



Chrześcijański feminizm w Afryce – kontynentalne dyskursy i lokalne praktyki¹

Anna Niedźwiedz  <https://orcid.org/0000-0002-2299-2288>

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: a.niedzwiedz@uj.edu.pl

Abstract

Christian Feminism in Africa: Continental Discourses and Local Practices

This paper discusses selected research topics developed by feminist theologians connected with the Circle of Concerned African Women Theologians. The Circle was established in 1989 and was led for many years by Mercy Amba Oduyoye, a Ghanaian Methodist theologian. Today the Circle attracts women theologians from three generations and various African countries. The paper refers to feminist and postcolonial theories as well as some more African-oriented topics developed in the Circle's writings. Complex and ambiguous reinterpretations of the so-called African Traditional Religion are framed by references to inculturation and liberation theology. The final part of the paper refers to the concept of "oral theology" and theology in practice. The author's ethnographic fieldwork in Ghana among Catholic women is mentioned to draw parallels between the theological practical approach and the anthropological concept of lived religion.

Keywords: Christian feminism, Africa, feminist theology, lived religion

Słowa kluczowe: chrześcijański feminizm, Afryka, teologia feministyczna, religia przeżywana

Nurty skrywające się pod określeniami takimi jak „chrześcijański feminizm”, „teologia feministyczna” czy „Kościół kobiet” pojawiły się w zachodniej myśli teologicznej w drugiej połowie ubiegłego stulecia jako alternatywa wobec patriarchalnej tradycji

¹ Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego pt. „Pomiędzy marginalizacją a umocnieniem. Kobiety w katolicyzmie afrykańskim (przypadek Ghany)” (skrót: WOMAC). Projekt jest finansowany przez Narodowe Centrum Nauki w ramach konkursu OPUS16, nr rej. projektu: 2018/31/B/HS3/03863. Autorka dziękuje dwóm anonimowym recenzentom(kom) artykułu za cenne wskazówki, które pozwoliły poprawić tekst i stanowią również inspirację do dalszych badań.

interpretacji oraz praktykowania chrześcijaństwa². Jednak mimo rozwijającego się nurtu feministycznego w teologii dominujące instytucjonalne dyskursy chrześcijańskie (np. w Kościele rzymskokatolickim) nadal często naturalizują patriarchalnie umocowane wyobrażenia teologiczne i etyczne wzorce. Tymczasem, badacze społeczni zajmujący się chrześcijaństwem w różnych kontekstach geograficznych i denominacyjnych, podkreślają liczącą dominację kobiet we wspólnotach chrześcijańskich na całym świecie. Analizują też rozmaite konfiguracje kobiecej podległości oraz emancypacji, chętnie wskazując na napięcia i „paradoksy genderowe” wynikające z zestawiania konserwatywnych interpretacji teologicznych i często nieprzystających do nich, współcześnie formułowanych wyobrażeń na temat płci społeczno-kulturowej³. Zauważają też, że dostęp do funkcji kapłańskich i przywódczych staje się faktem w rosnącej liczbie historycznie ugruntowanych Kościołów oraz w wielu nowych wspólnotach, często o charakterze pentekostalnym. Równocześnie praktykowane są oddolne formy budowania kobiecej podmiotowości, także w tych strukturach kościelnych, które pozostają formalnie patriarchalne i konserwatywnie zmasculinowane. Zarówno w teologicznym dyskursie, jak i w religijnej praktyce kobiety szukają nowych przestrzeni i nowych form wyrażania swojego głosu.

Biorąc pod uwagę powyższe uwarunkowania, a także współczesną dynamikę oraz światową różnorodność chrześcijaństwa, w niniejszym artykule pragnę skupić się na feministycznym nurcie we współczesnym chrześcijaństwie afrykańskim. Interesuje mnie feministyczny teologiczny dyskurs tworzony przez afrykańskie teolożki i odwołujący się do postkolonialnych konceptualizacji kontynentu afrykańskiego oraz jego różnych indygennych tradycji. W ostatniej części artykułu, wychodząc od pojęcia „teologii w praktyce” i podkreślanego przez liczne afrykańskie badaczki oralnego i ucieleśnionego wymiaru religii, krótko nawiążę do własnych badań etnograficznych w Ghanie. Przywołana przeze mnie antropologiczna perspektywa, osadzona w nurcie badań religii przeżywanej, zdaje się dobrze korespondować z przemyśleniami i uwagami afrykańskich teolożek feministycznych. Zakładam, że artykuł będący przeglądem wybranych dyskursów i badań prowadzonych przez afrykańskie chrześcijańskie teolożki, pomoże w wypukleniu najistotniejszych zagadnień

