerickou čiernou teológiou pozri taktiež A. Kee: *The Rise and the Demise of Black Theology*; Julian Kunnie: *Models of Black Theology: Issues in Class, Culture, and Gender*, 1994; pre prepojenosť s hnutím *Black Consciousness* vice Daniel Magaziner: *The Law and the Prophets: Black Consciousness in South Africa 1968-1977*, 2010; pre pohľad a prístup európskeho teológa pozri Per Frostin: *Liberation theology in Tanzania and South Africa: a first world interpretation*, 1988²²⁴; pre vývoj v katolíckom prostredí pozri George S. Mukuka: *The Other Side of the Story*, 2008;

²²⁴ Toto dielo by rokom svojho vydania (1988) nemalo byť zaradené do danej skupiny. Avšak dovoľujem si tak urobiť na základe presvedčenia, že je dodnes vo svojom pohľade a prístupe - európsky pozorovateľ interpretuje juhoafrickú čiernu teológiu západnému čitateľovi - neprekonané a stále aktuálne.

pre otázku AICs ako výraz čiernej teológie pozri Masilo S. Molobi: *The AIC's as the interlocutors for Black Theology in South Africa*, 2000.

„Koľko hláv, toľko rozumov“, vraví jedno ľudové príslovie. Platí to i v prípade čiernej teológie. Keď sa pozrieme na tak rôznorodé definície tohto teologického prúdu, názory na to, kedy a pod vplyvom akých okolností sa objavuje, aký je jeho vzťah k severoamerickej forme, aké myšlienkové a historické fázy v ňom môžeme rozlíšiť, ktorý výraz konceptu oslobodenia je kľúčovým, ktoré jeho metódy boli a sú akceptovateľné a ktoré naopak sporné; až po protichodné mienky o jeho aktuálnosti či zbytočnosti v dnešnom juhoafrickom prostredí – to všetko naznačuje, že nie je ľahkou úlohou, ako definovať a prezentovať čiernu teológiu. Takmer každý jej predstaviteľ alebo pozorovateľ ju vníma v trochu inom svetle, pričom je kľúčové, aký je jeho vlastný kontext a záujmy, z ktorých vychádza.

3.3 Čierna skúsenosť, výraz „čierny“ a koncept čiernoty

Pre nás, ľudí na Západe, je podľa Frostina najlepšou cestou ako sa zoznámiť s čiernou teológiou, skrze jej metodológiu, keďže „čierna teológia nie je konvenčným vedeckým počínom *per se*“.²²⁵ Neodporúča sa aplikovať teoretické postupy, predovšetkým analýzu textov, bez toho, aby sme pochopili metodológiu, ktorú používajú čierni teológovia. Frostin sa domnieva, že mnoho neporozumenia vzniká práve v tomto momente analýzy, keď západní teológovia aplikujú svoje teologické koncepty a kategórie a nerozpoznávajú, alebo ignorujú odlišnú konceptuálnu štruktúru metodológie čiernej teológie. Tá je založená na východisku (*starting point*) čiernej skúsenosti (*black experience*). Pochopiť princíp tejto metodológie preto znamená porozumieť tomu, čo je čierna skúsenosť. Čierna skúsenosť, to je každodenná realita, situácia, ktorú zažívajú čierni kresťania, nevynímajúc čiernych teológov. Pre nich je východiskom ich teológie, avšak notabene nie absolútnym, ako zdôrazňuje Allan Boesak v úvode svojej knihy:

²²⁵ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 85.

„Táto kniha sa zrodila z čiernej skúsenosti v Južnej Afrike – zo sklúčenosti a hlbkej starosti; z neodmysliteľného záväzku; z hnevu a krehkej, predsa živej nádeje; z nevysvetliteľnej radosti viery v Ježiša, Mesiáša, ktorého odmietnutie zbaviť sa ma, sa stalo mojím oslobodením. (...) Pokúsim sa (...) interpretovať čiernu skúsenosť úprimne a autenticky v rámci komplexnosti významu čiernoty v Južnej Afrike. (...) Čierna situácia je situácia, v ktorej sa odohráva uvažovanie a čin, ale je to Slovo Božie, ktoré osvetľuje uvažovanie a vedie čin. (...) Zdá sa, že Boh sa zjavuje v tejto situácii. Čierna skúsenosť poskytuje rámec, v ktorom môžu čierni porozumieť Božiemu zjaveniu v Ježišovi Kristovi. Nič viac, nič menej.“²²⁶

Keď si čítame autorov popis o tom, akú hodnotu má čierna skúsenosť pre tvorbu jeho a jeho kolegov, otvára sa pred nami ešte jedna zásadná rovina v metodológii čiernej teológie. Tou je konotácia slova „čierny“ v čiernej skúsenosti, a tým aj kategórie „čiernoty“ (*blackness*) v čiernej teológii.²²⁷ Na prvom mieste musíme porozumieť tomu, že slovo „čierny“ nepostihuje primárne farbu kože, tzn. neoznačuje výhradne rasu, v tomto prípade černochoch. V takomto význame chápala označenie apartheidová segregáčna politika. Avšak v čiernej teológii je to predovšetkým označenie socio-ekonomické a kultúrne, inými slovami, primárne vyjadrujúce existenciálnu situáciu človeka, a až sekundárne farbu jeho kože. „Čierny“ tak zahŕňa všetkých tých, ktorých apartheid považoval za „ne-bielych“ (*non-white*): černochoch, farebných (*coloured*) a Indov. „Byť čiernym v Južnej Afrike, znamená byť klasifikovaný ako ‚ne-biely‘: neosoba [*non-person*], menej než biely a preto menej než ľudský“, vysvetľuje Boesak.²²⁸ Koncept „čiernoty“ v čiernej teológii potom reflektuje čiernu skúsenosť ako niečo, čo spoludefinuje život čierneho kresťana:

„Čiernota je realita, ktorá sa týka celej čiernej existencie. (...) Čiernota uvrhuje ľudí do života občanov druhej kategórie. Určuje, kto môže byť ich priateľom, koho si

²²⁶ Allan Aubrey BOESAK. *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study of Black Theology and Black Power*. Maryknoll : Orbis Books, 1977. s.XI. a 12.

²²⁷ K téme označeni „čierny“ a konceptu „čiernoty“ pozri napr. BOESAK. *Farewell to Innocence*. 1. kap. Výbornú analýzu poskytuje i FROSTIN. *Liberation Theology*. 3. kap.

²²⁸ BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 27.

môžu vziať, akú prácu môžu robiť. (...) Ich čiernota určuje, že i keď robia tú istú prácu ako belosi, dostanú zaplatené menej. Určuje nielen to, aké vzdelanie sa im dostane, ale častokrát predurčuje i to, že nedostanú žiadne vzdelanie. (...) Určuje ich život, každý deň.“²²⁹

Podobne sa k teologickému významu „čiernoty“ vyjadruje i Manas Buthelezi, starší kolega Allan Boesaka:

„Čiernota je životná kategória, ktorá zahŕňa totalitu mojej každodennej skúsenosti. Určovala okolnosti, v ktorých som ako dieťa vyrastal a životné možnosti, ktoré sa predomnou otvárali. Teraz určuje, kde žijem, modlím sa, slúžim a kto tvorí okruh mojich najbližších životných priateľov. Viete si predstaviť rozhodujúcejší faktor v živote?“²³⁰

Koncept čiernoty však nezostáva iba pri analýze situácie čiernych kresťanov a kritike aparheidovej ideológie v juhoafrickej spoločnosti. Pokúša sa navrátiť pozitívny význam označeniu „čierny“, pokúša sa potvrdiť čiernym kresťanom, že byť „Čierny je krásny!“²³¹, že „čiernota, podobne ako bieloba [*whiteness*], je dobrým prírodným pleťovým krémom od Boha“²³²; a Boh ich preto prijíma takých, akí sú. Čierni teológovia sa preto museli najprv konfrontovať s problematickou otázkou: „Ako môže byť niekto čierny a súčasne kresťan?“²³³; či výkrikom: „Prečo pane! Prečo! Si ma stvoril čierneho?“²³⁴, ktoré by prinavrátili stratené sebavedomie čiernym kresťanom a porušenú dôveru v kresťanské náboženstvo.

Proces prijatia svojej čiernoty ako pozitívneho elementu v identite čiernych kresťanov je nevyhnutne spojený s procesom oslobodenia. Z tohto pohľadu je čierna

²²⁹ Tamt., s. 26.

²³⁰ Manas BUTHELEZI. An African Theology or a Black Theology. In Basil MOORE (ed.). *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. London : C.Hurst & Co., 1973. s. 29-35, zvl. 33.

²³¹ BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 27.

²³² BUTHELEZI. An African Theology or a Black Theology. s. 35.

²³³ BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 10.

²³⁴ Drake Tshenkeng citovaný in Daniel R. MAGAZINER. *The Law and the Prophets: Black Consciousness in South Africa 1968-1977*. Athens : Ohio University Press, 2010. s. 110.

teológia predovšetkým teológiou oslobodenia, ktorá má poukazovať na to, že evanjelium Ježiša Krista je predovšetkým evanjelium oslobodenia tých, ktorí sú dnes utláčaní a ponižovaní:

„Čierna teológia, ktorá je teológiou chudobných a utláčaných, sa snaží vnímať ich nie ako ľudí na okraji, ale ako tých, ktorým má do života prinášať nové pochopenie toho, čo znamená byť oslobodený v Ježišovi Kristovi. Usiluje sa premeniť okrajovú existenciu ich čiernoty a to tak, aby sa stala kľúčovou v ich živote, a to v živote v radosť v súlade s evanjeliom – presne tam, kde ju [existenciu čiernoty] umiestnil Ježiš. Usiluje sa prinášať evanjelium ako významnú správu ľuďom, ktorí stratili sebaúctu, ktorým je odopieraná ľudská dôstojnosť a ktorí sa snažia vyrovnáť s tisícami neľudských aspektov života.“²³⁵

Než pokročíme k téme paradigmy oslobodenia, zhrňme si, v čom spočíva špecifikum metodológie čiernej teológie. Tak ako pre všetky teológie oslobodenia, je i pre túto teológiu východiskom jej reflexie žitá skúsenosť. Kontext, v ktorom sa daná skúsenosť získava, je potom neodmysliteľným kľúčom pre interpretáciu textov čiernych teológov. Pre čiernu teológiu je to čierna skúsenosť, pričom označenie „čierny“ je lokálnym synonymom slova „utláčaný“. Aj keď označenie „čierny“ vyvoláva početné nejasnosti a až negatívne predstavy u pozorovateľov z vonku, čierni teológovia trvajú na používaní tohto výrazu. Čiernota totiž vystihuje a definuje situáciu väčšiny Juhoafričanov v apartheidovej spoločnosti reálne, konkrétne, tzn. nie len abstraktne: je kategóriou, ktorá má „existenciálnu rozhodnosť“²³⁶; je „životnou stigmou“²³⁷; „je nielen farbou, ale je stavom“²³⁸ a to „stavom útlaku“²³⁹; je jednoducho „mocným symbolom jednoty pre všetkých, ktorí protestujú proti tomu, aby utláčaní boli rozdrobovaní do odlišných rasových a etnických kategórií“²⁴⁰. Ak správne pochopíme konotáciu označenia „čierny“ v čiernej skúsenosti, potom budeme vnímavejší pre dôležitosť konceptu čiernoty

²³⁵ BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 16.

²³⁶ BUTHELEZI. *An African Theology or a Black Theology*. s. 29.

²³⁷ Tamt., s. 35.

²³⁸ BOESAK. *Black and Reformed*. s. 22.

²³⁹ Tamt.

²⁴⁰ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 87-8.

v metodológii čiernych teológov. Je zásadné rozpoznať, že zámerom konceptu čiernoty nie je uprednostňovanie jednej skupiny kresťanov na úkor inej (tu konkrétne černochoch na úkor belochoch), ani absolutizácia čiernej skutočnosti a kontextu nad všetky iné, ale prinavrátenie dôstojnosti a sebaúcty čiernym ľuďom ako aj ich duchovné i materiálne oslobodenie.

Snáď nám takéto porozumenie čiernoty sprostredkuje i pochopenie špecifického prístupu tejto teológie: reflektovať čiernu situáciu vo svetle evanjelia a interpretovať evanjelium tak, „aby zachránilo čierneho človeka z jeho čiernoty“.²⁴¹ Neštandardným, zato výstižným jazykom zachytil prínos metodologickej techniky čiernej teológie Manas Buthelezi:

„Čierna teológia je výzvou pre súčasné kresťanstvo, aby sa zapojilo do dialógu s čiernymi ľuďmi, ktorí cítia, že teológia ich akosi neberie na vedomie. Varuje kazateľa a duchovného, aby prestal kázať o nerealistickom [*pie in the sky*] náboženstve a namiesto toho, aby zostúpil dole a lopotil sa s čiernym mužom duchovne a existenciálne v pote a prachu každodenného života.“²⁴²

3.4 Rasa, trieda a gender v paradigme oslobodenia čiernej teológie

V podkapitole vyššie som sa stručne pokúsila predstaviť základné kamene metodológie čiernej teológie: čiernu skúsenosť, označenie „čierny“ a jeho konotáciu, a koncept čiernoty. V nasledujúcej pasáži sa pozrime na to, aké hlavné dôrazy formovali paradigmu oslobodenia čiernej teológie.

Zopakujme, aký význam zastáva myšlienka oslobodenia v tomto teologickom smere. Koncept oslobodenia je pre čiernu teológiu kategóriou, ktorá podmieňuje jej platnosť. To by nebolo nič výnimočné, pretože ako píše Emmanuel Martey, každá teológia, ak chce byť oprávnená, musí demonštrovať koncept oslobodenia. Čo čiernu teológiu v tomto bode činí výnimočnou je skutočnosť, že oslobodenie je nielen jednou z tém v tvorbe

²⁴¹ BUTHELEZI. *An African Theology or a Black Theology*. s. 35.

²⁴² Tamt.

čiernych teológov, ale prestupuje všetkými ich teologickými výrazmi. Ak preto Boesak píše, že čierna teológia je teológiou oslobodenia, chce tým vyzdvihnúť toto: oslobodenie nie iba ako „časť“ evanjelia, či „v súlade s' evanjeliom“, ale ako „obsah a rámec evanjelia“.²⁴³ Povedané inak, „oslobodenie je evanjelium Ježiša Krista“.²⁴⁴

V paradigme oslobodenia čiernej teológie rozlišujeme tri základné výrazy útlaku, ktoré boli v určitom období adresované v agende jej tvorcov: sú to rasa (*race*), trieda (*class*) a gender (*gender*). Podľa týchto výrazov sa najbežnejšie vymedzujú i vlny, etapy, štádia vo vývoji juhoafrickej čiernej teológie. Avšak márne by sme hľadali jednotnú periodizáciu tejto teológie, neexistuje. Domnievam sa, že tento fakt nie je nutné vnímať len ako teoretický nedostatok, môžeme ho považovať za určitú charakteristiku afrických teológií: skôr tendencia plurality a variability, ako utried'ovania a systematizovania myšlienok a faktov.

3.4.1 Vývojové fázy v čiernej teológii

Takmer všetci (čierni) teológovia rozlišujú dve, poprípade tri fázy vývoja, pričom rozdiely vyvstávajú najmä v časovej periodizácii jednotlivých štádií. Prvá fáza býva spájaná so začiatkom 70. rokov 20. storočia, kedy sa objavujú myšlienky o čiernej teológii v Južnej Afrike a to inšpiráciou severoamerickej čiernej teológie a ktoré sú rozvíjané vplyvom filozofie a neskoršieho politického hnutia *Black Consciousness* („*Sebauvedomovanie čiernych*“)²⁴⁵. Dominuje predovšetkým téma rasizmu, protestu proti nespravodlivosti, vyvíja sa myšlienka oslobodenia a čiernoty, kritického uvedomovania a solidarity. Tristan Borer nazýva tvorbu čiernych autorov v tomto období ako „teológiu uvedomenia“ (*theology of consciousness*)²⁴⁶, Mokgethi Motlhabi zas „polemickou

²⁴³ BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 9.

²⁴⁴ MARTEY. *African theology: inculturation and liberation*. s. 110.

²⁴⁵ O hnutí podrobnejšie v texte nižšie.

²⁴⁶ BORER. *Challenging the State*. s. 91.

a definičnou“, „kvázi akademickou“²⁴⁷ fázou. Medzi jej popredných reprezentantov patrili Allan Boesak, Manas Buthelezi, Desmond Tutu, Bonganjalo Goba, Mokgethi Motlhabi.

Druhá fáza býva situovaná do 80. rokov, a je najčastejšie spájaná so vznikom *Inštitútu pre kontextuálnu teológiu* (*Institute for Contextual Theology*, ďalej ICT) v roku 1981, ktorý popri tzv. „kontextuálnej teológii“ inicioval niekoľko programov pre oživenie čiernej teológie. V druhej fáze sa už *rasa* stáva nedostatočným výrazom útlaku a čierni teológovia rozoznávajú jeho adekvátnejšiu formu v kategórii *triedy*: „Rasizmus ako taký nie je skutočným jedom v medziľudských vzťahoch. Je ním to, kvôli čomu rasizmus existuje, totiž obrovské nepomery v rozdelení moci.“²⁴⁸ Jednoznačný vplyv na uvedený posun v paradigme čiernej teológie mala latinskoamerická teológia oslobodenia, ktorá bola do juhoafrického kontextu predstavovaná práve skrze aktivity ICT. Biblická hermeneutika, preferovaná disciplína medzi latinskoamerickými kolegami, sa viditeľne uplatňuje i v kruhoch čiernych teológov. Túto veľmi význačnú a plodnú, aj keď pre väčšinu pozorovateľov kontroverznú fázu, ktorú vystihovali témy ako socioekonomická analýza biblického a juhoafrického kontextu, ideologická stránka Biblie, čierna teológia ako zbraň v boji za oslobodenie čiernych más, či otázka gendra - najviditeľnejšie reprezentovala trojica juhoafrických biblistov: Itumeleng Mosala, Takatso Mofokeng a Simon Maimela.²⁴⁹

²⁴⁷ Motlhabi komentuje toto obdobie takto: „Len málo teológov, ktorí sa v tejto fáze angažovali v čiernej teológii, mali akademické teologické pozadie. Väčšina z nich bola profesionálnymi náboženskými duchovnými, alebo študentmi bohoslovia.“ Pozri, Mokgethi MOTLHABI. Introduction. In Itumeleng J. MOSALA, Buti TLHAGALE (eds.). *The Unquestionable Right to be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1986. s. XI.-XV., zvl. XIII.

²⁴⁸ Mokgethi MOTLHABI. Black Theology and Authority. In MOORE. *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. s.119-129, zvl. 122.

²⁴⁹ Samozrejme je okruh čiernych teológov druhej fázy oveľa širší. Aj keď im nemôžeme dať priestor v tejto práci, vymenujme aspoň, kto do tohto okruhu nepochybne patrí: Frank Chikane, Buti Tlhagale, Lebamang Sebidi, Shun Govender, Julian Kunnie, Malesela Lamola, Cecil Ngcokovane a ďalší. Doplňme, že i v tejto fáze naďalej publikovali a čiernu teológiu formovali starší kolegovia ako Allan Boesak, Desmond Tutu, Mokgethi Motlhabi, Manas Buthelezi, Bonjangalo Goba.

Začiatok tretej fázy je možné vymedziť rokom 1994, ktorý symbolizuje obrovské spoločenské prevraty v Južnej Afrike a logicky, tým pádom, aj nové výzvy pre čiernych teológov. Kontúry tretej vlny čiernej teológie je údajne neľahké rozpoznať, pretože „v nej žijeme a prežívame ju“, ako komentuje Maluleke, jej v súčasnosti azda najvýraznejší predstaviteľ.²⁵⁰ Že to s odstupom takmer dvadsiatich rokov, čo Maluleke danú tézu vyslovil, možné a dokonca nutné je, si ukážeme v diskusii neskôr, keď sám autor obširne definuje aktuálnu, „žitú“ fázu tejto teológie.

Predstavili sme si tri základné vlny čiernej teológie. Osobne sa prikláňam k názoru tých, ktorí rozlišujú ešte jednu vlnu, a tou je úplne počiatkové obdobie juhoafrickej čiernej teológie, cca. roky 1970-1973. Mohli by sme ho nazvať ako fázu formácie a etablovania sa, počas ktorej myšlienky severoamerických kolegov – predovšetkým Jamesa Conea a Alberta Cleagea – získavajú pozornosť mladých čiernych študentov na juhu afrického kontinentu. Bolo to obdobie, keď *University Christian Movement* (Univerzitné kresťanské hnutie, ďalej UCM) v čele s Basil Mooreom a Sabelo Stanley Ntwasom organizovali na rôznych miestach Juhoafrickej republiky debaty a semináre o novej, tzv. „čiernej teológii“ pre vysokoškolských študentov vrámci programu *Black Theology Project* (Projekt čiernej teológie). Hoci sa jedná o veľmi krátky časový úsek, ktorý navyše, ako tvrdí Alistair Kee, „nebol nijak pozoruhodný“²⁵¹, považujem za vhodné ho z vyššie uvedenej „prvej vlny“ vyčleniť. Je to totiž fáza, v ktorej mladá generácia čiernych študentov po dlhom tápaní konečne natrafila na teológiu verne reflektujúcu ich vieru a jej potreby pod apartheidovým režimom.²⁵² Pre mnohých, neskôr prominentných čiernych teológov, znamenalo práve toto obdobie veľký obrat v ich myslení a postoji. Symbolom danej krátkej fázy je úplne prvý zborník s úvahami

²⁵⁰ Tynyiko S. MALULEKE. Black theology as public discourse. (Concept paper for the Academic Workshop 30 September - 2 October 1998). University of Cape Town, South Africa, 1998. [online] Dostupné z: http://www.religion.uct.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/113/Institutes/Religion_in_Public_Life_ME_1999/Concep_Papers/Tinyiko_Maluleke.pdf (cit. 10. 10 2014).

²⁵¹ Alistair KEE. *The Rise and the Demise of Black Theology*. Aldershot : Ashgate Publishing, 2006. s. 79.

²⁵² Daniel Magaziner výborne zachycuje proces hľadania vhodného teologického výrazu medzi (čiernymi) študentmi v UCM ako i medzi katolíckymi študentmi bohoslovnia združených napr. v *St. Peter's Old Boys Association*: ich konfrontáciu so sekulárnou teológiou – v tom čase aktuálnej na Západe, s africkou teológiou inkulturácie – v tom čase aktuálnou na africkom kontinente a napokon s čiernou teológiou v USA – v tom čase aktuálnou medzi miestnymi Afroameričanmi. Pozri MAGAZINER. *The Law and the Prophets*. 4. a 5. kap.

o čiernej teológii v juhoafrickom kontexte, *Essays in Black Theology*. Zborník s výberom esejí zo seminárov o čiernej teológii vyvolal v juhoafrickej vláde také zhrozenie, že bol okamžite zakázaný, jeho editori (Moore a Ntwasa) odsúdení do domáceho väzenia (tzv. „to be banned“) a na UCM bolo nariadené štátne vyšetovanie. Kniha, hoci doma zakázaná, sa dočkala v zámorí dvoch edícií a vzbudila veľkú pozornosť u tamojších čitateľov. Osud zborníka bol určitým symbolom rodiaceho sa nového teologického smeru. Hoci ten bol štátnym dozorom na čas udusený, silné nadšenie a záujem, ktoré vyvolal medzi mladými študentmi a duchovnými, už nebolo možné zastaviť. Čierni teológovia našli niečo skutočné, čo vystihovalo ich situáciu a čo, ako pamätne formuloval Sabelo Ntwasa, konečne „vychádzalo z môjho vnútra [from my guts]“.²⁵³

3.4.2 Kategória rasy

Uviedli sme, že v počiatkoch prvej fázy a počas celých 70. rokov predstavovala *rasa* hlavný výraz útlaku čiernych kresťanov v Južnej Afrike. Zásadný vplyv na takto profilovaný pohľad čiernych teológov mali dva myšlienkové prúdy: jednak severoamerická čierna teológia, ktorá o niekoľko rokov skôr začala reflektovať politický zápas černochoch proti rasizmu v USA, a jednak rozmáhajúca sa filozofia *Black Consciousness* v juhoafrických kampusoch medzi čiernymi študentmi. Oba tieto smery sú nerozlučne späté so vznikom čiernej teológie v Južnej Afrike. Občas sa ale mylne interpretuje ako vzťah juhoafrickej čiernej teológie k jej severoamerickej forme, tak aj jej prepojenie s hnutím *Black Consciousness*. Niektorí preceňujú dosah afroamerických teológov na kolegov v Južnej Afrike a považujú juhoafrickú čiernu teológiu za preklad, kópiu, „echo“²⁵⁴, „import“²⁵⁵, či „africký grif“²⁵⁶ tej severoamerickej. Je bez pochyb, že mladý James Cone a jeho kolegovia nadchli juhoafrických študentov svojimi odvážnymi

²⁵³ Sabelo Ntwasa citovaný in MAGAZINER. *The Law and the Prophets*. s. 78.

²⁵⁴ MBITI. *An African Views American*. s. 43.

²⁵⁵ Pozri MOTLHABI. Introduction.; alebo Theo SUNDERMEIER (ed.). *Christus, der schwarze Befreier: Aufsätze zum Schwarzen Bewusstsein und zur Schwarzen Theologie in Südafrika*. Erlangen : Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1973. s. 9-36.

²⁵⁶ MAGAZINER. *The Law and the Prophets*. s. 98.

myšlienkami o čiernom národe, čiernom Mesiášovi, čiernej sile, zápase a oslobodení černochoch z područia rasizmu.²⁵⁷ Ale je objektívnejšie ich podiel vnímať ako určitú počiatočnú inšpiráciu, a nie ako „kopirák“, cez ktorý sa následne písala juhoafrická čierna teológia. Za všetkých, ktorí podopierajú tento postoj, namiesto teórie importu, uvádzam komentár Malulekeho:

„Je jedna vec, pripisovať technický pôvod juhoafrickej čiernej teológie africkej Amerike a je druhá vec, pripisovať génia juhoafrickej čiernej teológie africkej Amerike – a tak robiť z juhoafrickej čiernej teológie klon svojho amerického partnera. Hoci nemôžeme poprieť americký vplyv na Basil Moorea a na skupinu UCM v prvých dňoch juhoafrickej čiernej teológie, preceňovanie úlohy americkej čiernej teológie pri vzniku juhoafrickej čiernej teológie má častokrát za následok, že sa podceňuje miestna kreativita a prispievanie.“²⁵⁸

Je evidentné, že autorova poznámka o „miestnej kreativite a prispievaní“ odkazuje na miestny kontext a miestnu skúsenosť, ktoré, ako sme si už vysvetlili vyššie, sú rozhodujúcim komponentom – východiskom pre akademickú reflexiu čiernymi teológmi. Odlišný kontext a odlišná čierna skúsenosť juhoafrických kresťanov sa napokon odráža i vo formuláciách juhoafrickej čiernej teológie a činí ju tak originálnym teologickým výrazom, a nie akýmkoľvek importom, či prekladom severoamerickej čiernej teológie.

Pre ilustráciu si vymenujme niekoľko základných rozdielov v konceptoch severoamerických a juhoafrických čiernych teológov: rozdielne chápanie termínu „čierny“ (v USA bol vnímaný prevažne ako otázka rasy, tzn. otázka černochoch); rozdielne chápanie prepojenia s politickými hnutiami (v USA sa objavuje čierna teológia ako podpora politického hnutia *Black Power*, v RSA sa čierna teológia a *Black*

²⁵⁷ Motlhabi vo svojich spomienkach uvádza, že „niekoľkí z nás sme strávili nejaký čas na štúdiách v zámorí“, čím sa prevažne mienia USA, kde mladí čierni Juhoafričania v 70. a 80. rokoch študovali teológiu a prichádzali do úzkeho kontaktu s reprezentantmi miestnej čiernej teológie. Je pozoruhodné, že väčšina z nich sa vracala domov s presvedčením, že juhoafrická forma čiernej teológie je v mnohých svojich postojoch a prístupoch odlišná od tej severoamerickej. Mokgethi MOTLHABI. *African Theology / Black Theology in South Africa: Looking Back, Moving On*. Pretoria : UNISA Press, 2008. s. 10.

²⁵⁸ MALULEKE. *Black Theology Lives!* s. 14.

Consciousness formujú súčasne a v obojstrannej závislosti); rozdielne ciele oslobodenia (v USA bolo cieľom černochozov zmierenie s belochmi a ich zrovnoprávnenie v americkej spoločnosti, v RSA akákoľvek predstava integrácie čiernych do existujúceho politického a socio-ekonomického systému neprípustná); rozdielne pochopenie čiernej situácie (v USA je situácia černochozov vnímaná ako symbol útlaku a oslobodenia pre všetky iné situácie, v RSA je čierna skúsenosť vnímaná síce ako špecifická, ale zároveň ako jedna z mnohých iných skúseností kresťanov v krajinách Tretieho sveta); rozdielny postoj k použitiu násilia pre dosiahnutie slobody (v USA príklon k názoru dosiahnuť oslobodenie pre čiernych „akýmkoľvek nutnými prostriedkami“²⁵⁹, v RSA pritakanie konceptu „vnútornej sily a moci lásky ako daru od Boha“²⁶⁰).²⁶¹

Čo sa týka vzťahu juhoafrickej čiernej teológie a *Black Consciousness*, nie je ani tak potrebné pokúsiť sa tieto myšlienkové smery od seba oddeliť, ako skôr objasniť, prečo sú občas zamieňané jeden za druhý, či dokonca považované za jeden celok. Čierna teológia je chápaná ako „teologická reflexia“, „výraz“²⁶², či ako „nadstavba“²⁶³ *Black Consciousness*, keďže oba smery sa objavujú v rovnakom období a mnohí aktivisti *Black Consciousness* boli veriacimi kresťanmi, ba niektorí dokonca i bohoslovcami. Bohužiaľ, akokoľvek zaujímavá je téma genézy tejto filozofie, ktorá v 70. rokoch prerástla do jedinečného opozičného politického hnutia čiernych Juhoafričanov, nie je priestor sa jej v tejto štúdií venovať. Nás v danej chvíli zaujíma jej prepojenosť a spoločné motívy s čiernou teológiou. V stručnosti definované, filozofia *Black Consciousness* bola „postojom mysle a životnou cestou“, ktorá hlásala prinavrátiť dôstojnosť čiernemu človeku, dovoliť mu dospieť v muža, prijať seba samého ako hodnotného človeka, dať čiernemu človeku šancu na oslobodenie svojej mysle od zakorenenej predstavy, že byť čiernym rovná sa byť vždy druhoradým; a v neposlednom rade hlásala nutnosť uvedomiť si, že

²⁵⁹ James Cone citovaný v BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 150.

²⁶⁰ Tamt., s. 79.

²⁶¹ Užitočnú analýzu a kritiku severoamerickej čiernej teológie z pohľadu juhoafrického teológa v 2. polovici 70. rokov poskytuje Allan Boesak vo svojej doktorskej práci: *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*.

²⁶² Oba výrazy pozri FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 88-89.

²⁶³ Nyameko PITYANA. What is Black Consciousness? In MOORE. *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. s. 58-63, zvl. 63

„najsilnejšou zbraňou v rukách utláčateľa je myseľ utláčaných“.²⁶⁴ Steve Bantu Biko, najvýraznejšia osobnosť *Black Consciousness* a neuveriteľne bystrý a nadaný černošský mysliteľ, popísal úlohu čiernej teológie z pohľadu aktivistu takto:

„Hoci nechcem spochybňovať základnú pravdu jadra kresťanskej zvesti, existuje silný dôvod pre opätovné preskúmanie kresťanstva. [Kresťanstvo] sa osvedčilo ako veľmi adaptabilné náboženstvo, ktoré sa nesnaží nahradiť existujúce poriadky, ale – tak ako každá univerzálna pravda – sa pokúša nájsť použitie v konkrétnej situácii. Misionári vedeli zo všetkých najlepšie, že nie všetko, čo robili, bolo podstatné pre šírenie zvesti. Základný úmysel šíriť len slovo, zašiel totiž oveľa ďalej. Ich arogancia a monopol na pravdu, krásu a morálne posudzovanie, ich naučili pohrdať domorodými zvyklosťami a tradíciami a zavádzať vlastné nové hodnoty do daných spoločností.

Tu teda vyvstáva prípad pre čiernu teológiu. Nechcem obsérne pojednávať o čiernej teológii, postačí, keď poviem, že sa pokúša opäť prepojiť Boha a Krista s čiernym mužom a jeho bežnými problémami. Snaží sa popísať Krista ako boha bojujúceho a nie ako boha pasívneho, ktorý by nespochybňoval lož. Potýka sa s existenciálnymi problémami a netrvá na tom, byť absolútne platnou teológiou. Pokúša sa priviesť späť čierneho Boha k čiernemu mužovi a k pravde i realite jeho situácie. Toto je dôležitý aspekt *Black Consciousness*, pretože prevažná väčšina čiernych ľudí v Južnej Afrike sú kresťanmi stále plávajúci v močiari zmätenia – dôsledok misijného prístupu. Preto úlohou všetkých čiernych kňazov a náboženských duchovných je zachrániť kresťanstvo a to tak, že si osvoja prístup čiernej teológie a tým znovu zjednotia čierneho muža s jeho Bohom.“²⁶⁵

Uvádžam širší kontext citátu Bikoa k otázke kresťanstva a úlohe čiernej teológie v Južnej Afrike, pretože sa z neho dá príkladne vyčítať hneď niekoľko zásadných skutočností. Jednak je to fakt, že i napriek veľmi ambivalentnému všeobecnému vzťahu ku kresťanstvu, ktoré ako „náboženstvo prišlo do Južnej Afriky v sprievode

²⁶⁴ Steve BIKO. *Black Consciousness and the Quest for a True Humanity*. In MOORE. *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. s. 36-47, zvl. 41.

²⁶⁵ Tamt., s. 43.

dobyvateľov, zbraní a ekonomického vykorisťovania“²⁶⁶, ho mladí čierni aktivisti *Black Consciousness* neodmietali, ale hľadali cestu, ako opätovne kresťanstvo „preskúmať“ a „zachrániť“. Ďalej je to veľká dôvera a očakávania, ktoré *Black Consciousness* do čiernej teológie vkladalo: „priviesť späť čierneho Boha k čiernemu mužovi“ a „čierneho muža zjednotiť znovu s jeho s Bohom“. Okrem toho sú to rovnaké myšlienkové princípy, ktoré sú prítomné ako v *Black Consciousness*, tak i v čiernej teológii: dôraz na situáciu čierneho človeka a jeho existenciálne problémy, totožné porozumenie termínu „čierny“ a konceptu čiernoty. Náznakom je vyjadrený i obraz Boha, ktorý zodpovedal vtedajším predstavám čiernych kresťanov a s ktorým sa stotožňovali i aktivisti: „Kristus ako boh bojujúci a nie ako boh pasívny, ktorý by nespochybňoval lož“. Napokon Biko dáva odpoveď aj na jednu z otázok, ktoré napadnú každého pozorovateľa registrujúceho komplikovaný, až negatívny vzťah čiernych Juhoafričanov ku kresťanskej cirkvi – kolaborujúcej na rôznych stupňoch s vtedajším režimom. Tá otázka znie: Prečo sa čierni aktivisti jednoducho nezriekli kresťanstva a neprestali filozofiu *Black Consciousness* premýšľať, tvoriť a šíriť jej hodnoty bez kresťanských základov? Biko odpovedá: „pretože prevažná väčšina čiernych ľudí v Južnej Afrike sú kresťanmi stále plávajúci v močiari zmätenia – dôsledok misijného prístupu“. Na dovysvetlenie dodajme, že nejde len o narušený vzťah čiernych kresťanov k ich náboženstvu, ktorý bolo nutné napraviť, ale i o samotnú skutočnosť, že väčšina čiernych Juhoafričanov boli svojim vyznaním kresťanmi. Boli nimi i mladí čierni aktivisti, ktorí absolvovali misijné školy, pochádzali z kresťanských rodín a kresťanská viera bola súčasťou ich identity, ktorej sa zbaviť bolo nemožné.

Na oplátku si uvedme pohľad vtedy popredného juhoafrického čierneho teológa Allan Boesaka a rovesníka Steve Bikoa, ako on chápal *Black Consciousness* pre čiernu teológiu:

„Black Consciousness sa dá opísať ako uvedomenie čiernych ľudí, že ich ľudská prirodzenosť je konštituovaná ich čiernotou. To znamená, že čierni ľudia sa už nehanbia za to, že sú čiernymi, že majú čiernu históriu a kultúru, ktorá je odlišná

²⁶⁶ MAGAZINER. The Law and the Prophets. s. 55.

od histórie a kultúry bielych ľudí. Znamená to, že čierni sú rozhodnutí, že už naďalej nebudú posudzovaní podľa, ani sa nebudú držať, bielych hodnôt. Je to postoj, životná cesta. (...)

Rozmach filozofie *Black Consciousness* (...) ešte viac posilnil ‚čierne kresťanské uvedomenie‘.²⁶⁷

Súhrnom preto môžeme povedať, že inšpirácie k radikálne inému pohľadu na kresťanstvo a teológiu - a to z „čiernej perspektívy“ - sa dostalo juhoafrickým teológom od severoamerickej čiernej teológie, ktorá sa objavila v USA o niekoľko rokov skôr. K ďalšiemu osobitému vývoju a smerovaniu juhoafrickej čiernej teológie prispievalo do veľkej miery lokálne filozofické, neskôr politické hnutie *Black Consciousness*, ktoré posilňovalo ono už spomínané „čierne kresťanské uvedomovanie“ a následne aj angažovanosť čiernych teológov v boji proti apartheidu. Kategória rasy a otázka rasizmu, ktoré boli interpretované ako zdroje útlaku čiernych kresťanov v Južnej Afrike, určovali výraz paradigmy oslobodenia čiernej teológie až do počiatku 80. rokov.

V teologických textoch, ktorých je mimochodom z tohto obdobia veľmi málo,²⁶⁸ sa opakovane objavujú a) námety s kristologickým náznakom - koncept Ježiša ako „čierneho Mesiáša“, ktorý sa stotožňuje s čiernymi, tzn. chudobnými a utláčanými kresťanmi a prináša im oslobodenie do ich čiernoty; b) interpretácie biblických textov zobrazujúce Boha ako toho, ktorý oslobodzuje - preferovaný a obľúbený bol príklad starozákonného exodu, Ježišovo poslanstvo vyslobodenia - predovšetkým Lukáš, 4. kapitola - a jeho naplnenie v príbehu o vzkriesení Ježiša Krista z mŕtvych; c) motív

²⁶⁷ BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 1 a 10.

²⁶⁸ Po vydaní prvého zborníku k juhoafrickej čiernej teológii *Essays in Black Theology* v roku 1972 trvalo ďalšie štyri roky, než sa objavila nová publikácia k téme juhoafrickej čiernej teológie. Bola to už spomínaná doktorská práca Allan Boesaka: *Farewell to Innocence*, ktorá bola zároveň prvým uceleným dielom k tejto teológii, mimochodom dodnes považovaným i za vrcholné dielo prvej fázy juhoafrickej čiernej teológie. Ostatné kusé zdroje tejto teológie - viac či menej odborné články, úvahy, prednášky - nachádzame v rôznych cirkevných periodikách ako boli *Pro Veritate* vydávané ekumenickou platformou *Christian Institute* (oboje režimom zakázané v roku 1977), *Journal of Theology in Southern Africa* (renomovaný teologický žurnál vydávaný od roku 1972), v publikáciách cirkevných organizácií - predovšetkým pod hlavičkou *South African Council of Churches*, v zborníkoch z medzinárodných konferencií, alebo v archivovaných nepublikovaných príspevkoch čiernych teológov z rôznych cirkevných seminárov a stretnutí a napokon aj v archivovaných záznamoch z výsluchov zo štátnych vyšetrovaní s reprezentantmi čiernej teológie.

biblického a dnešného reálneho oslobodenia: Božie oslobodenie bolo a je totálne, tzn. preniká do všetkých rovín života čierneho človeka. A s totálnym oslobodením súvisiaca myšlienka celistvosti života: „Evanjelium by malo byť chápané, zvestované a žité“ vo všetkých aspektoch života; d) dôrazy na potrebnú jednotu a solidaritu v rámci čierneho spoločenstva, ktoré boli vždy typickým znakom afrických spoločností – podložené podobným obrazom sociálneho sveta starozákonného izraelského národa; e) vymedzujúce sa, definujúce, alebo obranné diskurzy a to predovšetkým voči oficiálnej cirkevnej ideológii apartheidu, africkej teológii inkulturácie, severoamerickej čiernej teológii, či juhoamerickej teológii oslobodenia.²⁶⁹

3.4.3 Kategória triedy

V texte vyššie sme pri periodizácii jednotlivých fáz vývoja čiernej teológii naznačili, že v určitom období začala kategória rasy strácať svoju relevantnosť ako výraz paradigmy oslobodenia. Uviedli sme tiež, že značný vplyv na posun od kategórie *rasy* ku kategórii *triedy* mal vznik ICT a metóda používajúca sociálne analýzy pre daný kontext – známa pod skratkou „*see – judge – act*“²⁷⁰ – ktorú jeho predstavitelia zastávali v čele s rímskokatolíckym teológom Albertom Nolanom. Tá bola svojimi krokmi blízka metóde aplikovanej mnohými latinskoamerickými teológmi. Juhoafrickí kolegovia v rámci ICT sa ňou nechávali inšpirovať a následne ju rozvíjali v špecifickom juhoafrickom kontexte a v novom teologickom smere pomenovanom ako „kontextuálna

²⁶⁹ BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 26

²⁷⁰ Jedná sa o metódu používanú v biblickej hermeneutike, ktorá je postavená na troch krokoch: prvému kroku *vidieť (see)* zodpovedá sociálna analýza lokálneho kontextu, druhému kroku *posúdiť (judge)* odpovedá znovu prečítanie (*re-reading*) Biblie, konkrétneho biblického textu a to takým spôsobom, aby k čitateľovi prehovárali do jeho kontextu. Tretiemu kroku *konať (act)* má odpovedať reálny čin, akt, ktorým čitateľ reaguje na to, čo mu Boh vraví. „Sociálna analýza nám umožňuje pochopiť realitu, znovu prečítanie Biblie nám umožňuje posúdiť, či naša realita je taká, akú ju Boh zamýšľal a náš plán činu nám umožňuje spoločne s Bohom pracovať na zmene našej reality.“ Spracované podľa prameňov z juhoafrického centra *Ujaama* v Pietermaritzburgu, kde sa metóda „*see-judge-act*“ používa v tzv. metóde „*Contextual Bible Study*“. Podľa *Contextual Bible Study (CBS)*. [online] Dostupné z: <http://ujamaa.ukzn.ac.za/WhatUJAMAAdoes/CBS.aspx> (cit. 26. 3. 2017).

teológia“.²⁷¹ Na druhej strane by to bolo však veľmi neobvyklé, ak by vstup inej teológie na scénu bol jediným impulzom, ktorý by primäl čiernych teológov ideologicky sa posunúť vo vlastnej agende.

Tým chcem naznačiť, že je dobré si tiež uvedomiť, v akom kontexte a podmienkach existovala juhoafrická čierna teológia na prelome 70. a 80. rokov. Mnohí jej predstavitelia boli v opakovanom domácom väzení so zákazom publikovať a verejne vystupovať, niektorí emigrovali do zahraničia, iní prijali šancu študovať, alebo pôsobiť v akadémií v zámorí, či zastávať posty v medzinárodných cirkevných organizáciách. Po turbulentnom a pre vývoj v Južnej Afrike zlomovom roku 1977, kedy sa odohrala dovtedy najväčšia vzburá proti apartheidovému režimu zo strany mladej uvedomelej čiernej generácie a ktorá vyvrcholila známymi udalosťami v Sowete, nasledovala tvrdá odplata.²⁷² Mnohí čierni aktivisti *Black Consciousness* a medzi nimi i reprezentanti čiernej teológie boli zatýkaní, odsúdení, umlčovaní, ba niektorí z nich aj zavraždení. Bolo zakázaných 19 organizácií, ktoré akýmkoľvek spôsobom kritizovali štátny režim, alebo podporovali rozvoj programov a myšlienky *Black Consciousness*. Niet preto divu, že po brutálnom potlačení hnutia a systematických represiách voči opozičným aktivistom, nastáva obdobie krízy, sklamania, „stav pauzy a neaktivity [aj] v čiernej teológii“.²⁷³ V tejto súvislosti sa medzi čiernymi teológmi objavujú taktiež pochybnosti o tom, či dôraz na rasizmus ako koreň útlaku a myšlienku o oslobodení mysle čierneho kresťana, sú skutočne cestou, ktorou sa majú naďalej výhradne vo svojej tvorbe zaoberať.

²⁷¹ O vzťahu kontextuálnej a juhoafrickej čiernej teológie pozri podrobnejšie 4. kap. tejto práce.