² Na temat tych pojęć oraz ich historii por. m.in. Z. Radzik, *Kościół kobiet*, Warszawa 2015. Feministyczna teologia wyłoniła się zasadniczo pod koniec lat 60. XX w. Jedną z kluczowych publikacji reprezentujących nurt chrześcijańskiego feminizmu w Stanach Zjednoczonych była książka R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983. Całościowe omówienie początków teologii feministycznej na różnych kontynentach por. R.R. Ruether, *The Emergence of Christian Feminist Theology*, [w:] *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, S.F. Parsons (red.), Cambridge 2004, s. 3–22.

³ W odniesieniu do badań współczesnego chrześcijaństwa termin „paradoks genderowy” został użyty m.in. przez Bernice Martin w socjologicznej analizie globalnego ruchu pentekostalnego i zestawieniach wzrostu patriarchalnych ruchów religijnych z równoczesnym pozyskiwaniem w ich obrębie autonomii przez kobiety oraz odchodzeniem od tradycyjnych wzorców męskości. W kontekście afrykańskiego chrześcijaństwa do tej propozycji nawiązuje Jane Soothill, która przywołuje m.in. znane postacie kobiet-liderek Kościołów pentekostalnych i charyzmatycznych w Afryce. Por. B. Martin, *The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion*, [w:] *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, R.K. Fenn (red.), Malden–Oxford–Melbourne–Berlin 2001, s. 52–66; J. Soothill, *Gender and Pentecostalism in Africa*, [w:] *Pentecostalism in Africa: Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, M. Lindhardt (red.), Leiden 2014, s. 191–219.

związanych z dzisiejszym chrześcijaństwem praktykowanym w Afryce, wskazując olbrzymią rolę kobiecej perspektywy zarówno w wymiarze krytycznego teologicznego namysłu, jak i praktycznego wymiaru tworzenia religii. Wydaje się, że taki opis pozwala również na wstępne zakreślenie punktów stycznych pomiędzy teologią feministyczną a antropologią nakierowaną na badanie genderowych wymiarów religii przeżywanej. Rozpoznanie tych różnych perspektyw ma szczególne znaczenie w analizach chrześcijaństwa na kontynencie afrykańskim, gdzie zarówno teologia, jak i antropologia były uwikłane w historyczne konteksty kolonialne. Postkolonialne i feministyczne dyskursy teologiczne prezentują ważne głosy badaczek, a zarazem współtwórczyn dzisiejszego chrześcijaństwa w Afryce.

W afrykańskim kręgu

Początki feministycznych dyskursów w chrześcijańskiej teologii afrykańskiej wiążą się przede wszystkim z latami 80. XX wieku, kiedy to pochodzące z Afryki kobiety – wykształcone teolożki z różnych wyznań i Kościołów – zaczęły aktywnie uczestniczyć w pracach założonego w połowie lat 70. Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów z Trzeciego Świata (The Ecumenical Association of Third World Theologians, w skrócie EATWOT). Mimo pierwotnej niechęci wobec aktywnego udziału kobiet w pracach stowarzyszenia, z biegiem czasu zyskały one silną pozycję, czego dowodem było zainicjowanie w roku 1983 Kobiecej Komisji (The Women's Commission) przy EATWOT, a 14 lat później objęcie przewodniczenia całości stowarzyszenia przez metodystyczną teolożkę pochodzącą z Ghany, Mercy Ambę Oduyoye (pełniła funkcję przewodniczącej w latach 1997–2001)⁴. Na kontynencie afrykańskim Oduyoye stała się niezaprzeczalną liderką feministycznej teologii, gdy w roku 1989 zainicjowała powstanie Kręgu Zatroskanych Afrykańskich Kobiet Teolożek (The Circle of Concerned African Women Theologians). „Kraąg” (The Circle) – jak potocznie nazywana jest ta ekumeniczna organizacja i akademicka platforma – zrzesza dziś już trzy pokolenia teolożek z różnych państw afrykańskich i diaspory, które w ramach krajowych, ogólnokontynentalnych czy globalnych struktur i wydarzeń prowadzą intensywne prace badawcze, a także rozwijają feministyczne oraz postkolonialne prądy w teologii⁵.