²⁷² John de Gruchy retrospektívne popisuje význam udalostí okolo Soweta na ďalší, oveľa ostrejší politický a sociálny vývoj v Južnej Afrike, nasledovne: „Soweto bolo momentom pravdy pre beloškú Južnú Afriku, ktorú [belosi] z veľkej časti neboli schopní pochopiť a mocný symbol čierneho zápasu za oslobodenie, ktorý predznamenal začiatok konca apartheidu. (...) Soweto sa stalo medzinárodným symbolom. (...) Soweto bolo symbolom novej generácie politizovaných čiernych Juhoafričanov, ktorí revoltovali voči systému apartheidu.“ A súčasne výstižne konštatuje, aký obrovský dopad mali práve aktivity a myšlienky *Black Consciousness* na čierne komunity: „Soweto by sa nemohlo odohrať, ak by sa o idej čiernej dôstojnosti a proteste, o idej, ktorá mala najväčší dopad na mladých čiernych študentov, nebolo kázalo a nebolo jej načúvané v rokoch, ktoré predchádzali týmto udalosťami.“ Pozri John W. DE GRUCHY, Steve DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. 25.vyd. Minneapolis : Fortress Press, 2005. s. 164-171.

²⁷³ MOTLHABI. *African Theology / Black Theology in South Africa*. s. 10.

Počiatkom 80. rokov je možné identifikovať určité otváranie sa čiernych teológov aj pre iné kreatívne teologické reflexie okrem konceptu čiernoty, ktorý pre nich predstavoval doteraz jediný teoretický rámec.²⁷⁴ Hoci Mokgethi Motlhabi už na prahu 70. rokov poukazoval na nutnosť hľadať korene „zla v našej spoločnosti“ hlbšie, nie len v rasizme, medzi jeho kolegami sa takýto pohľad na analýzu útlaku čiernych v Južnej Afrike presadzuje až v priebehu 80. rokov.²⁷⁵ Alistair Kee sa domnieva, že týmto krokom boli čierni teológovia pripravení identifikovať sa „s odohrávajúcim sa širším hnutím oslobodenia“ v krajine a zároveň „vytvoriť novú agendu pre čiernu teológiu, ktorá prekračuje rasu, či farbu a je pevne zakotvená v širšom kontexte teológie oslobodenia“.²⁷⁶ Na ideológiu rasizmu sa naďalej nazeralo ako na zlo, pritom sa však čím ďalej, tým viac pripúšťal fakt, že samotný zápas proti rasizmu vylučuje z boja za oslobodenie tých, ktorí strádajú podobne ako čierni, ale spadajú do kategórie „bielych“ (*whites*). Pri hľadaní najhlbších koreňov útlaku dochádzalo k tzv. „prehlbovaniu“ zdrojov, ako proces pomenoval Takatso Mofokeng a najdôležitejším prehĺbením bola podľa neho - podobne i Itumeleng Mosala a Buti Tlhagale - identifikácia čiernej komunity a čiernych ľudí ako „čiernych pracujúcich“ (*black workers*). Mofokeng vysvetľuje:

„Bolo to nutné prehĺbenie konceptu ‚čiernej komunity‘, podľa ktorého je komunita pomenovaná vo vzťahu k primárnej aktivite – ekonomickej aktivite – určujúcej jej útlak a slúžiacej ako spoľahlivé kritérium národného oslobodenia. (...) Stotožnením čiernych ľudí s pracujúcimi, vyzdvihli teológovia náš zápas za občianske práva na zápas za ľudské práva, z exkluzívneho zápasu proti rasizmu k sociálnej a národnej revolúcii.“²⁷⁷

²⁷⁴ Pozri napr. MALULEKE. *Black Theology Lives!* s. 24-27; alebo KEE. *The Rise and the Demise of Black Theology*. s. 85-97.; alebo MOTLHABI. *African Theology / Black Theology in South Africa*. s. 10-12.

²⁷⁵ MOTLHABI. *Black Theology and Authority*. s. 119.

²⁷⁶ KEE. *The Rise and the Demise of Black Theology*. s. 85-6.

²⁷⁷ Takatso A. MOFOKENG. *Following the trail of suffering: Black theological perspectives, past and present*. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 1/2 (1987). s. 21-34, zvl. 24.

A tak mnohí čierni teológovia v priebehu 80. rokov „rozpoznávajú, že rasizmus nie je jediným problémom, ktorému musia čierni čeliť“.²⁷⁸ Hlbšie korene útlaku nachádzajú v ekonomickom základe juhoafrickej spoločnosti, konkrétne v kapitalizme: „Kapitalizmus predstavuje vážny problém. Je nutné sa mu venovať teologicky, bojovať s ním ako spoločensky, tak aj politicky a eliminovať ho súčasne s rasizmom.“²⁷⁹

Z uvedených citácií jedného z popredných juhoafrických čiernych teológov tzv. „druhej vlny“ bez námahy rozpoznáme, že tu sa už jedná o vplyv marxistickej analýzy, tak s obľubou aplikovanej v latinskoamerickej teológii oslobodenia. Než sa pozrieme na problematiku využívania tejto sociologickej metódy medzi juhoafrickými čiernymi teológmi, rada by som doplnila ešte dve poznámky.

3.4.3.1 Dve doplňujúce poznámky k posunu od rasy k triede

Prvá poznámka sa vzťahuje k spomínanému otváraniu sa pre iné postupy v čiernej teológii, k prekračovaniu hraníc metódy rasovej analýzy – dovtedy výhradne aplikovanej na situáciu čiernych kresťanov – počiatkom 80. rokov. John de Gruchy tvrdí, že jedným z pozitívnych výsledkov *Black Consciousness* bolo to, že „sa čierni ľudia opäť stali slobodnými, necítili sa viac menejcennými a verili, že ich dôstojnosť, od Boha daná, nemôže byť znovu zničená“ - a z tejto novej pozície boli schopní do svojej predstavy o oslobodení zakomponovať i bielych bratov a sestry.²⁸⁰ „Mali slobodu vziať na seba riziko milovať bielych“, konštatuje de Gruchy.²⁸¹ Považujem jeho postreh za veľmi prínosný, keďže poukazuje na jeden dôležitý faktor – vzišlý notabene priamo zo stredu čiernej komunity - ktorý taktiež prispel k onomu rozšíreniu horizontu čiernych teológov a to o minimálne dva významné body: a) inklúzia tých beloškých kresťanov, ktorí boli odporcami apartheidu, do spoločného zápasu za oslobodenie; b) rozšírenie myšlienky oslobodenia: oslobodenie je potrebné nielen pre čiernych kresťanov, ale aj pre bielych

²⁷⁸ Tamt.

²⁷⁹ Tamt.

²⁸⁰ DE GRUCHY, DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. s. 179-180.

²⁸¹ Tamt., s. 180.

kresťanov. Allan Boesak je príkladom čierneho teológa, ktorý od počiatku podporoval a postupne rozvíjal myšlienku inklúzie bielych v čiernej teológii. Uvádžam preto dva citáty z jeho neskorších článkov, ktoré popisujú jednak pohľad čierneho teológa na oslobodenie bielych kresťanov a jednak odôvodnenie pre ich prijatie do zápasu za oslobodenie:

„Čierna teológia je skutočne silné, úprimné a absolútne nutné obžalovanie bieleho kresťanstva v Južnej Afrike. Je horiacim ohňom legitímneho pobúrenia nad tým, čo sa deje v mene Boha, ktorého vlastné meno znamená oslobodenie, súcit, spravodlivosť, lásku. A predsa ponúka čierna teológia zmierenie a mier do situácie, kde si obyvatelia navzájom nedôverujú, kde nás rozdeľujú zákony, strach a nenávisť. Hovorí o kresťanskej nádeji tam, kde toľkí stratili poslednú nádej. (...)

Čierna teológia ponúka oslobodenie nielen pre čiernych, ale aj pre bielych a uisťuje ich, že sa nikdy nezbavia strachu, pokiaľ čierni nebudú zbavení otroctva; hovorí im, že v Kristovi padajú múry rozdelenia a pravdivý kresťanský pohľad je ten, ktorý ukazuje krajinu, kde žijú všetci obyvatelia v mieri – spoločne.“²⁸²

„Zažili sme krutosť a násilie apartheidu. Tak dlho sa po nás šliapalo. Tak dlho sme boli zbavovaní ľudskosti.

Na druhej strane však musíme pamätať na to, že apartheid nemá podporu *všetkých* bielych. Niektorí z nich sú na našej strane v zápase, sú vo väzení, sú mučení a odsudzovaní do domáceho väzenia. Sú medzi nimi bieli, ktorí zomreli v zápase za spravodlivosť. Preto nemôžeme pripustiť, aby sa náš hnev nad apartheidom stal podkladom pre slepú nenávisť *všetkých* bielych. Nestavajme náš zápas na nenávisti; nedúfajme v pomstu. Pokúšajme sa i dnes položiť základy pre zmierenie medzi bielymi a čiernymi v tejto krajine tým, že budeme spoločne pracovať, spoločne sa modliť, spoločne bojovať za spravodlivosť.“²⁸³

²⁸² BOESAK. *Black and Reformed*. s. 56-7.

²⁸³ Tamt., s. 160-1.

Druhá poznámka sa vzťahuje k otváraníu sa čiernych teológov pre jednu konkrétnu teoretickú metódu, a to marxistickú analýzu. Ako sme už opakovane načrtli, najsilnejšia inšpirácia prichádzala od latinskoamerickej teológie oslobodenia a to sprostredkované skrze aktivity ICT. Ale existovali aj ďalšie okolnosti danej doby, ktoré podporovali, uľahčovali, nahrávali aplikovať túto metódu aj v čiernej teológii. A opäť, tak ako v prípade *Black Consciousness*, i tu je možné rozpoznávať faktory nielen externé, ale i interné, tzn. vyvstávajúce z vlastného kontextu a jeho dynamiky.

Čím ďalej, tým viac mladých čiernych ľudí kritizovalo prepojenie juhoafrických kresťanských cirkví – s výnimkou tradičných nezávislých cirkví AICs – s existujúcim politickým režimom a ekonomickým systémom. Renomovaný teológ a historik John de Gruchy, predstaviteľ tzv. „bielej anglicky hovoriacej komunity Juhoafričanov“ sám priznáva, že za minulého režimu boli „tzv. anglicky hovoriace cirkvi uväznené v kapitalizme“²⁸⁴. Keď si uvedomíme, že v Južnej Afrike bol: a) vrcholný kapitalizmus reprezentovaný apartheidom; b) apartheid bol ideológiou podloženou na biblickej a teologickej argumentácii a praktikovanou v kresťanských cirkvách; c) a oboje, ako vznik kapitalizmu, tak apartheidu, sú spojené s kolonializmom, ktorý do Južnej Afriky priplával na jednej lodi s kresťanstvom – potom je pre nás jednoduchšie pochopiť váhu výpovede de Gruchyho o veľmi nešťastnom spojení väčšiny miestnych kresťanských cirkví nielen s vtedajším režimom, ale aj s ekonomickým systémom spoločnosti. Potom je tiež logickejšie pochopiť, *prečo* aj konexia cirkvi s ekonomikou štátu mala za následok, že mnohí čierni Juhoafričania, ktorí pod režimom strádali a boli jeho ekonomickými obeťami, sa začali odvracať od kresťanskej cirkvi a viery a nachádzali „atraktívnu

²⁸⁴ DE GRUCHY, DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. s. XXI. Označenie „anglicky hovoriace cirkvi“ (*English-speaking churches*) bolo síce nepresné, ale ustálené označenie juhoafrických cirkví, ktoré „mali britský pôvod, spoločne vedľa seba dlhé roky vyrastali a to ako výsledok ekumenického hnutia a spoločného postoja ako ku všeobecnej rasovej situácii, tak špecificky k apartheidu. Tento titul si nenáročovali. Bol im udelený masmédiami, politikmi, ostatnými cirkvami a obyčajnými ľuďmi. Po anglicky hovoriace cirkvi boli vnímané ako tie, ktoré čelili rasovej politike nacionalistickej vlády“. Je nutné však upresniť, že: a) „Väčšina členov anglicky hovoriacich cirkví sú černosi a ich materský jazyk nie je angličtina.“ b) „Mnoho Afrikáncov bolo v anglicky hovoriacich cirkvách“. c) Baptisti ani letničné cirkvi, aj keď do skupiny anglicky hovoriacich cirkví spadali, do nej kvôli svojim postojom nepatril. d) Rímskokatolícka cirkev a evanjelické luterské cirkvi so svojim „nebritským pôvodom“, ale značnou ekumenickou angažovanosťou a opozičným postojom voči apartheidu naopak do skupiny náležali. Spracované podľa tamt., s. 84-6.

alternatívu v marxizme“.²⁸⁵ Odtiaľ je potom len krok k tvrdeniu, že „narastajúci záujem o marxistickú analýzu ide ruka v ruku so šíriacim sa protikapitalistickým postojom medzi čiernymi“, ako napísal Per Frostin.²⁸⁶ Pre doplnenie spojitostí dodajme, že spoločenská atmosféra 80. rokov v Južnej Afrike sa dá charakterizovať stupňujúcou sa „špirálou angažovanosti“²⁸⁷ v akciách a reakciách, keď na silnejúci protest (čiernych) aktivistov prichádza ešte silnejšia a brutálnejšia reakcia štátu a výsledkom je dlhodobý „štátny teror“²⁸⁸ a občianska vojna. V takomto prostredí - vnímajúc situáciu z pozície väčšinového obyvateľstva, čiže z pozície čiernych Juhoafričanov - nie je divu, že marxizmus sa začal pre mnohých z nich javiť ako možná alternatíva miesto kapitalizmu, reprezentovaného nenávideným apartheidovým režimom.

Stojí za zmienku uviesť jeden z významných externých faktorov, tzn. mimo juhoafrické prostredie, ktorý čiernych Juhoafričanov motivoval pre princípy marxizmu. Boli to udalosti odohrávajúce sa v susednom Mozambiku. Po dlhoročnom boji za oslobodenie z područia kolonialistického Portugalska, získal Mozambik v roku 1975 nezávislosť „cestou socialistickej revolúcie“.²⁸⁹ Bola to súčasne výhra politického hnutia FRELIMO, ktoré po masovom vyhnaní Portugalcov z krajiny zaviedlo vládu jednej strany opierajúcej sa o marxistické princípy. Mozambik sa tak stal útočiskom pre čiernych juhoafrických politických aktivistov a hnutia a rýchlo sa vyprofiloval ako jasný oponent a nepriateľ oficiálnej juhoafrickej vlády. Aj keď čoskoro upadol do strašnej pätnásťročnej občianskej vojny, cesta mozambických černochoch k nezávislosti za

²⁸⁵ Tamt., s. 177.

²⁸⁶ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 93.

²⁸⁷ Termín „špirála angažovanosti“ (*spiral of involvement*) používa americká politologička Tristan Borer vo svojej analýze procesu vývoja angažovanosti oslobodeneckého hnutia proti apartheidu, ktorá vyvrcholila v 80. rokoch 20. storočia. Sleduje nielen stupňujúcu sa špirálu akcií štátu pre udržanie režimu, protiakcií politickej opozície a následné reakcie štátu, ktoré viedli k premene nenásilného odporu v otvorený násilný boj. Borer tiež mapuje premenu identity niektorých juhoafrických cirkevných organizácií a cirkví v tomto období, keď sa z nich postupne stávali hlavní politickí aktéri v boji za oslobodenie. Autorka sa konfrontuje s otázkami: Kedy cirkvi pochopili, že musia zmeniť svoju pozíciu v spoločnosti? Čo ich viedlo k tomu, otvorene konfrontovať štát? Aký bol ich teologický vývoj, ktorý spoluurčoval proces takejto premeny? Jedná sa o užitočnú štúdiu pre pochopenie tak často prehliadanej úlohy, ktorú zohrali juhoafrické cirkevné organizácie a cirkvi v protipartheidovom hnutí. Podľa BORER. *Challenging the State*.

²⁸⁸ DE GRUCHY, DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. s. 184.

²⁸⁹ Richard J. REID. *Dějiny moderní Afriky: od roku 1800 po současnost*. Praha : Grada, 2011. s. 253.

prispenia červenej ideológie a podpory z Moskvy, sa stala inšpiratívnou pre mnohých černochoch v susednej Južnej Afrike.

3.4.3.2 Problematika marxistickej analýzy v čiernej teológii

Po krátkom exkurze o faktoroch zvnútra i zvonku, prispievajúcich k posunu od rasy k triede v predmete paradigmy oslobodenia čiernej teológie, sa vraciame späť k nastolenej otázke používania marxistickej analýzy čiernymi teológmi. V súvislosti s úvahou o tom, prečo sa v 80. rokoch radoví čierni Juhoafričania nadchli pre marxizmus, nás automaticky napadne dotaz: Nakoľko tejto teórii prepadli i čierni teológovia? Je vôbec možné v ich prípade ešte hovoriť o teológii, ktorá počíta s transcendentnosťou človeka, alebo narážame na konštrukt, ideológiu modelovanú čisto podľa človeka a jeho „egoistických, rasových, nacionalistických, triednych, mocenských, ekonomických a iných chůťok“?²⁹⁰

Keď analyzujeme texty Itumeleng Mosalau, Takatso Mofokenga, Simon Maimelau, Mokgethi Motlhabiho, Buti Tlhagaleho z 80. a začiatku 90. rokov,²⁹¹ nezbavíme sa dojmu, že nielen marxistická analýza, ale i koncepty a teória marxizmu našli určité schválenie medzi týmito exponentmi.²⁹² Priznávam, že je náročné odhadnúť, nakoľko

²⁹⁰ POSPÍŠIL. Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ. s. 322.

²⁹¹ Články týchto autorov vychádzali v domácich odborných žurnáloch ako bol *Journal of Theology for Southern Africa*, predovšetkým však v špeciálnom žurnále pre juhoafrickú čiernu teológiu *Journal of Black Theology in South Africa*, ktorý vychádzal v rokoch 1987 až 1998; v rôznych zborníkoch z konferencií – tým neprehliadnuteľným je zborník z dvoch konferencií k téme juhoafrickej čiernej teológie organizovaných pod záštitou ICT v rokoch 1983 a 1984 *The Unquestionable right to be free: Black theology from South Africa* (1986); zborník z prvej spoločnej konferencie o severoamerickej a juhoafrickej čiernej teológii v New Yorku *We are one voice: Black Theology in the USA and South Africa* (1989), v ďalších zborníkoch ako boli *Hammering swords into ploughshares: essays in honor of Archbishop Mpilo Desmond Tutu* (1987) a napokon v samostatných monografiách autorov: Itumeleng Mosala: *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (1989); Takatso Mofokeng: *The Crucified Among the Crossbearers: Towards a Black Christology* (1983) a Simon Maimela: *Proclaim freedom to my people: essays on religion and politics* (1987).

²⁹² Zároveň musím na tomto mieste pripustiť svoju miestami až nadmiernu jednostrannú zaujatosť, ktorú som pri čítaní textov vymenovaných autorov evidovala a len s ťažkosťou prekonávala. Uvedomila som si, ako veľmi sa

bol marxizmus juhoafrickými čiernymi teológmi prijímaný ako celok, a nakoľko len selektívne aplikovali jeho vybrané metódy a pohľady.

Skôr než vynášať vlastný súd nad danou problematikou, navrhujem pozrieť sa, ako vec hodnotia skúsenejší pozorovatelia tohto teologického smeru. Dopredu avizujem, že i tu platí, „čo teológ, to iný názor“. Zatiaľ čo John de Gruchy tvrdí, že hoci si marxizmus získaval priaznivcov medzi bežnými mladými čiernymi Juhoafričanmi, čierni teológovia – na rozdiel od niektorých kolegov z teológie oslobodenia – „nechceli vytvárať spojenectvo s marxizmom“ a údajne „len zriedkavo používali marxistickú analýzu“.²⁹³ Oponovať by mu mohol John Parratt, ktorý naopak píše, že medzi niektorými mladšími čiernymi teológmi bol „veľmi zjavný ideologický posun“, keď „veľká časť ich teológie je charakterizovaná explicitným prijatím marxistických predpokladov a analýz“.²⁹⁴ Zaujímavý je pohľad Per Frostina, ktorý síce pripúšťa, že v 80. rokoch je očividný „narastajúci záujem o marxizmus v spisoch čiernej teológie“, ale forma triednej analýzy používaná čiernymi teológmi „je nezlučiteľná s klasickým marxizmom, a už vôbec nie s marxizmom – leninizmom“ a je tak skôr „urážkou ako (...) kapitalizmu, tak aj (...) komunizmu“.²⁹⁵ Určitým prekvapením je potom názor Alistair Keeho, ktorý sa vyhýba akémukoľvek kritickému hodnoteniu marxizmu v čiernej teológii, pritom sa dosť podrobne venuje rozboru biblickej hermeneutiky Itumeleng Mosalay.²⁹⁶ Následne sa ukazuje, že sám Kee je evidentne priaznivcom marxizmu, keď obhajuje nielen myšlienky Karla Marxa, ale vidí zmysel existencie čiernej teológie naďalej v „triednej

moja vlastná skúsenosť a totálne odlišný kontext premieta do hodnotenia diel týchto čiernych teológov. Pre mňa ako osobu, ktorá vyrástla v prostredí nesúcom čerstvé dedičstvo komunistického režimu, tzn. ktorá bola sústavne poučovaná o nedávnych hrôzach komunistického režimu a absurdnosti marxistickej ideológie – je takmer nemožné prisúdiť mnohým termínom, objavujúcim sa v spisoch čiernej teológie, inú, než negatívnu konotáciu. Jedná sa napr. o tieto termíny: „pracujúci ľud“, „sociálny boj za oslobodenie“, „čierne masy“, „triedny boj“, „revolúcia čiernych intelektuálov“, „kultúra pracujúcej čiernej triedy“, „vláduca trieda“, „vykorisťovanie čiernych ľudí“, „spôsob výroby“, „koloniálny monopol kapitalistického rasistického sociálneho systému“, atď.

²⁹³ DE GRUCHY, DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. s. 154 a 177.

²⁹⁴ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 185. Pozri tiež iný článok od autora PARRATT. Marxism, Black Theology, and the South African Dilemma. In *The Journal of Modern African Studies*, 28/3 (Sep. 1990). s. 527-533.

²⁹⁵ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 134.

²⁹⁶ Pozri KEE. *The Rise and the Demise of Black Theology*. s. 87-97. Ako si za chvíľu ukážeme, Itumeleng Mosala vo svojom špecifickom prístupe v biblickej hermeneutike veľmi rád a detailne aplikoval marxistickú analýzu.

analýze“ - a nie v „povrchnej rasovej analýze“- skrze ktorú sa musí dnes uskutočniť „veľmi zásadná vec“, a to „zmierenie medzi proletariátom a roľníctvom“.²⁹⁷

Z uvedených názorov autorov - pozorovateľov sa mi ako najvyváženejší javí pohľad Parratta, čiastočne i Frostina. V skratke by sa dalo povedať, že Parratt vyzýva k pozornejšiemu „rozlišovaniu medzi osvojením si metódy marxistickej sociálnej analýzy pre vysvetlenie úlohy kresťanskej viery v našej dobe“ a medzi „úplným osvojením si marxistického materializmu ako základu pre teológiu“.²⁹⁸ Naznačuje, že v prípade čiernych teológov sa jednalo skôr o prvú variantu, pričom Juhoafričania podcenili problematiku marxistickej ideológie pre teológiu, predovšetkým potom „nezmieriteľné podstatné rozpory medzi kresťanstvom a marxizmom“.²⁹⁹ „S niektorými týmito otázkami, ktoré už boli dostatočne prediskutované na Západe, sa čierni teológovia, zdá sa, ešte jasne nevyrovnali“, kritizuje Parratt.³⁰⁰ Nepochybuje určitú hodnotu marxistickej analýzy ako aplikovanej metódy v teológii oslobodenia a teda i čiernej teológii, pretože v tej dobe skutočne pomáhala jej predstaviteľom rozobrať a popísať komplikovanú socio-politickú a ekonomickú situáciu čiernych Juhoafričanov. Ale upozorňuje na dve zásadné veci, pre ktoré oprávnene vzbudzuje čierna teológia 80. rokov u väčšiny pozorovateľov zo Západu zvýšenú obozretnosť a opatrnosť:

1) neuvážená „emotívna rétorika“ - Parratt vyčíta čiernym teológom, že prebrali emotívnu rétoriku marxistických spisov a neuvedomili si, že „aj rétorika je kontinuálnym nebezpečenstvom pre akúkoľvek teológiu“.³⁰¹ Vysvetľuje:

„Keď sú marxistické presvedčenia obhajované teologickými, nebezpečenstvo zasypania čitateľa rétorickou nabubrenosťou sa zdvojnásobuje. Čo je naopak potrebné, je rozvážna a pozorná analýza významov *za* emotívnou terminológiou - významov, ktoré častokrát bývajú nedostatočne definované, nepresne a nejasne.“³⁰²

²⁹⁷ KEE. *The Rise and the Demise of Black Theology*. s. 94-5.

²⁹⁸ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 189.

²⁹⁹ Tamt.

³⁰⁰ Tamt., s. 190.

³⁰¹ Tamt.

³⁰² Tamt. Zdôraznenie kurzívou je moje vlastné.

2) prílišná preferencia jednej metódy v teológii – Parratt kritizuje absenciu iných postupov medzi čiernymi teológmi v 80. rokoch. Upozorňuje na jednostranný príklon k marxistickej analýze a na nebezpečenstvo vnímať marxizmus ako jediný kľúč, podľa ktorého sa „vysvetľuje svet“.³⁰³ Varuje:

„Marxizmus je snáď uskutočniteľná voľba pre Južnú Afriku, ale akokoľvek to už je, zostáva jednou z mnohých možných volieb. Zároveň nie je o nič „vedeckejšia“ ako tie ostatné.“³⁰⁴

Nejde nesúhlasiť s Parrattovým výpočtom najzávažnejších problémov spojených s marxizmom v čiernej teológii, ktoré „neboli dostatočne zvažované exponentmi druhej fázy“ a ktoré komplikujú celkové hodnotenie a pohľad na tento teologický prúd.³⁰⁵

Frostinov prístup zas pomáha tunajšiemu čitateľovi nachádzať určité rozumové pochopenie pre čiernych teológov a ich - z pohľadu čitateľa - svojrázne nakladanie s marxistickými teóriami a postupmi. Frostin mu pripomína nestratiť z obzoru ono zásadné pravidlo, kedykoľvek sa pokúša interpretovať myšlienky, myšlienkové postupy a závery vytvorené ľuďmi, ktorí žijú v úplne inom prostredí a zakúšajú kontrastnú každodennú skúsenosť než je tá jeho. Autor komentuje:

„Je nemožné uchopiť vnútornú logiku nových teológií, pokiaľ ich človek neinterpretuje vo vzťahu k ich základnej kontrastnej skúsenosti. Postavenie teológie oslobodenia voči kontroverzným otázkam ako sú triedny boj, marxizmus, násilie a teologické metódy, môže byť poriadne pochopené [jedine] v spojitosti s tým, ako interpretuje skúsenosť Tretieho sveta.“³⁰⁶

Frostin sa tiež podrobne venuje komparácii klasického marxizmu s formou marxistickej sociálnej analýzy aplikovanej v teológiách oslobodenia. Tú označuje za tzv.

³⁰³ Tamt.

³⁰⁴ Tamt.

³⁰⁵ Tamt., s. 190-1.

³⁰⁶ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 197.

„mnohorozmernú analýzu“ (*multi-dimensional analysis*), pretože sa, na rozdiel od klasickej marxistickej analýzy, nezaobrá iba jednou rovinou a rozpormi v nej – v prípade klasickej marxistickej analýzy rovinou ekonomickou, z hľadiska tried definovaných ich úlohou vo výrobe, kde konflikt vykorisťovania vyvstáva medzi dvoma pólmi, kapitálom a prácou.³⁰⁷ Frostin tvrdí, že z pohľadu mnohorozmernej analýzy sa konflikt odohráva „aj mimo horizont klasického marxizmu“, tzn. nielen na ekonomickej rovine, ale v rôznych rovinách, napr. z hľadiska pohlavia, rasy a kultúry, v ktorých vyvstávajú viaceré konflikty, niekedy i paralelne existujúce, predovšetkým diskriminácia a útlak.³⁰⁸

Autor sám priznáva, že občas nie je jednoduché stanoviť, ktorá rovina a aký konflikt sú v konkrétnej mnohorozmernej analýze tými primárnymi. Celkovo preto prevláda dojem nejasnosti a rozporuplnosti o aplikácii tejto metódy v teológiách oslobodenia a o vzťahu teológov oslobodenia ku klasickej marxistickej analýze. Úsmevná, za to zrejme pravdivá, je v tomto smere jeho poznámka o tom, že neschopnosť teológov oslobodenia – mienia sa aj čierni teológovia – „objasniť svoje sociálne analýzy, len demonštruje, že nie marxistická ortodoxia, ale *skúsenosť* je kritériom pre sociálne analýzy teológie oslobodenia“.³⁰⁹ Frostin teda zastáva názor, že „marxizmus sa stával atraktívnym“ medzi čiernymi teológmi hlavne preto, lebo „sa osvedčil ako prostriedok pre objasnenie čiernej skúsenosti“, „skúsenosti útlaku“.³¹⁰ Sociálna analýza čiernej teológie je tak podľa neho „marxizmom poučená, ale nie diktovaná“.³¹¹

³⁰⁷ Tamt., s. 182.

³⁰⁸ Spracované a citované z tamt., s. 179-184. Takisto, možno pod vplyvom textu samotného Frostina, sa o „mnohorozmernej analýze“ potrebnej pre africký kontext, vyjadruje i Emmanuel Martey. Jej preferenciu medzi africkými teológmi vysvetľuje takto: „Podobne ako väčšina utláčaných ľudí v Ázii a latinskej Amerike, aj čierni Afričania vidia dnešný svet v stave konfliktov – konflikt nie len z pohľadu *triedy*, ako to videl Karl Marx, ale i z pohľadu *rasy, pohlavia a kultúry*. Preto, keď hľadáme rozlíšenie v africkej situácii a skúsenosti, *samotný* Marxov pohľad sociohistorickej reality sa stáva príliš úzkym a rigidným a nedáva nám potrebné odpovede týkajúce sa rasového, genderového a kultúrneho útlaku.“ MARTEY. *African theology: inculturation and liberation*. s. 134.

³⁰⁹ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 182. Zdôraznenie kurzívou je moje vlastné.

³¹⁰ FROSTIN. *Liberation Theology*. s. 134 a 183.

³¹¹ Tamt., s. 183.

3.4.3.3 Biblická hermeneutika juhoafrickej čiernej teológie

Akokoľvek hodnotíme vplyv marxizmu na čiernu teológiu, považujem v tejto chvíli za zmysluplné postúpiť v diskutovanej problematike ďalej a uviesť konkrétny príklad toho, ako sa kategória triedy premietala v prístupe čiernych teológov v rámci konceptu oslobodenia. Už viackrát som v práci naznačovala, že najlepším príkladom je v tomto smere biblická hermeneutika vypracovaná a aplikovaná Itumeleng Mosalau. Nebol to samozrejme jediný juhoafrický biblista zastávajúci metodologický prístup, ktorý si za chvíľu priblížime, ale je jednoznačne jeho „znamenitým“³¹², „najjasnejším“³¹³ a najoriginálnejším reprezentantom.

V 2. kapitole sme si ukázali, akú zásadnú úlohu zohráva Biblia ako zdroj inšpirácie a normy ako pre afrických teológov, tak aj pre bežných afrických kresťanov. Ani v prípade čiernej teológie tomu nie je inak. „Biblia tak veľmi náleží k čiernej teológii“, že pre čiernych teológov „je nemysliteľné teológiu tvoriť bez nej“.³¹⁴ Bola vnímaná ako základný prameň pre koncept oslobodenia čiernych kresťanov z útrap apartheidu a ako zdroj uistenia, že Boh nestojí na strane utláčateľov, ale na strane utláčaných a trpiacich. Avšak zatiaľ čo prístup predstaviteľov prvej vlny čiernej teológie - ktorá bola mimochodom formovaná skôr systematikmi (Allan Boesak, Manas Buthelezi), než biblistami - by sa dal charakterizovať prirovnaním, že ich teológia „je pokusom čiernych kresťanov porozumieť a interpretovať ich situáciu vo svetle evanjelia Ježiša Krista“³¹⁵; prístup predstaviteľov mladšej vlny k tomuto prameňu sa skomplikoval. Parratt vzťah Biblie a čiernych teológov druhej vlny označuje ako „recipročné hnutie“, v ktorom už nejde len o to, teoreticky reflektovať kresťanskú aktivitu vo svetle Písma, ale kde sa v druhom kroku reflektuje aj „prax angažovaných čiernych [teológov i laikov, ktorá]

³¹² WEST. *The Academy of the poor*. s. 77.

³¹³ Gerald WEST. The Legacy of Liberation Theologies in South Africa, with an Emphasis on Biblical Hermeneutics. In *Studia Historiae Ecclesiasticae*, XXXVI/Supplement (2010). s. 157-83, zvl. 162.

³¹⁴ Tamt.

³¹⁵ BOESAK. *Black and Reformed*. s. 54-5.

spadá na samotnú Bibliu a činí ju zrozumiteľnejšou“.³¹⁶ Inými slovami, „Písmo je interpretované vo svetle čiernej oslobodzujúcej praxe, nie *vice versa*“.³¹⁷

V tomto zmysle je biblický a teologický prístup Mosalay výborným príkladom. Hoci nadväzuje na odkaz svojich starších predchodcov, radikálne sa od nich v určitom bode dištancuje. Jeho prístup dobre postihuje myšlienka, že „ak má byť Biblia schopná oslobodiť utláčané komunity, musí byť sama najprv oslobodená“ - „utláčaná Biblia utlačuje a oslobodená Biblia oslobodzuje“.³¹⁸ Poďme si vysvetliť, čo autor týmito výrokmi mienil.

Mosala spochybňuje, či je Bibliu vôbec možné vnímať ako východisko pre čiernu teológiu. Pozastavuje sa nad tým, či náhodou ona sama nenesie ideologický nános, ktorý bráni tomu, že sa ešte nedokázala stať skutočnou „teoretickou zbraňou“ v boji za oslobodenie „vykorisťovaných mäs“.³¹⁹ Analyzuje biblické prístupy svojich starších kolegov ako sú Allan Boesak, Manas Buthelezi a Desmond Tutu a zisťuje, že „čierni teológovia sú závislí [*enslavement*] na tradičnej biblickej hermeneutike“, že sa neodvážili o „rebéliu“ proti tradičnej západnej teológii a že ich teológia je v podstate „biela teológia v čiernych šatách“.³²⁰ Mosala ich nemilosrdne odsudzuje, pretože podľa neho vnímali Bibliu ako neproblematický „biblický text, ako nevinnú a transparentnú nádobu so správou správ“ a nedokázali rozpoznať - slovami autora doslova „rozkódovať“ - „prítomnosť a rozsah útlaku a utláčateľov, vykorisťovania a vykorisťovateľov“ v mnohých biblických textoch.³²¹ Vyzýva preto svojich kolegov „ideologicky a teoreticky skoncovať s buržoáznymi biblicko-hermeneutickými predpokladmi“

³¹⁶ Parratt cituje Takatso Mofokenga in PARRATT. *Marxism, Black Theology, and the South African Dilemma*. s. 531.

³¹⁷ Tamt.

³¹⁸ Itumeleng J. MOSALA. *The Implications of the Text of Esther for African Women's Struggle for Liberation in South Africa*. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 2/2 (1988). s. 3-9, zvl. 9.

³¹⁹ Itumeleng J. MOSALA. *The Use of the Bible in Black Theology*. In MOSALA, TLHAGALE. *The Unquestionable Right to be Free*. s. 175-199, zvl. 176.

³²⁰ Itumeleng Jerry MOSALA. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids Mich. : W.B. Eerdmans, 1989. s. 22.

³²¹ Tamt., s. 41.

a odvážiť sa vypracovať „príznačnú biblickú hermeneutiku oslobodenia pre čiernu teológiu“.³²²

Podľa Gerald Westa bol Mosala prvým čiernym teológom, ktorý kritizoval nielen tzv. „externý“ problém, čiže mylný výklad Biblie ako ospravedlnenie pre ideológiu apartheidu, ale ktorý okrem toho poukázal aj na existujúci hlbší, tzv. „interný“ problém, a to na „ambivalentný ideologický pôvod samotnej Biblie“.³²³ V tomto ohľade sa dá hovoriť o určitom originálnom aspekte Mosalaovho myslenia. Prichádza s tvrdením, že v Biblii sa nachádzajú texty, ktoré samotné sú dôkazom umlčovaných zápasov medzi utláčateľmi a utláčanými, ale pre uspokojenie adresátov boli napísané tak, aby potlačovali evidenciu takýchto zápasov.³²⁴

Napríklad po podrobnej analýze materialistickej a ideologickej stránky starozákonnej knihy Micheáš, napokon Mosala konštatuje:

„Kniha Micheáš je výrečná v mlčaní o ideologickom zápase vedenom utláčanou a vykorisťovanou triedou monarchického Izraela. (...) Je dokumentom vládnucej triedy a reprezentuje ideologické a politické záujmy vládnucej triedy.

(...) V knihe sa nachádza dostatok rozporov na to, ktoré umožňujú očiam hermeneuticky trénovaným v dnešnom zápase za oslobodenie, všímať si podobné zápasy utláčaných a vykorisťovaných v biblických komunitách, ktoré ale v texte nenájdeme.

(...) Biblia je produktom a záznamom triednych bojov.“³²⁵

³²² Tamt., s. 3.

³²³ WEST. *The Legacy of Liberation Theologies*. s. 162. Mosala píše: „Nie celá Biblia je na strane ľudských práv, či utláčaných a vykorisťovaných ľudí. Je zásadné, aby bol tento fakt rozpoznávaný tými, ktorí by použili Bibliu v službe boja za oslobodenie. (...) Texty, ktoré sú proti utláčaným (...) majú svoje ideologické korene v utlačovateľských praktikách, a to znamená, že majú schopnosť podporiť záujmy utlačovateľov, hoci sú používané utláčanými.“ MOSALA. *Biblical Hermeneutics and Black Theology*. s. 30.

³²⁴ Mosala sa vo svojich spisoch zameriava na materialistickú analýzu, de-ideologizáciu a následnú interpretáciu do vtedajšieho juhoafrického kontextu čierneho človeka, týchto biblických textov: starozákonné knihy Ester a Micheáš, 1. a 2. kapitola evanjelia podľa Lukáša.

³²⁵ MOSALA. *The Use of the Bible in Black Theology*. s. 196.

Mosala volá po „de-ideologizácii“ takýchto textov, inými slovami, po znovu prečítaní Biblie (*re-reading the Bible*), a to tým spôsobom, aby odhalili skutočný zápas odohrávajúci sa v biblickom kontexte, ktorý je v mnohom podobný zápasu čierneho kresťana v jeho súčasnom kontexte.³²⁶ Iba v takom prípade sa podľa neho bude môcť Písmo stať vlastným prostriedkom v boji za oslobodenie a skutočným východiskom pre čiernu teológiu oslobodenia.

Pre uskutočnenie tohto zámeru sa Mosalaovi javilo najvhodnejšie použiť historicko-materialistickú metódu Karla Marxa. Je presvedčený, že jedine použitím tohto sociologického analytického nástroja je „možné sa dostať na dno skutočných udalostí, vzťahov, štruktúr, atď.“; jedine „touto metódou je možné odkryť základné sociálne vzťahy (...) ako v prípade Biblie, tak i čiernej teológie“; „jedine takéto odkrytie základných materiálnych vzťahov dokáže osvetliť problémy, pre ktoré sú biblické texty riešením“.³²⁷ Mosala zdôrazňuje, že pre čiernu teológiu je veľmi potrebné vziať do úvahy i materialistickú stránku analýzy biblického a zároveň aj vtedajšieho juhoafrického kontextu čiernych pracujúcich más. Návrh svojho teoretického postupu následne definuje ako „materialistickú čiernu biblickú hermeneutiku oslobodenia“³²⁸ (*materialist black biblical hermeneutics of liberation*). Dovoľím si citovať výstižné zhrnutie základných rysov Mosalaovej hermeneutiky, ktoré spísal Gerald West, do veľkej miery inšpirovaný prístupom svojho staršieho kolegu:

„Stredom Mosalaovej hermeneutiky oslobodenia je hľadanie teoretickej perspektívy, ktorá bude schopná lokalizovať ako Bibliu, tak aj čiernu skúsenosť v primeraných socio-historických kontextoch. Historicko-kritické nástroje sú použité, aby vymedzili a historicky lokalizovali určité biblické texty; a po tom, čo je text historicky lokalizovaný, sú použité sociologické nástroje s cieľom ‚hrubého‘ popisu sociálneho kontextu výroby. Sociologická perspektíva, ktorú Mosala používa, je historický materializmus, konkrétne jeho pochopenie triedneho boja. Historický materializmus poskytuje sociologické kategórie a koncepty, ktoré sú

³²⁶ Tamt.

³²⁷ MOSALA. *Biblical Hermeneutics and Black Theology*. s. 4-5.

³²⁸ Tamt., s. 42.

nutné pre čítanie a kritické privlastnenie ako čiernej histórie a kultúry, tak aj Biblie.“³²⁹

Bolo by určite zaujímavé a poučné venovať sa tejto svojráznej biblickej hermeneutike podrobnejšie, ako aj ďalším hermeneutikám kolegov Itumeleng Mosalay. Avšak na danom mieste pre to nie je priestor. Zámerom je aspoň stručne prezentovať špecifický pohľad čiernych biblistov na paradigmu oslobodenia v 80. rokoch, ktorý bol pod silným vplyvom marxistickej metódy historického materializmu.

Aj z toho mála, čo sme o jednej forme čiernej biblickej hermeneutiky oslobodenia doposiaľ uviedli, sa dá bez námahy vytušiť, že Mosalaov „strhujúci a provokatívny“ prístup nemohol zostať bez kritickej reakcie.³³⁰ Stal sa terčom kritiky zo všetkých strán – od mnohých juhoafrických kolegov, afrických kolegov (predovšetkým predstaviteľov teológie inkulturácie), amerických čiernych teológov, tak i európskych kolegov. Predovšetkým je Mosalaovi vyčítané používanie historického materializmu ako jediného sociologického nástroja v prístupe k biblickému textu a jeho prílišná koncentrácia sa na ekonomický a politický rozmer čiernej skúsenosti juhoafrického kresťana. Emmanuel Martey napr. poukazuje na fakt, že hoci Mosala „uznáva triedne, kultúrne, gendrové a rasové boje v Biblii, jeho materialistické čítanie mu dovoľuje efektívne analyzovať a vysvetliť iba biblický triedny boj. Ostatné zápasy – kultúra, gender a rasa – zostávajú mimo efektívnu analýzu a vysvetlenie.“³³¹ V podobnom duchu sa vyjadruje i Tinyiko Maluleke, keď hovorí o „slabosti prístupu historického materializmu“, ktorá spočíva „v tendencii redukovat' všetko na ekonomiku a materiál“ a opomína napr. otázky kultúry, či vzťahu cirkvi a teológie.³³² John Parratt zas identifikuje³³³ celkovú slabinu chápania Biblie v teológii oslobodenia a domnievam sa, že sa okrem iného týka aj slabej stránky Mosalaovho biblického prístupu:

³²⁹ WEST. *The Legacy of Liberation Theologies*. s. 163.

³³⁰ MARTEY. *African theology: inculturation and liberation*. s. 136.

³³¹ Tamt.

³³² MALULEKE. *Black Theology Lives!* s. 12.

³³³ Aj keď Parratt vzťahuje svoju mienku predovšetkým na prístup Allana Boesaka a jeho aplikáciu biblických udalostí pre dnešné pochopenie paradigmy oslobodenia, mám za to, že Parrattov posudok je relevantný aj pre prístup mladších čiernych teológov ako boli Mosala a Mofokeng, hoci v inom kroku ich hermeneutického kľúča.

„Za základnú úlohu hermeneutiky sa tradične považovalo, vyrovnáť sa s otázkou, čo text znamenal pre pôvodných čitateľov. Až potom, čo bola zodpovedaná táto otázka, mohla byť nastolená existenciálna otázka ‚čo to znamená pre mňa tu a teraz?‘ Vyhnúť sa fáze originálneho významu, ak je možné ho obnoviť, znamená preťať nezakotvené biblické učenie od jeho koreňov. To môže viesť k určitým divným, až dokonca zvrhlým interpretáciám a takáto metóda sa môže stať ospravedlnením vecí, ktoré sú vo svojej podstate protikresťanské.“³³⁴

Ak by sme Parrattovo tvrdenie aplikovali na biblickú hermeneutiku čiernej teológie, tak sa dá povedať, že autor poukazuje na spornosť onoho druhého kroku „recipročného procesu“³³⁵, v ktorom sa Biblia stáva riešením a odpoveďou na prax čiernych ľudí, pričom „čierny zápas za oslobodenie“³³⁶ nahrádza Bibliu a stáva sa novým „hermeneutickým východiskom“³³⁷ tejto teológie. Parratt sa okrem iného vyjadruje konkrétnejšie i na adresu hermeneutiky Mosalay, ktorú nepovažuje za „veľmi plodnú cestu vpred“.³³⁸ Pád svetového komunizmu je podľa neho jasným dôkazom toho, že „marxistický prístup k Písmu je slepou uličkou“.³³⁹

Napriek nespochybniteľným omylom, nedostatkom, extrémom, ktoré vyvstávajú s čiernou materialistickou biblickou hermeneutikou a premietajú sa do čiernej teológie 80. rokov, považujem za potrebné nezabúdať popri tom i na prínosný aspekt tejto hermeneutiky. A to ako pre vtedajší juhoafrický teologický kontext, tak aj pre africké teológie ako také. Mosala svojím apelom oslobodiť sa od tradičných ideologických a teoretických diskurzov a postupov priniesol novú výzvu nielen starším čiernym kolegom, ale i mnohým predstaviteľom iných teológií oslobodenia, ktorí dovtedy neuvažovali o tom, že sa na Bibliu a na koncept oslobodenia pozerajú z perspektívy dominantnej západnej teológie a jej histórie a kultúry. Podnietil ich dávať väčší dôraz na

³³⁴ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 203-4.

³³⁵ Pozri diskusiu k termínu v podkapitole vyššie.

³³⁶ MOSALA. *Biblical Hermeneutics and Black Theology*. s. 8.

³³⁷ MOSALA. *The Use of the Bible in Black Theology*. s. 197.

³³⁸ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 204.

³³⁹ Tamt.

históriu a kultúru miestnych kresťanov, ktoré sa majú následne premietť i do ich špecifických teoretických postupov. Práve pre tento aspekt vzdáva napr. Tinyiko Maluleke Mosalaovi hold, pretože, ako píše, „z juhoafrických teológov najtvrdšie pracoval na tom, aby našiel oslobodzujúci a skutočne nezávislý hermeneutický systém“.³⁴⁰

Videné z pohľadu celoafrického, priniesla biblická hermeneutika čiernej teológie do africkej akadémie nový prístup k Biblii, tzv. „hermeneutiku podozrenia“ (*hermeneutics of suspicion*), ktorá - na rozdiel od tzv. „hermeneutiky dôvery“ (*hermeneutics of trust*), reprezentovanou predovšetkým africkou teológiou inkulturácie - neakceptuje Bibliu ako zdroj oslobodenia bez výhrad, ale poukazuje na fakt, že Biblia môže byť ako zdrojom útlaku, tak zdrojom oslobodenia a preto k nej vyzýva pristupovať kriticky a žiada jej znovu prečítanie (*re-reading*). V tomto smere bola biblická hermeneutika čiernej teológie dvojnásobnou výzvou pre afrických kolegov: a) jednak pre reprezentantov teológie inkulturácie, pre ich striktne vymedzený pohľad na biblický text, sklon čisto porovnávať, hľadať zhody a rozpory medzi Bibliou a africkou kultúrou; b) jednak pre reprezentantov iných afrických teológií oslobodenia, koncentrujúcich sa primárne na náboženskú a kultúrnu analýzu kontextu, ale opomínajúcich ekonomickú a politickú rovinu afrických spoločností, ktoré prinášajú markantné výzvy pre africké kresťanstvo a cirkev.

Videné napokon z osobnej roviny, vnímam ako obohacujúce sa zamyslieť nad otázkami: Čo viedlo juhoafrických čiernych teológov k tomu, že v marxistickej analýze videli vhodný analytický nástroj pre biblický text a vtedajší kontext? Aké odlišné priority a potreby vyvstávajú v agende teológov, ktorí zakúšajú úplne kontrastnú skúsenosť, než je tá naša? Nakoľko sme schopní ich iné, nové, neštandardné postupy pochopiť? Kde sú hranice medzi ideológiou a teológiou?

Ako čiastočnú „poloodpoveď“ na tieto dilematické otázky nachádzam u John Parratta, ktorý svoju analýzu čiernej teológie v 80. rokoch uzatvára myšlienkou:

³⁴⁰ Tinyiko MALULEKE. The Rediscovery of the Agency of Africans: An emerging paradigm of post-cold war and post-apartheid black and African theology. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 108/2000. s. 19-37, zvl. 33.

„Akokoľvek to už je, čo je pozoruhodné pre tých, ktorí stoja mimo dnešnú dilemu čiernych v Južnej Afrike, je mimoriadny spôsob, ktorým si čierni teológovia napriek všetkému udržali nielen kresťanskú vieru, ale aj presvedčenie, že zmierenie v ich krajine je stále možné. Ich spisy sú dojemnou pripomienkou sily evanjelia lásky navzdory takmer nulovým vyhliadkam.“³⁴¹

3.4.4 Kategória gendra

Pristupujeme napokon k tretej zásadnej otázke, predmetu, či výrazu paradigmy oslobodenia, ktorá začala byť reflektovaná v priebehu druhej fázy vývoja čiernej teológie popri otázke triedy – otázke gendra³⁴². Ak sme uvádzali, že počiatkom 80. rokov dochádza k značnému otváraniu sa čiernych teológov pre nové teologické myšlienky, otázka gendra bola po otázke triedy hneď tou najdôležitejšou. Dovolím si však tvrdiť, že zatiaľ čo sa predmet triedy ako prostriedok pre interpretáciu oslobodenia dostával do agendy čiernych teológov pomerne postupne, predmet gendra sa doslova vynoril z hlbiny a nebolo možné ho ani pribrzdiť, ani ho potopiť späť. Tinyiko Maluleke píše o „vpáde čiernych feministických otázok“, ktoré sa množia od druhej polovice 80. rokov

³⁴¹ PARRATT. *Reinventing the Christianity*. s. 191.

³⁴² Vhodnú definíciu gendra (popr. rodu) pre potreby tejto práce poskytuje juhoafrická černošská aktivistka a sociologička M. J. Oshadi Mangena. Ideu gendra chápe ako „sociálnu konštrukciu konceptov, ktoré udávajú, čo je mužské a čo ženské a tým zároveň definujú oba rody ako *navzájom si výhradne odlišné*“. Mangena vysvetľuje, že „tieto rody majú svoju rolu (produktívnu, reprodukčnú, mentálnu a emocionálnu) naplnenú hodnotami, ktoré sú rozlišované na nadradené a podradené. Nadradené hodnoty sú vždy spojené s rolou mužskej osoby, pričom podradené hodnoty sú spojené s osobou ženskou. Toto determinuje nerovnocenné vzťahy medzi mužmi a ženami v sociálnych organizáciách a rozvoji. Rola ženskej osoby je podriadená mužskej osobe v rozličných aspektoch života a to v tom zmysle, že mužská osoba je vyzdvihovaná do nadradenej pozície moci, zatiaľ čo je žena odsunutá do podradenej pozície vo vzťahu k mužovi. Takéto pozície korešpondujú s rolami, ktoré sa stávajú dlhodobými stereotypmi.“ Z tohto pohľadu sa „gender v prvom rade sústreďuje na vzťahy moci medzi mužmi a ženami“. Mangena pritom zdôrazňuje, že ak vnímame gender ako sociálne vzťahy a nie ako nezmeniteľný daný koncept „ľudskej podstaty“, potom pripúšťame, že sa tieto vzťahy „môžu, po prvé, zmeniť a po druhé, môžu byť spochybnené“. Podľa Oshadi M.J. MANGENA. *The Black Consciousness Philosophy and the Woman's Question in South Africa: 1970-1980*. In A. MNGXITAMA, A. ALEXANDER, N.C. GIBSON (eds.). *Biko lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*. New York : Palgrave Macmillan, 2008. s. 253-266, zvl. 255.

a plne sa rozvíjajú v 90. rokoch.³⁴³ Tento úkaz nebol len príčinou samou zo seba, prázdny výkrikom jednej skupiny, ale bol reakciou na udalosti, ktoré sa odohrávali v ústraní hlavného deja a ktorým hlavní aktéri dlhú dobu nevenovali väčšiu pozornosť.

3.4.4.1 Poznámky k zrodu teologického diskurzu žien v Južnej Afrike

Aj v tomto prípade je potrebné zmieniť sa o faktoroch prispievajúcich k rozmachu záujmu o predmet gendra. V prvom rade to bol vplyv feministickej teológie³⁴⁴ zo

³⁴³ MALULEKE. *Black Theology Lives!* s. 19.

³⁴⁴ Pokúsiť sa definovať feminizmus je „komplexný proces“, ako uznáva Haddad a spoločne s Poonam Pillai tvrdí, že feminizmus je „veľmi sporným terénom“, jednak „ako rozumová formácia, jednak ako žitá prax a zápas“. (Beverley Gail HADDAD. *African women's Theologies of Survival: Intersecting Faith, Feminism, and Development*. Pietermaritzburg, 2000. Dizertačná práca. School of Theology, University of Natal. Nepublikovaný dokument. s. 142.) V širšom zmysle môžeme feminizmus vnímať ako „uvedomovanie si útlaku žien na rodinnej, sociálnej, ekonomickej a politickej rovine, ktoré je sprevádzané odhodlaním bojovať proti tomuto útlaku“. (Saskia Wieringa citovaná v tamt.) Popredná a jedna z mála predstaviteľiek feministickej teológie v Českej republike, Jana Opočenská, definovala feminizmus takto: „Co je feminismus? Především perspektiva. Kořeni v poznání mnoha žen a vzrůstajícího počtu mužů, že obecnou lidskou zkušeností v dějinách je podřízenost žen mužům, a že tato situace nadvlády (mužů) a podřízenosti (žen) je strukturálně spojena (institucemi, sociálními zařízeními, organizacemi a tvrzením o tom, co je ‚přirozené‘ a ‚správné‘) s jinými zkušenostmi nadvlády a podřízením (rasismus atd.). V tomto smyslu lze ve feminismu spatřovat ‚prorocké hnutí, které zkoumá status quo, vyhlašuje soud a volá k pokání‘. Tato rozsáhlá kritika kultury obepíná ekonomii i noetiku, problematiku soužití mužů a žen i soužití národů, oblast náboženství i oblast ekologie.“ Jana OPOČENSKÁ. Směřování feministické teologie. In *Česká Metanoia* 2/1994. s. 27-35, zvl. 27. Opočenská zároveň zdůrazňuje, že tak, ako „neexistuje jediný typ/feminizmu, nie je ani len jedna feministická teológia“, a preto je „precíznejšie hovoriť o feministických teológiách v pluráli“. (CO JE A CO CHCE FEMINISTICKÁ TEOLOGIE: Přepis přednášky Úterky s Gender (Gender Studies, o.p.s.): Řeč o Bohu, Hlavní christologické akcenty /pohled na Ježíše Krista/, Hlavní antropologické akcenty /pojetí člověka/, Přístup k bibli. Jana Opočenská. [online] Dostupné z: <http://www.feminismus.cz/cz/clanky/co-je-a-co-chce-feministicka-teologie> (cit. 3. 4. 2016). Teologická reflexia je totiž konaná ženami rôznej rasy a triedy, žijúcich v rôznych kontextoch a zakúšajúcich najrozmanitejšiu skúsenosť – pričom skúsenosť pre ne zohráva (v tomto prípade skúsenosť žien), tak ako pre všetky teológie oslobodenia, kľúčovú úlohu. Ak by sme preto chceli definovať feministické kresťanské teológie, bolo by nutné, jednak rozobrať vývoj a diferenciaciu feministickej teológie na Západe, jednak aj jej odlišné prejavy a formy v krajinách Tretieho sveta; a v neposlednom rade rozlíšiť rôzne prístupy z hľadiska vyznania feministických teologičiek. Pre potreby tejto práce sa obmedzíme na konštatovanie, že z pohľadu juhoafrickej situácie sa „feministická teológia“ predovšetkým spája s ideami západného feminizmu a jeho prejavov v teológii. Určitú konfrontáciu s feministickou teológiou Západu z pohľadu feministickej teológie formujúcej sa na africkom kontinente si priblížime v 4. kapitole tejto práce. Pre úvod do feministickej teológie

severnej Ameriky a Európy, ktorá so zreteľným oneskorením preniká aj do Južnej Afriky. Inšpiruje a formuje tamojšiu teologickú scénu, ktorá tak od 80. rokov začína evidovať prvé kritické ohlasy juhoafrických žien voči tradičným prístupom a pohľadom v teológii. Je nutné podčiarknuť, že toto ale bola predovšetkým záležitosť beloškých žien. Beverley Haddad, popredná juhoafrická teologička, ktorá sa sama identifikuje ako „aktivistka - intelektuálka“, ich charakterizuje ako ženy - feministky pochádzajúce zo strednej triedy, väčšinou s akademickým zázemím, ktorým bolo „politické oslobodenie oproti gendrovej rovnosti, druhoradým“.³⁴⁵ Ich záujem sa vyznačoval silným dôrazom na rolu žien v cirkevných štruktúrach a akadémii, s hlavnou požiadavkou svätenia/ordinácie žien v cirkvi - predovšetkým tej anglikánskej, ktorá udávala tón diskurzu tohto kruhu angažovaných žien od polovice 70. do začiatku 90. rokov 20. storočia.³⁴⁶ Haddad ich aktivity na poli teologickom popisuje ako „dialóg so severoamerickou feministickou teológiou a zameriavanie sa na teologické konštrukty pochádzajúce zo západu“.³⁴⁷ Ohlasy týchto žien nachádzame tam, kde by sme ich predpokladali najst: v miestnych akademických teologických žurnáloch, výstupoch na konferenciách, alebo v rámci univerzitných akademických prác.

pozri napr. *Zpovzdálí se dívaly také ženy: výzva feministické teologie*. Praha : Kalich, 1995, snáď jediná publikovaná a doposiaľ neprekonaná kniha k téme u nás, a to od spomínanej teologičky Jany Opočenskej.

³⁴⁴ HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 149.

³⁴⁴ Tamt.

³⁴⁵ Tamt., s. 195.

³⁴⁶ Pre názorný príklad pozri napr. články v týždenníku *EcuNews: ecumenical news service of the South African Council of Churches*. Johannesburg : SACC. (od r. 1968), ktorý do určitej miery mimo štátnu cenzúru reflektoval cirkevné a spoločenské udalosti danej doby za apartheidu; alebo kresťanský mesačník *Pro Veritate: Christian monthly for Southern Africa*. Johannesburg : Christian Institute. (1962-77), výnimočný multirasový počín *Kresťanského Inštitútu (Christian Institute)*; či zápisy z cirkevných/teologických konferencií venujúce sa otázkam žien a feminizmu, ktoré začali byť usporadúvané od počiatku 80. rokov ekumenickými organizáciami ako boli ICT, či SACC, skupinou BTP, alebo niektorými juhoafrickými univerzitami (UNISA, UCT, Rand Afrikaans University).

³⁴⁷ HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 201. Do prvej vlny juhoafrických liberálnych belošiek - teologičiek započítava autorka Denise Ackermann, Felicity Edwards, Michele Y. Guttler, Marie-Henry Keane, Christina Landman, Megan Walker. Otázkou ordinácie žien v anglikánskej cirkvi reprezentovali podľa autorky Sue Britton, Lesley Fordred, Beverley Roos či Phoebe Swart-Russell.

Popri feministickej teológii, ktorá si získavala pozornosť medzi beloškami v Južnej Afrike, je možné rozpoznávať aj vplyv v tej dobe sa formujúcej africkej teológie žien³⁴⁸ (*African women's theology*). Tento rodiaci sa fenomén, súčasne aj s tzv. „americkou ženskou teológiou“ (*American womanist theology*), sa naopak stáva inšpiráciou pre juhoafrické kresťanky – černošky a ženy zmiešaného, či indického pôvodu. Haddad vysvetľuje dôvod preferencie pre uvedené dva teologické smery touto skupinou žien nasledovne:

„Čierne ženy sa viac a viac stotožňovali so ženami z tretieho sveta a s afroamerickými ženami, ktoré začali teologizovať svoju skúsenosť ako ‚ženské‘ [*womanist*] teologičky. Ženské teologičky uprednostňovali otázku rasy a každodennej žitej skúsenosti afroamerických žien v cirkvi. Africké ženy začali teologizovať otázky afrického patriarchátu, kultúry, chudoby a ľudských práv.“³⁴⁹

Ako autorka dodáva, zatiaľ čo juhoafrické belošky - feministky reprezentovala najmä otázka rovnoprávneho postavenia v akadémii a cirkevných štruktúrach, čierne ženy pochádzajúce prevažne z pracujúcej triedy a obyčajne angažujúce sa paralelne v politickom boji za oslobodenie, mali iné priority a potreby, než ich juhoafrické belošské sestry. Ich zápas z pohľadu žien sa odohrával v diametrálne odlišnom prostredí a na iných rovinách, ktoré vystihujú tri termíny: *rasa*, *trieda* a *gender*. Zastavíme sa pri nich podrobnejšie za chvíľu. V tomto momente je potrebné skôr dodať, že na rozdiel od belošských kolegýň, „v tom čase nebolo takmer ani jednej čiernej ženy, ktorá by študovala teológiu v akadémii“.³⁵⁰ Z toho vyplýva, že by sme márne hľadali ich texty v odborných teologických žurnáloch a univerzitných archívoch. Čierne ženy – aktivistky, ako ich nazýva Haddad, tvorili najmä v praxi, tzn. prejavovali svoje myšlienky v miestnych komunitách, či spolkoch žien, poprípade reflektovali svoju prax

³⁴⁸ Pozri podkapitolu 2. 2. 1. 2. 3. „Písaná teológia“, kde s odkazom na spomienky Johna Mbitiho poukazujem na vstup afrických žien do afrických teológií a na vznesenie ich požiadaviek a potrieb v rámci teológie a cirkvi v druhej polovici 70. rokov 20. storočia. Podrobnejšie o afrických teológiách žien pozri 4. kap. tejto práce.

³⁴⁹ HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 195.

³⁵⁰ Tamt., s. 202.

v príspevkoch pre konferencie a semináre organizovaných teológmi z Tretieho sveta, a nie vtedajšími reprezentantkami západnej feministickej teológie. Nebadaná písaná tvorba čiernych žien v teológii, ktorá sa v tej dobe predsa len občas objaví, potom „zdôrazňuje praktické záležitosti žien v cirkvi a spoločnosti“, ojedinele otázky „gendrovej spravodlivosti v čiernej teológii“.³⁵¹

Západná feministická teológia a africká teológia žien sa navzájom nikde tak ostro nekonfrontovali, ako tomu bolo v Južnej Afrike. História kolonializmu kulminujúca v režime apartheidu, ktorý striktno rozdeľoval juhoafrické ženy podľa rasy a triedy, sa podpísal i na rozdrobenom historickom hnutí žien za oslobodenie.³⁵² Haddad opakovane demonštruje, že nielen počas trvania apartheidu, ale dodnes je *rasa* faktorom, ktorý podmieňuje akúkoľvek interakciu medzi juhoafrickými ženami v cirkvi, akademii i v celej spoločnosti. Tvrdí, že „dedičstvo apartheidu straší juhoafrické ženy v dialógu, v aktivistickej i akademickej praxi“.³⁵³ Ani oblasť teológie sa tomuto smutnému rozkolu nevyhla. Aktivity juhoafrických teologičiek od samého začiatku charakterizovala schizma medzi akademickými *feministkami* – liberálnymi beloškami a *aktivistkami* – čiernymi ženami zapojenými súčasne v politickom boji za oslobodenie z apartheidu. Schizma sa prejavovala v ich agendách, tak ťažko zlučiteľných, kde na seba narážali otázky afrického patriarchátu, tradičnej kultúry, každodenného prežitia, ľudských práv a politickej slobody; s požiadavkami rovnoprávnosti žien a mužov v cirkevnej hierarchii a akademii, podobne ako ich chápali ženy - feministky na Západe.³⁵⁴ Odlišné sociálne identity, tak jasne formované rasovým, kultúrnym a ekonomickým pozadím, určovali

³⁵¹ HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 202.

³⁵² Je nutné podotknúť, že vývoj hnutia žien naprieč rasami v zápase za postavenie a práva žien v spoločnosti má v Južnej Afrike dlhú, veľmi zásadnú a pozoruhodnú históriu, ktorá sa výrazne podpísala i na celkovom boji za národné oslobodenie. Mnohé juhoafrické ženy ako aktivistky prekračovali hranicu priemernej angažovanosti a stávali sa výraznými osobnosťami na politickej i celospoločenskej rovine. Pozri napr. užitočný (bohatý) zoznam týchto prominentných juhoafrických žien i s biografickými poznámkami, či rôzne autentické dokumenty, záznamy a publikácie k danej téme, ktoré sú prístupné ako súčasť „online“ encyklopédie o juhoafrickej histórii a umení. Tvorcom encyklopédie je popularizačný inštitút pre moderné juhoafrické dejiny SAHO (*South African History Online*). [online] Dostupné z: <http://www.sahistory.org.za/article/list-women-involved-women%E2%80%99s-struggle-south-africa-1900-1994> (cit. 22. 4. 2017).

³⁵³ Tamt., s. 156.

³⁵⁴ Podľa tamt.

priority a záujmy juhoafrických žien aj v teológii. Markantné rozdiely, ktoré takto vyvstávali v ich teologickej tvorbe, bránili tomu, aby sa otázka gendra mohla rozvíjať v jednom spoločnom pluralitnom kruhu juhoafrických žien – kresťaniek.

Považovala som za vhodné letmo načrtnúť počiatočný vývoj teologického diskurzu žien v Južnej Afrike v 80. rokoch minulého storočia, keďže nám môže byť nápomocným pre porozumenie hlasov čiernych žien v rámci čiernej teológie, ako aj pre pochopenie komplexnej problematiky postavenia čiernych žien v juhoafrickej spoločnosti dnes. Stále však zostáva objasniť onen prudký vpád otázok spojených s problematikou gendra a to konkrétne do čiernej teológie. Je zaujímavé sa na daný fenomén pozrieť ako z hľadiska časového sledu udalostí, tak z hľadiska tematického, tzn. aké námety sa objavovali v spojitosti s gendrom a s oslobodením, poprípade s akými reakciami a kritikou čierne ženy, ale aj muži, prichádzali.

3.4.4.2 Prvé konferencie k téme žien v teológii a cirkvi

V roku 1984 sa tesne za sebou konali v Južnej Afrike hneď dve konferencie a jedno veľké stretnutie k otázke a postaveniu žien v cirkvi, spoločnosti a teológii: 1) stretnutie 78 žien z celej republiky vo Wilgespruite pri Johannesburgu (organizovaná pod záštitou SACC v júni t.r.);³⁵⁵ 2) konferencia v Hammanskraale pod názvom „Zápas žien v Južnej Afrike“ (organizovaná inštitútom ICT na prelome augusta a septembra t.r.);³⁵⁶ 3) hneď po Hammanskraale zorganizovala konferenciu „Sexismus a feminismus v teologickej perspektíve“³⁵⁷ aj pretórijská univerzita UNISA. Tesne po Pretórii je na konferencii „Čierna teológia a čierny zápas“ v Cape Towne (organizovaná tiež pod záštitou ICT)

³⁵⁵ Pozri *Ecunews*, 5 (Jún/Júl 1984). s. 32-33. Zároveň pozri rozdiel v správe zo stretnutia v rovnakom čísle novín, kde sa uvádza účasť 87 žien, s. 35.

³⁵⁶ Pozri *Ecunews*, 7 (Sept./Okt. 1984). s. 1-2.

³⁵⁷ Pozri Willem S. VORSTER (ed.). *Sexism and feminism in theological perspective*. Pretoria : UNISA. 1984. Táto konferencia, aj keď ju radím do skupiny konferencií k téme žien v cirkvi a spoločnosti, bola udalosťou „akademickou“, tzn. aktivitou beloškých feministiek, poprípade ich mužských kolegov. Jediný príspevok na tejto konferencii predniesla čierna žena, a to L. G. BAQWA. Právna pozícia žien v juhoafrickej spoločnosti. Pozri tamt., s. 89-105.

adresovaná otázka žien a to ženami v čiernej teológii.³⁵⁸ O rok neskôr sa celonárodná konferencia juhoafrických cirkví združených v SACC schádza a rokuje na hlavnú tému „Ženy, sila pre zmenu“.³⁵⁹ Okrem toho sa na lokálnych úrovniach začínajú k danej téme organizovať stretnutia a semináre, ako bol napr. seminár v Johannesburgu (organizovaný „Transvaalskou pracovnou skupinou pre feministickú teológiu“³⁶⁰ v auguste 1985), alebo seminár na Rand Afrikaans University na tému „Žena a jej viera“³⁶¹. Na stretnutí vo Wilgespruite je z iniciatívy účastníčok založené ekumenické, nerasové ženské hnutie „Kresťanské hnutie žien“ (*Christian Women's Movement*, ďalej CWM).³⁶² Z pohľadu Malulekeho - ako jedného z mála juhoafrických čiernych teológov venujúcich sa zrodu a vzostupu afrických teológií žien - boli konferencie v roku 1984 „rozhodujúce pre inauguráciu, formalizáciu a postupnú ‚inštitucionalizáciu‘ feministickej teológie v Južnej Afrike“.³⁶³

Od roku 1984 teda môžeme registrovať prvé písané prejavy čiernych žien, objavujúce sa v rámci čiernej teológie, alebo texty žien pojednávajúce o čiernej teológii v externom prostredí, napr. na medzinárodných konferenciách³⁶⁴. Sú to texty predovšetkým od týchto autoriek: Bernadette Mosala, Bonita Bennett, Bernard Mncube, Roxanne Jordaan, Dorothy Ramodibe a Brigilia Bam. Neskôr k nim môžeme priradiť ešte tieto ženy: Joyce Maseyna, Jacqueline William, Betty Govinden a Angelina Swart. Naplno sa otázka

³⁵⁸ Pozri Conference Report: Black Theology and the Black Struggle. St. Francis Xavier-Cape Town 10-14th September 1984. ICT. Osobný archív Federico Settler, SRPC, Pietermaritzburg.

³⁵⁹ Pozri, *Ecunews*, 6 (August 1985). s. 3-6.

³⁶⁰ Pozri *Ecunews*, 4 (Máj/Jún 1984). s. 23.

³⁶¹ Pozri *Ecunews*, 5 (Jún/Júl 1985). s. 4.

³⁶² Tamt., s. 35-36.

³⁶³ Tinyiko MALULEKE. The 'smoked screens' called Black and African theologies - the challenge of African Women Theology. In *Journal of Constructive Theology*, 3/2 (1997). s. 39-63, zvl. 48. Nota bene, nenechajme sa pomýliť, Maluleke do pojmu „feministická“ zahrňuje aj teológiu čiernych žien. Jasné dištancovanie sa od výrazu „feministická“ prichádza medzi juhoafrickými čiernymi teologičkami až v 90. rokoch. V priebehu 80. rokov bol termín aplikovaný ako bielymi, tak aj čiernymi ženami, s prípadným odlíšením v podobe „čierna feministická teológia“. Pozri napr. Roxanne JORDAAN. Black feminist theology in South Africa. In Simon MAIMELA, Dwight HOPKINS (eds.). *We are one voice: black theology in the USA and South Africa*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1989. s. 51-59.

³⁶⁴ Pozri napr. príspevok od Dorothy RAMODIBE. Women and Men Building Together the Church in Africa. In Virginia FABELLA, Mercy Amba ODUYOYE (eds.). *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology: Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third Worlds Theologians*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1988. s. 14-21.

postavenia a roly (čiernych) žien v africkej cirkvi, teológii i spoločnosti rozvíja na prelome druhého tisícročia. Dnes, ako si ukážeme neskôr v 4. kapitole, tvorí nielen jednu z kľúčových tém v agende (juho)afrických teológií, ale samotné africké teologičky patria k vôbec najvýraznejším „predstaviteľom“ súčasného teologického diskurzu na kontinente.

3.4.4.3 Útlak z pohľadu čiernych žien

Uviedli sme, že čierne ženy – aktivistky sa v teológii venovali oblastiam silne praktickým, ako boli napr. africký patriarchát, tradičná kultúra, každodenné prežitie, či politické oslobodenie; nie teoreticko – teologickým. Skrze ne však adresovali základný koncept čiernej teológie – myšlienku oslobodenia. Ženy prichádzali s celým zoznamom príkladov z ich každodennej skúsenosti, ktoré volali po oslobodení a bezvýsledne čakali na teologickú reflexiu. Svojím iným pohľadom odhaľovali skutočne najťažšiu kombináciu každodenného útlaku, ktorej sa človeku v apartheidovej spoločnosti dostávalo. Jasne tento stav popisuje správa z konferencie v Hamanskraal:

„Útlak žien má mnohonásobnú podstatu (...) a mnoho čiernych žien výslovne zakúša útlak v nasledujúcich oblastiach:

- sú diskriminované a utláčané ako čierni ľudia (rasový)
- sú utláčané ako pracujúce (trieda)
- sú utláčané ako ženy (pohlavie)

(...) Preto je možné povedať, že čierne ženy sú najviac utláčané spomedzi utláčaných.“³⁶⁵

Táto kombinovaná forma útlaku začala byť označovaná ako „trojnásobný útlak“³⁶⁶ (*triple oppression*) a stala sa veľmi špecifickým znakom postavenia juhoafrických žien nielen v 80. rokoch za apartheidu, ale pre väčšinu z nich je stále platným znakom až

³⁶⁵ *Ecunews*, 7 (Sept./Okt. 1984). s. 2.

³⁶⁶ Podrobnú analýzu trilógie útlaku juhoafrických čiernych žien pre potreby tzv. „čiernej feministickej hermeneutiky“ poskytuje v 90. rokoch napr. bibliстка Joyce MASENYA. *FREEDOM IN BONDAGE: BLACK FEMINIST HERMENEUTICS*. In *Journal of Black theology in South Africa*, 8/1 (1994). s. 35-48.

dodnes³⁶⁷. Čierne ženy zakúšali jednak „štandardnú“ formu diskriminácie zo strany režimu na základe farby svojej kože, ktorá sa, ako sme spomínali, veľmi zásadne odrážala aj vo vzťahu s beloškými ženami v teológii a cirkvi. Okrem toho sa do tohto stavu podstatne premietala aj diskriminácia ekonomická, kde osoba: a) žena a za b) černoška, či pôvodu indického, alebo zmiešaného; stála na najspodnejšom stupienku trhu práce. Napokon sa pridáva aj diskriminácia vo vlastnej komunite, kde boli ženy jasne usmerňované „čiernym patriarchátom“³⁶⁸ do pozície takmer vždy druhoradej. Ako retrospektívne hodnotí Kemp *et al*, „naše identity žien sú určované rasou, triedou a gendrom a tieto identity formovali naše konkrétne skúsenosti gendrového útlaku“³⁶⁹. Snáď iba doplníme, že všetky tri formy útlaku boli medzi sebou silne prepojené a preto bolo a je nemožné ich vnímať a analyzovať separátne. Preto súčasne platí, že ak sa chceme zaoberať otázkou žiaduceho oslobodenia pre tieto ženy, musíme ju chápať ako komplexnú záležitosť, ktorá v sebe neodmysliteľne zahŕňa oslobodenie zo všetkých prejavov útlaku. Názorne to vyjadruje Dorothy Ramodibe, pričom nie je bez zaujímavosti, že svoju predstavu oslobodenia čiernych žien rozvíja od oslobodenia v cirkvi:

„Oslobodenie žien s cieľom zmysluplnej účasti v cirkvi súčasne znamená, že moc žien by mala zmeniť spoločnosť a vykorisťovateľské ekonomické štruktúry. Zápas žien o to, aby sa stali ľudskými bytosťami taktiež znamená, že budú bojovať voči všetkým formám útlaku.“³⁷⁰

³⁶⁷ Haddad napr. komentuje: „Štatistiky odhaľujú, že africké ženy stále najmenej zarábajú a vlastnia a majú ďaleko horšie pracovné miesta než muži a ženy ostatných rás.“ HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 98.

³⁶⁸ A. KEMP, N. MADLALA, A. MOODLEY, E. SALO. The Dawn of a New Day: Redefining South African Feminism. In Amrita BASU (ed.). *The challenge of local feminism: women's movements in global perspective*. Boulder : Westview Press, 1995. s. 131-62, zvl. 133.

³⁶⁹ Tamt.

³⁷⁰ RAMODIBE. *Women and Men Building Together the Church in Africa*. s. 18.

Napokon by som rada uviedla, ako svoju osobnú skúsenosť útlaku čiernej juhoafrickej ženy popisuje Roxanne Jordaan, vôbec prvá teologička, ktorá prišla s požiadavkou „čiernej feministickéj teológie oslobodenia“³⁷¹ v Južnej Afrike:

„Byť čiernym je synonymom ku byť utláčaným a vykorisťovaným. V Južnej Afrike (...) to znamená zarábať menej, než čo ľudsky stačí na jedlo, bývanie a školu. (...) Cítiť zápach nespravodlivosti z podpazušia baníkov, domáceho služobníctva a pracujúcich v továrňach. (...) Vidieť tehotnú ženu a štvorročné dieťa chladnokrvne zavraždené juhoafrickou políciou (...). Byť vykorenený z tvojho príbytku a premiestnený do dočasných stanov (...). Je to bytie. Je to čierne. Je to život.

A k tomuto surovému spôsobu života sa pridáva pozícia utláčanej a vykorisťovanej čiernej ženy v jej komunite. Nepochybne, ako čiernym, tak aj bielym ženám je odopieraná nezávislosť a dôstojnosť. Ale žiadna belošská žena nepozná neľudské zámery rasového útlaku. Čierne ženy v Južnej Afrike majú bremeno navyše (...). Čierne ženy sú najmenej platená pracovná sila v Južnej Afrike. (...) Tvoria 60% členov cirkví, ale sú utláčanými a vykorisťovanými čiernymi mužmi označované za slabších, podružných, nepremýšľajúcich ľudí. Ženy môžu zakladať fondy, ale už im nie je v cirkvi dovolené rozhodovať o tom, ako budú použité. (...) Niekedy ženy bojujú bok po boku so svojimi mužmi v pouličných stretoch s armádou, ale nemajú žiadne slovo pri rozhodovaní v orgánoch oslobodeneckého zápasu. (...)

Žijeme v týchto demoralizujúcich, dehumanizujúcich podmienkach. Vyžaduje to nadľudské snaženie, aby človek vôbec prežil. A my, čierne ženy, skutočne

³⁷¹ JORDAAN. Black feminist theology in South Africa. s. 59. Pôvodne sa jedná o príspevok prednesený na prvej spoločnej konferencii severoamerických a juhoafrických čiernych teológov v New Yorku (1986), ktorý bol následne publikovaný v *Journal of Black theology in South Africa* (1987). Článok považujem za míľnik v juhoafrickej čiernej teológii a to pre svoju otvorenosť, naliehavosť, adresnosť problému, ako aj pre kritický pohľad čiernej ženy na vtedajšiu teológiu svojich kolegov a návrh na riešenie problému. Niet divu, že bol celkovo publikovaný v štyroch zborníkoch: *Journal of Black Theology in South Africa* (1987); *We are one voice* (1989); *Women hold up half the sky: women in the church in Southern Africa* (1991), a *Being the Church in South Africa today* (1995). Sama autorka na dotaz, ako spätne hodnotí tento svoj článok, priznala, že ho nepovažuje za príliš vedecký, ale za „teológiu srdca“ a sama bola prekvapená, aký ohlas nielen v juhoafrickom kontexte vyvolal. Podľa Roxanne JORDAAN. Telefonické interview uskutočnené autorkou, 29. októbra 2014.

prežívame. Tieto dehumanizujúce situácie sú úplne mimo líniu Božieho zámeru s nami pri stvorení, keďže Boh dal vládu nad celou zemou obom, ako mužovi, tak aj žene a to bez akéhokoľvek dodatku o špecifickej farbe.“³⁷²

Zbežne sme si práve priblížili situáciu čiernych žien, a zároveň aj situáciu prevažnej väčšiny juhoafrických žien z perspektívy ich útlaku a potreby oslobodenia v 80. rokoch. Ak vezmeme do úvahy ich špecifický kontext, dokážeme následne lepšie rozkódovať miestami ráznu a emotívnu rétoriku, s akou čierne ženy začali intenzívne vznášať svoju kritiku, požiadavky, či výzvy voči kolegom v teológii a cirkvi.

3.4.4.4 Oslobodenie z pohľadu čiernych žien a ich výzvy teológii a cirkvi

S citátom Jordaan sme predložili ukážku, ako ženy chápali požiadavky oslobodenia, poprípade predkladali kritiku a to z roviny ich celkovej situácie v spoločnosti a v oblasti každodenného života. Identifikujme si teraz jednotlivé hlavné oblasti, ktoré teologičky z aspektu gendra vo svojich úvahách adresujú:

a) *Cirkev*: Na jednej strane je to kritika voči postaveniu a úlohe žien v cirkvi, „ktorej väčšinu tvoria ženy a sú jej pracovnou silou“³⁷³, ale kde táto „mužmi ovládaná cirkev (...) ženy nepotrebuje“³⁷⁴, nanajvýš ako pracovnú silu. Nejedná sa len o kritiku štruktúr hierarchie v cirkvi, kde „iba muži rozhodujú o veciach týkajúcich sa cirkvi (...), kde iba muži môžu zastávať pozíciu predstaviteľov, s mocou kontroly“.³⁷⁵ Ženy cirkvi tiež vyčítajú, že prispieva k ich už beztak neznesiteľnému útlaku v spoločnosti. Bonita Bennett túto skutočnosť popisuje takto:

³⁷² JORDAAN. Black feminist theology in South Africa. s. 52-3.

³⁷³ *Ecunews*, 7 (Sept./Okt. 1984). s. 2.

³⁷⁴ RAMODIBE. Women and Men Building Together the Church in Africa. s. 17.

³⁷⁵ Tamt., s. 16.

„Cirkev sa stotožnila s kultúrnymi ideami [o ženách]. Cirkev tiež zaviedla určité kódy správania predovšetkým pre ženy, ktoré sa obzvlášť venujú otázkam morálky, obliekania, pripomínajúc im ich korene v Eve, a Pavlovým inštrukciám k poddajnosti a poslušnosti. Veľmi málo sa odkazuje na Pána a osloboditeľa – Ježiša Krista.“³⁷⁶

Bernadette Mosala zas konštatuje, že „cirkev sa snaží prevychovať ľudí v každej oblasti, až na otázku dôstojnosti a rovnosti žien“.³⁷⁷ Ramodibe ide v kritike ešte ďalej, keď vyhlasuje, že „cirkev je dnes jedna z najviac utlačujúcich štruktúr spoločnosti, predovšetkým vo veci útlaku žien“.³⁷⁸

Na druhej strane teologicky nepožadujú len „opravy, rozvoj, zlepšenie cirkvi v existujúcom systéme, ktoré by uspokojili ženy“.³⁷⁹ Žiadajú „premenu cirkvi“, „vytvorenie ‚novej‘ cirkvi, ktorá bude skutočným telom Kristovým“.³⁸⁰ Nemá ísť o to, aby „Ženy a muži tvorili cirkev v Afrike“, ale aby „Ženy a muži znovuvytvárali novú cirkev spoločne v Afrike – cirkev, ktorá bude zdrojom a sprostredkovateľom oslobodenia, spravodlivosti a mieru vo všetkých smeroch“.³⁸¹ Ako vyzýva B. Mosala, „musíme hľadať novú cestu, ako byť cirkvou“.³⁸²

b) *Muži (v rámci teológie a cirkvi)*: Aj keď sú autorky značne kritické voči mužským kolegom ako v teológii, tak i v cirkvi, „ženy nepožadujú vymenenie mužsko-ženských rol, hoci sa to niekedy tak javí. Oveľa viac ide o to, aby [ženy] boli uznané za kompletne ľudské bytosti, s rovnakou intelektuálnou a duchovnou hodnotou“.³⁸³ Veď ako trochu emotívne vyznáva Jordaán, „čierni muži, ktorí nás, čierne ženy, utlačujete, (...) máme vás radi a o to viac to komplikuje [náš] zápas. (...) Ale som presvedčená, že dominancia

³⁷⁶ Bonita BENNETT. A critique of the role of women in the church. In MOSALA, TLHAGALE. *The unquestionable right to be free*. s. 169-174, zvl. 172.

³⁷⁷ Bernadette I. MOSALA. Black theology and the struggle of the black woman in Southern Africa. In MOSALA, TLHAGALE. *The unquestionable right to be free*. s. 129-133, zvl. 133.

³⁷⁸ RAMODIBE. Women and Men Building Together the Church in Africa. s. 16.

³⁷⁹ Tamt., s. 15.

³⁸⁰ Tamt., s. 15 a 17.

³⁸¹ Tamt., s. 17-8.

³⁸² MOSALA. Black theology and the struggle of the black woman. s. 133.

³⁸³ BENNETT. A critique of the role of women in the church. 173.

muža nad porobou ženy nie je daná od Boha“.³⁸⁴ Ženy vnímali svoje vlastné oslobodenie spoločne s oslobodením mužov a jedine po ich boku. „Pre nás sa rovná oslobodenie žien oslobodeniu celého človeka. Dokiaľ nebudú oslobodené ženy, nemôžeme povedať, že muži sú oslobodení.“³⁸⁵ Tu podotýkam, že toto je veľmi zásadný rozmer nielen juhoafrickej, ale i iných afrických teológií žien: teologičky síce apelujú na potrebnú perspektívu žien a nestránia sa kritiky afrického patriarchátu, ale nedokážu svoju pozíciu vidieť bez mužov ako rovnocenných partnerov v dialógu. „Muži a ženy potrebujú spolupracovať na základe vzájomnosti“³⁸⁶, zdôrazňuje napr. Ramodibe.

c) *Ostatné ženy*: Toto je bezpochyby pozoruhodná oblasť, ktorej ženy venujú svoju pozornosť, keďže obracajú svoj kritický hlas do vlastných radov. Čierne teologičky si uvedomujú, že podobne ako v prípade procesu sebauvedomovania čierneho muža v 70. rokoch, i ony samé „potrebujú byť prebudené pre to, aby sa dokázali stať silou k zmene“.³⁸⁷ „Ženy by sa mali vážnejšie konfrontovať s úlohou ich oslobodenia“, konštatuje Ramodibe a naráža tým na fakt, že čierne ženy sú zvyknuté na diskrimináciu a samé sa jej neraz dopúšťajú.³⁸⁸ Ako pripustila *mama* Lindy Myeza, laická černoška, ktorá sa od 70. rokov plne angažovala za väčší hlas a úlohu žien v cirkvi, „mala som mnoho sporov a problémov v cirkvi, lebo ženy nemohli byť ordinované ako duchovné. Bojovala som za to. A kto nechcel ženy farárky? Ženy samé.“³⁸⁹ I Bellina Mangena, dnes známa anglikánska farárka, uznáva, že ani od pripustenia juhoafrických žien k sväteniu v jej materskej cirkvi (1992), „sme sa za dvadsať rokov veľmi dopredu neposunuli“ a „stále veľmi potrebujeme konať uvedomovanie žien“.³⁹⁰ Nezaskočia nás preto provokatívne slová B. Mosalay, ktoré adresovala ženám v polovici 80. rokov:

„Chcú vôbec ženy, predovšetkým čierne ženy, v tejto krajine zmenu? Asi mi nemôžete mať za zlé, že častokrát sa domnievam o opaku. Áno, veľa žien je

³⁸⁴ JORDAAN. Black feminist theology in South Africa. s. 55.

³⁸⁵ *Ecunews*, 5 (Jún/Júl 1984). s. 33.

³⁸⁶ RAMODIBE. Women and Men Building Together the Church in Africa. s. 19.

³⁸⁷ *Ecunews*, 6 (August 1985). s. 4.

³⁸⁸ RAMODIBE. Women and Men Building Together the Church in Africa. s. 18.

³⁸⁹ Lindy MYEZA. Interview uskutočnené autorkou, 30. júna 2014, Soweto, Juhoafrická republika.