⁴ Mercy Amba Yamoah urodziła się w 1934 r. na Złotym Wybrzeżu (ówczesna brytyjska kolonia). Pochodzi z grupy etnicznej Akan, w roku 1968 wyszła za mąż i przyjęła nazwisko Oduyoye od swojego nigeryjskiego męża, pochodzącego z grupy etnicznej Joruba. W 1974 r. zamieszkała w Nigerii, gdzie przez lata wykładała na Uniwersytecie w Ibadanie. Po powrocie do Ghany pracowała w Trinity Theological Seminary w Akrze m.in. jako dyrektor Institute of Women in Religion and Culture. Por. Kwok Pui-lan, *Mercy Amba Oduyoye and African Women's Theology*, „Journal of Feminist Studies in Religion” 2004, t. 20, nr 1, s. 7–22; C. Pemberton, *Circle Thinking: African Woman Theologians in Dialogue with the West*, Leiden–Boston 2003, s. 60–91; S. Grodz, *Mercy Amba Oduyoye. Afrykańska teologia feministyczna*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, J. Majewski, J. Makowski (red.), Warszawa 2006, s. 266–280.

⁵ R. NyaGondwe Fiedler, *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians*, Luwingu 2017. Szacuje się, że „Kraąg” zrzesza ok. 600 afrykańskich teolożek. Por. N.M. Hadebe, „Moving in Circles” – a Sankofa–Kairos theology of inclusivity as a resource for restoring the liberating

„Krağ” odwołuje się do dorobku światowego nurtu teologii feministycznej, która w obręb swojego namysłu włączyła szerszą „krytykę feministyczną oraz rekonstrukcję paradygmatów genderowych”⁶. To ściśle powiązanie teologii z feministycznym krytycznym podejściem wyraża się między innymi przeformułowywaniem patriarchalnie umocowanych historycznych interpretacji teologicznych (np. nowe odczytania Biblii kwestionujące zmaskulinizowane obrazy Boga) oraz pojawianiem się zupełnie nowych zagadnień (m.in. dotyczących płci społeczno-kulturowej i seksualności). Pytania teologiczne zmieniają się wraz z rozwojem feministycznie ukształtowanych podejść oraz wylanianiem się kolejnych fal intelektualnych w nurcie feministycznym. Niejako w odpowiedzi na zagadnienia, które w Stanach Zjednoczonych przyniosła przede wszystkim tzw. trzecia fala feminizmu, kwestionująca esencjonalizujące i zachodniocentryczne wyobrażenia genderowe, aktywność twórczyń oraz członkiń „Kreğu” od samego początku mocno skupia się na dynamicznej i różnorodnej rzeczywistości kulturowo-społecznej kontynentu afrykańskiego⁷. Odwołania do „afrykańskości” oraz do poszczególnych lokalnych indygennych tradycji (nierzadko znanych teolożkom zrzeszonym w „Kreğu” z ich osobistego i rodzinnego doświadczenia) łączone są z badawczą perspektywą postkolonialną i hermeneutyką kulturową. Dzięki temu zarówno tzw. religie tradycyjne, jak i chrześcijaństwo (ale także islam) analizowane są jako złożone działania i dyskursy, kształtowane kontekstowo, zmienne w czasie, wymagające krytycznego rozpoznania wpływu kolonializmu oraz współczesnych praktyk władzy i tworzenia wiedzy na temat Afryki oraz afrykańskich „kultur” i „religii”. W takim kontekście – dynamicznych sieci i wielopoziomowych powiązań – rozważane są lokalne i ponadlokalne kategoryzacje oraz interpretacje płci społeczno-kulturowej.

Pojawiające się w oficjalnej nazwie „Kreğu” określenie mówiące o „zatraskanych” badaczkach, wskazuje z kolei na zaangażowany wymiar uprawianej przez nie teologii. Także w tym obszarze teolożki identyfikujące się z „Kreğiem” odwołują się zarówno do światowych feministycznych trendów, jak i do specyfiki „globalnego Południa”. Walka o społeczną, polityczną oraz mentalną zmianę, upominanie się o prawa i podmiotowość kobiet, ale też innych grup i osób marginalizowanych, charakteryzuje nurt feministyczny i teologię feministyczną w różnych miejscach na świecie⁸. W Afryce teologia feministyczna znajduje się pod mocnym wpływem teologii wyzwolenia, której rozwój na tym kontynencie wiązał się przede wszystkim z Republiką Południowej Afryki i okresem walki z segregacją rasową w dobie apartheidu. W wielu komentarzach podkreśla się, że afrykańska teologia wyzwolenia była początkowo mocno męskocentryczna i dopiero kobiety teolożki poszerzyły jej horyzont, podnosząc kwestie wyzwolenia kobiet z opresywnych systemów kulturowych i religijnych. W nowszych ujęciach, rozwijanych zarówno pod parasolem teologii

legacy of The Circle of Concerned African Women Theologians, „*Verbum et Ecclesia*” 2016, nr 37(2), s. 1 (przyp. 1).

⁶ R.R. Ruether, *The Emergence of Christian...*, s. 3.

⁷ A. Yafeh-Deigh, *African Feminist Theology*, [w:] *The Routledge Handbook of African Theology*, E.K. Bongmba (red.), London–New York 2020, s. 86.

⁸ Por. S.F. Parsons, *Preface*, [w:] *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, *idem* (red.), Cambridge 2004, s. xiv.

wyzwolenia, jak i teologii feministycznej, pojawiają się zagadnienia walki o prawa osób i społeczności LGBT+, które w wielu państwach afrykańskich są prawnie wykluczane, a nawet prześladowane. Wśród społecznych zagadnień, od lat włączanych przez afrykańskie teolożki w obszar ich zainteresowań, znalazły się także kwestie związane z epidemią HIV, która mocno dotknęła kontynent afrykański, przynosząc „olbrzymie konsekwencje dla kobiet”⁹. Zarówno stosunek różnych Kościołów i postawy chrześcijan wobec epidemii, jak i zagadnienia ról genderowych, wzorców seksualności, relacji małżeńskich i rodzinnych, a także nierówności ekonomicznych stały się przedmiotem teologicznej refleksji¹⁰. Z kolei w obliczu zmian klimatu i narastającego kryzysu ekologicznego, który bezpośrednio przekłada się na codzienne doświadczenia wielu mieszkanki i mieszkańców Afryki, członkinie „Kręgu” zwracają się w kierunku namysłu nad teologicznymi wymiarami świata naturalnego. Afrykańska chrześcijańska ekoteologia (określana też mianem teologii środowiskowej) oraz ekofeminizm odwołują się do rozmaitych konceptów indygennych, które przypisują sprawczość naturze, traktują ziemię podmiotowo jako „Matkę–Ziemię” oraz wyrastają z idei wzajemnej relacyjności stanowiącej istotę dynamiki świata¹¹. Równocześnie nurt ten dystansuje się od dychotomicznych podziałów, takich jak natura/dzikość *versus* kultura/cywilizacja¹². Jak dowiodła krytyczna myśl postkolonialna, te zachodnio konstruowane dychotomie nie tylko nadmiernie upraszczały rzeczywistość, porządkując ją na wzór opozycyjnie definiowanych zbiorów, lecz również wpisywały się w projekt kolonialny i rasistowskie hierarchiczne dyskursy. Opisywanie Afryki i Afrykanów jako „bliskich naturze” przekładało się na konkretne ekonomiczne, praktyczne i polityczne działania. Podobne odwołania do natury skrywały się też za dychotomią męskie *versus* kobiece, która w wielu kontekstach uzasadniała paternalistyczne postawy wobec kobiet jako tych bardziej „naturalnych”, a zatem gorszych, nie odwołujących się do wartościowanego pozytywnie intelektu, lecz związanych z cielesnością, instynktem i emocjami.