³⁹⁰ Bellina MANGENA. Interview uskutočnené autorkou, 17. júna 2014, Pietermaritzburg, Juhoafrická republika.

spokojných so súčasným stavom. Prečo mútiť vodu? Zmena súčasných pomerov nie je podľa mňa vecou voľby. Zmena súčasných pomerov reprezentuje morálny imperatív pre všetkých, ktorým záleží na Kristovom tele. Cirkev, ktorá diskriminuje, neguje rôznorodosť darov svojho tela a zabúda na autentickú a spravodlivú cirkev.“³⁹¹

d) *oslobodenie*: Tak ako pre všetkých čiernych teológov, je i pre čierne teologičky myšlienka oslobodenia základnou správou evanjelia Ježiša Krista a tým pádom je votkaná do každej ich teologickej reflexie. Ony však navyše zdôrazňujú nutnosť rozpoznávať v celkovom oslobodení čiernych ľudí aj konkrétne oslobodenie žien, ktoré je na úkor celku popierané. „Čierne ženy v Južnej Afrike chápali a stále chápu svoju úlohu v zápase za oslobodenie *všetkých* ľudí v krajine; celkové oslobodenie však nemôže byť dosiahnuté bez oslobodenia žien. Toto je výzva, ktorej čelia všetci kresťania v Južnej Afrike (a kdekoľvek inde): Kristovo poslanstvo je vyhlásením oslobodenia pre všetkých ľudí.“³⁹²

e) *čierna teológia*: V spojitosti s týmto bodom sa objavuje rozčarovanie, ľútosť až hnev čiernych žien, že „čierna teológia neberie ženy vážne a vníma teológiu ako mužskú doménu“.³⁹³ B. Mosala, s odvolaním na americkú kolegyňu Jacquelyn Grant, iba stroho konštatuje, že stav v čiernej teológii sa dá popísať „krásnou frázou ‚Neviditeľnosť čiernych žien v čiernej teológii‘“.³⁹⁴ S otvorenou kritikou prichádza však až Roxanne Jordaan, podľa ktorej „čierna teológia pri svojom zrode pôvodne neuvažovala o feministickom aspekte *Božieho* oslobodenia“.³⁹⁵ A tak musia čierne ženy, „skrze svoju vlastnú skúsenosť (...) položiť základy teológie, ktorá činí Boha relevantným pre všetkých ľudí – [a to základy] čiernej feministickej teológie oslobodenia“.³⁹⁶ Tvrdí, že „ak by bola čierna teológia verná svojmu sebauplatneniu ako teológia oslobodenia pre celé ľudstvo, pretransformovala by sa do čiernej feministickej teológie. Je preto smutné,

³⁹¹ MOSALA. Black theology and the struggle of the black woman. s. 132.

³⁹² BENNETT. A critique of the role of women in the church. 174.

³⁹³ *Ecunews*, 7 (Sept./Okt. 1984). s. 2.

³⁹⁴ MOSALA. Black theology and the struggle of the black woman. s. 130.

³⁹⁵ JORDAAN. Black feminist theology in South Africa. s. 54.

³⁹⁶ Tamt., s. 59.

že ako utláčané čierne ženy, musíme do programu čiernej teológie vložiť čiernu feministickú teológiu.“³⁹⁷ Jordaan ohlasuje jej oficiálny zrod v juhoafrickom kontexte, aj keď upozorňuje, že „sa už dávno predtým písala na stole, než ľudia vedome artikulovali vývoj čiernej feministickej teológie“:

„Teraz, v 80. rokoch sa objavila teológia, ktorá je výzvou pre podradnú pozíciu žien. Čierne ženy sú na ceste za objavením našej obrovskej moci ako čiernych žien Južnej Afriky. (...) Pôda bola zoraná v čiernej feministickej teológii a odteraz máme pracovať až do dažďov spravodlivosti, ktoré padnú z nebies a vdýchnu život do spiacich receptorov, zvestujúc nové uvedomenie putám našich utláčaných tiel.“³⁹⁸

Takto by sa v stručnosti dali charakterizovať základné témy, s ktorými čierne ženy vstupovali na pôdu akademickú. Je nepopierateľným faktom, že ich hlasov bolo v 80. rokoch veľmi málo a že takmer vôbec detailnejšie nereflektovali teologické prístupy a koncepty svojich mužských kolegov. Vysvetlili sme si dôvody takéhoto „praktického prístupu“ žien. K skromnosti písaných zdrojov čiernej feministickej teológie sa ešte vrátíme v texte nižšie. V tejto chvíli by som sa rada aspoň útržkom pozrela na záležitosť z perspektívy čiernych teológov. Na to, ako oni hodnotili posuny v paradigme oslobodenia, ktoré „zapríčinil“ vpád kategórie gendra do čiernej teológie v polovici 80. rokov.

3.4.4.5 Predmet gendra z pohľadu čiernych teológov

Je prekvapivé, že hoci zápisy z rôznych jednaní a stretnutí, alebo vlastné spomienky pamätníkov dokladajú³⁹⁹ počiatočné odmietanie, či až výsmech, ktorým čierni

³⁹⁷ Tamt., s. 54-5.

³⁹⁸ JORDAAN. Black feminist theology in South Africa. s. 55 a 58.

³⁹⁹ Pozri napr. správu z národnej konferencie SACC z roku 1984 a 1985, alebo diskurz prebiehajúci na prelome 80. a 90. rokov ohľadne pripustenia žien k ordinácii, či sväteniu v *Ecunews*; alebo príspevok Shun Govendera na

teológovia reagovali na požiadavky svojich kolegýň v tej dobe, v odborných textoch niekoľkých málo teológov nachádzame fakticky veľmi pozitívny prístup k otázke žien v cirkvi a akadémii. Je samozrejme možné, že tí, ktorí sa k nárokom svojich kolegýň a predmetu gendra ako takého stavali na poli teologickom negatívne, nepovažovali vôbec za potrebné sa o veci vyjadrovať.

Snáď prelomovou udalosťou sa zdá byť konferencia v Cape Towne (1984), kde zazneli nielen príspevky Bernadette Mosalay a Bonita Bennett, ale kde sa stretnutia údajne zúčastnil „vysoký počet delegátok, ktoré chvíľami dokonca dominovali konferencii“.⁴⁰⁰ Povzbudivá je potom záverečná správa z konferencie, ktorá kladie veľký dôraz na akceptovanie výziev žien, a to ako v rámci národného boja za oslobodenie z apartheidu, tak aj v rámci čiernej teológie a africkej kultúry. Správa priznáva potrebu analýzy súčasnej juhoafrickej spoločnosti nielen z pohľadu rasy, alebo triedy, ale aj napr. sexizmu. V súvislosti s čiernou teológiou sa v správe píše:

„Povedomie o prepojení oslobodeneckého programu čiernej teológie s feministickou teológiou je povzbudzujúce. Čierni teológovia nemôžu sedieť a mlčať, zatiaľ čo utlačujúce štruktúry, zvyky a ideológie prenasledujú ženy a okrádajú ich o príležitosť byť plnohodnotnými ľuďmi. Ženy bojujú proti útlaku a vykorisťovaniu. Napokon, ženy potrebujú vykročiť a oslobodiť seba samé. (...)

Ženy by mali asistovať čiernej teológii v otázke zľudštenia štruktúr a zredukovania sexistických predsudkov.“⁴⁰¹

Ako Itumeleng Mosala, tak i Takatso Mofokeng reagujú na zrod čiernej feministickej teológie tým, že ľutujú opomínanie otázky gendra v koncepte oslobodenia:

„Čierna teológia do tohto momentu nevenovala tomu [novej otázke v agende – útlaku žien a ich zápasu proti nemu] pozornosť a pre toto hrubé zanedbanie

konferencii v Cape Towne Shun GOVENDER. Opening Address at the 1984 Black Theology Conference. In MOSALA, TLHAGALE. *The Unquestionable Right to be Free*. s. 201-204, zvl. 202.

⁴⁰⁰ Conference Report: Black Theology and the Black Struggle. s. 2.

⁴⁰¹ Tamt., s. 5 a 73.

musia čierni teológovia s hanbou zvesiť hlavy a prosiť Boha i naše matky a sestry o odpustenie.“⁴⁰²

Súčasne títo teológovia podporujú „rozvoj čiernej teológie z feministickej perspektívy“.⁴⁰³ V predslove zborníku z konferencií o čiernej teológii vo Wilgespruite (1983) a Cape Towne (1984) Mosala vyzdvihuje účasť žien - kolegýň a podporuje rozvoj čiernej feministickej teológie:

„Jeden z najdôležitejších znakov tejto publikácie o čiernej teológii a čiernom zápase v Južnej Afrike je zaradenie dvoch príspevkov o čiernej feministickej teológii. Je nádejou mnohých progresívnych čiernych teológov, že tieto dva príspevky predznamenujú budúcnosť s veľkým rozvojom v tomto smere.“⁴⁰⁴

Itumeleng Mosala neskôr dokonca prichádza s historicko-materialistickou a kultúrnou analýzou a následnou interpretáciou starozákonného „patriarchálneho“ textu knihy Ester, aby tak poskytol podporu pre zápas afrických žien za oslobodenie.⁴⁰⁵ Okrem iného vyzýva k rozvoju prístupu a práci s biblickými textami, aby sa stali „hermeneutickými zbraňami“ pre čierne ženy v ich situácii a definuje jednu z nich ako „africkú feministickú hermeneutiku oslobodenia“.⁴⁰⁶

Väčšina čiernych teológov k otázke gendra mlčí, alebo sa k nej vyslovuje okrajovo.⁴⁰⁷ Naopak niektorí z nich svoj postoj vyjadrovali cestou praxe, ktorú logicky nedohľadáme medzi odbornými textami čiernej teológie. Dobrý príklad žitého prístupu – prístupu praxe v čiernej teológii poskytuje Desmond Tutu, ktorý ako anglikánsky biskup

⁴⁰² MOFOKENG. Following the trail of suffering. s. 25.

⁴⁰³ Tamt., s. 26.

⁴⁰⁴ Itumeleng MOSALA. Editorial Note. In MOSALA, TLHAGALE. *The Unquestionable Right to be Free*. s. VII-IX, zvl. VIII.-IX.

⁴⁰⁵ Pozri MOSALA. The Implications of the Text of Esther.

⁴⁰⁶ Tamt., s. 6-8.

⁴⁰⁷ Pozri napr. dielo od Simon MAIMELA. *The Emergence of the Church's Prophetic Ministry: An Essay on Modern Trends in Theology*. Braamfontein : Skotaville, 1990; kde autor v poslednej kapitole a poslednej podkapitole prezentuje zrod feministickej teológie vo všeobecnosti a to bez akejkoľvek konfrontácie s juhoafrickou čiernou teológiou, alebo africkými teológiami žien vôbec. Je to prekvapivé zistenie, vzhľadom k tomu, akú veľkú pozornosť ináč teológ téme gendra venoval.

a generálny sekretár SACC veľmi intenzívne podporoval svätenie/ordináciu žien v cirkvách, ako aj ich miesto v akadémii už od 70. rokov.⁴⁰⁸ Ďalším príkladom je Simon Maimela, ktorý bol síce strohý k danej téme vo svojich spisoch, ale vo svojej akademickej a duchovenskej praxi sa veľmi angažoval za rozkvet feministickej teológie v Južnej Afrike.⁴⁰⁹ „Tým, že Maimela prednášal feministickú teológiu ako akademický predmet, ktorý v tej dobe nebol nikde v krajine vyučovaný, sprístupňoval študentom teológie feministické štúdiá“, spomína na vôbec prvého černošského profesora systematickej teológie na pretórijskej univerzite UNISA, Christina Landman, dnes popredná belošská juhoafrická teologička.⁴¹⁰

Súhrnom môžeme povedať, že pozitívnejšie pritakanie posunu v paradigme oslobodenia k predmetu gendra nastalo skutočne až v priebehu 90. rokov, keď sa k nemu, ako vzhľadom k spoločenskému vývoju v Južnej Afrike, tak aj etablovaním afrických teológií žien skrze regionálnu pobočku CIRCLE⁴¹¹, rozhodnejšie hlásia ženy aj muži v juhoafrickej (čiernej) teológii.

⁴⁰⁸ Pozri dohľadateľné dôkazy tohto tvrdenia napr. Desmond TUTU. Women in the church. In Desmond TUTU, John WEBSTER (ed.). *Desmond Tutu: Crying in the Wilderness: The Struggle for Justice in South Africa*. London : Mowbray, 1982. s. 105-7.; alebo správu z národnej konferencie SACC v roku 1979, kde sa ako generálny sekretár vyjadruje k sväteniu žien nasledovne: „Anglikáni Provinciálnej synody budú diskutovať o znepokojivej otázke svätenia žien. Musíme sa za nich modliť. (...) Podporujem svätenie žien, pretože pochybujem, že je možné proti tomu vypracovať presvedčivé teologické dôvody. (...) Osobne vnímam svätenie žien ako súčasť celkového oslobodeneckého boja, v ktorom verím, že som tiež zaangažovaný.“ In *Ecunews Bulletin* 24 (3. august 1979). s. 16.

⁴⁰⁹ Pozri napr. výpovede jeho študentiek, dnes prominentné teologičky: Christina LANDMAN. Simon Maimela as public theologian of the 1980s and 1990s. In *Studia Historiae Ecclesasticae*, 36/Supplement (July 2010). s. 49-65.; Isabel PHIRI, Julius GATHOGO. A reconstructive motif in South African Black Theology in the twenty-first century. In *tamt.*, s. 185-206.; alebo jeho žiaka Victor Masilo MOLOBI. The past and future of Black Theology in South Africa: in discussion with Maimela. In *tamt.*, s. 35-48. Všetky články dostupné z: <http://uir.unisa.ac.za> (cit. 15. 3. 2016).

⁴¹⁰ LANDMAN. Simon Maimela as public theologian. s. 59-60.

⁴¹¹ Panafrická organizácia *The Circle* v súčasnosti združuje ženy naprieč celým kontinentom a v diaspóre v Európe, severnej Amerike a Karibiku. Jej vznik sa oficiálne datuje do roku 1989 a ghanskej Akkry, kde sa po druhý krát stretli africké teologičky (predchádzalo mu stretnutie teologičiek z Tretieho sveta v Mexiku v roku 1986), ktoré chceli, aby ich hlasy a prítomnosť v rámci asociácie EATWOT (pozri 1. kap. tejto práce) boli brané vážne. Organizácia si kladie za dôraz vytvárať priestor pre africké ženy a podporovať rozkvet ich teológií, ktoré sú zakotvené v rôznej náboženskej, kultúrnej a sociálnej skúsenosti. Členkami sú preto ženy z rozličného prostredia, národností, kultúr a náboženstiev: kresťanstva, islamu, judaizmu a tradičného náboženstva. Misijným poslaním organizácie je podporovať vedecký výskum, písanie a publikovanie žien na témy vzťahujúce sa k Afrike. Hlavným zámerom je umožniť africkým ženám aktívne prispievať kritickým myslením a analýzami

Za začiatkový prelom postoja voči predmetu gendra je potom považovaný prvý spoločný zborník o juhoafrickej teológii žien *Women hold up half the sky: women in the church in Southern Africa*⁴¹², vydaný v roku 1991. V krajine v tej dobe vrcholila diskusia ohľadne pripustenia žien k sväteniu v anglikánskej cirkvi a s ňou frustrácia, hnev, rozhorčenie, ale aj nádej v pozitívny koniec tohto dlhoročného procesu. Jedná sa o zborník ekumenického rozmeru, ktorý okrem otázky svätenia žien nastoľuje aj iné teologické témy v spojitosti so ženami. Za povšimnutie potom stojí zmienka, že z 32 autorov - žien i mužov - je i niekoľko čiernych žien, čo sa považovalo za značný pokrok v zblížovaní beloškých a čiernych teologičiek.

Haddad však vo svojej analýze obsahu zborníka vznáša kritiku, že napriek prítomnosti čiernych autoriek, ich „hlasy zreteľne chýbajú v sekciách, ktoré sa zaoberajú teológiou, spiritualitou a historickými perspektívami“, aby sme ich našli až v sekcii „Skúsenosť žien v boji za spravodlivosť v Južnej Afrike“.⁴¹³ Naráža tým na fakt, že jednak bolo „veľmi málo domorodých afrických žien, ktoré v tej dobe oficiálne študovali teológiu“, jednak editori zborníku „nesprávne rozlišovali medzi ‚teológiou‘ a ‚životnou skúsenosťou‘“, považujúc skúsenosť čiernych žien za nedostačujúcu pre požiadavky

k pokroku ľudského myslenia. Teológia, náboženstvo a kultúra sú tri základné záujmy, okolo ktorých africké teologičky v rámci organizácie sústreďujú svoju pozornosť. Založenie regionálnej pobočky tejto organizácie v Južnej Afrike malo veľký význam pre dve veci: 1) jednak pre čierne ženy hľadajúce bližší výraz ženskej teológie, než ktorý poskytovala západná feministická teológia 2) jednak pre zblížovanie a nadväzovanie spolupráce juhoafrických žien v teológii naprieč rasou, triedou a cirkevnou afiliáciou. Význam CIRCLE pre juhoafrické teologičky dobre zachytáva Haddad: „Circle pomáhal v prepojení teológie žien v Južnej Afrike s ostatnou Afrikou. Hoci len malý počet čiernych juhoafrických žien bol počas rokov v spojení s EATWOT, v Circle sa zapájajú ako čierne, tak aj biele Juhoafričanky. Keď sa ženy v Južnej Afrike naprieč rasou a triedou zídu na stretnutiach Circle, vyvstávajú latentné otázky o ‚rozdieloch‘ a ‚solidarite‘. Tieto stretnutia sú príležitosťou ku konfrontácii a otvorenejšiemu zdieľaniu týchto otázok a ich dopade na našu budúcu vzájomnú prácu. Rasové rozdelenie silne formovalo našu teologickú agendu žien. Pokiaľ sa nebudeme zaoberať dedičstvom tejto minulosti, budú oslabované kreatívne možnosti pre spoločné vízie a postupy, ktoré by mohli transformovať spoločnosť a cirkev.“ Spracované podľa Isabel A. PHIRI, Sarojini NADAR. What's In a name? - Forging a Theoretical Framework for African Women's Theologies. In *Journal of Constructive Theology: Gender, Religions and Theology in Africa*, 12/2 (2006). s. 5-24, zvl. 6.; PEMBERTON. *Circle Thinking*. 1. kap.; HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 200-1.

⁴¹² Denise ACKERMANN, Johnathan A. DRAPER, Emma MASHININI (eds.). *Women hold up half the sky: women in the church in Southern Africa*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 1991.

⁴¹³ HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 205.

vedeckého prístupu a jazyka.⁴¹⁴ Haddad tvrdí, že napriek nízkemu počtu čiernych žien v akadémii a ich prístupu v teológii primárne reflexiou zažívanej skúsenosti, to automaticky neznamená, že čierna (feministická) teológia žien neexistovala, poprípade bola na veľmi nízkom stupni vývoja.

Zdôrazňujem tento kritický detail Haddad zámerne, keďže nás nabáda vrátiť sa k naznačenej otázke na začiatku podkapitoly, otázke tak zásadnej pre pochopenie špecifickosti teológií čiernych žien: Prečo sa požiadavky žien v čiernej teológii a v cirkvi objavujú takmer naraz, v jednej vlne? Ako by sa dali podrobnejšie vysvetliť dôvody, kvôli ktorým nachádzame tak málo odborných textov od čiernych juhoafrických autoriek nielen v 80., ale aj v 90. rokoch a vo svojej podstate aj dnes?

3.4.4.6 Príčiny umlčovaných hlasov čiernych žien

Ak o juhoafrickej čiernej teológii koluje presvedčenie, že bola až do polovice 80. rokov minulého storočia veľmi skromná v teologickej reflexii, platí to o čiernych ženách - teologičkách dvojnásobne. Čiastočne je to pripisované zámernému umlčovaniu hlasov žien.⁴¹⁵ K tomuto tvrdeniu sa prikláňa nielen väčšina žien, ktorých sa to týkalo⁴¹⁶, ale,

⁴¹⁴ Tamt.

⁴¹⁵ Pre objektivnosť veci však musíme poznamenať, že už v 70. rokoch sa i v rámci niektorých juhoafrických cirkevných organizácií a cirkví objavovala otázka postavenia, roly a útlaku čiernych juhoafrických žien. Predovšetkým skrze UCM a CI (pozri podkapitulu 3. 4. 1.), ktoré reflektovali ako globálny rozmach feministického hnutia na Západe, tak aj lokálnu situáciu čiernych žien. Napr. UCM na svojej poslednej konferencii (1971) pred zánikom, s názvom „Sloboda, to je viac“ (*Freedom is more*), poukazovala na útlak žien a vyzdvihovala potrebu myšlienky „oslobodenia žien“ a to aj v rámci čiernej teológie. (Pozri správu z konferencie Freedom '71: UCM conference report. University Christian Movement : Conference Report. 9-16 July 1971, Camp Jonathan, Eston, South Africa. Nepochikovaný dokument. [online] Dostupný z: <http://disa.ukzn.ac.za/rep19710700026009725> (cit. 20. 8. 2014). Hlavným propagátorom otázky gendra v UCM, a tým pádom i v mladej čiernej teológii, bol belošký teológ Basil Moore. Nielen na konferencii samotnej, ale aj prvom zborníku o juhoafrickej čiernej teológii, nachádzame jeho narážky o utrpení čiernych žien a výzvu voči čiernym teológom, aby „neprehliadali žiadnu formu dominancie, ani tú mužskú“. Už vtedy, spoločne so Sabelo Ntwsaom vyhlasuje, že pokiaľ nebude oslobodenie v poňatí čiernej teológie v sebe zahrňovať „oslobodenie žien, nebude to žiadne oslobodenie“. (Basil MOORE, Sabelo NTWASA. The Concept of God in Black Theology. In MOORE. *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. s. 18-28, zvl. 25-6.) Ako však dokladá Daniel Magaziner, čierni študenti neboli príliš nadšení so zavádzaním feministických otázok do rodiacej sa čiernej teológie a tak niet

ako sme už uviedli, na prelome 80. a 90. rokov ju začali pripúšťať i mužskí kolegovia⁴¹⁷, vedomí si narastajúceho tlaku a sebavedomia žien v rôznych politických a cirkevných hnutiach. V polovici 80. rokov, keď konfrontácia so štátom dosahuje svoj vrchol a v krajine je vyhlásený výnimočný stav, rapídne stúpa aj politická aktivita čiernych žien po boku mužov. Aké odhodlanie, postoj a nálada vtedy sprevádzala tieto ženy angažované i v oblasti cirkvi, to výstižne popisuje Roxanne Jordaan:

„Keď sa politická kríza v našej krajine vystupňovala, stúplo i povedomie o celkovom oslobodení a ženy si začali intenzívne uvedomovať svoju pozíciu v cirkvi a v cirkevných organizáciách. Predovšetkým sme si uvedomili, že náš osud ako čiernych žien sa bude odvíjať od toho, nakoľko budeme pripravené bojovať vo vojne za celkové oslobodenie. V Lukášovi 4 čítame známe slová, keď Ježiš vraví: ‚Prišiel som zvestovať dobrú správu chudobným, zvestovať prepustenie zajatým...[‘] Niekedy sa zdajú byť Ježišove vyhlásenia určené len pre mužov. Ale naša skúsenosť nám vraví, že k zajatým (napr. chudobní, slepí, utláčaní) v Južnej Afrike patria tiež ženy, konkrétne čierne ženy. A tak Ježiš zomrel pre nás pre všetkých a vstal pre nás pre všetkých.“⁴¹⁸

Čierne ženy - aktivistky, boli nezanedbateľnou súčasťou boja za politické oslobodenie počas apartheidu, avšak primárne v rolách „manželky, matky, priateľky

divu, že po rozpade UCM táto „kontroverzná“ téma zapadla na mnoho rokov do zabudnutia. (Pozri MAGAZINER. *The Law and the Prophets*. s. 32-39.) Taktiež v žurnále *Pro Veritate* nachádzame od konca 60. rokov do roku 1977 (štátny zákaz vydávania žurnálu) mnohé zaujímavé články k otázke žien v cirkvi a teológii a to nielen z pera mužov, ale aj žien. Ich obsahom sú témy: rozvoj a predstavovanie západnej feministickej teológie; otázka svätenia/ordinácie žien v cirkvi, komparácia situácie čiernych versus beloškých žien v tamojšom juhoafrickom kontexte; analýza postavenia a útlaku čiernych žien v spoločnosti; prezentácia rôznych projektov, či skupín, ktoré mali za cieľ podporiť, motivovať a mobilizovať juhoafrické čierne ženy k vlastnej aktivite v komunite a cirkvi.

⁴¹⁶ Mám na mysli napr. Roxanne Jordaan, Fatima Meer, Lindy Myeza, Jacqueline William, Dorothy Ramodibe, Bonita Bennett, či Bernadette Mosala a ďalšie.

⁴¹⁷ Odvahu uznať pochybenie a ignorovanie hlasov žien v teológii i cirkvi našli v 90. rokoch napr. Tinyiko Maluleke, pozri MALULEKE. *The 'smoked screens'*; alebo Julian KUNNIE. *Models of black theology: issues in class, culture, and gender*. Valley Forge, PA : Trinity Press International, 1994. 3. a 4. kap.; či DE GRUCHY, DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. s. 211-3.

⁴¹⁸ JORDAAN. *Black feminist theology in South Africa*. s. 56-7.

a sestry“.⁴¹⁹ Ich požiadavky z perspektívy gendra museli byť na úkor oslobodenia čierneho muža odsunuté na okraj. Vyjadrené inak, predstava žien o oslobodení aj z iných foriem útlaku bola dlhé roky umlčovaná na úkor boja za politické a ekonomické oslobodenie čiernych Juhoafričanov. „Minimálna pozornosť bola venovaná ich pozícii ako indivíduí s vlastnými nárokmi“ a skúsenosťami s inými prejavmi diskriminácie.⁴²⁰ V rámci rôznych národných organizácií „čelili ženy apartheidovému systému a sexizmu svojich kolegov“.⁴²¹ Známa parola hnutia *Black Consciousness*, ktorú kedysi vyslovil Barney Pityana, „Black man, you are on your own!“ (tu vo význame: „Čierny muž, buď sám sebou!“) môže slúžiť ako jedna z mnohých ilustrácií, že prioritne to bol obraz muža a národného boja proti apartheidu, a až niekde v úzadí sa nachádzali nároky ženy, ktorá sa v prípade vysokej pribojnosti mohla stať jedným z nich, čiže, „čestným mužom“.⁴²² Asha Moodley, stúpenkyňa *Black Consciousness* a manželka známeho reprezentanta tohto hnutia, Strini Moodleyho, spomína:

„Keď sa obzriem späť, myslím si, že koncept gendra bol vždy na periférii nejakého vedomia – počiatočný a efemérny. Povedané bez obalu, nebolo počuť žiadne poznámky o otázke gendra – a ak sa objavili, museli sa hovoriť pošecky.“⁴²³

K argumentu umlčovaných hlasov juhoafrických žien ako v národnom zápase za oslobodenie, tak aj v teológii, by sme mali vziať do úvahy i aspekt africkej patriarchálnej kultúry, ktorá predstavovala a stále predstavuje samostatnú problematiku a veľkú výzvu nielen pre čiernu teológiu, ale pre všetky africké teológie. Jedným z jej dôsledkov je fakt, že nielen pred tridsiatimi rokmi, ale i dnes, „sú čierne ženy intelektuálky veľkou raritou“.⁴²⁴

⁴¹⁹ Mamphela Ramphele citovaná in MNGXITAMA, ALEXANDER, GIBSON. *Biko lives*. In MNGXITAMA, ALEXANDER, GIBSON. *Biko lives!* s. 1-20, zvl. 14.

⁴²⁰ MNGXITAMA, ALEXANDER, GIBSON. *Biko lives*. s. 14.

⁴²¹ Tamt.

⁴²² Tamt.

⁴²³ Asha Moodley citovaná v KEMP, MADLALA, MOODLEY, SALO. *The Dawn of a New Day*. s. 138.

⁴²⁴ Sarojini NADAR, Tinyiko S. MALULEKE. Alien fraudsters in the white academy: Agency in gendered colour. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 120/2004. s. 5-17, zvl. 6.

Ďalšia významná príčina pre absenciu hlasov čiernych žien v juhoafrickej teológii už bola okrajovo zmienená v tejto podkapitole na začiatku. Čierne ženy preferovali prax pred teóriou a komunitu pred akadémiou.⁴²⁵ Na túto skutočnosť som narážala aj v rozhovoroch so ženami angažovanými v zápase za svoje požiadavky v cirkevnom prostredí v 70. a 80. rokoch. Názorne uvádzam vysvetlenie tohto javu *mamou* Lindy Myezaou, ktorá koordinovala úspešný celonárodný projekt asociácie žien nezávislých afrických cirkví (*Women's Association of the African Independent Churches*) v 70. rokoch. Zároveň a paradoxne ako neteologička, publikovala hneď niekoľko článkov v kresťanskom časopise *Pro Veritate*, s cieľom povzbudiť a posilniť juhoafrické čierne sestry v ich vedomí a činoch. *Mama* Lindy vysvetľuje: „Nikdy sme [mienia sa černosi] neboli spisovateľmi. (...) Všetko je tu, v srdci. (...) Naša kultúra nie je písať, ako skôr hovoriť.“⁴²⁶ Jej slová pozorovateľa upozorňujú, že tu je reč očividne o inej kultúre, než o kultúre knihy. Ide o kultúru orálnu, ktorá kladie väčší dôraz na „slovo hovorené“ (*word of mouth*) ako techniku získavania a sprostredkovania vedomostí i skúseností z minulosti.⁴²⁷ Táto preferencia kultúry hovoreného slova čiernymi ženami má spoluúčasť na tom, že nachádzame len niekoľko málo akademických publikácií z pera čiernych Juhoafričaniek v dobe, keď ich belošké kolegyne formulujú a rozvíjajú svoje myšlienky o miestnej feministickej teológii. Napr. Roxanne Jordaan spätne obhajuje svoju akademickú publikačnú skromnosť tým, že sa v 80. rokoch snažili s kolegyňami „písať pre ľudí a nie o ľuďoch“.⁴²⁸ Vysvetľuje: „Keď píšeš o čiernej teológii žien, moja matka tomu musí rozumieť. Nepíš o mne, ale pre mňa.“⁴²⁹

⁴²⁵ Takmer nikde nenájdeme odborné texty týchto žien. Videné z pohľadu akademického, čierne teologičky jednoducho neexistovali. Z pohľadu praktického, teda zo stránky, na ktorú kladla veľký dôraz čierna teológia, môžeme vymenovať celý rad mien žien, ktoré svojou službou v cirkvi, či prácou v cirkevných organizáciách (predne v SACC a CI) tvorili a rozvíjali práve túto rovinu čiernej teológie v 70. a 80. rokoch. Medzi ne patrili ženy ako Oshadi Jane Phakathi, Sophie Mazibuko, Essy Letsoalo, Maphiri Masekela, June Chabaku, Sally Motlana, Bongsi Mkhabela, Constance Koza, Deborah Mabiletsa, Lindy Myeza, Virginia Gcabashe a.i.

⁴²⁶ MYEZA. Interview.

⁴²⁷ Philippe DENIS. Introduction. In Philippe DENIS, Radikobo NTSIMANE. *Oral history in a wounded country: Interactive Interviewing in South Africa*. Scottsville : UKZN Press, 2008. s. 1-21, zvl. 2.

⁴²⁸ JORDAAN. Telefonické interview.

⁴²⁹ Tamt.

3.4.4.7 Teológie prežitia ako príklad formy čiernej feministickkej teológie

Popísali sme si hlavné dôvody absencie pestrejšej textovej tvorby čiernych juhoafrických teologičiek z 80. a 90. rokov. Rada by som vniesla ešte jednu charakteristiku čiernej feministickkej teológie, ktorá zároveň priamo súvisí s tým, čo bolo povedané vyššie, tzn. s otázkou písanej tvorby a celkového prejavu čiernych predstaviteľiek. Dalo by sa povedať, že túto tému v podstate ešte viac rozvíja.

Jedná sa o špecifikum, na ktoré upozorňuje okrem iného Haddad, a to na základe svojho niekoľkoročného výskumu a spolupráce s domorodými ženami v oblasti Vulindlela, v provincii KwaZulu-Natal. Podľa autorkinho tvrdenia by sme i v prípade čiernej feministickkej teológie mali jej známky hľadať okrem iného tam, kde by sme ich bežne nehľadali. Nie všetko totiž, čo sa na prvý pohľad zdá, že neexistuje, je vskutku prejavom neexistencie.

Haddad predkladá pozoruhodný argument⁴³⁰, keď na príklade vývoja dejín hnutia čiernych juhoafrických žien za oslobodenie poukazuje na fakt, že hnutie „bolo a je dodnes ignorované mnohými beloškými akademikmi“.⁴³¹ Juhoafrický kontext nie je výnimkou a ako lokálny prípad odráža situáciu na celosvetovej úrovni, kde „sú aktivity zápasov žien z Tretieho sveta ignorované kolegynami v Prvom svete“.⁴³² Ak ženy z rôznych dôvodov svoj zápas za oslobodenie nenazývajú priamo feminizmom, neznamená to hneď, že ich zápas nie je „v súlade s duchom feminizmu, ktorý naplňa ženy po celom svete“, argumentuje Haddad.⁴³³ Vychádza pritom z predpokladu, že i na oko neviditeľné formy odporu žien môžu byť dôležitou súčasťou danej feministickkej praxe.

⁴³⁰ Jedná sa o kľúčový, avšak komplexný argument dizertačnej práce autorky, ktorá tvrdí, že „ak by sa brala vážne úloha, ktorú zohráva náboženstvo v životoch chudobných a znevýhodňovaných žien v Južnej Afrike“, prišli by sme na to, že „chudobné ženy majú významné teologické zdroje, ktoré, ak by sa rozpoznali a získali späť“, by dokonca „prispeli k procesu prekonávania útlaku“. Haddad sa pokúša o „rozpoznávanie, znovu získanie a uplatnenie týchto zdrojov“ v súčasnom juhoafrickom teologickom diskurze žien a vyzýva k tomuto neštandardnému kroku aj svoje kolegyně v akadémii. Pozri, HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 2.

⁴³¹ Tamt., s. 157.

⁴³² Tamt.

⁴³³ Tamt., s. 155.

Haddad sa ďalej domnieva, že podobný vzorec platí i pre ich teológie, ktoré boli nezanedbateľným faktorom v boji za ich oslobodenie. Preto tam, kde sa belošké ženy prejavovali prevažne teoreticky, čierne ženy žili svoje teológie. „Čierna feministická teológia je kázaná v bušoch, (...) je žitá na uliciach, (...) v chatrčiach, (...) naprieč Južnou Afrikou“, nabáda napr. Jordaan, kde hľadať počiatky, inšpiráciu, a uplatnenie čiernej feministickej teológie oslobodenia.⁴³⁴ Tieto „žité teológie“ (*lived theologies*), alebo inak „teológie tela a každodennej rutiny“⁴³⁵, sa rodia priamo z potrieb žien a počas ich zápasov o prežitie. Sú to zápasy o ukradnutú zem, o čas pre oddych, o vlastnú identitu, vzťahy, nádej, o koncept *Immanuel* - Boha prebývajúceho s nami tu a teraz a mnohé ďalšie, o ktorých juhoafrické čierne ženy napr. spievajú v kresťanských piesňach, nárekoch, alebo hymnoch.⁴³⁶ Na túto ženskú (*womanist*) teológiu oslobodenia v juhoafrickom prostredí poukázala počiatkom 90. rokov minulého storočia okrem iného Jacqueline William.

Aj dnes prevažná časť juhoafrických žien doslova žije zo dňa na deň. „Politické oslobodenie síce dorazilo, ale naďalej sú životy väčšiny veriacich juhoafrických žien diktované prežívaním [*surviving*] v každodennej realite života.“⁴³⁷ Mnohé z nich vo voľnej chvíli vyhľadávajú kresťanské spoločenstvo. Tam sa cítia byť doma a tam sa snažia nachádzať silu pre svoje prežitie a útechu prostredníctvom viery v Boha.⁴³⁸ Je predsa všeobecne známe, že kde je bieda a mnoho zúfalstva, tam majú povzbudivé posolstvá duchovných pastierov doširoka dvere otvorené.⁴³⁹

⁴³⁴ JORDAAN. Black feminist theology in South Africa. s. 57.

⁴³⁵ Jacqueline WILLIAM. Towards a Womanist Theology of Liberation in South Africa. Black Domestic Workers: A Case Study. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 2/4 (1990). s. 24-35, zvl. 33.

⁴³⁶ Tamt., s. 29-34.

⁴³⁷ HADDAD. African women's Theologies of Survival. s. 405.

⁴³⁸ Pre mnohé (čierne) ženy je cirkev miestom, s ktorým sa stotožňujú, či už pozitívne, alebo negatívne. Viera a príslušnosť k cirkvi teda bola a je súčasťou identity juhoafrickej ženy. V rámci oficiálnej štruktúry cirkví sa formovali rôzne ženské spolky, ako napr. „Manyano“, „Mothers Union“, či „Church Womens Guild“, ktoré dodnes tvoria silné laické skupiny veriacich žien v miestnych cirkvách.

⁴³⁹ Nikdy som nevidela takú koncentráciu kostolov, modlitební, hál, cirkví v domácnostiach i priamo na ulici, ako v najchudobnejších slumoch východoafrických metropol Nairobi a Kampaly, či v townshipoch juhoafrického Pietermaritzburgu.

Haddad sa domnieva, že práve toto každodenné prežívanie je konkrétnou (a pre nás akademikov nie vždy ľahko identifikovateľnou a pochopiteľnou) formou zápasu, na ktorom má náboženstvo podstatný podiel. Vyjadrené inak, každodenné prežívanie ako aktívny zápas je skrytou formou zápasu za oslobodenie a žitou formou teológie týchto žien. Odtiaľ potom autorka odvodzuje pomenovanie týchto foriem teológií ako „teológie prežitia“ (*survival theologies*):

„Teológie prežitia sú výrazom *africkej* viery a reflektujú podmienky, s ktorými sú ženy každodenne konfrontované. Teológie prežitia sú teológiami *žien* a sú ovplyvňované gendrovou stránkou chudoby a patriarchálnym útlakom. Sú to teológie formované v cirkevnom kontexte, v priestoroch a miestach, ktoré si pre seba vytvorili chudobné a utláčané ženy.“⁴⁴⁰

Jedná sa v podstate teológiu praxe, ktorá sa primárne zaoberá otázkami bežného prežitia na okraji spoločnosti, nie hermeneutikou a metodológiu „inteligentnej teológie“.⁴⁴¹ Preto môžeme zhrnúť, že nie analýza textov, ale pochopenie každodennej zažívanej skúsenosti je kľúčom k nachádzaniu najbežnejších výrazov čiernej (feministickej) teológie žien.

To je pre autorku dôvodom, prečo horlí za načúvanie nevysloveným hlasom reprezentantiek teológií prežitia a za ich adekvátne zastúpenie v juhoafrickom teologickom diskurze. Vyzýva súčasne k prehodnoteniu podstaty a obsahu doterajšej juhoafrickej agendy teológií žien. Tá totiž dlhodobo opomínala výrazy teológií, ktoré sa formovali mimo akademické prostredie, ale ktoré napriek tomu disponovali a disponujú bohatými teologickými konceptmi aplikovanými v každodennom živote veriacich.

⁴⁴⁰ HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 410.

⁴⁴¹ MALULEKE. *The 'smoked screens'*. s. 45.

3.4.4.8 Zhrnutie

Na tomto mieste je možné konštatovať, že predmet gendra v paradigme oslobodenia čiernej teológie priniesol celý rad nových otázok, ako aj iný pohľad na koncept oslobodenia. Napokon podnietil aj vznik nového teologického prúdu v rámci tejto teológie a to vo forme čiernej teológie žien. Ak chceme trajektóriu posunu kategórií od rasy k triede a od triedy k gendru dokresliť do plného (súčasného) obrazu, potom je žiaduce dodať niekoľko doplňujúcich poznámok.

Za prvé, ani „vpád feministických otázok“ do čiernej teológie neznamenal, že by sa predchádzajúce pohľady na koncept oslobodenia v čiernej teológii stratili.⁴⁴² Naopak, ako si ukážeme v záverečnej kapitole, všetky tri výrazy sú stále platnými témami v agende čiernych teológov, pričom mnohí z nich zdôrazňujú, že tieto tri kategórie sú dnes nielen aktuálne, ale navzájom aj úzko prepojené. Dobře tento kľúčový aspekt zachytáva Maluleke (tu s dôrazom na prepojenie rasy a gendra):

„Zatiaľ čo *rasa* bola vždy dôležitou kategóriou v Čiernej Teológii, v posledných desiatich až pätnástich rokoch vpadol do agendy Čiernej Teológie *gender*. No zatiaľ čo sa *gender* stáva stále viac moderným v Južnej Afrike – na jeho rasový komponent by sa nemalo zabúdať. Pretože ani pád apartheidu neznamená koniec rasizmu a rasového zneužívania. V skutočnosti to skôr znamená, že rasizmus sa stáva viac ‚sofistikovaným‘.“⁴⁴³

Za druhé, ku kategórii rasy, triedy a gendra sa v 90. rokoch pridáva napokon aj kategória kultúry, ktorá bola dlhé roky na periférii záujmu. A to jednak z perspektívy tradičnej patriarchálnej kultúry, s ktorou sa konfrontujú hlavne africké teologičky. Ďalej je to pokus o docenenie afrických koreňov pre čiernu teológiu, ktoré sa javia byť dlhodobo žité a rozvíjané v afrických nezávislých cirkvách (AICs). Preto sú AICs

⁴⁴² MALULEKE. Black Theology Lives! s. 19.

⁴⁴³ MALULEKE. Black theology as public discourse.

čiernymi teológmi popri tradičných náboženstvách rozpoznávané ako „významní partneri pre čiernu teológiu“ a venuje sa im v posledných rokoch veľký priestor.⁴⁴⁴

Za tretie, ako zdôrazňujú mnohí súčasní juhoafrickí (čierni) teológovia, všetky výrazy paradigmy oslobodenia majú jedno kľúčové a spoločné poslanie – „solidaritu s chudobnými“:

„Čierna Teológia sa snaží klásť veľký dôraz na *solidaritu s chudobnými* a nie so štátom, alebo štátnymi orgánmi – akokoľvek demokratický a benevolentný by tento štát bol. Toto teologické ukotvenie nemôže byť mylne zamenené s úplným protištátnym postojom. Čierna Teológia je v prvom rade nie o mocných, ale o bezmocných a umlčaných.“⁴⁴⁵

Toto je rozmer, ktorí sa čím ďalej, tým viac objavuje a zdôrazňuje v čiernej teológii, a to jednoznačne v súvislosti so spoločenským, politickým i hospodárskym vývojom v Juhoafrickej republike po roku 1994. Budeme sa ním bližšie zaoberať v nasledujúcej kapitole.

V tomto bode verím, že sa mi podarilo aspoň čiastočne naplniť zámer, ktorý som si na začiatku tejto kapitoly stanovila. Predstaviť čitateľovi fenomén juhoafrickej čiernej teológie ako jeden z unikátnych prúdov teológií Tretieho sveta a teológií oslobodenia. Pokúsila som sa daný zámer realizovať prístupom popisu toho, ako sa menili dôrazy (rasa, trieda a gender) čiernej teológie v jej základnej paradigme, ktorú predstavuje myšlienka oslobodenia. Zároveň som sa snažila priblížiť kľúčové idey tejto teológie, ako aj metodológiu, ktorú používajú jej tvorcovia. Stručne som predstavila význam čiernej skúsenosti, označenia „čierny“ a koncept čiernoty. Uviedla som rozpravu o vývojových fázach čiernej teológie.

Následne som pristúpila k prezentovaniu kategórie rasy, triedy a gendra v agende čiernych teológov. Pri kategórii rasy som sa zaoberala dvoma hlavnými prúdmi, majúcimi zásadný vplyv na zrod juhoafrickej čiernej teológie: severoamerická čierna

⁴⁴⁴ Tamt.

⁴⁴⁵ Tamt.

teológia a juhoafrické filozofické, neskôr politické hnutie *Black Consciousness*. Poukázala som na prepojenosť, prípadné rozdiely medzi juhoafrickou čiernou teológiou a týmito dvoma prúdmi jednotlivo. Pri kategórii triedy som venovala značnú pozornosť faktorom, ktoré viedli k príklonu k tomuto výrazu v paradigme oslobodenia počiatkom 80. rokov. Dotkla som sa problematiky marxistickej analýzy aplikovanej niektorými čiernymi teológmi a priblížila som ju na príklade špecifickej formy biblickej hermeneutiky popredného čierneho juhoafrického biblistu, Itumeleng Mosalay.

Napokon som v poslednej časti kapitoly rozobrala „vpád“ kategórie gendra do čiernej teológie. Nastolila som pohľad na komplikovanú situáciu čiernych juhoafrických kresťanov v zápase za oslobodenie z perspektívy čiernych žien. Pokúsila som sa poukázať na to, ako ony inšpirovali svojich kolegov vnímať koncept oslobodenia i z inej perspektívy, než je rasa a trieda. Stručne som uviedla i počiatkový vývoj čiernej (feministickej) teológie žien v kontexte všeobecného juhoafrického feministického teologického diskurzu.

V priebehu písania celej tejto kapitoly ma sprevádzalo dôležité vedomie toho, že ku kľúčovej téme svojej práce pristupujem z pozície pozorovateľky, nie domorodkyne detailne znalej dané prostredie a popisovanú skúsenosť. Vedomá si týchto limitov, bolo mojím ústredným zámerom v čo najviac možnej miere priblížiť stredoeurópskemu čitateľovi čiernu teológiu a jej základné myšlienky a *preložiť* ich do jazyka jemu zrozumiteľnému. No zároveň tam, kde to bolo prípustné, som sa snažila reflektovať a „zapojiť“ aj môj vlastný kontext. Snažila som sa tým nadviazať určitý dialóg medzi dvomi niekedy veľmi odlišnými teologickými svetmi.

Po predstavení čiernej teológie je teraz príhodné sa vrátiť k sľubu, ktorý som čitateľovi dala na začiatku tejto kapitoly. A to demonštrovať mu, čím môže byť čierna teológia prínosná a inšpiratívna pre stredoeurópskeho teológa.

4 Tri aspekty juhoafrickej čiernej teológie

Africká žena

*Napoludnie slnko
ohnivú pec na zemi rozpaľuje
Ty putuješ ku studni, bez oddychu
ku studni putuješ, parný deň je
smäd ťa ženie.*

*Utiš sa žena, utíš sa
Lebo už nebudeš viac trpieť slnečnú páľavu
nebudeš viac žízniť; toto je deň,
keď už ku studni s džberom nepôjdeš,
toto je deň,
keď svoj džber odložíš.*

*Utiš sa africká žena, utíš sa
Lebo už nemusíš s námahou putovať
horúcim pieskom pod farchou plných džberov
Dnes do mesta pobežíš
dobrú správu ohlásíš.*

*Hľa, Prameň!
Bež, africká žena!
Veď viac niety muža ani ženy
ani černoča, ani beloča, Ndebele ani Shona
Už niety otročiny na cudzích poliach,
ani Mwali ani Boha,
Žiadne africké náboženstvá,
ani kresťanstvo ani islam
Dnes budeme všetci z hlbokých studní Božích piť
dnes sa z nás stanú pramene Božej Pravdy,
tryskajúce v rozmanitosti Ducha
Hľa, Spravodlivosť na poliach dozrieva,
Prameň na tvoju žeň čaká!
Hľa, Prameň ženy!
Afrika*

African Woman

*The sun is in the midsky
Its rays pour down harsh, hot air
Yet you walk to the well, there is no siesta for you
For you are thirsty*

*Hush, woman, hush
For no more shall you braze the rays
Not again shall you thirst; this day you quit
Carrying a pail of water to the well, this day
You shall leave your pail behind*

*Hush, African woman, hush
For no more shall you drag your feet
Under the hot sands and weights of pails of waters
Today you shall spring into city
To proclaim the good news*

*Spring!
African woman, spring!
For there is no more this man or that woman
There is no more black or white, Ndebele or Shona
No more reaper of foreign fields,
no more Mwali or God,
No more African Religions,
or Christianity or Islam
Today we will all drink from God's deep wells, all
We will be God's Springs of Truth, all
Springing to the Spirit of Diversity
Look the fields of justice are ripe
Awaiting your harvest,
Spring! Woman
Spring!
Africa*

Musa Wenkosi Dube⁴⁴⁶

⁴⁴⁶ Musa W. DUBE. John 4: 1-42 - The Five Husbands at the Well of Living Waters: The Samaritan Woman and African Women. In Nyambura J. NJOROGE, Musa W. DUBE, (eds.). *Talitha cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 40-65, zvl. 40-1.

4.1 Úvod

V predchádzajúcej kapitole sme sa pokúsili predstaviť si juhoafrickú čiernu teológiu a to na príklade toho, aké hlavné dôrazy formovali paradigmu tejto teológie, ktorou bola a je idea oslobodenia. Súčasne sme definovali ďalšie významné koncepty čiernej teológie: čiernu skúsenosť a čiernosť. V krátkosti bol predstavený diskurz o vývojových fázach čiernej teológie, ako aj hlavné faktory, ktoré prispievali k ideologickému posunu v názoroch čiernych teológov na predmet paradigmy oslobodenia a to z rasy k triede a od triedy k genderu. Zámerom bolo okrem iného poukázať na odlišné hodnotenia daných teoretických prístupov a to ako zo strany čiernych teológov, tak i pozorovateľov zvonku.

Vraciame sa na tomto mieste k mojej výzve, ktorá bola nastolená na začiatku tretej kapitoly: aké pádne dôvody by som dokázala stredoeurópskemu čitateľovi predložiť, na základe ktorých je dobré a prínosné sa konfrontovať s témou čiernej teológie. Dopredu sme si stanovili rozpracovať tri argumenty. Budú to unikátnosť čiernej teológie, jej dnešná aktuálnosť a rozvoj afrických teológií žien v rámci tejto teológie. Pozrime sa v tejto chvíli detailnejšie na každý z nich. Pozornému čitateľovi určite neunikne, že v nasledujúcej časti tejto kapitoly budem rozvíjať nielen argumentačný diskurz o relevantnosti svojho vedeckého fókusu, ale paralelne budem predstavovať juhoafrickú čiernu teológiu z rôznych rovín a v rôznych kontextoch.

4.2 Unikátnosť juhoafrickej čiernej teológie

Prvou realitou je unikátnosť tohto teologického smeru. Juhoafrickú čiernu teológiu zaradíme do rodiny teológií Tretieho sveta a do podkategórie afrických teológií. Je to znamenitý exemplár afrických teológií oslobodenia a to vďaka silnému dôrazu na myšlienku oslobodenia, ktorá sa ako červená niť vinie tvorbou všetkých juhoafrických čiernych teológov.

4.2.1 Rôzne sekundárne označenia juhoafrickej čiernej teológie

Čierna teológia je, ako samotnými tvorcami, tak aj pozorovateľmi zvonku, označovaná niekoľkými rozličnými sekundárnymi termínmi. Každý z nich sa snaží zdôrazniť jeden určitý aspekt tohto teologického prúdu. Vymenujme si a v krátkosti charakterizujme tie najznámejšie z nich.

Čierna teológia je častokrát označovaná ako politická teológia, keďže sa v minulosti zreteľne vyhradzovala voči juhoafrickému apartheidovému politickému systému, ktorého ideológia bola postavená *notabene* na teologických základoch. Je preto opodstatnené, že čierna teológia vznikla ako protest voči teológiám a cirkvám, ktoré buď definovali, alebo schvaľovali, či vo väčšine tolerovali a pasívne prijímali ideológiu apartheidu, ako daný systém stanovujúci pomery vo všetkých sférach života spoločnosti. Inými slovami, čierna teológia od svojho vzniku nemohla byť nepolitická, ak chápala teologickú kategóriu oslobodenia komplexne, tzn. oslobodenie čierneho juhoafrického kresťana má byť nielen v rovine duchovnej a myšlienkovej, ale i fyzicky, tu, v jeho reálnej situácii.

K ďalším frekventovaným prívlastkom udeľovaným čiernej teológii patria označenia „kontextuálna“ a „situačná“ (*situational*). Obe zreteľne signalizujú, čo je smerodajným podnetom pre teologickú reflexiu: „Je to pokus čiernych ľudí teologicky sa vyrovnáť s ich čiernou situáciou“, vysvetľuje popredný juhoafrický čierny teológ Allan Boesak, a dodáva, že situačná teológia sa súčasne „snaží interpretovať evanjelium tak, aby situácia čiernych dávala zmysel“.⁴⁴⁷

Pri pojme „kontextuálna“ je však dobré byť obozretnejší a rozlišovať, v ktorom období bolo dané označenie smerom k juhoafrickej čiernej teológii vyslovené. Ak v druhej polovici 70. rokov 20. storočia definuje Boesak čiernu teológiu ako kontextuálnu, činí tak so zámerom zdôrazniť ten fakt, že je „hlboko africká, (...) je odpoveďou na evanjelium ‚v rámci kontextu‘ a odpoveďou na evanjelium z hľadiska

⁴⁴⁷ BOESAK. Farewell to Innocence. s. 13.

tradičnej kultúry“.⁴⁴⁸ V tomto pojatí sa čierna teológia stotožňuje s teológiami Tretieho sveta, ktoré nevnímali len potrebu ekonomického a politického oslobodenia, tak ako ju uprednostňovali latinskoamerickí teológovia, ale žiadali taktiež rozlišovať a prihliadať k ďalším otázkam, predovšetkým problematike inkulturácie a konfrontácie s inými náboženstvami, ktoré museli vo svojej práci teológovia z tak odlišných kontextov Afriky a Ázie nevyhnutne zohľadňovať.⁴⁴⁹

Inú konotáciu má potom toto označenie čiernej teológie v 80. rokoch minulého storočia, ktorým je naopak jasne identifikovaná s líniou latinskoamerickej teológie oslobodenia. Označenie sa v tej dobe začalo presadzovať ako spoločné, aktuálne pomenovanie čiernej teológie, ktorá sa odteraz mala stať jednou z vetiev teológie oslobodenia v Južnej Afrike, strategicky nazývanou ako „kontextuálna teológia“.⁴⁵⁰ Tento počin je spojený s aktivitami ICT, ktorý sa snažil, ako už bolo uvedené v predchádzajúcej kapitole, konkrétnymi programami zameranými na čiernu teológiu, stimulovať jej odmlčaných predstaviteľov v krajine. Aj keď zámery teológov v ICT boli myslené dobre, mnohí predstavitelia juhoafrickej čiernej teológie dodnes odmietajú zaradenie, premenovanie, či sekundárne označenie čiernej teológie ako „kontextuálnej“ z tejto doby.⁴⁵¹ Ak sa teda čierna teológia popisuje ako „kontextuálna“, je vhodnejšie toto označenie spájať s jeho historicky starším významom.

⁴⁴⁸ BOESAK. Farewell to Innocence. s. 14.

⁴⁴⁹ Na Panafrickej konferencii v Akre v roku 1977 bolo vyslovené presvedčenie, že africká teológia „musí byť chápaná v kontexte afrického života a kultúry“, „je zaviazaná k zápasom za slobodu svojich ľudí“ a „bude mať tri charakteristiky“. Prvé dve trefne vyjadrujú dva základné rozmery, niekedy i protipóly, ktoré sa v nasledujúcich rokoch striedavo dostávali do popredia záujmu afrických teológov:

„1. Africká teológia musí byť *kontextuálna*, zaviazaná ku kontextu ľudí, ktorí v ňom žijú. (...) Kontextualizácia bude znamenať, že teológia sa bude zaoberať oslobodením našich ľudí z kultúrneho zajatia. (...)

2. Vzhľadom k tomu, že utláčanie neexistuje len v kultúre, ale i v politických a ekonomických štruktúrach a dominantných masmédiách, africká teológia musí byť zároveň teológiou *oslobodenia*.“ Podľa Communiqué, Pan-African Conference. s. 507-8.

⁴⁵⁰ Strategické označenie preto, lebo „v tom čase [v 70. a 80. rokoch] nebolo múdre, ani bezpečné hovoriť o teológii oslobodenia. (Bola by okamžite zakázaná. Preto voľba pomenovania ‚kontextuálna teológia‘).“ McGlory T. SPECKMAN, Larry T. KAUFMANN. Introduction. In McGlory T. SPECKMAN, Larry T. KAUFMANN (eds.). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 1-14, zvl. 3.

⁴⁵¹ Veľmi ostro sa voči danej fúzii stavia napr. Tinyiko Maluleke, ktorý kritizuje nielen to, že kontextuálna teológia bola „prevažne záležitosťou bieleho muža“, ale i skutočnosť, že jej propagátori prehliadali dovtedy

Napokon môžeme naraziť ešte i na adjektívum „prorocká“, ktoré je čiernej teológii občas priznávané. Keď sa na prelome 60. a 70. rokov v Južnej Afrike radikálne stupňovala konfrontácia medzi odporcami apartheidu na jednej strane a štátom na strane druhej, keď boli postupne zakazované všetky opozičné hnutia a jej predstavitelia boli tvrdo prenasledovaní, umlčovaní, väznení a usmrcovaní, mnohí čierni teológovia pochopili, že musia prekročiť prah kostola a akadémie, a ako „slobodní ľudia, ľudia bez strachu“ – v zmysle starozákonných prorokov – musia i oni, „vynáš[af] súdy nad svojou spoločnosťou a ukazov[af] smerom k budúcnosti“.⁴⁵² Ako trefne zachytáva prorocký rozmer čiernej teológie Daniel Magaziner, „juhoafrickí študenti, duchovenstvo, kultúrni a iní aktivisti si natiahli prorocký plášť a hovorili historické pravdy smerom k moci apartheidového práva“.⁴⁵³ Z toho vyplýva, že sa nebude jednať ani tak o akademické spisy čiernych teológov, ktoré by dokladali osvojenie si termínu a tém „prorockej teológie“ – tých je v skutočnosti hŕstka – než oveľa viac o prax, ktorá odhaľuje znaky prorockej teológie: dochované patetické príhovory čiernych duchovných na pohreboch zavraždených aktivistov – mučeníkov, ktoré sa menili na symbolické masové politické protesty čiernych kresťanov;⁴⁵⁴ otvorené kritické listy známych čiernych teológov

existujúce formy kontextuálnej teológie a presadzovali jednotný model tejto teológie v Južnej Afrike. Maluleke píše: „V Južnej Afrike sme už mali čiernu teológiu a africkú teológiu keď na scénu prišla kontextuálna teológia, pričom jej miesto a rola boli nevyhnutne sporné. (...) Bol sklon vidieť kontextuálnu teológiu ako veľkú naratívnu paradigmu, v ktorej by mali a mohli nájsť svoje miesto všetky teologické počiny.“ Tinyiko S. MALULEKE. *Theology in (South) Africa: How the future has changed*. In SPECKMAN, KAUFMANN. *Towards an Agenda for Contextual Theology*. s. 364-89, zvl. 367-8.

⁴⁵² MAGAZINER. *The Law and the Prophets*. s. 169. Boesak definuje prorockú teológiu skôr z pohľadu sociálno-kultúrneho, než sociálno-politického: „[Prorocká teológia] si berie z minulosti to, čo je dobré, čím poskytuje kritiku súčasnosti a otvára perspektívy pre budúcnosť.“ BOESAK. *Farewell to Innocence*. s. 14.

⁴⁵³ MAGAZINER. *The Law and the Prophets*. s. 3.

⁴⁵⁴ Pozri napríklad známe kázanie Desmond Tutua na pohrebe Steve Bikoa, hlavného predstaviteľa *Black Consciousness*, ktorý bol štátnymi orgánmi v roku 1977 vo väzení umučený (Desmond TUTU. *Steve Biko – A Tribute*. TUTU, WEBSTER. *Desmond Tutu: Crying in the Wilderness*. s. 43-50.); alebo až eschatologické kázanie Manasa Butheleziho na pohrebe Mapetla Mohapiho, kolegu Steve Bikoa, taktiež zavraždeného vo väzbe (*Pro Veritate*, August 1976, s. 7-8.); či správu z pohrebu zavraždeného právnika Griffithsa Mlungisi Mxengeho. Z kázania na jeho pohrebe, ktoré vyslovil taktiež Desmond Tutu, uvádzam výňatok priliehavo demonštrujúci prorocký aspekt čiernej teológie v praxi: „Haló, moji bratia a sestry – len pred štyrmi rokmi sme sa zišli v tomto meste Kingwilliamstowne, aby sme pochovali oddaného Steve Bikoa – pod oltárom sa Steve, Mohapi a mnoho ďalších pýta ‚Pane, ako dlho ešte?‘ A Pán vraví: ‚Ešte chvíľu počkajte. Ešte zopár bratov a sestier bude musieť byť zabitých.‘ Pred štyrmi rokmi by sme netušili, že tu budeme stáť a oslavovať ďalšieho syna Afriky, Griffithsa

ministrom vo vláde, pojednávajúce o realite apartheidu a predpovedajúce blízku budúcnosť v krajine;⁴⁵⁵ rôzne prehlásenia v cirkevných a iných čiernych periodikách; prijaté vyhlásenia zo stretnutí, a v neposlednom rade množstvo (ne)zaznamenaných nedeľných kázni v kostoloch a na ďalších iných zhromaždeniach čiernych kresťanov.⁴⁵⁶ Pre toto všetko je možné právom rozpoznávať prorocký rozmer čiernej teológie.

Zároveň je však potrebné upozorniť, že sa termín „prorocká“ v juhoafrickom kontexte naopak frekventovanejšie objavuje v spojitosti s už vyššie zmienenou kontextuálnou teológiou objavujúcou sa v 80. rokoch a jej vrcholným teologickým textom tzv. „Kairos dokumentom“⁴⁵⁷. Právom preto prívlastok „prorocká“ historicky viac prináleží juhoafrickej kontextuálnej teológii, než čiernej teológii.

Mxengeho, ktorý bol brutálne zabitý minulý týždeň. Haló, musíte si uvedomiť, že oslobodenie a sloboda sú zaisteným víťazstvom. Náš Boh a Boh slobody a oslobodenia nás vyvedie z otroctva. Vyvedie nás z útlaku a utrpenia a zneužívania. Budeme slobodní. O tom nieto pochyb.“ (*Ecunews*, 1/1982. s. 17-18.)

⁴⁵⁵ Pozri legendárny list Desmond Tutua juhoafrickému premiérovi *Open Letter to Mr John Vorster*. In Desmond TUTU, John WEBSTER (ed.). *Hope and Suffering: Sermons and Speeches*. London : Fount Paperbacks, s. 28-36.; alebo nemenej povestný list Allana Boesaka ministrovi spravodlivosti *A letter to the South African Minister of Justice*. In Allan A. BOESAK. *Walking on Thorns: The Call to Christian Obedience*. Geneva : World Council of Churches, 1984. s. 58-65.

⁴⁵⁶ Pre viac k tejto otázke, pozri už spomínané dielo MAGAZINER. *The Law and the Prophets*. Autor, sám reprezentant intelektuálnej histórie, sa v knihe primárne koncentruje na myslenie, idey, motiváciu a životné cesty juhoafrických čiernych aktivistov, ale sleduje tiež i rolu, ktorú pre aktivistov hrala ich kresťanská viera. Ojedinelým spôsobom tak približuje aj zrod a rannú fázu samotnej čiernej teológie, ako reflexiu rodiacej sa novej, prorockej, povzbudzujúcej a relevantnej kresťanskej viery v živote aktivistov i bežných čiernych Juhoafričanov.

⁴⁵⁷ Kairos dokument, ktorý vznikol z iniciatívy ICT v roku 1985, reflektoval aktuálne rozpoloženie a vnímanie juhoafrických duchovných, reprezentantov i laikov anglicky hovoriacich cirkví (čiže prevažne vlašných oponentov apartheidu) v dobe, kedy sa štát uchýľoval k najbrutálnejším metódam na potlačenie černošských nepokojov a kedy cirkvi už nemohli mlčať a nemiešať sa do štátnych záležitostí. Bol to primát medzi cirkevnými dokumentmi, ktorý otvorene kritizoval vzťah cirkvi a štátu v danej konfliktnnej situácii. V štvrtej kapitole spisu potom proklamujú jeho tvorcovia „prorockú teológiu“, ktorá apeluje na kresťanov, teológov a cirkevných predstaviteľov, aby prorocky pozdvihli svoje hlasy. Kairos, čas príhodný, ktorý vtedy nastal, volal všetkých k usilovaniu o jednu spoločnú teológiu. Nárok nazývať túto teológiu „prorockou“ nachádzali autori textu v Písme, predovšetkým u prorokov Starého Zákona. Prorocká teológia má podľa nich nasledujúce znaky: musí sa snažiť rozlíšiť znamenia času; byť pripravená povolávať k činom, nebáť sa byť kritická a napomínajúca, no zároveň zvestovať nádej pre budúcnosť; byť hlboko spirituálna, a napokon i praktická. V skutočnosti vyvstala táto teológia ako „vedľajší produkt“, keď sa pisatelia textu snažili reflektovať a vyrovnávať sa s ťažkou spoločenskou krízou v Južnej Afrike. Nielen v juhoafrickej spoločnosti, ale aj na medzinárodnej ekumenickej

Súhrnom môžeme povedať, že čierna teológia je z hľadiska tematického začleňovaná hneď k niekoľkým teologickým smerom 20. storočia. Pestrosť pohľadov a pochopení, s ktorými sa od počiatkov nazeralo na tento myšlienkový prúd, iba svedčí o jeho neprehliadnuteľnej unikátnosti. U viacerých pozorovateľov zvonku nachádzame pritakanie tejto skutočnosti. John de Gruchy vidí jej výnimočnosť v spôsobe, akým sa, napriek tvrdému potieraniu zo strany štátu dokázala šíriť a vyvíjať. Píše: „Málokedy dosiahlo nové teologické hnutie takú publicitu. (...) Nemohlo byť jednoducho zasunuté pod cirkevné koberce, nemohlo uniknúť ostražitosti autorít, tak ako nemohlo neovplyvniť čiernu komunitu.“⁴⁵⁸ Z pohľadu kategórie afrických teológií, vníma John Parratt čiernu teológiu ako unikátnu na základe faktu, že „vystala v koloniálnej situácii bielej nadvlády, čiže v kontexte, ktorým sa značne odlišuje od akéhokoľvek iného [kontextu] na kontinente“.⁴⁵⁹ Pre Emmanuel Marteyho je to rozsah konceptu oslobodenia v čiernej teológii, ktorý jej dáva „autentický a svojrázny africký charakter a odlišuje ju od ostatných teológií oslobodenia z Tretieho sveta“.⁴⁶⁰ Napokon ešte zmienka Alistair Keeho, ktorý komentuje neobvyklý vstup čiernej teológie na juhoafrickú scénu slovami „tušíme, že bude radikálna, ba dokonca nebezpečná“.⁴⁶¹

Ak si však chceme zachovať určitý objektívny postoj, potom je žiaduce pripustiť jednu skutočnosť. To, že sa juhoafrická čierna teológia vynímala a výrazne odlišovala svojím prístupom a špecifickým kontextom ako v rodine teológií Tretieho sveta, tak i medzi africkými smermi, bolo do značnej miery predurčené niekoľkými okolitými

verejnosti vyvolal spis také obrovské reakcie a živé debaty ako žiaden juhoafrický teologický dokument pred ním. Jeho ostrosť a priamosť jazyka fascinovali i odradzovali. Jednotliví kresťania a i cirkvi ako také, začali vnímať povinnosť angažovať sa proti apartheidovému režimu nielen ako občania, ale i ako veriaci kresťania. Táto kresťanská výzva proti apartheidu výrazne vzpružila činnosť oslobodeneckého hnutia v druhej polovici 80. rokov. Spracované podľa Silvia KAMANOVA. Reformovaná cirkev v Jižní Africe a role cirkví v jihoafrickém konfliktu. Praha, 2008. Magisterská práca. Univerzita Karlova v Praze. Nepublikovaný dokument. 5. kap. Pre viac pozri napr. podrobnú publikáciu ku Kairos dokumentu, Rudolf HINZ, Frank KÜRSCHNER-PELKMANN (eds.). *Christen im Widerstand: die Diskussion um das südafrikanische KAIROS Dokument*. Hamburg : Verlag Dienste in Übersee, 1987.

⁴⁵⁸ DE GRUCHY, DE GRUCHY. The Church Struggle in South Africa. s. 150.

⁴⁵⁹ PARRATT. Reinventing the Christianity. s. 28.

⁴⁶⁰ MARTEY. African theology: inculturation and liberation. s. 96.

⁴⁶¹ KEE. The Rise and the Demise of Black Theology. s. 79.

faktormi, než akoukoľvek predispozičnou geniálnosťou juhoafrických čiernych teológov. Ako politickým rozdelením na africkom kontinente, tak obzvlášť ojedinelým a turbulentným ideologicko-politicko-sociálnym vývojom v Juhoafrickej republike v druhej polovici 20. storočia.

4.2.2 Čierna teológia a jej pozícia na mape Afriky

Pozastavme sa preto v krátkosti pri tomto bode a zrekapitulujme si, aké základné rozostúpenie z pohľadu teologických systémov by sme mohli na čiernom kontinente južnejšie od Sahary identifikovať – konkrétne v jeho anglofónnych, frankofónnych častiach a na jeho južnom cípe – a aký dopad daná schéma mala a má na čiernu teológiu.

Až do 90. rokov minulého storočia sme na teologickej mape Afriky v zásade nachádzali rozdelenie na dve veľké oblasti: na sever od rieky Limpopo⁴⁶², ktorú reprezentovala africká teológia inkulturácie spolu s drobnými prejavmi africkej teológie oslobodenia, a na juh od rieky Limpopo, kde prevažoval vplyv juhoafrickej čiernej teológie. Pádom apartheidu na juhu svetadielu a komunizmu v Európe sa rozpadá i toto neprirodzené a miestami len priživované rozdelenie medzi dvoma najvýraznejšími teologickými konceptmi.⁴⁶³ S politickými prevratmi vystupujú po prvýkrát juhoafrickí

⁴⁶² Limpopo, druhá najväčšia rieka na kontinente, ktorá sa vlieva do Indického oceánu, vymedzuje štátnu hranicu Juhoafrickej republiky s východnou časťou Botswany, so Zimbabwe a tečie neďaleko juhoafrickej hranice s Mozambikom. Obraz rieky, ktorá vymedzuje rozdelenie teologickej scény v subsaharskej Afrike v druhej polovici 20. storočia, sa stal všeobecne prijímaným medzi akademikmi. Zohľadňuje ojedinelý politický vývoj v Juhoafrickej republike, ktorý sa podpísal aj na tamojších teologických smeroch, natoľko odlišných od teológií v ostatných častiach svetadielu. Pozri napr. PARRATT. *Reinventing the Christianity*. 2. kap.; MALULEKE. African Theology.; Gerald WEST. SHIFTING PERSPECTIVES ON THE COMPARATIVE PARADIGM IN (SOUTH) AFRICAN BIBLICAL SCHOLARSHIP. In *Religion & Theology*, 12/1 (2005). s. 48-72.; alebo PHIRI, GATHOGO. A reconstructive motif in South African Black Theology.

⁴⁶³ Maluleke tvrdí, že rozdelenie teologického terénu v Afrike na dva hlavné smery je „zredukované“ a kontinent s takou „teologickou rozmanitosťou a inováciami môže adekvátne pokrývať len viac, než len dva typy [teológií]“. Je však faktom, že mnohí jeho kolegovia okrem africkej teológie inkulturácie, čiernej teológie, sporadicky i iných prejavov africkej teológie oslobodenia, nepovažovali ďalšie teologické smery za hodné zaradenia do medzinárodného teologického diskurzu. MALULEKE. African Theology. s. 486.

čierni teológovia z akademickej izolácie a sú konfrontovaní s teologickým svetom za hranicami svojej krajiny. Nastupuje vážavé obdobie približovania sa a transformácie teologickej agendy, a to na oboch stranách od rieky Limpopo. I do teologickej roviny sa premieta zásadný politický, spoločenský a ekonomický proces, v ktorom sa Južná Afrika - doposiaľ „ostrov sám pre seba“⁴⁶⁴, „znovu spojuje s ostatnou Afrikou“⁴⁶⁵ a „prepojuje so širším svetom“⁴⁶⁶.

Dnes, viac než dve dekády od týchto zlomových momentov, by len „zopár nadšených pozorovateľov africkej teologickej scény hľadelo seriózne na bežné, umelé a stereotypné ‚rozdiely‘ medzi čiernou a africkou teológiou [inkulturácie]“.⁴⁶⁷ Maluleke je jedným z mála teológov, ktorý, napriek pevnému ťažisku v čiernej teológii, dokáže rozumne a kriticky reflektovať pomer medzi dvomi teológiami:

„Prevažná väčšina akademikov sa dnes zhoduje na tom, že obe teológie sa zameriavajú ako na kultúru tak i na politiku, pričom v skutočnosti sú politika, ekonomika a kultúra navzájom nerozlučne prepletené. (...) So zmenou na ideologickej mape sveta a rozsiahlymi zmenami na samotnom africkom kontinente, sa približujú agendy toho, čo bolo kedysi označované ako ‚africké teológie inkulturácie‘ v protiklade s ‚africkými teológiami oslobodenia‘, plus juhoafrickou čiernou teológiou.“⁴⁶⁸

Čo sa niekedy zdalo byť nezmieriteľné a neprípustné, to sa s postupom času stávalo možným a dokonca i nutným. Vyššie načrtnutý obraz rozdelenia teologických smerov v Afrike dávno padol. Dvaja súperiaci „súrodenci“ či „vzdialení bratraci“, „spriaznené duše“ či „antagonisti“, „konzervatívci“ či „liberáli“ už nie sú viac vystavovaní neustálej

⁴⁶⁴ MARTEY. African theology: inculturation and liberation. s. 141.

⁴⁶⁵ DE GRUCHY, DE GRUCHY. The Church Struggle in South Africa. s. 224.

⁴⁶⁶ Tamt.

⁴⁶⁷ MALULEKE. African Theology. s. 486.

⁴⁶⁸ Tamt.

vzájomnej komparácii, povolilo napätie a polarita.⁴⁶⁹ Dokonca sa objavili názory, že teologické tradície konceptov oslobodenia a inkulturácie si navzájom neodporujú, ako sa roky tvrdilo, ale naopak sa vzájomne dopĺňujú.⁴⁷⁰

Obe teológie, čierna i teológia inkulturácie, prešli a prechádzajú v posledných 20 rokoch fázami krízy, opakovane strácajú jasný zmysel svojho myšlienkového konceptu. Mnohé hlasy vyzývali africké teológie urobiť krok vpred a otvoriť svoj obzor novým, urgentným výzvam 21. storočia, ktoré sa na kontinente ukazujú. Venovali sme sa im v druhej kapitole.⁴⁷¹

Na tomto mieste sa pokúsime ukázať, že i napriek ich vzájomnému približovaniu sa, zmazávaniu rozdielov, a dokonca až stavu, keď je „nemožné ich od seba jasne oddeliť“, je nesprávne sa domnievať, že by ich existencia bola zbytočná a špecifické témy, ktoré v minulosti vo svojej agende uprednostňovali, by boli dnes prežitkom.⁴⁷² Domnievam sa, že takýto prístup by bol krátkozrakým a povrchným záverom, za ktorým sa skrýva buď chabá znalosť problematiky, alebo tendencia presadzovať úplne nové africké teológie na úkor súčasných, alebo nechota a ignorancia mladej generácie nadväzovať na myšlienkové dedičstvo tej predchádzajúcej.

Napriek tomu sa k úsudku o nadbytočnosti oboch teológií uchyľuje nemalá časť afrických odborníkov a pozorovateľov zvonku. Medzi nimi napríklad i Mokgethi Motlhabi, veterán juhoafrickej čiernej teológie. Podľa Motlhabiho je dnes „čierna teológia v Južnej Afrike nepotrebná a zbytočná“, pretože sa po páde apartheidu „Južná Afrika stala súčasťou Afriky a delí sa s ňou o mnohé jej problémy a záležitosti jej kresťanov“.⁴⁷³ Motlhabi dochádza k záveru, že ak má byť africký kontinent jednotný, musí mať i teológiu so spoločným názvom: „Pre jednu Afriku, musíme mať jednu

⁴⁶⁹ Uvedené prirovnania cituje Maluleke zo známych titulov vedeckých článkov, ktoré pojednávajú o rozdieloch, alebo podobnostiach dvoch teológií. Podľa tamt., s. 491.

⁴⁷⁰ Pozri MARTEY. African theology: inculturation and liberation.

⁴⁷¹ Pozri podkapitolu „Pramene africkej teológie“ v 2. kap. tejto práce.

⁴⁷² MALULEKE. African Theology. s. 492.

⁴⁷³ MOTLHABI. African Theology / Black Theology in South Africa. s. 49.

teológiu.“⁴⁷⁴ Proti tomuto postoju vehementne protestuje Maluleke, ktorý naopak odsudzuje pokusy o nivelizáciu rozmanitosti teológií v zjednotenej Afrike:

„Bola doba, keď si mnohí mysleli, že africká teológia sa posunie z mnohých do jednej; z inkulturácie a oslobodenia do jednej novej teológie, ktorá bude kombináciou týchto dvoch; z oslobodenia a inkulturácie k rekonštrukcii; z odlišných teologických zameraní ako je čierna teológia, feministická teológia a. i., do jednej, všetko v sebe zahŕňajúcej, teologickej paradigmy. Takáto bola základná vízia budúcnosti – budúcnosť bude jedna. Ale bohužiaľ, budúcnosť africkej teológie je všetko možné, len nie JEDNA. Rysuje sa budúcnosť, ktorú bude charakterizovať narastajúca rôznorodosť, stupňujúce sa nuansy a obnovená vitalita. (...) Motív oslobodenia odmieta umrieť a motív inkulturácie zostáva zdatným. (...)

Medzičasom sa objavujú nové problémy: najmä v spojitosti s HIV-AIDS, ekológiou a sexuálnom orientáciou. Z týchto, ale aj z iných dôvodov, budúcnosť africkej teológie už nie je to, čo bývala.“⁴⁷⁵

Autor v citovanom texte nielen argumentuje, prečo je niektorými očakávané a propagované splynutie afrických teológií v 21. storočí nemysliteľné, ale súčasne naznačuje, prečo základné motívy – oslobodenie a inkulturácia – zostávajú relevantné i v dnešnom africkom kontexte. Nás v tejto chvíli zaujíma motív oslobodenia, ktorý je základnou teologickou kategóriou čiernej teológie.

4.2.3 Rola juhoafrickej čiernej teológie po páde apartheidu

S politickými a sociálnymi zmenami v Juhoafrickej republike po roku 1994, kedy definitívne padol systém apartheidu, vyvstali i nové výzvy pre juhoafrické cirkvi

⁴⁷⁴ Tamt.

⁴⁷⁵ MALULEKE. Theology in (South) Africa: How the future has changed. s. 389.

a teológiu. Nielen juhoafrická čierna teológia, ale aj ostatné myšlienkové školy⁴⁷⁶, ktoré stáli dovedy v opozícii proti apartheidu, museli prehodnocovať svoju agendu a „hľadať novú identitu v terajšom demokratickom kontexte“.⁴⁷⁷ Ako v juhoafrických cirkvách, tak i v teologickej akadémii nastalo obdobie krízy a určitého vákuua. Podľa John de Gruchyho, ktorý podrobne analyzuje danú situáciu, sa poprední čierni cirkevní duchovní a teológovia najčastejšie rozhodovali pre jednu z týchto troch variant: buď sa naďalej angažovať „v prebiehajúcim procese demokratického tranzitu a sociálnej transformácii“, a to aj keď sa „ich jasná rola zmenila“; alebo sa úplne stiahnuť z verejnosti s presvedčením, že oslobodenie, za ktoré bojovali, bolo dosiahnuté a je úlohou čiernych politických vodcov prebrať úlohu hlavných aktérov v spoločnosti; alebo naopak vstúpiť do politiky a vládnych organizácií a figurovať vo verejnej sfére naplno.⁴⁷⁸ Na jednej strane de Gruchy doceňuje odvážny krok tých, ktorí sa rozhodli aktívne budovať novú juhoafrickú spoločnosť zhora. Označuje ich, podobne ako i Nelson Mandela, za „pôrodné baby demokratického prechodu“.⁴⁷⁹ Na druhej strane uznáva, že „exodus [čiernych cirkevných predstaviteľov a teológov] vytvoril vážne vákuum v schopnosti cirkví reagovať na otázky“ novej Južnej Afriky.⁴⁸⁰

Tu je dobré mať na pamäti, že v juhoafrickej spoločnosti bola cirkev a jej reprezentanti odjakživa dôležitým verejným aktérom. Ani po roku 1994, keď cirkvám a cirkevným organizáciám „v opozícii voči systému rasovej segregácie a predovšetkým voči jeho teologickej legitimitácii“⁴⁸¹ pominul cieľ hlavnej kritiky, neznamenalo to, že sa očakával ústup angažovaných čiernych teológov a duchovných predstaviteľov z verejnosti. Práve naopak. Kľúčovú otázku, ktorá zamestnávala mnohých, by sme mohli formulovať nie ako dilemu nad tým, či sa cirkev má naďalej ozývať, alebo naopak skôr mlčať v občianskej spoločnosti, ale ako otázku o tom, koho hlasom - ak hlas konečne dostali i tí, ktorí doteraz museli mlčať - má byť v novom formujúcom sa

⁴⁷⁶ Napr. už spomínaná kontextuálna teológia, africká teológia inkulturácie, či feministická teológia.

⁴⁷⁷ Katrin KUSMIERZ. *Theology in Transition: Public Theologies in Post-Apartheid South Africa*. Zürich : Lit-Verlag, 2016. s. 2.

⁴⁷⁸ Podľa DE GRUCHY, DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. s. 207-8.

⁴⁷⁹ Tamt., s. 207. Nelson Mandela citovaný v BORER. *Challenging the State*. s. 182.

⁴⁸⁰ DE GRUCHY, DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. s. 208.

⁴⁸¹ KUSMIERZ. *Theology in Transition*. s. 2.

politickom a spoločenskom prostredí?⁴⁸² A s ňou súvisiace podotázky: „Aká by mala byť rola cirkvi v novom politickom kontexte?“⁴⁸³ Aká teológia je relevantná v postapartheidovej spoločnosti? V ktorých bodoch paradigmy oslobodenia aktuálnej pred rokom 1994 môžu teológovia nadviazať i v spoločnosti bez apartheidu, a ktoré z nich sú v novej situácii absolútne irelevantné? Ako podotýka Tristan Borer, odpovede na tieto a podobné otázky nachádzali tí, ktorí si ich kládli, postupne, keď sa aktívne snažili teologickým jazykom reflektovať to, ako sa v prvých rokoch slobody menila politická a spoločenská klíma v krajine.⁴⁸⁴

Navyše, v tak pluralitnom prostredí, aký Južná Afrika predstavovala už i len z pohľadu kresťanov aktívne vystupujúcich proti ideológii apartheidu, je zrejmé, že jasný konsenzus nemohol zavládnuť ani v otázke novej úlohy cirkvi a teológie v demokratickej spoločnosti. Avšak takmer všetci teológovia a duchovní predstavitelia - aktivisti z minulého režimu sa zhodli, že ako cirkev, tak ani teológia nemajú opustiť svoj prorocký charakter, prestať rozpoznávať nové znamenia doby, prestať reprezentovať hlasy tých, ktorí sú naďalej umlčovaní a znevýhodňovaní; či vzdávať sa práva kritizovať štát a verejne povedať „Nie“, ak to bude potrebné.⁴⁸⁵

Dôvody pre takéto stanovisko sa vykryštalizovali veľmi rýchlo. Steve de Gruchy ich prirovnáva k „posunu od jedného cirkevného zápasu k mnohým cirkevným zápasom“ a dodáva, že veľa nových problémov „sa objavilo práve s koncom apartheidu“.⁴⁸⁶ Podľa neho bol „koniec apartheidu absolútne nevyhnutný“, „ale samo osebe to nestačilo“.⁴⁸⁷ Cirkev sa dlhodobo sústreďovala primárne iba na apartheid a „nebola pripravená na rôznorodosť výziev, ktoré sa teraz hlásili o svoju pozornosť“.⁴⁸⁸ „Priepasť medzi

⁴⁸² Podľa BORER. *Challenging the State*. s. 167-8.

⁴⁸³ Tamt., s. 180.

⁴⁸⁴ Tamt.

⁴⁸⁵ Podľa BORER. *Challenging the State*. s. 179-182.

⁴⁸⁶ Pozri prepojenosť s názvom knihy jeho otca, Johna de Gruchyho, do ktorej výročnej 25. edície napísal extra kapitolu analyzujúcu súčasné výzvy a zápasy pre juhoafrickú cirkev a teológiu. DE GRUCHY, DE GRUCHY. *The Church Struggle in South Africa*. 6. kap., zvl. 229 a 255.

⁴⁸⁷ Tamt., s. 230.

⁴⁸⁸ Tamt., s. 255.

realitou a snom“ sa ukázala byť obrovská.⁴⁸⁹ Môžeme preto súhlasiť so Steve de Gruchym, že to všetko bolo akýmsi potvrdením nutnosti pokračovať v aktívnej účasti cirkvi a teológie v juhoafrickej spoločnosti a zároveň i potvrdením aktuálnosti konceptu oslobodenia ako teologického východiska.

4.2.4 Kríza ako výzva

Aj keď sa kontinuita juhoafrickej teologickej tradície zdala byť obhájiteľná i v prostredí bez ideológie apartheidu, zostáva otvorenou otázkou - mimochodom, dodnes vzbudzujúcou vášnivé diskusie - nakoľko je stále relevantné hovoriť o „čiernej“, či „kontextuálnej“ teológii v Južnej Afrike? Sú výrazy paradigmy oslobodenia - rasa, trieda a gender - ktoré tak jasne definovali čiernu teológiu, výrazmi, ktoré majú platnosť i dnes? Alebo by bolo adekvátnejšie odpútať sa od minulosti, upustiť od limitovaných záujmov v teologickej agende, prehodnotiť doterajšie metodologické postupy, adaptovať sa i na iné; a otvárať sa pre idey a motívy, ktoré vyvstávajú z terajšieho demokratického kontextu?

Mnohí sa pokúsili načrtnúť kontúry teológie, ktorá by aktuálne reagovala na výzvy juhoafrickej spoločnosti na prelome tisícročia. Niektorí (napr. Ernst Conradie, Bernhard Lategan, Dirkie Smit, Nico Koopman, Ronell Bezuidenhout, Piet Naudé, Katrin Kusmierz) navrhujú model tzv. „verejnej teológie“ (*public theology*)⁴⁹⁰, iní zas (Charles

⁴⁸⁹ Tamt.

⁴⁹⁰ Katrin Kusmierz definuje tzv. „oslobodeneckú verejnú teológiu“ (*liberative public theology*) v postapartheidovom juhoafrickom kontexte takto: „Verejná teológia (...) považuje za svoje východisko demokratický systém s jeho inštitúciami a prostriedkami spoluúčasti a akceptuje základné podmienky a obmedzenia náboženskej spoluúčasti vo verejnom diskurze. (...) Musí byť živá hlavne myšlienkami teológie oslobodenia. Verejná teológia vychádza z predpokladu, že demokratický systém je v princípe najlepšou cestou, ako vyriešiť, alebo sa dopracovať k riešeniu problémov, ktoré najviac sužujú spoločnosť. (...) [na druhej strane] verejná teológia, alebo cirkev (podobne ako akákoľvek verejná organizácia v spoločnosti) zároveň potrebuje dozeráť kritickým okom na riadny výkon systému a udržať ho zodpovedným.“ Viac k verejnej teológii pre Južnú Afriku pozri KUSMIERZ. *Theology in Transition*. 6.-10. kap. Uvedená citácia je zo s. 315-17.

Villa-Vicencio) model „teológie rekonštrukcie“ (*theology of reconstruction*)⁴⁹¹, a niektorí, ako sme uviedli v podkapitole vyššie (napr. Motlhabi), agitujú za spojenie všetkých teológií na kontinente do jednej, najlepšie pod názvom „africká“ teológia.

Konkrétne na adresu juhoafrickej čiernej teológie sa počiatkom 21. storočia zniesla vlna kritiky. Nielen kvôli faktu, že jej poprední reprezentanti „boli umlčaní administratívnymi povinnosťami“.⁴⁹² Ale, ako tvrdí Motlhabi,

„[aj] tí niekoľkí, ktorí zostali v akademickej sfére, (...) sú uvrhnutí do zmätku nad tým, aký by mal byť ďalší krok, plán, či aktivita a sú paralyzovaní novými okolnosťami, ktoré prinášajú nové problémy. Doposiaľ neboli schopní vyvinúť novú stratégiu, alebo novú paradigmu, ktorá by sa zaoberala týmito pomermi.“⁴⁹³

„Čierna teológia akoby stratila vplyv a zmysel svojho smerovania“, dodáva vo svojej pomerne nedávnej analýze Motlhabi.⁴⁹⁴ Koncept „čiernoty“ (*Blackness*), ktorý zásadne formoval motív oslobodenia, sa odteraz javil byť uzatvorenou dejinnou kapitolou. Apropos, mnohí juhoafrickí teológovia zdôrazňujú, aké citlivé to je, hovoriť o rase, či čiernote v spoločnosti, „kde na rase už nezáleží“.⁴⁹⁵ A potom, bolo by „politicky nekorektné“ kritizovať vlastnú, čiernu vládu.⁴⁹⁶ Redukovať, poprípade úplne stlmiť svoj kritický hlas sa javilo byť primeranejšou opciou.⁴⁹⁷ Niet divu, keď v dôsledku týchto

⁴⁹¹ K úvodu do diskurzu o teológii rekonštrukcie s konceptom obnovy a znovu budovania, ktorý vychádza z biblických kníh Ezdráš a Nehemiáš, a o pokuse tejto teológie uplatniť sa i v prvých rokoch demokracie v Južnej Afrike, pozri napr. Christine LIENEMANN-PERRIN. Neue sozialetische Konzeptionen Öffentlicher Theologie in Transformationsprozessen. In Christine LIENEMANN-PERRIN, Wolfgang LIENEMANN (eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart : Kohlhammer, 2006. s. 442-461, zvl. 442-53.

⁴⁹² KEE. *The Rise and the Demise of Black Theology*. s. 97.

⁴⁹³ MOTLHABI. *African Theology / Black Theology in South Africa*. s. 13.

⁴⁹⁴ MOTLHABI. *African Theology / Black Theology in South Africa*. s. X.

⁴⁹⁵ MALULEKE. *Black theology as public discourse*.

⁴⁹⁶ KEE. *The Rise and the Demise of Black Theology*. s. 87.