Powyższy wątek doskonale ilustruje, jak teologia „Kręgu”, aplikując ujęcia postkolonialne i posługując się wyczuloną na detale hermeneutyką kulturową, prowadzi do dekonstrukcji zastanych „ram wiedzy”¹³. Przemiana świadomości finalnie ma przekładać się na transformacje kulturowe i społeczne, w tym także na transformacje religii, które w perspektywie feministycznej powinny uwalniać się z krzywdzących dla różnych grup zastanych form i interpretacji. Konsekwencją takiego myślenia jest przekonanie, iż religie nie są zbiorami zamkniętymi i stabilnymi, lecz

⁹ A. Yafeh-Deigh, *op. cit.*, s. 92. W pierwszym dziesięcioleciu XXI w. dwie ogólnoafrykańskie konferencje organizowane co kilka lat przez „Krąg” były poświęcone problematyce HIV/AIDS: w roku 2002 „Sex, Stigma, and HIV/AIDS: African Women Challenging Religion, Culture, and Social Practices”, a w roku 2007 „The Girl Child, Women, Religion and HIV and AIDS in Africa: A Gendered Perspective”.

¹⁰ N.M. Hadebe, *op. cit.*, s. 4.

¹¹ S.S. Chisale, *When Women and Earth Connect: African Ecofeminist or Ecowomanist Theology?*, [w:] *Mother Earth, Mother Africa and Theology*, S.S. Chisale, R. Robson Bosch (red.), Cape Town 2021, s. 9–17.

¹² Por. E.T. Higgs, *Postcolonial Feminist Theologies*, [w:] *Gender: God*, S.M. Hawthorne (red.), Farmington Hills 2017, s. 91.

¹³ *Ibidem*, s. 79.

są praktykowane, przeżywane i kształtowane w konkretnych – historycznych oraz lokalnych – realiach. Do lokalnych realiów bezpośrednio nawiązuje nazwa „Krąg”, która przywołuje afrykańskie tradycje. „Krąg” podkreśla związek pomiędzy kulturową praktyką a symbolicznym postrzeganiem świata. Zasiadanie w kręgu to obyczaj powszechny w wielu miejscach w Afryce i wiąże się z różnymi społecznymi czy religijnymi okazjami. Siedząc w kręgu prowadzi się debaty, odprawia modlitwy (w kontekście tzw. religii tradycyjnej, islamu czy chrześcijaństwa), celebruje uroczystości rodzinne i inne ważne wydarzenia społeczne¹⁴. Mercy Amba Oduyoye wybrała określenie „Krąg”, świadomie odwołując się do tej doskonale znanej jej praktyki i interpretując ją w kategoriach wyobrażeń filozoficznych oraz teologicznych. Według niej krąg zawiązuje wspólnotę, a sam jego kształt, w którym nikt nie jest wyraźnie wyróżniony czy uprzywilejowany, podkreśla odrzucenie hierarchii na rzecz solidarności i współpracy. „Krąg ma swoje centrum, lecz jednostka nie czyni Kręgu, jedno drzewo nie tworzy lasu” – pisze Oduyoye¹⁵. Można tu odnaleźć odwołania do relacyjnej koncepcji osoby, która przez wielu teologów i filozofów afrykańskich traktowana jest jako pojęcie kluczowe dla zrozumienia lokalnych tradycji i ideałów¹⁶. Zgodnie z tą koncepcją istnienie jednostkowe ustanawia się w relacjach i poprzez relacje: z innymi ludźmi, naturą, Bogiem czy bogami. Zatem celebrowanie relacji i oparcie na współzależności stanowi istotę dynamiki świata.