⁴⁹⁷ Motlhabi píše o novom postoji teológov voči štátu, o tzv. „kritickej solidarite so štátom“. Stručne by sa dal charakterizovať ako prístup, ktorý toleruje určité prešľapy novej vlády, usilujúcej odstraňovať dedičstvo apartheidu a vytvárať lepšie podmienky pre čiernych občanov. „Je však nebezpečné, keď sa [kritickej] solidarite umožní, aby degenerovala do slepého a nekritického nasledovania štátu vo všetkých jeho krokoch“, varuje Motlhabi. Ako si ukážeme v texte neskôr, jeho varovné slová boli predpovedou, ktorá sa bohužiaľ do veľkej miery naplnila. Podľa MOTLHABI. *African Theology / Black Theology in South Africa*. s. X.

a podobných argumentov narážame na verdikty o nadbytočnosti, kríze, recesii, či dokonca smrti juhoafrickej čiernej teológie.⁴⁹⁸

Napriek tomu, našli sa i takí, ktorí interpretovali práve popísaný stav čiernej teológie v akadémii a praxi iným spôsobom. Napríklad Shun Govender chápe realitu krízy, ktorá sa opakovane vynára v čiernej teológii od 80. rokov 20. storočia, ako „krízu všetkého, čo je spojené s čiernym životom“, a preto „môžeme tvrdiť, že čierna teológia bude neustále v kríze“.⁴⁹⁹ „Je to kríza, z ktorej sa čierna teológia rodí znovu a znovu, (...) je to výzva a volanie“, vysvetľuje Govender.⁵⁰⁰ Jeho myšlienku rozvíja v 90. rokoch Tinyiko Maluleke, tvrdiac, že „podstatou [čiernej teológie] je byť vždy v ,mode permanentnej krízy“.⁵⁰¹ Maluleke vyzýva chápať význam pojmu „kríza“ nielen ako nebezpečenstvo, ale i ako príležitosť. Z tohto pohľadu je potom motív krízy v čiernej teológii jej neodmysliteľnou charakteristikou, ktorá ju sprevádza od samého počiatku. Inými slovami, kríza je výzvou i podnetom pre čiernych teológov, volá ich k aktivite, inšpiruje ich reflektovať čiernu skúsenosť a interpretovať evanjelium do krízovej skúsenosti čiernych kresťanov. Kríza zakladá dôvod pre koncept oslobodenia z určitej formy reálneho útlaku.

⁴⁹⁸ Uvádzam niekoľko výrokov v tomto duchu: Alistair Kee neváha poslednú kapitolu svojej štúdie o severoamerickej a juhoafrickej forme čiernej teológie titulovať ako „Nekrológ“, v ktorom okrem iného čítame: „Áno, knihy a články stále produkujú čiernu teológiu, či skôr ju naďalej *reprodujú*. Sú zastarané. Môžeme postrehnúť prítomnosť rigor mortis. Čierna teológia je mŕtva.“ (KEE. *The Rise and the Demise of Black Theology*. s. 190.) Motlhabi podobne konštatuje, „že čierna teológia existuje iba podľa mena a ako spomienka. (...) Postupne zmizla do minulosti“. (MOTLHABI. *African Theology / Black Theology in South Africa*. s. 16.) „Sila čiernej teológie bola vyčerpaná“, komentuje Basil Moore v jednej prednáške. (Basil MOORE. TOWARDS A BLACK THEOLOGY (1971) & LEARNING FROM BLACK THEOLOGY (2011). Graduation address delivered at Rhodes University, South Africa, 2011. [online] Dostupné z: http://users.esc.net.au/~nlabel/lectures/Basil_Moore_Papers.pdf (cit. 12. 2. 2016). Pozri tiež jeho staršiu, zaujímavú správu, v ktorej Moore skúmal tesne po páde apartheidu vtedajší stav a budúcnosť čiernej teológie. Uvádza v nej vzácne komentáre z početných rozhovorov s poprednými juhoafrickými čiernymi teológmi (ako Barney Pitso, Sabelo Ntwasa, Buti Tlhagale, Bonganjalo Goba, Mokgethi Motlhabi, Takatso Mofokeng, Frank Chikane) o tom, ako v tej dobe vnímali úlohu a vyhlídky čiernej teológie ďalej. (Basil MOORE. BLACK THEOLOGY REVISITED. 1994. [online] Dostupné z: <http://www.benkhumalo-seegelken.de/wp-content/uploads/Black-Theology.pdf> (cit. 21. 10. 2016).

⁴⁹⁹ GOVENDER. Opening Address at the 1984 Black Theology Conference. s. 204.

⁵⁰⁰ Tamt.

⁵⁰¹ MALULEKE. Black Theology Lives! s. 27.

Emmanuel Martey, ktorý sa podrobne venoval kategórii oslobodenia v afrických teológiách, je presvedčený, že „africké hľadanie oslobodenia nikdy neskončilo dekolonizáciou, alebo nezávislosťou“.⁵⁰² Kolonializmus a rasizmus, ekonomická nadvláda, chudoba, bezprávie a útlak Afričanov zo strany Afričanov sú dimenziami, v ktorých je i dnes proces oslobodzovania naprieč kontinentom v plnom prúde.⁵⁰³ Téma chudoby ako výzva pre africkú cirkev a teológiu sa objavuje u mnohých ďalších akademikov a stáva sa najpálčivejším výrazom konceptu oslobodenia aj pre juhoafrickú čiernu teológiu po roku 1994. Tradičné výrazy útlaku na základe rasy, gendra a triedy nepominuli ani v novej Južnej Afrike, ale „naďalej sa prejavujú v mutáciách“, pričom chudoba je najvýraznejšou z nich.⁵⁰⁴

Pre nás, ktorí máme malú, väčšinou nulovú skúsenosť s existenčnou chudobou Tretieho sveta, je dobré si uvedomiť dôležitú vec.⁵⁰⁵ Otázka chudoby je komplexom mnohých faktorov, ktoré je od seba takmer nemožné izolovať. Najbežnejšie sa jedná o činitele ako sú: nezamestnanosť – jej následkom je neschopnosť zabezpečiť základné životné potreby, predovšetkým stravu a bývanie; slabý prístup k zdravotnej starostlivosti – následkom je vysoký výskyt nákaz a ochorení (pozri neustále šírenie HIV/AIDS medzi sociálne najslabšími skupinami obyvateľov); nízka úroveň bývania – zlý prístup k vode, elektrickému prúdu a pozemku; nemožnosť vzdelávania sa – následne nízka pravdepodobnosť uplatnenia sa a vysoká pravdepodobnosť zneužívania; diskriminácia na základe rasy, pohlavia a triedy; vysoká úroveň kriminality a násilia ako následok všeobecnej frustrácie. Steve de Gruchy považuje komplex týchto problémov za „osu zla“, ktorá terorizuje životy mnohých Juhoafríčanov a utvára tak kľúčový element“ pre zápas cirkvi a teológie v tejto krajine i dnes.⁵⁰⁶

Obdobne aj Gerald West vníma silnú potrebu teológie oslobodenia v dnešnej Južnej Afrike a vysvetľuje, kde a v akých rovinách sa odohrávajú súčasné zápasy o slobodu v jeho domovine:

⁵⁰² MARTEY. African theology: inculturation and liberation. s. 143.

⁵⁰³ Tamt.

⁵⁰⁴ MOTLHABI. African Theology / Black Theology in South Africa. s. 13.

⁵⁰⁵ Aj keď Juhoafrická republika nenáleží hospodársky ku krajinám Tretieho sveta, realita väčšinovej spoločnosti, čiže realita černošských obyvateľov, sa dá prirovnávať k pomerom chudobných ľudí v mnohých krajinách Tretieho sveta.

⁵⁰⁶ DE GRUCHY, DE GRUCHY. The Church Struggle in South Africa. s. 230.

„Zatiaľ čo dúfame v naplnenie oslobodenia, ktoré Ján nazýva ‚životom v plnosti‘, registrujeme, že pre milióny ľudí v našej krajine, ďalšie milióny na našom kontinente a ďalšie po celom svete, je realitou života každodenný zápas o prežitie, zápas o holý život. ‚Zápas‘ je realitou života pre mnohých. V juhoafrických teológiách oslobodenia je systémový pôvod ‚zápasu‘ implicitnou zložkou myšlienky. ‚Zápas‘ nie je v prvom rade vnútorným zápasom medzi jednotlivcami, hoci ho v sebe tiež zahŕňa; ale parafrázujúc Efezským, je v teológiách oslobodenia primárnym zápasom proti systémom a štruktúram, ktoré zapríčiňujú smrť (Efezským 6:12).“⁵⁰⁷

Domnievam sa preto, že ako koncept čiernoty, tak aj koncept oslobodenia, ktoré boli v minulosti základným kameňom čiernej teológie, sú, s ohľadom na vývoj v juhoafrickej spoločnosti po roku 1994, stále veľmi aktuálne a aplikovateľné teologické koncepty. Citujúc prorockú výzvu Tinyiko Malulekeho, „čierna teológia má ‚dosť života vo svojom žalúdku‘ – plnú agendu, ktorá nás prenesie i cez rok 2000“.⁵⁰⁸

4.3 Dopyt po čiernej teológii a jej aktuálnosť

V predchádzajúcej podkapitole sme obširnejšie prezentovali unikátnosť juhoafrickej čiernej teológie. Pokúsili sme sa tým zdôvodniť prvý argument, prečo stojí za to, v rámci nášho stredoeurópskeho teologického diskurzu, venovať pozornosť tejto teológii ako jednému z výrazov súčasných mladých teológií svetového kresťanstva. Druhý argument v podstate nadväzuje a podopiera ten predchádzajúci. Jedná sa o tvrdenie, že politický, spoločenský a ekonomický vývoj v Juhoafrickej republike v posledných pár rokoch doslova volá po novej angažovanosti čiernych teológov ako v teológii, tak v cirkvi aj v občianskej spoločnosti. Mám za to, že čierna teológia je vysoko aktuálny teologický smer v rámci afrických teológií a teológií oslobodenia a oplatí sa sledovať jeho trajektóriu naďalej.

⁵⁰⁷ WEST. The Legacy of Liberation Theologies. s. 158.

⁵⁰⁸ MALULEKE. Black Theology Lives! s. 27.

Ak sa v priebehu 90. rokov a na prelome druhého tisícročia polemizovalo o kríze, či zániku čiernej teológie, v poslednej dobe je počuť hlasy, ktoré volajú po jej „resuscit[ácii]“⁵⁰⁹, „revitalizácii“, „rehabilitácii“, „obnove“,⁵¹⁰ či „obnovenej aktivizácii“⁵¹¹. Čím ďalej, tým viac je možné evidovať názory priamo z juhoafrického akademického prostredia, ktoré na čiernu teológiu nenazerajú už len ako na niečo minulé - na čo môžeme buď s nostalgiou spomínať, alebo donekonečna kritizovať. Mladá generácia (čiernych) juhoafrických teológov zaujíma novú perspektívu a k čiernej teológii, a tým pádom i voči sebe samým, pristupuje s novou sériou „existenciálnych“ otázok ako napr.: Je prípustné, aby čierni teológovia mlčali a nereflektovali spoločenskú situáciu, v ktorej sa Južná Afrika dnes nachádza? „Kam odišli všetci farári (teológovia)?“⁵¹² Kedy a akým spôsobom sa budú teológovia venovať dnešným zápasom za oslobodenie z útlaku, ktorým čelí prevažná väčšina juhoafrického obyvateľstva? Kedy reprezentanti čiernej teológie rozpoznejú, že ich misia neskončila politickým oslobodením čiernych Juhoafričanov, ale pokračuje ďalej misiou za ľudské oslobodenie? Zhoršujúce sa podmienky pre mnohých v dnešnej juhoafrickej spoločnosti, narastajúca frustrácia a hnev z nesplnených sľubov demokratickej vlády čiernych, nízky politický profil súčasnej vlády, prehlbujúca sa chudoba najmä medzi černošským obyvateľstvom – to všetko sú výzvy, ktorými sa čierni kresťania obracajú na cirkev a teológov, aby „morálne a materiálne podporil[i] zápasy chudobných čiernych ľudí“.⁵¹³

„Čierna teológia potrebuje byť kreatívna a proaktívna a potrebuje identifikovať nové potreby a navrhnúť možné riešenia.“⁵¹⁴ „Cirkev, či čierni teológovia musia zakročiť

⁵⁰⁹ Pozri napr. Olehile A. BUFFEL. Black theology and the Black masses: The need of an organic relationship between Black theology and the Black masses. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 470-480.

⁵¹⁰ Pozri napr. G. BRAND. Criteria, language and the revitalisation of black theology. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 459-69.

⁵¹¹ Jennifer SLATER. Black theology: funeral arrangements or a quantum leap towards resuscitation. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 446-458, zvl. 446.

⁵¹² BUFFEL. Black theology and the Black masses. s. 478.

⁵¹³ M. J. MANALA. 'A better life for all': A reality or a pipe-dream? A black theology intervention in conditions of poor service delivery in the democratic South Africa. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 519-531, zvl. 527.

⁵¹⁴ Francisca H. CHIMHANDA. Black theology of South Africa and the liberation paradigm. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 434-445.

s pomocou čiernej teológie ako nástroja, ktorý bude schopný budovať mosty medzi lokálnou vládou a komunitami, ktoré zápasia s ťažkosťami a vštiepiť im nádej.“⁵¹⁵ „Teológovia [nemajú byť] pripravení pracovať len z pohodlia svojich kancelárií a osobných počítačov, ale [taktiež] z existenciálnej skúsenosti chudobných a utláčaných. Musia byť pripravení načúvať chudobným a sprevádzať ich na ceste v zápase za oslobodenie.“⁵¹⁶ „Čierna teológia je stále potrebná. Hoci sa zdá, že apartheid zomrel a čierni majú politickú moc, socio-ekonomické a kultúrne reality a podmienky, ktoré [kedysi] vyžadovali čiernu teológiu, sú stále rozšírené.“⁵¹⁷ „Ak Čierna teológia chce prežiť a zostať relevantnou pre Južnú Afriku aj dnes, (...) musí obsiahnuť širšie otázky týkajúce sa sociálnej spravodlivosti, než sa výhradne koncentrovať na záležitosti rasovej spravodlivosti, hoci rasa by nemala byť ignorovaná, alebo minimalizovaná, pretože aj dnes zostáva význačným faktorom. (...) Zreteľne totiž väčšinu naďalej tvoria čierni [ľudia]. Preto pripúšťame fakt, že aj keď bol apartheid legálne zrušený, rasizmus naďalej existuje v demokratickej Južnej Afrike.“⁵¹⁸ „V post-apartheidovej Južnej Afrike je Čierna teológia oslobodenia stále potrebná, aby sa zaoberala a vyjadrila pochybnosti nad tými, ktorí sú stále ekonomicky privilegovaní. Tým bude Čierna teológia oslobodenia vzdorovať stále trvajúcejmu vykorisťovaniu, utláčaniu chudobných a zvestuje slobodu utláčaným skrze radikálne hlasy a prax. (...) V krajine, ktorú charakterizuje korupcia, zlá správa, sebaobohacovanie, protesty a nezamestnanosť. (...) Čierna teológia oslobodenia musí teologizovať o čiernych ľuďoch a reflektovať ich skúsenosť odmietnutia, diskriminácie, útlaku a znevýhodňovania.“⁵¹⁹

Uviedli sme si pre predstavu niekoľko príkladov o charaktere a obsahu nových aktuálnych výziev smerom k juhoafrickej čiernej teológii. Naznačujú nám nielen

⁵¹⁵ MANALA. 'A better life for all': A reality or a pipe-dream? s. 529.

⁵¹⁶ BUFFEL. Black theology and the Black masses. s. 478.

⁵¹⁷ Tamt., s. 470.

⁵¹⁸ R. S. TSHAKA, M. K. MAKOFANE. The continued relevance of black liberation theology for democratic South Africa today. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 532-546, zvl. 543-4.

⁵¹⁹ Itumeleng D. MOTHOGAE. Expelled and peripheral: the resistance of the Black marginalised majority and the call for a new liberation in post-apartheid South Africa. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*, 112/1 (2013). s. 1-13, zvl. 1 a 9.

akútnosť problémov, ich širokú škálu a vzájomnú prepojenosť, ale aj ich základ v zakúšanej skúsenosti. Tieto a podobné množiace sa výzvy, sťažnosti až náreky adresované cirkvi a čiernym teológom len potvrdzujú základný zmysel a oprávnenosť existencie čiernej teológie a jej konceptu oslobodenia. Ako vysvetľuje Olehile Buffel, „pokiaľ bude čierna skúsenosť v sebe zahŕňať bolesť a utrpenie, stále bude platná potreba teologicky reflektovať, čo to znamená byť čiernym v juhoafrickom kontexte“.⁵²⁰

Jeden zo zaujímavých pohľadov na súčasný stav, dnešné výzvy a poslanie čiernej teológie nastolila juhoafrická systematická teologička Jennifer Slater.⁵²¹ Podobne ako mnohí iní teológovia, i ona kritizuje dnešnú „anémiu“ čiernej teológie, jej „povestné mlčanie“, nutnosť rozpoznávať a reflektovať „súčasný scenár a obeť rôznych foriem útlaku, ako aj páchatel'ov tohto útlaku“; aj ona konštatuje, že „politická emancipácia v sebe nevyhnutne nezahŕňa ľudskú emancipáciu“ a preto má čierna teológia pred sebou „úlohu, ktorú musí uskutočniť“. Čo je na jej kritickom pohľade navyše originálnym a podnetným, je jej výzva, aby bola čierna teológia sama najprv oslobodená od tzv. „osvojeného nastavenia mysle obeť“, ktorá od počiatku určuje jej identitu a bráni jej vystúpiť z tejto úlohy. Dokonca píše o pestovanom „kulte viktimológie“, ktorý je ako „vírus udržiavajúci sa vnútorne pri živote“.⁵²² Pokiaľ sa čierna teológia nezbaví komplexu obeť, nebude schopná „prelomiť neľahké mlčanie o existujúcej diskriminácii“, ktorú v dnešnej juhoafrickej spoločnosti spôsobujú notabene „čierni na čiernych“.

Slater identifikuje tri veľké formy tejto diskriminácie, ktorej sa dopúšťajú čierni Juhoafričania: čierna homofóbia, čierna xenofóbia a ekologická nezodpovednosť v Južnej Afrike. Všetky tri podľa nej v sebe projektujú súčasné obrovské napätie v spoločnosti, kde sa rozmáha „kultúra násilia“⁵²³, nová „národná patológia xenofóbie“,

⁵²⁰ BUFFEL. Black theology and the Black masses. s. 470.

⁵²¹ Všetky citované časti v tomto oddiele sú z SLATER. Black theology: funeral arrangements or a quantum leap.

⁵²² „Viktimológia sa stala kultúrnou a akademickou tragédiou, pretože napadá podvedomie; spôsobuje, že je jedinec neschopný byť otvoreným na viacero strán; láka mladých čiernych ľudí tým, že ponúka ľahkú cestu k sebaláske.“ Tamt., s. 449.

⁵²³ „Xenofóbia je formou násilia a násilie je normou v Južnej Afrike.“ Násilie je „integrálnou časťou sociálnej štruktúry „novej Južnej Afriky“. Harris citovaná tamt. Pritakávam názoru o kultúre násilia rozšírenej v Južnej Afrike, ktorej mieru si nezaujatý pozorovateľ nie je schopný predstaviť. Až osobná skúsenosť každodenného

kde neexistuje ekologické povedomie o ochrane a udržateľnosti prírody a kde „stále prežíva dedičstvo nerovnosti, diskriminácie a predsudku“. Pokladá si veľmi zásadnú otázku: „Na koho strane dnes stojí čierna teológia [a] kto sú dnes obeť útlaku?“⁵²⁴ Slater podtrháva nutnosť čiernej teológie vnímať situáciu primárne skrze perspektívu tých, ktorí sú utláčaní, diskriminovaní a znevýhodňovaní a tak naplňovať princíp „etiky oslobodenia“. Naráža tým nepriamo i na tzv. „kultúru mlčania“⁵²⁵, ktorú odsudzujú aj iní teológovia⁵²⁶. Jednak je to neochota a neschopnosť čiernych teológov vzniesť akúkoľvek kritiku do vlastných radov, jednak i nadobudnutý „elitársky charakter“⁵²⁷ ich teológie, ktorá úplne stratila „živé spojenie s masami chudobných a utláčaných čiernych ľudí“⁵²⁸.

Autorka završuje svoju odvážnu analýzu stavu čiernej teológie tým, že vyzýva mladú generáciu čiernych teológov prekonať zlyhanie v otázke oslobodenia v posledných rokoch. Zároveň navrhuje cestu pre čiernu teológiu, po ktorej sa môže pokúsiť kráčať smerom do budúcnosti ako relevantný teologický prúd verný svojmu kľúčovému konceptu a teologickému východisku, ktorým je oslobodenie utláčaných:

„V posledných dvadsiatich rokoch Čierna teológia obchádzala svoje poslanie oslobodzovať v Južnej Afrike. Jej príslovečná nemota vo veci očividného útlaku, ktorý je stále aktívny v Južnej Afrike a je tak zjavný tvári v tvár existujúcej chudoby, xenofóbie, gendrovej diskriminácie, homosexuality, ekologických katastrof, zneužívania žien a detí, kultúrneho zneužívania ako aj skorumpovaného vedenia a manažmentu; je trestuhodná. Ak [však] druhá

strachu a opatrnosti, ktoré sa hlboko zarývajú do mysle jedinca a vytvárajú v nej patologické predsudky, mi dala možnosť dotknúť sa masívneho tlaku tejto kultúry na každodenný život Juhoafričanov. Nehovoriac o brutalite násilia, ktorá je povestná pre túto kultúru násilia.

⁵²⁴ Bradley citovaný in SLATER. *Black theology: funeral arrangements or a quantum leap*. s. 456.

⁵²⁵ Itumeleng D. MOTHOGAE. *The stony road we tread: The challenges and contributions of Black Liberation Theology in post-apartheid South Africa*. In *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies*, 40/3 (2012). s. 278-287, zvl. 286.

⁵²⁶ Pozri poznámka pod čiarou v predchádzajúcej podkapitole, kde sme uvádzali Motlhabiho poznámku o postoji tzv. „kritickej solidarity so štátom“. Pozri tiež TSHAKA, MAKOFANE. *The continued relevance of black liberation theology*. s. 543-4.; alebo MOTHOGAE. *The stony road we tread*. s. 286.

⁵²⁷ TSHAKA, MAKOFANE. *The continued relevance of black liberation theology*. s. 544.

⁵²⁸ BUFFEL. *Black theology and the Black masses*. s. 470.

generácia čiernych teológov zaregistruje a bude sa venovať [týmto]kritickým otázkam, ktoré stále vyžadujú pozornosť Čiernej teológie, nebude nutné zabezpečovať pohrebné prípravy. Prorocký hlas Čiernej teológie bude orientovaný na [kritické] otázky.

(...) Úlohou Čiernej teológie je vytrvalo pracovať proti dehumanizácii všetkých utláčaných ľudí a proti utlačujúcim situáciám. Preto by mali, ako Čierna teológia tak aj čierni teológovia, slúžiť ako určitý druh morálneho ukazovateľa, ktorý predkladá morálny stimul pre oslobodenie všetkých zajatých. Verdikt: úloha Čiernej teológie ešte zďaleka nie je dokončená.“⁵²⁹

Plne súhlasím s výrokmi Jennifer Slater. Spoločne s ňou dúfam, že očakávania, ktoré nielen čierni teológovia a laici, ale i pozorovatelia zvonku do čiernej teológie vkladajú aj dnes, nebudú pohltené pazúrmí prehlbujúcej sa celospoločenskej krízy. Verím, že budú v danom kontexte realizovateľné a realizované a pomôžu ako cirkvi, tak aj obyčajným veriaciim nachádzať cestu z útlaku k vysnenému oslobodeniu, k oslobodeniu všetkých ľudí v juhoafrickej spoločnosti.

4.4 Vzostup afrických teológií žien ako výzva a inšpirácia pre súčasnú juhoafrickú čiernu teológiu

V predchádzajúcich podkapitolách sme okrem iného demonštrovali, akou aktuálnou a komplexnou otázkou je chudoba pre súčasnú čiernu teológiu. Ešte predtým, v tretej kapitole, sme nastolili argument, že chudoba a prežívanie je každodennou realitou pre prevažnú väčšinu juhoafrických čiernych žien ako najslabší článok juhoafrickej spoločnosti (s výnimkou detí). Je to čierna žena, ktorá najviac čelí dopadom chudoby. Na otázku „Čo dnes znamená byť čiernou ženou v Južnej Afrike?“, reprezentatívne uvádzam odpoveď od Wendy Esau⁵³⁰: „Byť čiernou ženou znamená, byť výrazne

⁵²⁹ SLATER. Black theology: funeral arrangements or a quantum leap. s. 456.

⁵³⁰ Wendy Esau, „žena farby“ (*woman of colour*), ako seba nazýva, je farárkou v United Congregational Church of Southern Africa a stredoškolskou učiteľkou v Kapskom meste, za apartheidu bola aktivistkou, už vtedy sa intenzívne zaujímalala o otázku žien v teológii a cirkvi.

chudobnejšia, nevzdelanejšia, väčšinou nezamestnaná, žijúca v chatrči a v chudobnej komunite a byť výrazne závislejšia na mužovi.“⁵³¹ Niet preto divu, že nielen v rámci čiernej teológie, ale v i širšom juhoafrickom teologickom diskurze sa dnes téma prepojenia chudoby a gendra stáva dôležitým predmetom analýzy a následnej reflexie. K tomu sa nerozlučne nabaľuje tradičný segment rasy a triedy, ktoré potom dokopy, ako konštatoval vyššie Motlhabi, vytvárajú rôzne mutácie.

Aj keď je kategória rasy predovšetkým špecifikum Južnej Afriky, čím ďalej, tým častejšie prepojenie chudoby s africkou ženou reflektujú teologičky naprieč čiernym kontinentom. Zápas o prežitie je totiž kvalitou života, ktorú dôverne poznajú ženy v mnohých ďalších afrických krajinách a spoločnostiach. Mercy Amba Oduyoye z Ghany nazýva tento jav ako tzv. „syndróm chudoby“ (*poverty syndrome*), ktorý je podľa nej nemožné v teológiách oslobodenia ignorovať.⁵³² Ako si následne ukážeme, zatiaľ čo etablované africké teológie zápasia so súčasnými výzvami afrických spoločností, sú africké teologičky dnes tými, ktorým sa v ich prístupoch celkom úspešne darí pomenúvať a efektívne sa konfrontovať s dnešnými výzvami.

Dovolím si preto tvrdiť, že prístupy teológií afrických žien sú do veľkej miery relevantné aj v juhoafrickom prostredí. A to predovšetkým s prihliadnutím na dvojitý fakt: už niekoľko rokov v ňom pretrváva diskusia o hľadaní nových výrazov (čiernej) teológie oslobodenia, pričom práve situácia čiernych žien sa javí byť najkomplikovanejšia a najviac volajúca po adekvátnom výraze teológie oslobodenia. Okrem toho sa zdá, že aj čierna teológia žien sa stáva po roku 1994 súčasťou väčšieho celku. Jednak, keď miestna teologická scéna vystupuje z izolácie a nadobúda pluralitný charakter. Jednak aj celosvetovým vplyvom globalizácie. Dnešné čierne teologičky sa častokrát na poli akademickom identifikujú s témami a metódami afrických žien z rôznych kútov kontinentu.⁵³³ Videné teda z pohľadu čiernej teológie, sú teológie afrických žien pre ňu veľkým podnetom a súčasne výzvou.

⁵³¹ Wendy ESAU. Interview uskutočnené autorkou, 8. júna 2014 v Bishop Valis, Cape Town, Južná Afrika.

⁵³² Mercy A. ODUYOYE. *Introducing African Women's Theology*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001. s. 23.

⁵³³ Pozri napr. Haddad, ktorá píše: „Termín ‚Teológia afrických žien‘, ktorý je uplatňovaný teologičkami vo zvyšku Afriky, začína byť stále viac používaný aj teologičkami bez rozdielu rasy v Južnej Afrike.“ HADDAD.

V závere tejto kapitoly by som preto rada venovala malý priestor predstaveniu afrických teológií žien, ktoré sa objavujú aj v rámci juhoafrickej čiernej teológie a prispievajú k zmysluplnému rozvoju jej agendy. Domnievam sa totiž, že pretrvávajúce vrastanie a prudký rozvoj týchto teológií ako v juhoafrickom teologickom kontexte ako takom, tak aj konkrétne v čiernej teológii, môžeme zároveň považovať za tretí kľúčový argument pre náš záujem o fenomén juhoafrickej čiernej teológie.

4.4.1 Nový kvet medzi africkými teológiami

V posledných rokoch je až fenomenálnym „rozkvet“ (*blossoming*)⁵³⁴ afrických teológií žien (*African Women's theologies*). Niektorí pozorovatelia o nich dokonca uvažujú ako o novej, druhej generácii teológií oslobodenia.⁵³⁵ Maluleke napr. svojim kolegom píše, že „ak sa ostatné typy teológií Tretieho sveta na sklonku milénia javia byť unavené a neisté, africká teológia žien sa neustále rozvíja. Disponuje vitalitou a energickosťou, ktorú si nesmieme dovoliť prehliadnuť.“⁵³⁶ Africké ženy, zdá sa, majú čo povedať. Svedčí o tom i rozmach teologických publikácií za posledných dvadsať rokov, ktorých autorkami sú ony. Sú plne zamestnané tým, aby boli písomne zdokumentované a zviditeľnené doteraz „nezaznamenané skúsenosti, perspektívy a reflexie [žien] v rôznych okruhoch teológie a etiky“ a aby ich hlasy „zaujali svoje miesto v akademickom svete“.⁵³⁷

Ich bádateľský záujem by sme mohli rozdeliť do štyroch hlavných okruhov: za a) „postavenia a predstavy žien vo vzťahu k mužom v africk[ých] kultúr[ach], so

African women's Theologies of Survival. s. 225-6. Alebo pozri akademické zborníky vydávané organizáciou CIRCLE, ktorá formálne zastrešuje teológie afrických žien a kde sa opakovane objavujú príspevky od čiernych juhoafrických autoriek.

⁵³⁴ Mercy Oduyoye a Virginia Fabella prirovnávajú teológie žien k metafore rozkvetu (*blossoming*), pretože ich „charakterizujú zmeny, rast, transformácia, a obzvlášť fyzickosť teológie vychádzajúca z ženského tela a utrpenia žien.“ Pozri Virginia FABELLA, Mercy A. ODUYOYE. Introduction. In FABELLA, ODUYOYE. *With Passion and Compassion*. s. IX.-XV., zvl. X.

⁵³⁵ Porovnaj, PARRATT. *Reinventing Theology*. s. 51.

⁵³⁶ MALULEKE. The 'smoked screens'. s. 48.

⁵³⁷ Nyambura J. NJOROGE. Preface. In NJOROGE, DUBE. *Talitha cum! Theologies of African Women*. s. VII.-VIII.

špeciálnym dôrazom na rituály v obradoch získavania dospelosti“; za b) „analýza vzájomného pôsobenia medzi africkou kultúrou a kresťanstvom a jeho dopad na africkú ženu“; za c) „čítanie Biblie očami afrických žien“ a za d) „histórie afrických žien“.⁵³⁸

Ženy pritom nechcú tvoriť svoje teológie oddelene, tak ako by sa to na prvý pohľad mohlo zdať. Africké ženy - pôsobiace či už v cirkvách, (medzi)národných cirkevných grémiách, alebo v akadémii - „pozývajú všetkých, ktorí majú záujem o záležitosti Afriky, aby spoločne s nimi diskutovali a boli ochotní počúvať, keď budú vyslovovať tie mnohé umlčované hlasy detí, mladých žien i mužov“.⁵³⁹ Tento základný rys afrických teológií žien vystihla nezabudnuteľnou metaforou Mercy A. Oduyoye, ktorá je právom označovaná za „kráľovnú matku“⁵⁴⁰ afrických teológií žien:

„Vtáci nevzlietnu len s jedným krídlom a preto ani africkí teológovia nedokážu prinútiť africkú teológiu, aby vzlietla sama. Muži v teológií si musia uvedomiť, že teológia vzlietne iba vtedy, ak splnomocnia ženy, pretože ony disponujú druhým krídlom.“⁵⁴¹

Niet divu, že najmladší prúd súčasných afrických teológií oslobodenia sa rozvinul tak prudko. Stačí si iba uvedomiť fakt, že africké kultúry sú, až na výnimky, všetky patriarchálne, a len málokteré z nich sú i dnes ochotné reformovať svoj pohľad na rolu žien v nich. Dokonca ani v matriarchálnych spoločnostiach, ktoré existujú v niektorých kútoch Afriky, ženy prakticky nemajú v rukách žiadnu moc a sú definované čisto vo vzťahu k druhým.⁵⁴² Oduyoye túto tristnú realitu chápe ako základný strach mužov z predstavy, že by ženy mali prístup k moci: „Ženy a moc sú ako olej a voda v patriarchálnych spoločnostiach. V mnohých prípadoch nemôžu byť zmiešané a keď sa tak stane, niektorí pozorovatelia sa dostávajú do rozpakov a hľadajú cesty, ako ich od

⁵³⁸ Podľa Isabel PHIRI. DOING THEOLOGY IN COMMUNITY: The case of African women theologians in the 1990s. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 99/1997. s. 68-76, zvl. 71.

⁵³⁹ NJOROGÉ. Preface. s. VII.

⁵⁴⁰ PEMBERTON. *Circle Thinking*. s. 63.

⁵⁴¹ Mercy Oduyoye citovaná in PEMBERTON. *Circle thinking*. s. 161.

⁵⁴² Pozri napr. Rose Teteki ABBEY. Rediscovering Ataa Naa Nyonmo - The Father Mother God. In NJOROGÉ, DUBE. *Talitha cum! Theologies of African Women*. s. 140-157.; alebo PARRATT. *Reinventing Theology*, s. 51.

seba oddeliť.“⁵⁴³ Podľa autorky je jediný druh moci, ktorý sa od žien v afrických tradičných kultúrach očakáva a to „moc, ktorá má schopnosť slúžiť (...) a moc žiť pre druhých: zomrieť, aby druhí mohli žiť“.⁵⁴⁴ Dodajme, že žena v Afrike na svojich bedrách nesie zodpovednosť za domácnosť, výchovu detí, uchovávanie tradícií a viery - pozri africké príslovie „Žena nesie Afriku“ (*Woman is bearing Africa*) - zatiaľ čo je vo všetkom tom podriadená autorite muža. „Rodina a príbuzenstvo sú silnými faktormi kontroly v afrických spoločnostiach“, vysvetľuje Oduyoye, „a najväčší vplyv má takáto kontrola na ženy. Ich obraz a sociálne postavenie zostáva naďalej prevažne ukotvené v záchrane rodu - skrze manželstvo a rodením detí.“⁵⁴⁵ To je dôvodom, prečo africké ženy začali aj v rámci teológie kritizovať platné normy ženskosti (*womanhood*), ktoré určujú hodnotu afrických žien iba z pohľadu detí, rodiny a komunity.⁵⁴⁶

Africké teológie žien sa začali formovať ako reakcia na pomery v afrických spoločnostiach (cirkev ako inštitúciu nevynímajúc), v ktorých ženy napriek svojej angažovanosti v boji za socio-politické, ekonomické a nábožensko-kultúrne oslobodenie, „boli sexizmom a patriarchátom držané za scénu a ich hlasy umlčované“.⁵⁴⁷ Ak sme na začiatku tejto práce kritizovali, že európske teologické školy nedokázali doposiaľ uznať a nadchnúť sa pre nové teologické prístupy z Tretieho sveta, africkým teológiám oslobodenia je možné vytknúť iný závažný teoretický nedostatok v agende. Chronické opomínanie tých, ktorí tvoria majoritu afrických kresťanských cirkví - ženy. Ako zvolanie do ticha preto na sklonku milénia zaznela výzva Malulekeho, adresovaná z pozície muža všetkým mužským kolegom v akadémii:

„Kresťanské teológie Afriky sa doposiaľ nezmierili so ženami ‚stenajúcimi‘ v afrických cirkvách a cirkevných organizáciách. Dôkladné štúdium vývoja

⁵⁴³ Mercy A. ODUYOYE. Transforming Power: Paradigms from the Novels of Buchi Emecheta. In NJOROGE, DUBE. *Talitha cum! Theologies of African Women*. s. 222-44, zvl. 225.

⁵⁴⁴ Tamt., s. 225-31.

⁵⁴⁵ ODUYOYE. *Introducing African Women's Theology*. s. 25.

⁵⁴⁶ Podľa tamt., s. 31.

⁵⁴⁷ Nyambura J. NJOROGE. Reclaiming Our Heritage of Power: Discovering Our Theological Voices. In I. A. PHIRI, D. B. GOVINDEN, S. NADAR (eds.). *Her Stories - Hidden Histories of Women of Faith in Africa*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2002. s. 39-57, zvl. 49.

afrických teológií žien, alebo afrických feministických teológií odhaľuje systematické zlyhanie afrických teológií uznať a zaoberať sa prítomnosťou a hodnotou žien v africkom kresťanstve. Čierne a africké teológie sa nadchli pre všetky mysliteľné výzvy; ale ešte adekvátne neodpovedali na otázku afrických žien, ktoré „stenajú vo viere“. (...) Otázka [preto] znie: Zaregistrovali čierne a africké teológie ženy? Budú im načúvať?“⁵⁴⁸

Podobný stav priznávajú aj dve popredné africké teologičky, Isabel Apawo Phiri z Malawi a Sarojini Nadar z Južnej Afriky. O pozícií afrických teológií žien medzi ostatnými teologickými prúdmi na kontinente píšú: „Patriarchát je stále prítomný a zakorenený ako v cirkvách, tak i v spoločnosti. (...) Africké teológie žien stále zostávajú nepodstatným projektom“, ktorý nie je „braný vážne“, a ktorý „stále nemá svoje miesto na slnku medzi tradičnou teológiou“.⁵⁴⁹

4.4.2 Základná charakteristika afrických teológií žien

Pri letmom popise súčasnej dynamiky afrických teológií žien sme o nich doteraz uvažovali ako o jednotiacom smere. Mnohé autorky publikujúce predovšetkým pod organizáciou CIRCLE sa prikláňajú k presvedčeniu, že napriek prirodzene „odlišnej skúsenosti na základe etnicity, gendra, triedy či cirkevnej tradície“, sú ich teológie v základnom chápaní jednotné: „Všetky africké ženy sú naplnené potrebou po spravodlivosti a dôstojnosti“ ako v spoločnosti, tak i v cirkvi a sú pritom „motivované etikou oslobodenia a sebauvedomovania“.⁵⁵⁰

Napríklad Phiri akcentuje ako originálny spoločný element žien používanie metodológie, ktorá zjednocuje autorky v rámci CIRCLE. Phiri tento prístup nazýva ako „tvorbu teológie v komunite“ (*doing theology in community*) a vyzdvihuje ho okrem iného

⁵⁴⁸ MALULEKE. The 'smoked screens'. s. 40-41.

⁵⁴⁹ PHIRI, NADAR. What's In a name? s. 10-13.

⁵⁵⁰ PHIRI, GOVINDEN, NADAR. Introduction. In PHIRI, GOVINDEN, NADAR. *Her Stories - Hidden Histories of Women*. s. 1-13, zvl. 1-2.

⁵⁵² Podľa Isabel PHIRI. DOING THEOLOGY IN COMMUNITY. s. 68.

aj kvôli tomu, že potvrdzuje jeden z konceptov africkej teológie a to dôraz na africké spoločenstvo.⁵⁵²

Uznávaná biblistka Musa Wenkosi Dube z Botswany zas vníma feministickú biblickú hermeneutiku afrických žien ako prvok, ktorý spája jej kolegyne v odbore naprieč Afrikou. Tvrdí, že všetky teologičky sa vo svojich odlišných metódach snažia o to isté: „povzbudiť africké ženy, aby žili v sile vzkriesenia zo smrti, do ktorej ich opakovane uvrhávajú utlačujúce sily, ktoré zaplavujú celý kontinent a ich životy“.⁵⁵³ Dube takýto hermeneutický prístup nazýva ako „hermeneutika talitha cum afrických žien“ (*talitha cum African women's hermeneutics*).⁵⁵⁴ Termín *talitha cum* prevzala Dube z príbehu podľa evanjelistu Marka 5,21-43, kde Ježiš kriesi Jairovu dcérku slovami: „Dievčatko, hovorím ti, vstaň!“⁵⁵⁵ Sila vzkriesenia, nádej, oslobodenie, rola žien a mladej dievky v celom príbehu, ako i odhodlanosť Ježiša uzdraviť, to všetko podľa Dube inšpiruje a najlepšie vystihuje predstavy a snahy afrických teologičiek.

Na druhej strane narazíme na názory, ktoré zdôrazňujú potrebu brať do úvahy odlišné skúsenosti afrických žien. Je žiaduce vždy prihliadať k bohatým sociálnym, kultúrnym, historickým a náboženským skúsenostiam týchto žien a neprepadať tendenciám „univerzalizovať“⁵⁵⁶ (*universalise*) ich rozmanité požiadavky a priority pod jedným označením „africká teológia žien“. Skúsenosť ako životná situácia a prežívanie vlastnej viery na základe určitej formy útlaku je, ako už vieme, uhoľným kameňom pre každú reflexiu v teológiách oslobodenia. Pre africké teologičky je „celý život kontextom“ ich myslenia, alebo povedané inak, „teológia žien je tvorená v strede odohrávajúceho sa života v Afrike“.⁵⁵⁷ Môžeme logicky vzniesť otázku: čo tvorí život afrických žien? Haddad ho napr. definuje ako spojenie dvoch rovín „života vo svete“ a „života v cirkvi“.⁵⁵⁸ Nielen ona, avšak väčšina afrických autorov vychádza z premisy, že ak premýšľame o africkej kultúre, musíme súčasne premýšľať i o africkom náboženstve

⁵⁵³ DUBE. *THALITA CUM* Hermeneutics of Liberation. s. 140.

⁵⁵⁴ Tamt., s. 138.

⁵⁵⁵ V originále potom: „Talitha kumi!“, podľa tamt.

⁵⁵⁶ PHIRI, NADAR. What's In a name? s. 9.

⁵⁵⁷ ODUYOYE. Introducing African Women's Theology. 23.

⁵⁵⁸ Podľa HADDAD. African women's Theologies of Survival. s. 103.

a vice versa. „Kultúra a náboženstvo v Afrike v sebe zahŕňajú všetky roviny celého života človeka. Neexistuje oblasť bytia, ktorá by bola mimo ono dvojité zovretie kultúry a náboženstva.“⁵⁵⁹

Keď teda africké teologičky píšú o skúsenosti, je to vždy analýza „osobnej a spoločenskej skúsenosti vo [vlastnej] kultúre a náboženstve“.⁵⁶⁰ Príbehy, mýty či porekadlá africkej kultúry boli po stáročia tradované a vykladané z pohľadu mužov. Teraz sú vo svetle kresťanskej viery vystavené kritickej analýze a nanovo prerozprávane (*re-telling*) a interpretované (*re-interpreted*) z perspektívy žien. Táto metóda, ktorá sa ujala a bola rozpracovaná v rámci afrických teológií žien vďaka kenskej priekopníčke Musimbi Kanyoro, sa nazýva „feministická kultúrna hermeneutika“ (*feminist cultural hermeneutics*).⁵⁶¹ Jej prínos je dnes vnímaný hneď v niekoľkých rovinách: a) prispieva k dopĺňaniu africkej histórie cirkvi (zaznamenávajúcu doteraz len históriu mužov (*his story*)); b) obohacuje africkú teológiu; c) analýzou hodnôt v africkej kultúre (pritakanie tým hodnotám kultúry, ktoré oslobodzujú a odmietnutie hodnôt, ktoré utlačujú) napomáha k postupnej premene africkej spoločnosti.

Ďalej by sme nemali opomenúť, akú úlohu hrajú príbehy v africkej kultúre. Afričania sú Afričanmi pre umenie rozprávať príbehy. Význam funkcie rozprávania príbehov (pamätanie, varovanie, učenie alebo poskytované zmyslu) pre africké komunity by nemal byť podceňovaný ani v metodológiách aplikovaných africkými teologičkami.⁵⁶² Prerozprávanie (auto)biografických a biblických príbehov je obľúbenou technikou a zdrojom ich teológií. Orálna história, ktorá kriesi hlasy a osudy žien i mimo akadémiu, sa spolu s naratívnu teológiou (*narrative theology*) stali veľmi vyhľadávanými

⁵⁵⁹ Musimbi R. A. KANYORO. Engendered Communal Theology: African Women's Contribution to Theology in the 21st Century. In NJOROGE, DUBE. *Talitha cum! Theologies of African Women*. s. 158-180, zvl. 158-9.

⁵⁶⁰ Tamt., s. 165.

⁵⁶¹ Phiri a Nadar k významu hermeneutiky dodávajú: „Obyčajne je termín ‚hermeneutika‘ rezervovaný pre disciplínu biblických štúdií. No spôsob, akým je [hermeneutika] častokrát používaná vo feministickej kultúrnej hermeneutike, a to ako jedna z metód rozvinutá africkými teologičkami, sa stáva nástrojom, ktorým sa podrobne skúmajú ako biblické kultúrne zvyky, tak aj rôzne existujúce kultúry v Afrike.“ PHIRI, NADAR. *What's In a name?* s. 11.

⁵⁶² Porovnaj PHIRI, GOVINDEN, NADAR. Introduction. s. 10.

disciplínami v rámci CIRCLE.⁵⁶³ Naratívna teológia veľmi dobre vystihuje základnú charakteristiku a postup afrických teológií žien:

„Pri svojich teologických reflexiách postupujú ženy (...) od prerozprávania príbehu k jeho analýze, aby ukázali ako rôzni aktéri príbehu vnímajú seba, ako reagujú na druhých a ako chápu svoju vlastnú úlohu v živote ako takom (...) V ďalšej fáze sa reflektujú skúsenosti z perspektívy kresťanskej viery – vedomé uplatňovanie biblickej a kultúrnej hermeneutiky sa deje v tomto procese.“⁵⁶⁴

Gerald West, a nie je jediný, je presvedčený, že súčasná africká feministická biblická hermeneutika v sebe spája tradičné dôrazy oboch starších afrických hermeneutík oslobodenia: jednak akcent nábožensko-kultúrny (zdôrazňovaný hermeneutikou inkulturácie), jednak aj rasovo-ekonomicko-politický (zdôrazňovaný hermeneutikou oslobodenia).⁵⁶⁵ Okrem toho West poukazuje na jeden inovatívny element v africkej feministickej hermeneutike. Je to dôraz na literárnu analýzu biblických textov, ktorej africkí biblisti doteraz nevenovali veľkú pozornosť.

Za najkreatívnejšiu spomedzi afrických feministických hermeneutík je potom pokladaná „postkoloniálna feministická biblická hermeneutika“ (*postcolonial feminist biblical hermeneutics*) už vyššie zmienenej Musa Dube.⁵⁶⁶ Dube akademicky pôsobila dlhšiu dobu v zámorí a to sa zákonite odrazilo na jej otvorenejšom a pluralitnejšom myslení, ktorým sa nebojí prekračovať pomyselne hranice teológie a aplikovať pre

⁵⁶³ Pozri, napr. zborníky PHIRI, GOVINDEN, NADAR. *Her Stories - Hidden Histories of Women.*; alebo NJOROGE, DUBE. *Talitha cum! Theologies of African Women.*; či Mercy A. ODUYOYE, Musimbi R. A. KANYORO (eds.). *The will to arise: women, tradition, and the church in Africa.* Maryknoll, NY : Orbis Books, 1992.

⁵⁶⁴ Oduyoye citovaná v PHIRI, NADAR. *What's In a name?* s. 13-4.

⁵⁶⁵ Pozri, napr. Gerald WEST. *Biblical Hermeneutics in Africa.* In STINTON. *African Theology on the Way.* s. 21-31.

⁵⁶⁶ Porovnaj napr. DUBE. *THALITA CUM Hermeneutics of Liberation.* s. 143-4. Autorka v článku stručne predstavuje aj ďalšie hermeneutiky vypracované jej kolegyňami na čiernom kontinente: okrem už spomínanej feministickej kultúrnej hermeneutiky ešte uvádza tzv. „hermeneutiku *bosadi*“ (*bosadi hermeneutics*) vypracovanú juhoafrickou biblistkou Masenya Madipoane; a tzv. „hermeneutiku života“ (*hermeneutics of life*) aplikovanú nigérijskou biblistkou Teresa Okure.

teológov tak vzácny interdisciplinárny vedecký prístup.⁵⁶⁷ Ako biblistka nadväzuje na tradície hermeneutiky inkulturácie a čiernej teológie oslobodenia, pričom do svojej metódy vnáša hybridnú postkoloniálnu teóriu. Ona sama tvrdí, že sa tak pokúša vo svojej metóde nielen „vzdorovať útlaku na základe gendra, ale i jeho ostatným formám“, ktoré sú spolu prepojené.⁵⁶⁸ Svoj hermeneutický prístup zdôvodňuje nasledovne:

„Postkoloniálne čítanie Biblie sa musí snažiť dekolonizovať biblický text, jeho interpretácie, jeho čitateľov, jeho ustanovenia. Musí sa snažiť tiež hľadať cesty čítania, ktoré bude viesť k oslobodzujúcej vzájomnej závislosti. Oslobodzujúca závislosť so sebou prináša dvojnásobnú snahu na strane čitateľov: za prvé, predložiť biblické čítania, ktoré dekolonizujú imperialistické tendencie a ďalšie rozprávačské formy; za druhé, predložiť čítania, ktoré sa pokúšajú zvýrazniť biblické texty a Ježiša ako kultúry, ktoré sú síce nepochybne dôležité, a predsa nestoja nad všetkými [kultúrami], ale uprostred mnohých významných kultúr sveta.“⁵⁶⁹

Africké kolegyne (napr. Nadar, Phiri, Haddad) pochvalne komentujú hermeneutiku Dube, pretože sa v nej pokúša „nielen prejavovať súcit nad chybami [koloniálnej] minulosti, ale [zároveň] sa aktívne zaoberať pretrvávajúcimi efektmi minulosti a tak pracovať na transformácii prítomnosti“.⁵⁷⁰ V prístupe Dube vidia podnetný príklad pre ostatné africké teologičky, keďže vo svojej ojedinelej hermeneutike spája táto biblistka otázku gendra a kultúry, ale súčasne do diskurzu vnáša i otázky rasy a triedy, ktoré sú pre Afričanky v rámci feministických teológií tak zásadné.

⁵⁶⁷ Pozri, napr. Bernhard OFFENBERGER. „To push the boundaries“. Acknowledging the many stories of the Bible. An Interview with Musa Dube. [online] Dostupné z: http://www.befreiungstheologisches-netzwerk.de/mediathek/2011/07/public_Interview-Musa-Dube.pdf (cit. 21. 11. 2014).

⁵⁶⁸ DUBE. *THALITA CUM* Hermeneutics of Liberation. s. 143. Dube na inom mieste menuje tieto formy útlaku: rasová, etnická, náboženská, ekonomická či politická. Podľa DUBE. John 4: 1-42 - The Five Husbands at the Well of Living Waters. s. 42.

⁵⁶⁹ Dube citovaná in DUBE. *THALITA CUM* Hermeneutics of Liberation. s. 143.

⁵⁷⁰ PHIRI, NADAR. What's In a name? s. 19.

4.4.2.1 Poznámka k vymedzeniu sa afrických teologičiek voči západnej feministickej teológii

S ohľadom na zložitú teologickú scénu z perspektívy juhoafrických žien, o ktorej bola reč v tretej kapitole, by sme mali na tomto mieste doplniť ešte podstatnú poznámku o procese vydelenia sa afrického prúdu teológie žien zo skupiny feministickej teológie. Nahráva nám k tomu aj pred chvíľou uvedený aspekt tesnej prepojenosti gendra, rasy a triedy v paradigme oslobodenia, ktorý zdôrazňujú aj africké teologičky mimo Južnú Afriku. Je zároveň kľúčom pre pochopenie dištancovania sa predstaviteľiek afrických teológií žien od západných feministiek a teologičiek.

Koncom 70. rokov minulého storočia začali mať ženy afrického pôvodu v krajinách Prvého sveta⁵⁷¹ výhrady voči všeobecne prijímanému chápaniu feminizmu ako i feministickej teológii. Afroameričanky v USA kritizovali vtedajšiu feministickú teóriu, ktorá mlčala o pretrvávajúcej rasovej diskriminácii černošských žien v americkej spoločnosti a venovala sa primárne otázkam gendrovej rovnosti. Vo Veľkej Británii sa miešanky (*women of colour*) zjednocovali v boji proti kolektívnej diskriminácii, ktorú dennodenne zakúšali v bývalom impériu a to i zo strany belošských feministiek, a ktorú vnímali ako pokračovanie kolonializmu. „Multikultúrny postkoloniálny základ černošského britského feminizmu“ sa zameriaval nielen na otázku rasy, ale volal i k odporu voči pokračujúcemu koloniálnemu a imperialistickému diskurzu.⁵⁷² Súčasne bol podnetným faktorom k vlastnej aktivite pre mnohé ďalšie aktivistky aj v bývalých koloniálnych krajinách.

Rozdiely v skúsenostiach diskriminácie sa zdali byť medzi ženami na iných kontinentoch obrovské. Zatiaľ čo na Západe sa ženy - poväčšine intelektuálky pochádzajúce zo strednej vrstvy - snažili bojovať proti patriarchátu v rôznych štruktúrach spoločnosti, čelili napr. africké ženy každodennému prežitiu v kontexte porušovania základných ľudských práv. Preto nie je udivujúce, že otázka gendra nebola nikdy tak horúcou témou pre ženy v africkom kontexte. Z ich pohľadu sú

⁵⁷¹ Konkrétne vo Veľkej Británii a USA.

⁵⁷² HADDAD. *African women's Theologies of Survival*. s. 149.

konfrontované akútnejšou diskrimináciou na základe ich rasy, triedy, náboženstva a kultúry. Feministky z Prvého sveta sa realizujú predovšetkým na pôde akademickej. Africké ženy medzičasom tiež pripúšťajú nutnosť teoretizovať svoj feministický diskurz.⁵⁷³ Avšak neopierajú sa ani tak o názor vypracovať teoretické koncepty, ako skôr o ideu prinášať prostredníctvom svojho hnutia za oslobodenie a svojej teológie konkrétne úľavy do životov žien. I teologička takého mena ako je kenská biblistka Musimbi Kanyoro, jeden z pilierov organizácie CIRCLE a plodná pisateľka, neváha prehlásiť: „Pre nás v Afrike, nejde o to, koľko toho napíšeme o našej teológii v knihách, veľkou skúškou pre nás je, či sme schopné priniesť zmenu do našich spoločností.“⁵⁷⁴

Veľmi stručne sme si naznačili zaniechanie, nasadenie a aktuálnosť afrických teológií žien. Hoci „stále zostávajú marginálnym projektom“, čakajúcim na „zaradenie do mainstreamu všetkých teologických disciplín“,⁵⁷⁵ možno sa v 21. storočí naplnia prorocké slová Malulekeho, ktoré vyslovil na jeho prahu: „Čokoľvek bude formovať Čierne a Africké teológie v 21. storočí – Africká teológia žien bude mať na tom veľký podiel a vplyv. Je rastúcou, ukazujúcou sa a dôležitou paradigmou Čiernych a Afrických teológií v 21. storočí. Gigant Africkej teológie žien sa prebúdzá.“⁵⁷⁶

4.5. Zhrnutie

Uzatvárame túto kapitolu, aj keď je zrejmé, že jednotlivé témy, ktoré sme v nej otvorili, by vyžadovali oveľa fundovanejšiu diskusiu, než akú som mohla v tejto stati práce ponúknuť. Preto navrhujem jedno. Berme prezentované otázky ako podnet a pozvanie k ďalšiemu poznávaniu súčasného (juho)afrického teologického diania. Zrekapitulujme si, čo bolo obsahom a zámerom štvrtej, záverečnej kapitoly. Kapitolu som otvorila otázkou po pádných argumentoch zdôvodňujúcich relevantnosť čiernej

⁵⁷³ Pozri napr. tamt., 5. kap.; alebo PHIRI, NADAR. What's In a name?

⁵⁷⁴ Musimbi Kanyoro citovaná in Musa W. DUBE. Introduction: "Little Girl, Get Up!" In NJOROGE, DUBE. *Talitha cum! Theologies of African Women*. s. 3-24, zvl. 22.

⁵⁷⁵ PHIRI, NADAR. What's In a name? s. 20.

⁵⁷⁶ MALULEKE. The 'smoked screens'. s. 48.

teológie ako obohacujúcej témy pre (stredo)európsky teologický diskurz. Primárnym cieľom tak bolo priblížiť pestrosť, unikátnosť, bohatosť i aktuálnosť tohto mladého teologického výrazu. Pokúsila som sa z niekoľkých aspektov prezentovať čiernu teológiu a súbežne ju zasadzovať do dnešného teologického a spoločenského kontextu Južnej Afriky. Diskusiu o zdôvodnení relevantnosti čiernej teológie som sa rozhodla vystavať na troch argumentoch, ktoré vnímam z pohľadu stredoeurópskej pozorovateľky za kľúčové.

Prvým argumentom je unikátnosť čiernej teológie. Toto tvrdenie platí ako na poli teológií oslobodenia, tak teologických prúdov z Afriky, tak aj na poli teológií Tretieho sveta. Unikátnosť čiernej teológie sa odráža aj v pestrosti pohľadov a pochopení, s ktorými sa na ňu od samého počiatku nazerá. Ako som ukázala, je čierna teológia pre určitý svoj rozmer priradzovaná k rôznym teologickým smerom: k politickým teológiám, kontextuálnym, situačným a prorockým. Pokúsila som sa popísať pozíciu čiernej teológie na teologickej mape subsaharskej Afriky, kde patrila k veľmi ojedinelým úkazom z južného cípu kontinentu. Naznačila som i veľké premeny na tejto mape od 90. rokov 20. storočia, podnietené predovšetkým pádom dvoch politických systémov: komunizmu a apartheidu. Argumentovala som, že aj po páde apartheidu, keď sa dovtedy nezlučiteľné agendy afrických teológií začali viac približovať a prepojovať, pretrváva potreba po lokálnych špecifických výrazoch teológie. Tak je to i v prípade juhoafrickej čiernej teológie. Pri pohľade na spoločenský, politický, kultúrny i ekonomický vývoj v Juhoafrickej republike po roku 1994 je evidentné, že existencia tejto teológie nie je minulosťou, ale stále aktuálnou témou. Priblížila som i diskusiu o hľadaní novej identity v demokratickej spoločnosti a o následnej kríze čiernej teológie, ktorá viedla až k prehláseniam o jej zániku. Ako však tvrdím ďalej, je v juhoafrickej spoločnosti práve paradigma oslobodenia veľmi živou otázkou. S pádom apartheidu sa v nej objavujú nové zápasy a s nimi nové problémy postihujúce široké vrstvy čierneho obyvateľstva. Z toho vyplýva, že charakteristiku unikátnosti si čierna teológia môže oprávnene udržať aj v súčasnom teologickom kontexte Južnej Afriky.

Druhým argumentom som rozvinula presvedčenie o dnešnom dopyte po čiernej teológii. Mnohé naznačuje tomu, že čierna teológia je čím ďalej, tým častejšie znovu povolaná k reflexii súčasnej celospoločenskej situácie v Južnej Afrike. Na príklade množiacich sa apelov z akademického prostredia smerom k čiernym teológom tvrdím, že úloha čiernej teológie neskončila v roku 1994. Vo svojej základnej idei oslobodenia a zastávania sa chudobných a znevýhodňovaných, je vysoko aktuálnym smerom. A to aj vzhľadom na fakt, že otázky rasy, triedy a gendra sú stále platnými kategóriami pri analýze dnešného útlaku v Južnej Afrike. Téma čiernoty hrá naďalej významnú rolu. Prevažnú väčšinu obyvateľov naďalej tvoria čierni ľudia a prevažnú väčšinu, ktorá je zasiahnutá súčasnou pliagaou chudoby, tvoria čierni ľudia. Ďalej som exemplárne predstavila obsah a formu výziev k čiernym teológom. Pokúsila som sa tým podložiť tvrdenie, že viacerí odborníci sa pokúšajú hľadať nové výrazy čiernej teológie, ktoré by aktuálne reagovali na odohrávajúce sa každodenné zápasy o prežitie. Som preto presvedčená, že sa oplatí sledovať vývoj tohto teologického prúdu ďalej, keďže sa veľmi praktickým a aktuálnym spôsobom snaží reflektovať vieru kresťanov v 21. storočí.

Do tretice som predložila argument, ktorý zdôrazňuje vzostup afrických teológií žien, jednak všeobecne v juhoafrickom teologickom prostredí, jednak konkrétne aj v rámci čiernej teológie. Opierala som sa pritom o diskusiu o komplikovanom postavení čiernych juhoafrických žien, tak ako bola nastolená v tretej kapitole. Domnievam sa totiž, že prístupy teológií afrických žien majú veľkú šancu na rozkvet práve v prostredí, kde je prepojenie chudoby s africkou ženou natoľko exponované, ako je tomu v juhoafrickej spoločnosti. Som presvedčená, že veľmi kreatívne, odvážne a aktuálne prístupy teológií afrických žien vnášajú nové impulzy k resuscitácii paradigmy oslobodenia čiernej teológie. Stručne som popísala prudký vzostup afrických teológií žien v rámci afrických teológií a teológií Tretieho sveta. Predstavila som základné oblasti zo života a viery, ktorým sa teologičky vo svojej tvorbe venujú, ako aj ich špeciálne metódy, predovšetkým potom unikátne prístupy biblickej hermeneutiky. Napokon som pripojila poznámku o dôvode dištancovania sa afrického prúdu teológie žien zo skupiny feministickej teológie. Tým som doplnila informáciu vhodnú pre pochopenie

príklonu čiernych juhoafrických teologičiek k africkým teológiám žien, a nie k feministickej teológii rozvíjanej beloškými kolegyňami v zemi.

Je na čitateľovi, aby zhodnotil, do akej miery sa mi podarilo realizovať zámer stanovený na začiatku tejto kapitoly. Som si vedomá, že konfrontácia s úplne inými realitami môže vyvolávať ako negatívne, tak pozitívne reakcie. Oboje je pre dobro veci, a to predovšetkým v akademickom prostredí. Podnecujú nás totiž k ďalšiemu štúdiu, overovaniu, či vyvráteniu faktov a tvrdení, k práci na konštruktívnych argumentoch pre nadviazanie dialógu, či prípadnú dištanciu. Domnievam sa, že dôležité je to, ak v nás iné pohľady a názory vôbec nejaké reakcie vyvolajú. Avšak uchovávam si nádej, že som aspoň čiastočne dokázala čitateľa pozitívne presvedčiť o potrebe zaujímať sa o rôzne nové teologické výrazy, ktoré formujú kresťanskú teológiu 21. storočia. Verím, že juhoafrická čierna teológia, , je dobrým príkladom.

5 Záver

Zámerom tejto štúdie bolo pokúsiť sa poukázať na potrebu rozširovania nášho teologického zorného poľa o mimoeurópske teologické školy. Vychádzala som pritom zo súčasného obrazu kresťanstva, ktoré v druhej polovici 20. storočia stratilo svoje ťažisko v Európe a presunulo sa geograficky, demograficky a kultúrne na juh. Dnešné, tzv. „svetové“, alebo „globálne kresťanstvo“ vystihuje úbytok v tradičných baštách kresťanstva a fenomenálny rozkvet v nových miestach sveta. Táto skutočnosť je však len veľmi okrajovo, alebo so značným váhaním reflektovaná aj v teologickej vede, predovšetkým potom v stredoeurópskej mierke. Cieľom práce preto bolo na všeobecnej rovine demonštrovať, že je ako potrebné, tak aj veľmi zaujímavé a inšpiratívne obohacovať našu perspektívu o myšlienky a postupy kolegov z Afriky, Ázie, či južnej Ameriky.

Vychádzajúc zo skutočnosti, že práve africké teológie patria v súčasnosti k najvýraznejším prúdom charakterizujúcim dynamiku a rôznorodosť svetového kresťanstva, rozhodla som sa na príklade jedného špecifického teologického smeru konkretizovať a realizovať vyššie formulované tvrdenie. Juhoafrická čierna teológia bola špeciálnym predmetom môjho skúmania. Opierala som sa o presvedčenie, že čierna teológia je unikátnym prúdom nielen v skupine afrických teológií, ale aj medzi teológiami Tretieho sveta. O to viac som považovala za vhodné ponúknuť čitateľovi na jej príklade pohľad do nových výrazov reflektujúcich kresťanstvo na sklonku 20. a začiatku 21. storočia.

Keďže téma čiernej teológie je sama osebe veľmi široká a nešpecifikovaná, limitovala som svoj záujem na jeden aspekt. Čiernu teológiu som analyzovala z pohľadu teologickej paradigmy oslobodenia a sledovala jej trajektóriu, tzn. to, ako a prečo sa v nej menili dôrazy z rasy na triedu a z triedy na gender. Súčasne som tým zamýšľala uskutočniť daný zámer práce dvoma cestami. Za prvé, pokúsiť sa ukázať, že čierna teológia je smerom, ktorý môže byť svojou metodologickou a paradigmatickou odlišnosťou prínosný aj pre náš úzko špecializovaný teologický diskurz. Za druhé,

predstaviť, ako je dnes čierna teológia vnímaná na vlastnej, juhoafrickej scéne a demonštrovať nový silnejúci dopyt po jej základnom teologickom motíve oslobodenia ako aj koncepte čiernoty. Pri tomto druhom zámere som sa snažila zodpovedať otázky ako napr.: Je čierna teológia naďalej relevantným teologickým výrazom, alebo stratila pádom apartheidu svoje základné poslanie a zmysel? Ako sa čierni teológovia vyrovnávajú s názormi o kríze a zániku ich teológie? Ako čelia výzvam adaptovať sa na nový demokratický kontext a opustiť kedysi vysoko aktuálne motívy oslobodenia z pohľadu rasy a triedy? Ak sa naopak domnievame, že je koncept oslobodenia stále potrebným a relevantným teologickým východiskom v čiernej teológii aj dnes, je žiaduce priblížiť, aké kategórie túto paradigmu dnes najviac vystihujú?

Odpovede na vznesené otázky a vytýčené ciele som podávala priebežne v jednotlivých kapitolách práce. Je preto dobré pripomenúť si štruktúru, zámer, obsah a závery jednotlivých jej kapitol. Text práce som rozdelila do štyroch hlavných celkov, zohľadňujúcich argumentačný postup bádateľského zámeru práce. Prvé dve kapitoly slúžia ako určité oboznámenie sa a úvod do súčasného diskurzu o tvári kresťanstva na počiatku 21. storočia a následne do africkej teológie ako jedného z najdynamickejších teoretických prejavov dnešného tzv. „svetového kresťanstva“.

V prvej kapitole som predstavila dnes už všeobecne prijímaný fakt o posune ťažiska kresťanstva geograficky, kultúrne aj demograficky zo severu na juh a zrod svetového/globalného kresťanstva. V kapitole som načrtla vzrástajúci sa teoretický diskurz o historickej premene kresťanstva v 21. storočí a o veľkej výzve, ktorú so sebou táto premena prináša. Je to výzva adresovaná predovšetkým formálne stále uznávaným centráram tohto náboženstva, kde sa pestuje a uchováva tradičné kresťanské učenie. Naznačila som aktuálnu potrebu určitého posunu v tradičnej teologickej vede, ku ktorej bezpochyby náleží aj náš stredoeurópsky teologický diskurz. Predložila som niekoľko argumentov, ktorými som zdôvodnila, prečo je nielen zaujímavé, ale aj potrebné mať dnes prehľad o tom, aká teológia vzniká mimo európsky kontinent a čo ju charakterizuje. Gro argumentov by sa dalo zhrnúť nasledovne: a) centrum kresťanstva

sa nachádza na južnej pologuli v krajinách tzv. Tretieho sveta, kde prudko prekvitá; b) mladé teologické školy z Afriky, Ázie a južnej Ameriky získavajú svojou adresnosťou a aktuálnosťou prevahu v teológii na celosvetovej úrovni; a c) prítomnosť afrického, či ázijského kresťanstva v európskej diaspóre sa čím ďalej, tým viac etabluje a podieľa na formovaní tváre tunajšieho kresťanstva. V závere kapitoly dochádzam k úsudku, že v dnešnej pluralitnej situácii, ktorá nastáva v mnohých európskych krajinách a preniká aj k nám, je najvyšší čas otvárať sa mimoeurópskym teologickým vplyvom kresťanského myslenia. Je žiaduce nadväzovať rovnocenný dialóg s kolegami z afrických, juhoamerických a ázijských teologických škôl.

Druhá kapitola následne načrtla dynamiku, kreativnosť a rôznorodosť dnešného afrického kresťanstva, ako aj africkej teológie. Vychádzala som pritom z dvoch realít. Jednak z faktu, že africké kresťanstvo je mnohými považované za najrýchlejšie sa rozvíjajúcu podobu kresťanstva vo svete vôbec, ktorému je navyše prorokovaná sľubná budúcnosť. Jednak som nemohla opomenúť skutočnosť, ako negatívne je aj dnes Afrika a všetko, čo sa s ňou spája, vnímaná bežným stredoeurópskym pozorovateľom. Tento fakt si v našom stredoeurópskom prostredí takmer neuvedomujeme. To vedie k zbytočnému skresľovaniu reálií a k prehliadaniu všetkého pozitívneho, čo naopak na čiernom kontinente vzniká a rozvíja sa. Tento jav je možné identifikovať aj na poli teologickom, kde neexistuje žiaden dialóg, ani jasnejšia potreba po jeho zahájení. Preto som sa pokúsila tunajšiemu čitateľovi stručne priblížiť fenomén afrických teológií a to na základe dvoch charakteristík. Zvolila som charakteristiky, ktoré osobne považujem za najviac pozoruhodné na tejto skupine teológií: interreligiozitu a mnohovrstevnosť africkej teológie. V rámci analýzy týchto dvoch vlastností africkej teológie som popri orálnej a symbolickej forme africkej teológie predstavila podrobnejšie písanú formu a jej hlavné teologické témy a ciele. Následne som sa zaoberala základnými prístupmi a prameňmi afrických teológií.

Uvedomujem si na tomto mieste a opätovne to zdôrazňujem, že som v štúdiu nepodala žiaden komplexný chronologický ani systematický prehľad africkej teológie. Mojim cieľom bolo priblížiť charakter africkej teologickej skupiny tak, aby mal čitateľ následne väčšiu šancu preniknúť do podstaty juhoafrickej čiernej teológie. Tá bola

ústrednou témou tejto práce. V závere druhej kapitoly som predostrela i kritické poznámky zo strany pozorovateľov zvonku, aby som tým ukázala, že som si vedomá mnohých teoretických dier a nedostatkov, na ktoré v afrických teológiách narážame a právom ich kritizujeme. Kapitulu napriek tomu uzatváram na príkladoch tvrdením, že prínos a dosah afrických teológií je dnes možné identifikovať ako na lokálnej, tak i celosvetovej a vzhľadom na môj vlastný kontext, aj na stredoeurópskej úrovni.

Tretia a štvrtá kapitola prezentovali hlavnú tému a plné rozvinutie tézy mojej práce. Ako som uviedla vyššie, svoj pohľad na juhoafrickú čiernu teológiu som limitovala a sústredila sa na analýzu posunu najvýraznejších kategórií v teologickej paradigme oslobodenia, ktorými boli rasa, trieda a gender. Ani tu však nebolo možné podať vyčerpávajúci úvod do daného teologického prúdu. Ani z jeho metodologického hľadiska, ani z pohľadu hlavných systematických oblastí. Jednak by to presahovalo rozsah tejto štúdie, jednak z dôvodu, ktorý je zdôrazňovaný mnohými západnými znalcami afrických teológií. Nielen čierna teológia, ale i mnohé iné teologické prúdy z Tretieho sveta nedisponujú a nerozvíjajú svoje teologické systémy tak, ako je to úzom v teoretickej paradigme západnej teológie, tzn. programovo v rámci základných disciplín systematickej teológie. Preto by bolo v podstate nepochopením snažiť sa analyzovať takýto teologický systém tradičnými metódami a pokúsiť sa o komparáciu štruktúry čiernej teológie podľa zavedenej teoretickej schémy v západnej teológii.⁵⁷⁷ Naopak, spoločne s Per Frostinom som predložila argument, že najvhodnejšou cestou, aby sme ako stredoeurópski pozorovatelia správne pochopili princíp novej paradigmy a tým pádom i odlišné teologické koncepty a priority teológií Tretieho sveta, je pokúsiť sa preniknúť do podstaty ich metodológie. Metodológia je vstupnou bránou pre oboznámenie sa s novou, absolútne odlišnou paradigmou mladých teológií, ktorá zároveň po nás vyžaduje totálne iný prístup *k a v* teológii. Jedná sa o tzv. prelom v poznávaní (*epistemologica ruptura*), ktorého princíp spočíva v schopnosti dokázať sa

⁵⁷⁷ Na druhej strane je zároveň neprípustné, aby akákoľvek kresťanská teológia nereflekovala oblasť kristológie. Dodajme, že práve kristológia patrí medzi najviac rozvinuté disciplíny v afrických teológiách. Programovo sa však v afrických teológiách nekladie dôraz na rozvíjanie jednotlivých okruhov systematickej teológie a ich tradičných disciplín. V posledných rokoch však môžeme medzi africkými teológmi zaznamenať bohatú tvorbu nielen v kristológii, ale aj v oblasti ekleziológie a kresťanskej etiky.

odpútať od vlastného spôsobu poznávania a prekonať vlastný kontext. Nová metodológia totiž kladie zásadný dôraz na lokálny kontext, bez ktorého je nemožné ju analyzovať. Aj metodológia čiernej teológie, ktorá je silne inšpirovaná latinskoamerickou teológiou oslobodenia, kladie kľúčový dôraz na miestny kontext, v ktorom dominuje každodenná skúsenosť útlaku a potreba reálneho oslobodenia veriacich.

V úvode tretej kapitoly som preto značnú pozornosť venovala ozrejmieniu významu čiernej skúsenosti (*black experience*) ako teologického východiska v metodológii čiernych teológov. Okrem toho som sa pokúsila predstaviť základné myšlienky čiernych teológov, s cieľom umožniť čitateľovi správne uchopiť podstatu čiernej teológie ako teológie oslobodenia v partikulárnej situácii apartheidového útlaku. Stručne som predstavila význam označenia „čierny“ a koncept čiernoty. Uviedla som rozpravu o vývojových fázach čiernej teológie.

Následne som pristúpila k prezentovaniu kategórie rasy, triedy a gendra v agende čiernych teológov. Pri všetkých troch kategóriách som sa snažila predložiť zdôvodnenie pre príklon k danej kategórii, jej teologickú interpretáciu z pohľadu útlaku a potreby oslobodenia a napokon faktory vedúce k odklonu k inej kategórii. Pri kategórii rasy som sa zaoberala dvoma hlavnými prúdmi, majúcimi zásadný vplyv na zrod juhoafrickej čiernej teológie: severoamerická čierna teológia a juhoafrické filozofické, neskôr politické hnutie Black Consciousness. Poukázala som na prepojenosť, prípadné rozdiely medzi juhoafrickou čiernou teológiou a týmito dvoma prúdmi jednotlivo. Pri kategórii triedy som venovala značnú pozornosť faktorom, ktoré viedli k preferencii tohto výrazu v teologickej paradigme oslobodenia počiatkom 80. rokov. Dotkla som sa problematiky marxistickej analýzy aplikovanej niektorými čiernymi teológmi a priblížila som ju na príklade špecifickej formy biblickej hermeneutiky popredného čierneho juhoafrického biblistu, Itumeleng Mosalay.

Najväčšia časť témy o posunoch v teologickom koncepte oslobodenia pripadla kategórii gendra. Otázka gendra sa prudkým spôsobom objavila v rámci agendy čiernej teológie v polovici 80. rokov 20. storočia. Argumentovala som, že práve táto kategória dokázala bez pochybností prekročiť zlomový rok 1994, kedy padol režim apartheidu

a naďalej sa plne v teológii rozvíjať. Pri kategórii gendra som nastolila pohľad na komplikovanú situáciu čiernych juhoafrických kresťanov v zápase za oslobodenie z perspektívy čiernych žien. Pokúsila som sa poukázať, ako ony inšpirovali svojich kolegov vnímať koncept oslobodenia i z inej perspektívy, než je rasa a trieda. Stručne som uviedla i počiatočný vývoj čiernej (feministickej) teológie žien v kontexte všeobecného juhoafrického feministického teologického diskurzu. V závere kapitoly som okrajovo predstavila tzv. „teológie prežitia“ (*survival theologies*) ako príklad rozšírenej formy čiernej feministickej teológie.

Posledná, štvrtá kapitola potom predstavovala vyvrcholenie centrálnej témy celej práce. Primárnym cieľom tu bolo priblížiť pestrosť, unikátnosť, bohatosť i aktuálnosť tohto jedného mladého teologického prúdu. Pokúsila som sa o to cestou predstavenia juhoafrickej čiernej teológie z troch rôznych aspektov. Súbežne som sa ju snažila zasadzovať do dnešného teologického a spoločenského kontextu Južnej Afriky. Predložila som a rozobrala tri aspekty čiernej teológie, ktoré osobne považujem, na jednej strane za inšpiratívne a kľúčové témy z pohľadu stredoeurópskeho pozorovateľa, na druhej strane za relevantné pre samotných čiernych teológov. Jednalo sa pritom o aspekty, ktoré formujú a konfrontujú súčasnú agendu čiernej teológie.

Prvým aspektom bola unikátnosť čiernej teológie, ktorá jej náleží ako medzi teológiami oslobodenia, africkými teológiami, tak aj medzi teológiami Tretieho sveta. Unikátnosť sa odráža aj v pohľadoch, ktorými sa na túto teológiu nazerá. Rozlíšila som a predstavila hlavné sekundárne označenia čiernej teológie, ktoré poukazujú na určitý jej špecifický rozmer: čierna teológia ako politická, kontextuálna, situačná a prorocká teológia. Unikátnosť čiernej teológie sa odrazila aj v rámci celoafrického rozčleňovania teológií, kde v minulosti patrila k veľmi ojedinelým úkazom z južného cípu kontinentu. V súvislosti s načrtnutím teologickej mapy subsaharskej Afriky som sa venovala otázke prehnanej polarizácie dvoch najvýraznejších afrických teologických smerov - teológia inkulturácie a čierna teológia - do 90. rokov 20. storočia a ich postupnému približovaniu sa v posledných dvadsiatich rokoch. Tvrdím totiž, že aj po páde apartheidu a komunizmu, keď sa dovtedy nezlučiteľné agendy afrických teológií začali viac zjednocovať, pretrváva potreba po špecifických lokálnych výrazoch teológie. Tak je to

i v prípade juhoafrickej čiernej teológie. Pri pohľade na spoločenský, politický, kultúrny i ekonomický vývoj v Juhoafrickej republike po roku 1994 je evidentné, že existencia tejto teológie nie je minulosťou, ale stále aktuálnou témou. Následne som priblížila aj diskusiu o hľadaní novej identity v demokratickej spoločnosti a o kríze čiernej teológie, ktorá viedla až k prehláseniam o jej zániku. Oponovala som tomuto názoru a pokúsila sa na základe názorov niektorých juhoafrických teológov zdôvodniť, že teologická paradigma oslobodenia je v Južnej Afrike veľmi živou otázkou. A to vzhľadom na mnohé nové zápasy a s nimi spojené nové problémy postihujúce široké vrstvy čierneho obyvateľstva. Čierna teológia ako unikátny teologický smer, ktorý zohľadňuje špecifický pohľad na čierneho kresťana v jeho situácii súčasného útlaku, je naďalej potrebným teologickým prístupom na juhoafrickej teologickej scéne.

Druhým aspektom som nadviazala na nastolené presvedčenie o dnešnom dopyte po čiernej teológii. Mnohé naznačuje tomu, že čierna teológia je čím ďalej, tým častejšie znovu povolávaná k reflexii súčasnej celospoločenskej situácie v krajine. Na príklade množiacich sa apelov z akademického prostredia smerom k čiernym teológom som demonštrovala, že úloha čiernej teológie neskončila v roku 1994. Vo svojej základnej idei oslobodenia a zastávania sa chudobných a znevýhodňovaných je vysoko aktuálnym smerom. A to v neposlednom rade aj vzhľadom na fakt, že otázky rasy, triedy a gendra sú stále platnými kategóriami, keď analyzujeme podstatu dnešného útlaku prevažnej väčšiny juhoafrických obyvateľov.

Tretím aspektom som napokon špecificky poukázala na silný rozvoj otázok spojených s gendrom a to aj v rámci čiernej teológie. Tvrdím, že veľkú zásluhu na tom majú tzv. „africké teológie žien“, ku ktorým sa v posledných rokoch začínajú hlásiť aj čierne juhoafrické teologičky. Predpovedala som, že vzhľadom ku komplikovanému postaveniu čiernych žien v Južnej Afrike, kde je prepojenie chudoby s čiernou ženou veľmi časté, majú práve teológie žien veľkú šancu na rozkvet. Domnievam sa, že veľmi kreatívne, odvážne a aktuálne teologické prístupy afrických žien vnášajú nové impulzy k resuscitácii paradigmy oslobodenia čiernej teológie. Preto som venovala priestor stručnému popisu nedávneho prudkého vzostupu afrických teológií žien v rámci afrických teológií a teológií Tretieho sveta. Predstavila som základné oblasti zo života a viery, ktorým sa teologičky vo svojej tvorbe venujú, ako aj ich špeciálne metódy,

predovšetkým potom unikátne prístupy biblickej hermeneutiky. Napokon som načrtla dôvody dištancovania sa afrického prúdu teológií žien zo skupiny feministickej teológie. Tým som doplnila informáciu pre pochopenie príklonu čiernych juhoafrických teologičiek k africkým teológiám žien, namiesto k feministickej teológii rozvíjanej beloškými kolegyňami v zemi.

Kapitolu a tým pádom celú štúdiu som uzatvorila v nádeji, že sa mi aspoň trochu podarilo čitateľa nadchnúť pre teológie tvorené mimo Európu a presvedčiť ho o potrebe zaujímať sa o rôzne teologické školy, ktoré formujú kresťanskú teológiu 21. storočia. Juhoafrická čierna teológia, verím, bola k uskutočneniu tohto zámeru vhodnou voľbou.

V závere svojej práce by som chcela doplniť ešte niekoľko poznámok, ktoré sa buď objavili v procese písania textu, alebo vyplynuli na jeho konci. V prvom rade musím pripustiť, že si uvedomujem, aké rozpracované dielo predkladám. Som si vedomá, že som v rámci tejto práce nezvládla rozpracovať niektoré zásadné témy. Ich absencia sa právom môže stať predmetom kritiky. Rada by som aspoň vymenovala otázky, ktorých som sa v texte nedotkla a považujem ich za rovnako dôležité pre podanie vyváženejšieho obrazu o juhoafrickej čiernej teológii:

- otázka jednostrannosti čiernej teológie, ktorá z akadémie nikdy neprenikla medzi bežných čiernych kresťanov - fakt, ktorý je jej predstaviteľom od 80. rokov 20. storočia opakovane vytýkaný
- otázka veľmi citlivej hranice medzi teológiou a ideológiou, ktorá bola v dejinách juhoafrického kresťanstva opakovane porušovaná
- otázka použitia násilia v zápase za oslobodenie spod apartheidu, ktorá sa v čiernej teológii stávala veľkou témou v druhej polovici 80. rokov 20. storočia a ktorá vyvolala veľké medzinárodne ohlasy
- otázka stále neuskutočneného navrátenia pôdy černochoom a otázka pandémie HIV/AIDS, ktoré sú od roku 1994 vysoko aktuálnymi témami a výzvami ako pre juhoafrické cirkvi, tak aj teológie

- otázka pochopenia a interpretácie Ježiša Krista ako čierneho Mesiáša a osloboditeľa utláčaných.

Okrem toho pripúšťam, že v práci je možné naraziť na niektoré faktické nepresnosti, poprípade na stanoviská, ktoré by vyžadovali buď precíznejšiu, alebo všestrannejšiu formuláciu. Pre čitateľa, ktorý nemá znalosti o juhoafrickej čiernej teológii a o afrických teológiách, zostávajú tieto nedostatky zahalené. Dokázal by ich identifikovať odborník na danú problematiku. Bohužiaľ, tým, že som prácu písala vo svojom materinskom jazyku, sama som sa pripravila o možnosť konzultovať priebeh tvorby a obsah textu s kolegami – špecialistami na otázku juhoafrickej čiernej teológie, alebo aspoň znalcami iných afrických teológií. Napriek tomu som presvedčená, že moja práca podáva, v rámci možností, pomerne presný obraz o juhoafrickej čiernej teológii a o afrických teológiách ako takých. Dúfam, že voľba lokálneho jazyka pre text práce bude na ošoh miestnemu okruhu kolegov a záujemcov a väčšou motiváciou pre rozvoj povedomia o teológiách Tretieho sveta v našom teologickom prostredí.

V úplnom závere svojej práce by som rada načrtla témy, ktoré vnímam ako podnetné pre ďalší rozvoj bádania v oblasti mimoeurópskych teológií.

Z perspektívy juhoafrickej čiernej teológie vnímam otázku toho, ako sa bude tento špecifický teologický smer v najbližšej budúcnosti vyvíjať - či sa mu podarí konfrontovať sa so súčasnými výzvami a problémami juhoafrickej spoločnosti a byť naďalej prorockým hlasom ako pre cirkev, tak i pre bežných veriacich - za určite zaujímavú tému, ktorú sa oplatí sledovať.

Z perspektívy celoafrickej je to jednoznačne výzva pozorovať trajektóriu afrických teológií žien, ktoré v posledných rokoch patria k najvýraznejším prejavom afrických teológií a bezpochyby budú naďalej významným spôsobom určovať smer v afrických teológiách.

Z perspektívy celosvetovej je budúcnosť pripisovaná globálnemu/svetovému kresťanstvu. To je ďalší nový fenomén, ktorý by sme nemali ignorovať ani v takom malom teologickom prostredí, v ktorom sa nachádzame. Považujem preto za zmysluplné študovať vývoj súčasného kresťanstva na globálnej úrovni, ktoré prechádza

veľkou transformáciou a mení svoj obraz zo západného kresťanstva na svetové kresťanstvo.

Zo stredoeurópskej perspektívy považujem rodiaci sa fenomén vo forme nových afrických náboženských hnutí v diaspóre a konkrétne v Európe za skutočnosť, ktorá by taktiež nemala ujsť našej pozornosti. Okrem toho rozkvet afrického kresťanstva v európskej diaspóre, ktorý v západných európskych krajinách už patrí k bežnému výrazu miestneho kresťanstva, by si zaslúžil väčšiu teologickú reflexiu aj v našom kontexte.

Všetky práve načrtnuté témy chápem ako pozvanie k nadväzovaniu tak potrebného dialógu v našej teológii. Som presvedčená, že aj keď konštruktívny a rovnocenný rozhovor môže byť náročným procesom, prináša svoje ovocie. Dobrý dialóg na poli akademickom obohacuje, rozširuje horizont, podnecuje k učeniu načúvať, umeniu akceptovať aj iné názory a v neposlednom rade prispieva k prehĺbovaniu vzájomných vzťahov. V dnešnej pluralitnej a globálnej situácii je cesta dialógu s kolegami z iných kontinentov aktuálnou výzvou aj pre nás, teológov, tu v strednej Európe.

6 Menný register

Často citované mena, preto vynechané z registra:

Ježíš Kristus

Maluleke, Tinyiko Sam

Mbiti, John S.