Nazwa „Krąg” podkreśla również ideę siostrzeństwa rozumianą jako solidarność kobiet wspierających się w działaniach przeciw podzielanej niesprawiedliwości. Zgodnie z rozwojem myśli feministycznej jest to solidarność inkluzywna, rozszerzająca się na inne grupy wykluczane, których doświadczenie strukturalnie przypomina doświadczenia kobiet wobec patriarchalnych struktur i wyobrażeń. Dla Oduyoye oraz innych teolożek związanych z „Kręgiem” ważne jest zwrócenie się ku działaniu. Przy czym, oprócz opisanej powyżej postawy zaangażowania i zatroskania, zwrot ku

¹⁴ W czasie moich pobytów w Ghanie (od roku 2009) niejednokrotnie praktykowałam zasiadanie w kręgu w różnych sytuacjach. Zarówno doświadczenie wspólnego zasiadania, jak i uwagi na temat znaczenia siedzenia w kręgu, które pojawiały się w rozmowach z moimi znajomymi oraz współpracownikami terenowymi, skłoniły mnie do refleksji nad tą praktyką jako elementem istotnym dla zawiązywania więzi i potwierdzania kulturowej wiedzy. Por. A. Niedźwiedz, *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków 2015, s. 141, 229–233. W końcowej części artykułu nawiązuję do moich najnowszych badań w Ghanie i zasiadania w kręgu praktykowanego przez kobiety w Kościele rzymskokatolickim.

¹⁵ Jest to fragment wiersza napisanego przez Oduyoye w 2010 roku. W tłumaczeniu zachowałam zapis słowa „Krąg” dużą literą. Por. N.M. Hadebe, *op. cit.*, s. 1 oraz M.A. Oduyoye, *African Women's Theologies, Spirituality, and Healing: Theological Perspectives from the Circle of Concerned African Women Theologians*, Mahwah 2019, s. 12.

¹⁶ W opisach relacyjnej koncepcji osoby, także wśród afrykańskich teolożek, można znaleźć częste odwołania do nurtu filozofii (a także teologii) *ubuntu* czy też do zaproponowanej przez Johna M. Pobee (1937–2020) – ghańskiego myśliciela i anglikańskiego teologa – parafrazy kartezjańskiego hasła *cogito ergo sum* w formie: *cognatus ergo sum* („jestem spokrewniony, więc jestem”). Mimo ugruntowania się konceptualizacji opartych na relacyjności, trzeba podkreślić, że cały czas toczy się debata na temat podmiotowości oraz roli jednostki. W debacie tej przestrzega się przed esencjonalizującymi uproszczeniami postrzegającymi wspólnotowość jako domenę specyficzną czy też bezwzględnie charakterystyczną dla kontynentu afrykańskiego jako całości. Por. A. Niedźwiedz, *op. cit.*, s. 149, 299. Na temat filozofii *ubuntu* por. P. Nnodim, A. Okigbo, *Justice as Fairness and Ubuntu: Conceptualizing Justice through Human Dignity*, „Ethical Perspectives” 2020, t. 27, nr 1, s. 69–91.

działaniu oznacza również gotowość do odczytywania wiedzy teologicznej z zachowań, gestów, kulturowych obyczajów i oddolnych narracji¹⁷. Ta „teologia w praktyce” – często tworzona przez niewykształcone, lecz niezwykle aktywne we wspólnotach chrześcijańskich w Afryce kobiety – stanowi dla badaczek z „Kręgu” istotny zasób, którym teolożki powinny się posługiwać, funkcjonując równolegle w dwóch światach: akademickim i kulturowo ugruntowanym. Metafora kręgu ma zatem oddawać dwutorowość podejścia w tworzeniu teologicznego dyskursu. Powstaje on nie tylko na forum akademickiej debaty, ale wyłania się też z lokalnych tradycji i praktyk kulturowych (choćby takich, jak wspólnotowe zasiadanie w kręgu w znanych teolożkom kontekstach indygennych).

Feministyczne interpretacje afrykańskiej religii tradycyjnej

Powyżej przedstawiony ogólny zarys teologii „Kręgu” wyraźnie wskazuje, iż od samego początku jego istnienia zagadnienia związane z pojęciem afrykańskości i tożsamością lokalną oraz kontynentalną stanowiły trzon badawczych poszukiwań oraz ideologicznych odniesień afrykańskich teolożek. „Jak być chrześcijanką i Afrykanką zarazem?” jest pytaniem, które powraca w pismach Oduyoye i innych badaczek¹⁸. Z jednej strony odwołuje się do szerszej kwestii problematyczności misyjnego oraz kolonialnego dziedzictwa chrześcijaństwa w Afryce. Z drugiej strony, pytanie stawiane przez kobiety teolożki, uwypukla perspektywę genderową jako istotnie wpływającą na formy doświadczania i wytwarzania tożsamości związanych z afrykańskim chrześcijaństwem.