Adogame, Afe 21, 29, 30, 73

Akbeti, John 56

Akinade, Akintunde 17

Athanasios 52

Augustín 52

Bam, Brigilia 127

Baqwa, L. G. 126

Barrett, David 19

Basil, Moore 10, 95, 97, 140, 165

Baur, John 39, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 69, 75,
76, 78

Baëta, Christian 16, 56

Beatrice, Dona 52, 53

Bediako, Kwame 18, 43, 44, 46, 79, 80

Benedikt XVI. 41

Bennett, Bonita, 127, 131, 136

Besigye, Kizza 37

Bezuidenhout, Ronell 14

Biko, Steve Bantu 99, 100

Boesak, Allan A. 10, 82, 88, 90, 93, 94, 98, 100,
101, 106, 114, 115, 152, 155

Borer, Tristan Anne 11, 28, 93, 108, 162

Bosch, David J. 53

Buffel, Olehile 170

Bujo, Benézét, 73

Buthlezi, Manas 90, 94, 114, 115

Bühlmann, Walbert 19

Carpenter, Joel A. 16

Chabaku, June 143

Chikane, Frank 94

Chung, Sun Young 19

Claassens, Julie 13

Cleage, Albert 95

Comaroff, John a Jean 61

Cone, James 95, 96, 98

Conrad, Joseph 39

Conradie, Ernst M., 66, 163

Cragg, Kenneth 44

Cyprián 52

Dickson, Kwesi 56

Dube, Musa W. 51, 53, 71, 150, 178, 180, 181,
183

Ela, Jean-Marc 73

Esau, Wendy 13, 172

Ford, David F. 42

Frostin, Per 10, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
32, 41, 49, 59, 65, 76, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 98,
108, 110, 112, 113, 190

Gcabashe, Virginia 143

Gibellini, Rosino 51

Gifford, Paul 11, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 69, 70, 74

Goba, Bonganjalo 94

Govender, Shun 94, 165

Govinden, Betty 127

de Gruchy, John 10, 87, 103, 105, 161

de Gruchy, Steve 10, 87, 103, 162, 163, 166

Gutierréz, Gustavo 27
 Haddad, Beverley Gail 10, 122, 123, 124
 Headsman 53
 Healey, Joseph 36
 Hodgson, Peter C. 27
 Holter, Knut 76
 Idowu, Bolaji 56
 Jeyaraj, Daniel 22, 25, 55
 Johnson, Todd M. 11, 17, 19, 34
 Draper, Jonathan 60, 61, 62
 Jordaan, Roxanne 13, 127, 130, 141, 143
 Kalilombe, Patrick 73, 74
 Kamanová, Silvia 156
 Kanyoro, Musimbi 179, 183
 Kato, Byang 56
 Kee, Alistair 11, 84, 87, 95, 104, 156
 Kimpa Vita 52, 53 vide Beatrice, Dona
 King, Richard H. 27
 Klement Alexandrijský 52
 Knighton Ben 68, 69, 74, 75
 Koopman, Nico 163
 Koza, Constance 143
 Kuhn, Thomas S. 26
 Kunnie, Julian 11, 87, 94
 Kusmierz, Katrin 163
 Lamola, Malesela 94
 Landman, Christina 138
 Lategan, Bernhard 163
 Lee, Moonjang 17
 Letsoalo, Essy 143
 Mabiletsa, Deborah 143
 Magaziner, Daniel 11, 84, 87, 90, 95, 154
 Maimela, Simon 94, 109, 138
 Mandela, Nelson 161
 Mangena, Bellina 13, 133
 Mangena, M. J. Oshadi 121
 Martey, Emmanuel 11, 60, 87, 92, 93, 113, 156, 166
 Marx, Karl 110, 113, 117
 Masekela, Maphiri 143
 Maseyna, Joyce 127
 Mazibuko, Sophie 143
 McFague, Sallie 26
 Mkhabela, Bongie 143
 Mncube, Bernard 127
 Mofokeng, Takatso 94, 104, 109, 136
 Molobi, Masilo S. 175
 Moodley, Asha 142
 Moodley, Strini 142
 Mosala, Bernadette I. 127, 132, 136
 Mosala, Itumeleng 94, 104, 109, 110, 115, 117, 118, 119, 136, 149
 Motlana, Sally 143
 Motlhabi, Mokgethi 11, 87, 93, 94, 96, 97, 104, 109, 159, 165
 Muers, Rachel 42
 Mukuka, George S. 11, 87
 Mxenge, Griffiths Mlungisi 154
 Myeza, Lindy, mama 13, 133, 143
 Nadar, Sarojini 177
 Naudé, Piet 163
 Newbigin, Lesslie 80
 Ngcokovane, Cecil 94
 Njoroge, Nyambura 51
 Nolan, Albert 102
 Norman, Edward 19
 Ntwasa, Sabelo Stanley 95, 96
 Nyakairima, Aronda 37
 Nyamiti, Charles 56
 Oduyoye, Mercy Amba 73, 173, 175
 Opočenská, Jana 122, 123
 Origenes 52
 Parratt, John 11, 23, 50, 51, 52, 57, 59, 65, 68, 69, 70, 72, 73, 84, 87, 110, 111, 112, 118, 119, 120, 121, 156
 Pavol VI. 55, 58

Pemberton, Carrie M. 51, 81, 83, 84, 85
 Phakathi, Oshadi Jane 143
 Phiri, Isabel Apawo 73, 177
 Pillai, Poonam 122
 Pityana, Barney Nyameko 98, 142
 Pobee, John 16, 71, 72, 73
 Pospíšil, Ctirad 18, 20, 109
 Rahner, Karl 20, 21
 Rakoczy, Sue 13
 Ramodibe, Dorothy 127, 129
 Ratzinger, Josef 76
 Ross, Kenneth R. 11, 17, 18, 19, 22, 34, 54
 Sakuba, Xolani S. 58
 Sanneh, Lamin 16, 17, 19, 73, 80
 Sawyerr, Harry 56
 Schonecke, Wolfgang 39
 Schreiter, Robert 51
 Sebidi, Lebamang 94
 Setiloane, Gabriel 56
 Siebenrock, Roman 20
 Slater, Jennifer 170, 172
 Smit, Dirkie 163
 Stinton, Diane B. 21, 51, 67
 Sundermeier, Theo 96
 Sundkler, Bengt 53, 54, 55, 71
 Swart, Angelina 127
 Sybertz, Donald 36
 Tarimo, Aquiline 40
 Tertullian 52
 Tillich, Paul 50
 Tlhagale, Buti 94, 104, 109
 Tshenkeng, Drake 90
 Tshibangu, Tharcisse 56
 Tutu, Desmond 56, 57, 77, 94, 109, 115, 137,
 138, 154, 155
 Villa-Vicencio, Charles 164
 Vincent, Mula 56
 Vorster, Willem S. 126
 Walls, Andrew F. 16, 17, 19, 20, 22, 31, 79, 81
 West, Gerald O. 13, 23, 60, 61, 62, 63, 71, 114,
 116, 166, 180
 White, Tish 13
 William, Jacqueline 128, 145
 Wilmore, Gayraud S. 53
 Wimbush, Vincent 63
 Witvliet, Theo 84
 Yebio, Bareket 24
 de Wit, Hans 23

7 Zoznam literatúry

a) Pramene:

- ABBEY, Rose Teteki. Rediscovering Ataa Naa Nyonmo - The Father Mother God. In NJOROGE, NYAMBURA, J.; DUBE, Musa W. (eds.). *Talitha cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 140-157.
- ACKERMANN, Denise; DRAPER, Johnathan A.; MASHININI, Emma (eds.). *Women hold up half the sky: women in the church in Southern Africa*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 1991.
- BEDIAKO, Kwame. *Theology and Identity: The Impact of Culture Upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*. Oxford : Regnum Books, 1999.
- BEDIAKO, Kwame. *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*. Edinburgh University Press : Orbis Books, 1996.
- BENNETT, Bonita. A critique of the role of women in the church. In MOSALA, Itumeleng J.; TLHAGALE, Buti (eds.). *The Unquestionable Right to be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1986. s. 169-174.
- BIKO, Steve; STUBBS, Aelred (ed.). *I Write What I Like: A Selection of His Writings*. Johannesburg : Picador Africa, 2013.
- BIKO, Steve. Black Consciousness and the Quest for a True Humanity. In MOORE, Basil (ed.). *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. London : C.Hurst & Co., 1973. s. 36-47.
- BOESAK, Allan A. *A letter to the South African Minister of Justice*. In BOESAK, Allan A. *Walking on Thorns: The Call to Christian Obedience*. Geneva : World Council of Churches, 1984. s. 58-65.
- BOESAK, Allan. *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition*. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1984. Allan Boesak, Black and Reformed ,
- BOESAK, Allan Aubrey. *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study of Black Theology and Black Power*. Maryknoll : Orbis Books, 1977. Boesak, farewell,
- BOSCH, David J. Currents and Crosscurrents in South African Black Theology. In WILMORE, Gayraud S.; CONE, James H. (eds.). *Black theology: a documentary history*. 4.vyd. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1984. s. 220-237.
- BRAND, G. Criteria, language and the revitalisation of black theology. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 459-69.
- BUFFEL, Olehile A. Black theology and the Black masses: The need of an organic relationship between Black theology and the Black masses. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 470-480.
- BUTHELEZI, Manas. An African Theology or a Black Theology. In MOORE, Basil (ed.). *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. London : C.Hurst & Co., 1973. s. 29-35.

- Communiqué, Pan-African Conference of Third World Theologians, Accra, Ghana, December 17-23, 1977.
 In WILMORE, Gayraud S.; CONE, James H. (eds.). *Black theology: a documentary history*. 4.vyd. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1984. s. 503-509.
- CONRADIE, Ernst M. Looking forward and looking back: An editorial introduction. In CONRADIE, Ernst M. (ed.). *African Christian Theologies in Transformation*. Stellenbosch : EBSA, 2004. s. 1-8.
- DE GRUCHY, John W.; DE GRUCHY, Steve. *The Church Struggle in South Africa*. 25.vyd. Minneapolis : Fortress Press, 2005.
- Diane B. STINTON (ed.) *African Theology on the Way: Current Conversations*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2015.
- DRAPER, Jonathan A. The Bible as poison onion, icon and oracle: reception of the printed sacred text in oral and residual-oral South Africa. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 112/39 (2002). s. 39-56.
- DUBE, Musa W. *THALITA CUM* Hermeneutics of Liberation: Some African Women's Ways of Reading the Bible. In BOTHA, A. F.; ANDINACH, P. R. (eds.). *The Bible and the Hermeneutics of Liberation. Semeia Studies 59*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2009. s. 133-145.
- DUBE, Musa W.. Introduction: "Little Girl, Get Up!" In NJOROGE, NYAMBURA, J.; DUBE, Musa W. (eds.). *Talitha cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 3-24.
- DUBE, Musa W. John 4: 1-42 - The Five Husbands at the Well of Living Waters: The Samaritan Woman and African Women. In NJOROGE, NYAMBURA, J.; DUBE, Musa W. (eds.). *Talitha cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 40-65.
- FABELLA, Virginia; ODUYOYE, Mercy A. Introduction. In FABELLA, Virginia; ODUYOYE, Mercy Amba (eds.). *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology: Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third Worlds Theologians*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1988. s. IX.-XV.
- GIBELLINI, Rosino (ed.). *Paths of African Theology*. London : SCM Press, 1994.
- GOVENDER, Shun. Opening Address at the 1984 Black Theology Conference. In MOSALA, Itumeleng J.; TLHAGALE, Buti (eds.). *The Unquestionable Right to be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1986. s. 201-204.
- HADDAD, Beverley Gail. *African women's Theologies of Survival: Intersecting Faith, Feminism, and Development*. Pietermaritzburg, 2000. Dizertačná práca. School of Theology, University of Natal.
 Nepublikovaný dokument
- CHIMHANDA, Francisca H. Black theology of South Africa and the liberation paradigm. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 434-445.
- JORDAAN, Roxanne. Black feminist theology in South Africa. In MAIMELA, Simon; HOPKINS, Dwight (eds.). *We are one voice: black theology in the USA and South Africa*. Johannesburg : Skotaville Publishers. s. 51-59.
- KANYORO, Musimbi R. A. Engendered Communal Theology: African Women's Contribution to Theology in the 21st Century. In NJOROGE, NYAMBURA, J.; DUBE, Musa W. (eds.). *Talitha cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 158-180.

- KEMP, A.; MADLALA, N.; MOODLEY, A.; SALO, E. The Dawn of a New Day: Redefining South African Feminism. In Amrita BASU (ed.). *The challenge of local feminism: women's movements in global perspective*. Boulder : Westview Press, 1995. s. 131-62.
- KUNNIE, Julian. *Models of black theology: issues in class, culture, and gender*. Valley Forge, PA : Trinity Press International, 1994.
- LANDMAN, Christina. Simon Maimela as public theologian of the 1980s and 1990s. In *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 36/Supplement (July 2010). s. 49-65.
- MAIMELA, Simon. *The Emergence of the Church's Prophetic Ministry: An Essay on Modern Trends in Theology*. Braamfontein : Skotaville, 1990.
- MAIMELA, Simon. Black Theology. In MAIMELA, Simon; KÖNIG, Adrio (eds.). *Initiation into Theology: The Rich Variety of Theology and Hermeneutics*. Pretoria : JL van Schaik, 1998. s. 111-120.
- MAIMELA, Simon; HOPKINS, Dwight (eds.). *We are one voice: black theology in the USA and South Africa*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1989.
- MAIMELA, Simon S. *Proclaim Freedom to My People: Essays on Religion and Politics*. Braamfontein : Skotaville Publ., 1987.
- MALULEKE, Tinyiko S. Of Africanised bees and Africanised churches: Ten theses on African Christianity. In *Missionalia* 2010, 38/3. s. 369-79.
- MALULEKE, Tinyiko S. The bird in our hands: challenges facing the ecumenical church in South Africa today: creative space. *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies*, 38/1 (2010). s. 167-172.
- MALULEKE, T. S. Justice in post-apartheid South Africa: towards a theology of restitution. In *Verbum et Ecclesia*, 29/3 (2008). s. 681-696.
- MALULEKE, Tinyiko S. Postcolonial Mission: Oxymoron or New Paradigm? In *Swedish Missiological Themes*, 95/4, 2007. s. 503-527.
- MALULEKE, Tinyiko S. The Africanization of theological education: Does theological education equip you to help your sister? In ANTONIO, Edward P. *Inculturation and Postcolonial Discourse in African Theology*. New York : Lang, 2006. s. 61-76.
- MALULEKE, Tinyiko S. African Christianity as African Religion. In Battle, Michael. *The Quest for Liberation and Reconciliation: Essays in Honor of J. Deotis Roberts*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005. s. 116-126.
- MALULEKE, Tinyiko S. African Theology. In FORD, David F.; MUERS, Rachel (eds.) *The modern theologians: an introduction to Christian theology since 1918*. 3. vyd. Malden, Oxford : Blackwell, 2005. s. 485-501.
- MALULEKE, Tinyiko S. Reconciliation in South Africa: ten years later. In *Journal of theology for Southern Africa*, 123/2005. s.105-120.
- MALULEKE, Tinyiko S. Theology in (South) Africa: How the future has changed. In SPECKMAN, McGlory T.; KAUFMANN, Larry T. (eds.). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 364-89.

- MALULEKE, Tinyiko. The Rediscovery of the Agency of Africans: An emerging paradigm of post-cold war and post-apartheid black and African theology. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 108/2000. s. 19-37.
- MALULEKE, Tinyiko S. The Bible among African Christians: a missiological perspective. In OKURE, Teresa (ed.). *To Cast Fire Upon the Earth: Bible and Mission Collaborating in Today's Multicultural Global Context*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2000. s. 87-112.
- MALULEKE, Tinyiko. The 'smoked screens' called Black and African theologies - the challenge of African Women Theology. In *Journal of Constructive Theology*, 3/2 (1997). s. 39-63.
- MALULEKE, Tinyiko S. Half a century of African Christian theologies: Elements of the emerging agenda for the twenty-first century. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 99/1997. s. 4-23.
- MALULEKE, Tinyiko S. Black and African theologies in the new world order: A time to drink from our own wells. In *Journal of theology for Southern Africa*, 96/1996. s. 3-19.
- MALULEKE, Tinyiko S. Black Theology Lives! – On a Permanent Crisis. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 9/1 (1995). s. 1-30.
- MALULEKE, Tinyiko Sam. Christ in Africa: The influence of multi-culturality on the experience of Christ. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 8/1 (1994). s. 49-64.
- MANALA, M. J. 'A better life for all': A reality or a pipe-dream? A black theology intervention in conditions of poor service delivery in the democratic South Africa. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 519-531.
- MANGENA, Oshadi M.J.. The Black Consciousness Philosophy and the Woman's Question in South Africa: 1970-1980. In MNGXITAMA, A.; ALEXANDER, A.; GIBSON, N.C. (eds.). *Biko lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*. New York : Palgrave Macmillan, 2008. s. 253-266.
- MASENYA, Joyce. FREEDOM IN BONDAGE: BLACK FEMINIST HERMENEUTICS. In *Journal of Black theology in South Africa*, 8/1 (1994). s. 35-48.
- MBITI, John. MAIN FEATURES OF TWENTY-FIRST CENTURY CHRISTIANITY IN AFRICA. In *Missio Africanus Journal of African Missiology*, 1/2 (Január 2016). s. 72-88.
- MBITI, John. *Introduction to African Religion*. 2.vyd. Waveland Press, 2015. s. 24-25
- MBITI, John S. To rest the hoe does not mean one has stopped working: looking at some resting points in African theology. Prednáška prednesená na konferencii „African Christian theologies in transformation“. University of the Western Cape, Bellville, South Africa, 4-6 Jún 2003. s. 1-17.
- MBITI, John. African Theology. In MAIMELA, Simon; KÖNIG, Adrio (eds.). *Initiation into Theology: The Rich Variety of Theology and Hermeneutics*. Pretoria : JL van Schaik, 1998. s. 141-158.
- MBITI, John S. Christianity and Culture in Africa. In *Facing the new Challenges: the messages of PACLA*. Kisumu : Evangel, 1978. s. 272-84.
- MBITI, John. An African Views American Black Theology. In *Worldview* 17/8 (1974). s. 41-44.
- MNGXITAMA, A.; ALEXANDER, A.; GIBSON, N.C. (eds.). *Biko lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*. New York : Palgrave Macmillan, 2008.

- MNGXITAMA, ALEXANDER, GIBSON. Biko lives. In MNGXITAMA, A.; ALEXANDER, A.; GIBSON, N.C. (eds.). *Biko lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*. New York : Palgrave Macmillan, 2008. s. 1-20.
- MOFOKENG, Takatso A. Following the trail of suffering: Black theological perspectives, past and present. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 1/2 (1987). s. 21-34.
- MOFOKENG, Takatso Alfred. *The Crucified Among the Crossbearers: Towards a Black Christology*. Kampen : Kok, 1985.
- MOLOBI, Victor Masilo. The past and future of Black Theology in South Africa: in discussion with Maimela. In *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 36/Supplement (July 2010). s. 35-48.
- MOORE, Basil (ed.). *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. London : C.Hurst & Co., 1973.
- MOORE, Basil; NTWASA, Sabelo. The Concept of God in Black Theology. In MOORE, Basil (ed.). *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. London : C.Hurst & Co., 1973. s. 18-28.
- MOSALA, Bernadette I. Black theology and the struggle of the black woman in Southern Africa. In MOSALA, Itumeleng J.; TLHAGALE, Buti (eds.). *The Unquestionable Right to be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1986. s. 129-133.
- MOSALA, Itumeleng J. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids Mich. : W.B. Eerdmans, 1989.
- MOSALA, Itumeleng J. The Implications of the Text of Esther for African Women's Struggle for Liberation in South Africa. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 2/2 (1988). s. 3-9.
- MOSALA, Itumeleng J. The Use of the Bible in Black Theology. In MOSALA, Itumeleng J.; TLHAGALE, Buti (eds.). *The Unquestionable Right to be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1986. s. 175-199.
- MOSALA, Itumeleng J.; TLHAGALE, Buti (eds.). *The Unquestionable Right to be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1986.
- MOSALA, Itumeleng. Editorial Note. In MOSALA, Itumeleng J.; TLHAGALE, Buti (eds.). *The Unquestionable Right to be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1986. s. VII-IX.
- MOTHOAGAE, Itumeleng D. Expelled and peripheral: the resistance of the Black marginalised majority and the call for a new liberation in post-apartheid South Africa. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*, 112/1 (2013). s. 1-13.
- MOTHOAGAE, Itumeleng D. The stony road we tread: The challenges and contributions of Black Liberation Theology in post-apartheid South Africa. In *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies*, 40/3 (2012). s. 278-287.
- MOTLHABI, Mokgethi. *African Theology / Black Theology in South Africa: Looking Back, Moving On*. Pretoria : UNISA Press, 2008.
- MOTLHABI, Mokgethi. Introduction. In MOSALA, Itumeleng J.; TLHAGALE, Buti (eds.). *The Unquestionable Right to be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg : Skotaville Publishers, 1986. s. XI-XV.

- MOTLHABI, Mokgethi. Black Theology and Authority. In MOORE, Basil (ed.). *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. London : C.Hurst & Co., 1973. s.119-129.
- NJOROGE, NYAMBURA, J. Reclaiming Our Heritage of Power: Discovering Our Theological Voices. In PHIRI, I. A.; GOVINDEN, D. B.; S. NADAR (eds.). *Her Stories - Hidden Histories of Women of Faith in Africa*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2002. s. 39-57.
- NJOROGE, NYAMBURA, J.; DUBE, Musa W. (eds.). *Talitha cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001.
- NYAMBURA, J. NJOROGE. Preface. In NJOROGE, NYAMBURA, J.; DUBE, Musa W. (eds.). *Talitha cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. VII.-VIII.
- ODUYOYE, Mercy A. Introducing African Women's Theology. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001.
- ODUYOYE, Mercy A. Transforming Power: Paradigms from the Novels of Buchi Emecheta. In NJOROGE, NYAMBURA, J.; DUBE, Musa W. (eds.). *Talitha cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 222-44.
- ODUYOYE, Mercy A.; KANYORO, Musimbi R. A. (eds.). *The will to arise: women, tradition, and the church in Africa*. Maryknoll, NY : Orbis Books, 1992.
- PARRATT, John. *A Reader in African Theology*. London : SPCK, 1997.
- PHIRI, GOVINDEN, NADAR. Introduction. In PHIRI, I. A.; GOVINDEN, D. B.; S. NADAR (eds.). *Her Stories - Hidden Histories of Women of Faith in Africa*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2002. s. 1-13.
- PHIRI, I. A.; GOVINDEN, D. B.; S. NADAR (eds.). *Her Stories - Hidden Histories of Women of Faith in Africa*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2002.
- PHIRI, Isabel A.; NADAR,, Sarojini. What's In a name? - Forging a Theoretical Framework for African Women's Theologies. In *Journal of Constructive Theology: Gender, Religions and Theology in Africa*, 12/2 (2006). s. 5-24.
- PHIRI, Isabel; GATHOGO,, Julius. A reconstructive motif in South African Black Theology in the twenty-first century. In *Studia Historiae Ecclesiae*, 36/Supplement (July 2010). s. 185-206.
- PHIRI, Isabel. DOING THEOLOGY IN COMMUNITY: The case of African women theologians in the 1990s. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 99/1997. s. 68-76.
- PITYANA, Nyameko. What is Black Consciousness? In MOORE, Basil (ed.). *BLACK THEOLOGY: The South African Voice*. London : C.Hurst & Co., 1973. s. 58-63.
- POBEE, John. The Sources of African Theology. In PARRATT, John. *A Reader in African Theology*. London : SPCK, 1997. s. 23-28.
- RAMODIBE, Dorothy. Women and Men Building Together the Church in Africa. In FABELLA, Virginia; ODUYOYE, Mercy Amba (eds.). *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology: Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third Worlds Theologians*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1988. s. 14-21.
- SAKUBA, Xolani S. *The relationship between sin and evil in African Christian theology*. Cape Town, 2004. Magisterská práca. University of the Western Cape. Nепublikovaný dokument.

- Sarojini NADAR, MALULEKE, Tinyiko S. Alien fraudsters in the white academy: Agency in gendered colour. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 120/2004. s. 5-17.
- SCHREITER, Robert John (ed.). *Faces of Jesus in Africa*. London : SCM Press, 1992.
- SLATER, Jennifer. Black theology: funeral arrangements or a quantum leap towards resuscitation. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 446-458.
- SPECKMAN, McGlory T.; KAUFMANN, Larry T. Introduction. In SPECKMAN, McGlory T.; KAUFMANN, Larry T. (eds.). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001. s. 1-14.
- SPECKMAN, McGlory T.; KAUFMANN, Larry T. (eds.). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2001.
- TLHAGALE, Buti; MOSALA, Itumeleng J. (eds.). *Hammering Swords into Ploughshares: Essays in Honour of Archbishop Desmond Tutu*. Basingstoke : Marshall Pickering, 1987.
- TSHAKA, R. S.; MAKOFANE, M. K. The continued relevance of black liberation theology for democratic South Africa today. In *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*. 105/1 (2010). s. 532-546.
- TUTU, Desmond. Black Theology and African Theology – Soul mates or Antagonists? In PARRATT, John. *A Reader in African Theology*. London : SPCK, 1997. s. 39-43.
- TUTU, Desmond. *Versöhnung ist unteilbar: biblische Interpretationen zur Schwarzen Theologie*. Übers. von S. Köhler. Wuppertal : Hammer, 1985.
- TUTU, Desmond. Open Letter to Mr John Vorster. In TUTU, Desmond.; John WEBSTER (ed.). *Hope and Suffering: Sermons and Speeches*. London : Fount Paperbacks, 1984. s. 28-36.
- TUTU, Desmond.; John WEBSTER (ed.). *Hope and Suffering: Sermons and Speeches*. London : Fount Paperbacks, 1984.
- TUTU, Desmond. Steve Biko – A Tribute. In TUTU, Desmond.; WEBSTER John (ed.). *Desmond Tutu: Crying in the Wilderness: The Struggle for Justice in South Africa*. London : Mowbray, 1982. s. 43-50.
- TUTU, Desmond. Women in the church. In TUTU, Desmond.; WEBSTER John (ed.). *Desmond Tutu: Crying in the Wilderness: The Struggle for Justice in South Africa*. London : Mowbray, 1982. s. 105-7.
- TUTU, Desmond.; WEBSTER John (ed.). *Desmond Tutu: Crying in the Wilderness: The Struggle for Justice in South Africa*. London : Mowbray, 1982.
- WEST, Gerald. Biblical Hermeneutics in Africa. In Diane B. STINTON (ed.) *African Theology on the Way: Current Conversations*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2015. s. 21-31.
- WEST, Gerald. The Legacy of Liberation Theologies in South Africa, with an Emphasis on Biblical Hermeneutics. In *Studia Historiae Ecclesiasticae*, XXXVI/Supplement (2010). s. 157-83.
- WEST, Gerald. Articulating, owning and mainstreaming local theologies: The contribution of contextual Bible study. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 122/2005. s. 23-35.
- WEST, Gerald. SHIFTING PERSPECTIVES ON THE COMPARATIVE PARADIGM IN (SOUTH) AFRICAN BIBLICAL SCHOLARSHIP. In *Religion & Theology*, 12/1 (2005). s. 48-72.

- WEST, Gerald O. *The Academy of the poor: towards a dialogical reading of the Bible*. 2.vyd. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2008.
- WEST, Gerald O.; DUBE Musa W. (eds.). *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*. Boston : Brill Academic Publishers, 2001.
- WEST, Gerald. A Real Presence, Subsumed by Others: The Bible in Colonial and Postcolonial Contexts. (Response). In *Semeia*, 88/2001. s. 199-214.
- WEST, Gerald; DUBE Musa. Introduction. In WEST, Gerald O.; DUBE Musa W. (eds.). *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*. Boston : Brill Academic Publishers, 2001. s. 1-8.
- WEST, Gerald O. *Contextual Bible Study*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1993.
- WILLIAM, Jacqueline. Towards a Womanist Theology of Liberation in South Africa. Black Domestic Workers: A Case Study. In *Journal of Black Theology in South Africa*, 2/4 (1990). s. 24-35.
- WILMORE, Gayraud S.; CONE, James H. (eds.). *Black theology: a documentary history*. 4.vyd. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1984.

Žurnály:

- Journal of Black Theology in South Africa*. (1986 – 1998)
- Journal of Theology for Southern Africa*. (1972 -)

b) sekundárna literatúra

- ADOGAME, Afe. African Christinity in Diaspora. In Diane B. STINTON (ed.) *African Theology on the Way: Current Conversations*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2015. s. 161-171.
- ADOGAME, Afe. *The African Christian Diaspora: New Currents and Emerging Trends in World Christianity*. New York : Continuum, 2013. s. IX.
- AKINADE, Akintunde. Introduction: The Grandeur of Faith: Exploring World Christianity's Multiple Trajectories. In AKINADE, Akintunde E. (ed.). *A New Day: Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh*. New York : Peter Lang, 2010. s. 1-13.
- BAQWA, L. G.. Právna pozícia žien v juhoafrickej spoločnosti. In Willem S. VORSTER (ed.). *Sexism and feminism in theological perspective*. Pretoria : UNISA. 1984. s. 89-105.
- BAUR, John. *Christus kommt nach Afrika: 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen kontinent*. Fribourg : Academic Press / Paulus Verlag, 2006.
- BORER, Tristan Anne. *Challenging the State: Churches as Political Actors in South Africa, 1980-1994*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1998.
- DE GRUCHY, John W.; VILLA-VICENCIO Charles (eds.). *Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten ... : von der Apartheid zur bekennenden Kirche: Stellungnahmen südafrikanischer Theologen*. Prel. I. Tödt. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1984.
- DE WIT, Hans. Exegesis and Contextuality: Happy marriage, Divorce or Living (Apart) Together? In DE WIT, Hans; WEST, Gerald O. (eds.) *African and European Readers of the Bible in Dialogue: in Quest of a Shared Meaning. Studies of Religion in Africa*, 32. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2009. s. 3-30.

- DE WIT, Hans; WEST, Gerald O. (eds.) *African and European Readers of the Bible in Dialogue: in Quest of a Shared Meaning. Studies of Religion in Africa*, 32. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2009.
- DENIS, Philippe. Introduction. In DENIS, Philippe; NTSIMANE, Radikobo. *Oral history in a wounded country: Interactive Interviewing in South Africa*. Scottsville : UKZN Press, 2008. s. 1-21.
- FROSTIN, Per. *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation*. Lund, Sweden : Lund University Press, 1988.
- GIBELLINI, Rosino. *Teológia XX. storočia*. Prel. J. Tomaščin, A. Košťál. Prešov : Vydavateľstvo M. Vaška, 1999.
- GIFFORD, Paul. *Christianity, Development and Modernity in Africa*. Oxford : Oxford University Press, 2016.
- GIFFORD, Paul. Africa's Inculturation Theology: Observations of an Outsider. In *Hekima Review*, 38/2008. s. 18-34.
- GIFFORD, Paul. *African Christianity: Its Public Role*. 2.vyd. London : Hurst & Co, 2001.
- HEALEY, Joseph; SYBERTZ, Donald. *Towards an African narrative theology*. 4. vyd. Nairobi : Paulines Publ. Africa, 2005.
- HERMANN, Gunter J. *Apartheid als ökumenische Herausforderung : die Rolle der Kirchen im Südafrikakonflikt*. Frankfurt a.M. : Lembeck, 2006.
- HINZ, R.; HOHMANN, Ch.; LESSING, H. (eds.). *Wolfram Kistner: Gerechtigkeit und Versöhnung: Theologie und Kirche im Transformationsprozess des neuen Südafrika: Sammelband mit Beiträgen aus den Jahren 1985 bis 2006*. Hannover : Lutherisches Verlagshaus, 2008.
- HINZ, Rudolf; KÜRSCHNER-PELKMANN, Frank (eds.). *Christen im Widerstand: die Diskussion um das südafrikanische KAIROS Dokument*. Hamburg : Verlag Dienste in Übersee, 1987.
- HOLTER, Knut. Does a Dialogue between Africa and Europe Make Sense? In DE WIT, Hans; WEST, Gerald O. (eds.) *African and European Readers of the Bible in Dialogue: in Quest of a Shared Meaning. Studies of Religion in Africa*, 32. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2009. s. 69-80.
- JACOBS, Nancy Joy. *Consciousness, Liberation, and Revolution. Black Theology in South Africa*. Los Angeles, 1987. Magisterská práca. University of California. Nepublikovaný dokument.
- JEYARAJ, Daniel. The re-emergence of global Christianity, 1910-2010. In JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. (eds.). *Atlas of global Christianity, 1910-2010*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. s. 54-5.
- JOHNSON, Todd M.; CHUNG, Sun Y. Christianity's centre of gravity, AD 33-2100. In JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. (eds.). *Atlas of global Christianity, 1910-2010*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. s. 50-1.
- JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. (eds.). *Atlas of global Christianity, 1910-2010*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009.
- KAISER, Thomas O. H. *Versöhnung in Gerechtigkeit : das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1996.
- KAMANOVÁ, Silvia. *Reformovaná církev v Jižní Africe a role církví v jihoafrickém konfliktu*. Praha, 2008. Magisterská práca. Univerzita Karlova v Praze. Nepublikovaný dokument.
- KEE, Alistair. *The Rise and the Demise of Black Theology*. Aldershot : Ashgate Publishing, 2006.

- KUSMIERZ, Katrin. *Theology in Transition: Public Theologies in Post-Apartheid South Africa*. Zürich : Lit-Verlag, 2016.
- KUSMIERZ, Katrin; COCHRANE, James R. Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation. In LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart : Kohlhammer, 2006. s. 195-226.
- KUSMIERZ, LIENEMANN-PERRIN, MÜLLER-CLEMM, WALZ (eds.). *Theologie unterwegs II. Eindrücke, Bilder und Nachgedanken einer Studienreise nach Südafrika*. Basel : Lehrstuhl für Ökumene- und Missionswissenschaft, 2002.
- LEE, Moonjang. Future of global Christianity. In JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. (eds.). *Atlas of global Christianity, 1910-2010*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. s. 104-5.
- LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart : Kohlhammer, 2006. s. 442-461.
- LIENEMANN-PERRIN, Christine. *Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika: Studien zur ökumenischen politischen Ethik*. München : Chr. Kaiser, 1992.
- MAGAZINER, Daniel R.. *The Law and the Prophets: Black Consciousness in South Africa 1968-1977*. Athens : Ohio University Press, 2010.
- MARTEY, Emmanuel. *African theology: inculturation and liberation*. Eugene : Wipf & Stock, 2009.
- MCFAGUE, Sallie. An Epilogue: The Christian Paradigm. In HODGSON, Peter C.; KING, Richard H. *Christian theology: an introduction to its traditions and tasks*. London : SPCK, 1983. s. 323-336.
- NEWBIGIN, Lesslie. Theological Education in a World Perspective. In *Churchman*, 93/2 (1979).
- OPOČENSKÁ, Jana. *Zpovzdálí se dívaly také ženy: výzva feministické teologie*. Praha : Kalich, 1995.
- OPOČENSKÁ, Jana. Směřování feministické teologie. In *Česká Metanoia* 2/1994. s. 27-35.
- PARRATT, John. *Reinventing the Christianity. African Theology Today*. Michigan, New Jersey : Africa World Press, 1995.
- PARRATT, John. Marxism, Black Theology, and the South African Dilemma. In *The Journal of Modern African Studies*, 28/3 (Sep. 1990). s. 527-533.
- PEMBERTON, Carrie M.. *Circle thinking: African women theologians in dialogue with the West*. Leiden, Boston : Brill, 2003.
- POSPÍŠIL, Ctirad V. Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci. In *UNIVERSUM*, 3/2011. s. 39-43.
- POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha : Karmelitánské nakladatelství : Krystal OP, 2010.
- RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry: (Grundkurs des Glaubens)*. Svitavy : Trinitas, 2002. Studium.
- RANDALL, Peter. *Prophet im eigenen Land : Beyers Naudé*. Übers. von. H. Voigt. Frankfurt am Main : Verlag Otto Lembeck, 1983.
- REID, Richard J. *Dějiny moderní Afriky: od roku 1800 po současnost*. Praha : Grada, 2011.
- SANNEH, Lamin. Introduction: The Changing Face of Christianity: The Cultural Impetus of a World Religion. In SANNEH, Lamin; CARPENTER, Joel A. *The changing face of Christianity: Africa, the West, and the world*. New York : Oxford University Press, 2005. s. 3-20.

- STINTON, Diane B. Introduction. In Diane B. STINTON (ed.) *African Theology on the Way: Current Conversations*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2015. s. XV.-XX.
- SUNDERMEIER, Theo (ed.). *Christus, der schwarze Befreier: Aufsätze zum Schwarzen Bewusstsein und zur Schwarzen Theologie in Südafrika*. Erlangen : Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1973.
- VORSTER, Willem S. (ed.). *Sexism and feminism in theological perspective*. Pretoria : UNISA. 1984.
- WALDENFELS, Hans (ed.). *Theologen der Dritten Welt: elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika*. München : Beck, 1982.
- WALLS, Andrew F. Christianity across twenty centuries. In JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. (eds.). *Atlas of global Christianity, 1910-2010*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. s. 48-9.
- WALLS, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1996.
- WALLS, Andrew F. Towards understanding Africa's place in Christian history. In John S. POBEE (ed.). *Religion in a pluralistic society: essays presented to Professor C. G. Baëta in celebration of his retirement from the service of the University of Ghana, September 1971*. Leiden : E. J. Brill, 1976. s. 180-9.
- WITVLIET, Theo. *Befreiungstheologie in der dritten Welt: eine Einführung: Black power, Karibik, Südamerika, Südafrika und Asien*. Hamburg : E.B. Verlag Rissen, 1986.

c) archívne zdroje:

- A. Conference Report: Black Theology and the Black Struggle. St. Francis Xavier-Cape Town 10-14th September 1984. ICT. Osobný archív Federico Settler, SRPC, Pietermaritzburg.
- B. *EcuNews: ecumenical news service of the South African Council of Churches*. Johannesburg : SACC. (od r. 1968). Osobný archív Federico Settler, SRPC, Pietermaritzburg.
- C. *Pro Veritate: Christian monthly for Southern Africa*. Johannesburg : Christian Institute. (1962-77). Osobný archív Federico Settler, SRPC, Pietermaritzburg.
- D. Fax Leslie Liddelovi od Roxanne Jordaan z Institute for Pastoral Education. 15. 8. 1994. Osobný archív Federico Settler, SRPC, Pietermaritzburg.
- E. Fax Roxanne Jordaan od Barney Pityanay z Research Institute on Christianity in South Africa. 12. 10. 1993. Osobný archív Federico Settler, SRPC, Pietermaritzburg.

d) Interview:

- CLAASSENS, Julie. Interview uskutočnené autorkou, 6. júna 2014, University of Stellenbosch, Juhoafrická republika.
- ESAU, Wendy. Interview uskutočnené autorkou, 8. júna 2014 v Bishop Valis, Cape Town, Južná Afrika.
- JORDAAN, Roxanne. Telefonické interview uskutočnené autorkou, 29. októbra 2014.
- MANGENA, Bellina. Interview uskutočnené autorkou, 17. júna 2014, Pietermaritzburg, Juhoafrická republika.
- MYEZA, Lindy. Interview uskutočnené autorkou, 30. júna 2014, Soweto, Juhoafrická republika.

- RAKOCZY, Sue. Interview uskutočnené autorkou počas akademického roku 2013/2014, University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg, Juhoafrická republika.
- WEST, Gerald. Interview uskutočnené autorkou počas akademického roku 2013/2014, University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg, Juhoafrická republika.
- WHITE, Tish. Interview uskutočnené autorkou, 30. júna 2014, Wilgespruit Fellowship Centre, Juhoafrická republika.

e) elektronické zdroje:

- ADOGAME, Afe. Introduction: The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora. In ADOGAME, Afeosemimo U. (ed.). *The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora Imagining the Religious Other*. Surrey, England : Ashgate, 2014. [ebook] s. 1-28.
- Archívne dokumenty [online] dostupné z: <http://www.sahistory.org.za>
- Archívne dokumenty [online] dostupné z: <http://disa.ukzn.ac.za/Collection>
- BESIGYE, Kizza. Gen Aronda was a fine officer and gentleman. In *Daily Monitor*, 16 September 2015. [online] Dostupné z: <http://www.monitor.co.ug/OpEd/Commentary/Gen-Aronda-was-a-fine-officer-and-gentleman/689364-2872078-soc0o3/index.html> (cit. 16. 9. 2016).
- CO JE A CO CHCE FEMINISTICKÁ TEOLOGIE: Přepis přednášky Úterky s Gender (Gender Studies, o.p.s.): Řeč o Bohu, Hlavní christologické akcenty /pohled na Ježíše Krista/, Hlavní antropologické akcenty /pojetí člověka/, Přístup k bibli. Jana Opočenská. [online] Dostupné z: <http://www.feminismus.cz/cz/clanky/co-je-a-co-chce-feministicka-teologie> (cit. 3. 4. 2016).
- Contextual Bible Study (CBS). [online] Dostupné z: <http://ujamaa.ukzn.ac.za/WhatUJAMAAdoes/CBS.aspx> (cit. 26. 3. 2017).
- EUCHARISTIC CELEBRATION AT THE CONCLUSION OF THE SYMPOSIUM ORGANIZED BY THE BISHOPS OF AFRICA: HOMILY OF PAUL VI. Kampala (Uganda), 31 July 1969. [online] Dostupné z: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690731.html (cit. 23. 9. 2016).
- Freedom '71: UCM conference report. University Christian Movement : Conference Report. 9-16 July 1971, Camp Jonathan, Eston, South Africa. Nepublikovaný dokument. [online] Dostupný z: <http://disa.ukzn.ac.za/rep19710700026009725> (cit. 20. 8. 2014).
- HEADSMAN. 1706: Dona Beatriz Kimpa Vita, the Kongolesé Saint Anthony. Interview s John K. Thorntonom. 2 júla 2009. [online] Dostupné z: <http://www.executedtoday.com/2009/07/02/1706-dona-beatriz-kimpa-vita-kongo/> (cit. 21. 9. 2016).
- JOHNSON, Todd. *Christianity in its Global Context, 1970–2020: Society, Religion, and Mission*. Center for the Study of Global Christianity: Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013. [online] Dostupné z: <http://www.gordonconwell.com/netcommunity/CSGCResources/ChristianityinitsGlobalContext.pdf> (cit. 20. 9. 2015).

- KNIGHTON, Ben. Issues of African Theology at the turn of the Millennium. In *Transformation*, 21/3 2004, s. 147-161. [online elektronický časopis] Dostupný z: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?authtype=shib&custid=s1240919&profile=eds> (cit. 12. 9. 2016).
- MALULEKE, Tynyiko S.. Black theology as public discourse. (Concept paper for the Academic Workshop 30 September - 2 October 1998). University of Cape Town, South Africa, 1998. [online] Dostupné z: http://www.religion.uct.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/113/Institutes/Religion_in_Public_Life_ME_1999/Concept_Papers/Tinyiko_Maluleke.pdf (cit. 10. 10 2014).
- MOORE, Basil. BLACK THEOLOGY REVISITED. 1994. [online] Dostupné z: <http://www.benkhumalo-seegelken.de/wp-content/uploads/Black-Theology.pdf> (cit. 21. 10. 2016) .
- MOORE, Basil. TOWARDS A BLACK THEOLOGY (1971) & LEARNING FROM BLACK THEOLOGY (2011). Graduation address delivered at Rhodes University, South Africa, 2011. [online] Dostupné z: http://users.esc.net.au/~nhabel/lectures/Basil_Moore_Papers.pdf (cit. 12. 2. 2016).
- OFFENBERGER, Bernhard. „To push the boundaries“. Acknowledging the many stories of the Bible. An Interview with Musa Dube. [online] Dostupné z: http://www.befreiungstheologisches-netzwerk.de/mediathek/2011/07/public_Interview-Musa-Dube.pdf (cit. 21. 11. 2014).
- Archívne dokumenty z SAHO (*South African History Online*). [online] Dostupné z: <http://www.sahistory.org.za/article/list-women-involved-women%E2%80%99s-struggle-south-africa-1900-1994> (cit. 22. 4. 2017).
- SCHONECKE, Wolfgang . DAS ANDERE AFRIKA (oder Ein Kontinent in Bewegung). In Herder Korrespondenz, 6/67 (2013). s. 314-318. [online] Dostupné z: <http://www.netzwerkafrika.de/publikationen/publikationen-und-dokumente> (cit. 5. 6. 2016).
- SIEBENROCK, Roman. Von der Mitte in die Weite: Karl Rahner - aus Sicht der "Generation danach". In *Christ in der Gegenwart*. [online] Dostupný z: <http://www.christ-in-der-gegenwart.de> (cit. 12. júla 2015).
- SUNDKLER, Bengt; STEED, Christopher. *A History of the Church in Africa*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000. [e-book]
<http://www.sonntagszimmer.ch/>
<http://www.rehovot.ch/mitenand/>

8 Summary

Juhoafrická čierna teológia zo stredoeurópskej perspektívy **South African Black Theology from a Central European Perspective**

Silvia Kamanová

The purpose of this study is to point out a need to stretch our local theological horizons toward theological schools beyond the European region. As the plural and global circumstances become a reality also in the Central Europe, the study argues that it is necessary to start a theological dialogue with equals, with colleagues from other continents.

The current image of Christianity is represented by “the world/global Christianity” and it is characterised by a rapid decline in its traditional bastions and by a phenomenal boom at new locations across the world. The late 20th century saw the decline of the traditional Christianity’s centre of gravity in Europe as it shifted geographically, demographically and culturally from the Northern hemisphere to the Southern one. This fact is reflected in theological academy very marginally and hesitantly, especially in Central Europe.

On a general level this study seeks to demonstrate that it is not only interesting and inspirational but But also to be a plea to open our perspective to new thoughts. It argues for more attention to be given to the ideas and methods of theologians from Africa, Asia and South America within the discipline of systematic theology.

This study draws on the fact that the dynamics and diversity of the global Christianity is currently most vividly characterized by the African theologies. Therefore, the argument raised above is illustrated and applied on one particular example from the group of African theologies. Special research attention is given to the South African Black theology. The study looks at this theology from the perspective of its theological liberation paradigm. Following its trajectory, the study seeks to identify,

how and why the emphasis within the liberation paradigm shifted from *race* to *class* and from *class* to *gender*.

The specific intention of this study is, first, to illustrate that Black theology, despite its differences in methodology and paradigm, can contribute to our very specialized theological discourse. Second, to show the way Black theology is perceived at home, i. e. in South Africa. It seeks to demonstrate the new, growing demand for its fundamental theological motif of liberation, as well as its concept of blackness.