W nurcie powyższych zagadnień i związanych z nimi tożsamościowych poszukiwań bardzo ważnym punktem odniesienia dla teolożek związanych z „Kręgiem” stało się pojęcie afrykańskiej religii tradycyjnej (ang. African Traditional Religion, często przywoływane w literaturze naukowej w formie skrótu ATR). Jednakże w ciągu ostatnich 20 lat coraz więcej badaczek dostrzega problematyczność tego terminu jako esencjonalizującego „afrykańskości” i odwołującego się do wizji kontynentalnej ideologicznej jedności. Aby podkreślić różnorodność lokalnych kultur i religii, niektóre decydują się na używanie go zawsze w liczbie mnogiej. Czyni tak dziś zresztą coraz większa liczba naukowców reprezentujących różne nauki społeczne i humanistyczne. Z kolei Musa W. Dube, botswańska teolożka i członkini „Kręgu”, zamiast terminu „afrykańskie religie tradycyjne”, przywołuje określenie „afrykańskie religie indygenne” (African Indigenous Religion(s), AIR(s)), które zdaje się lepiej eksponować lokalność i wariantowość religijnych tradycji¹⁹. Ponadto Dube w swoich analizach dekonstruuje kolonialne ramy, które przyczyniły się do powstania samego pojęcia „religii afrykańskiej”. Europejskie spojrzenie na Afrykę w dobie kolonialnej

¹⁷ Por. R.M. Amenga-Etego, *Gender and Christian Spirituality in Africa: A Ghanaian Perspective*, „Black Theology: An International Journal” 2012, t. 10, nr 1, s. 13.

¹⁸ *Ibidem*, s. 17.

¹⁹ M.W. Dube, *Postcolonial Feminist Perspectives on African Religions*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, E.K. Bongmba (red.), Chichester 2012, s. 129.

było zdeterminowane zachodnimi konceptualizacjami, które często nie przystawały do kategorii i wyobrażeń indygennych. Pojęcie „religii”, którym operowali biali misjonarze było niekompatybilne z wieloma praktykami czy przekonaniami Afrykanów i najczęściej nie miało bezpośredniego odpowiednika w językach wernakularnych²⁰. Dodatkowo paradygmaty imperializmu i rasowej wyższości ułatwiały postrzeganie indygennej ludności jako „pogan” – osób nieposiadających religii, ewentualnie posługujących się „prymitywnymi wierzeniami”, które można było zaklasyfikować co najwyżej jako „magię”, „fetyszyzm” lub „animizm” właściwe „ludom dzikim”. Te terminy zostały ukute w domenie zachodniej antropologii i bardzo głęboko spłotyły się z kolonialnym dyskursem o Afryce, równocześnie korespondując z działalnością chrześcijańskich misjonarzy²¹.

Stworzenie kategorii „afrykańskiej religii tradycyjnej”, a następnie jej spopularyzowanie można zatem rozpatrywać jako formę sprzeciwu wobec kolonialnego dyskursu²². Nieprzypadkowo ta intelektualna propozycja dojrzała w dobie wyłaniania się państw postkolonialnych oraz walk i debat dotyczących ich niepodległości. Jej autorami byli pochodzący z Afryki badacze – głównie teologowie i filozofowie – z reguły wykształceni na zachodnich uniwersytetach i operujący europejskim kanonem wiedzy i judeochrześcijańską terminologią teologiczną (np. Kenijczyk John Mbiti [1931–2019], anglikański kapłan, teolog i filozof, czy też Nigeryjczyk Bolaji Idowu [1913–1995], metodysta i zwierzchnik Kościoła metodystycznego w Nigerii). Z jednej strony ich głos był postrzegany jako nobilitowanie afrykańskich tradycji poprzez ujęcie ich w kategorii „religii”. Z drugiej zaś nadal wpisywał „afrykańską religię” w pojęcia i formy zachodnie, generując modelowy, nierzadko statyczny i esencjonalizujący obraz, stanowiący odbicie wyobrażeń i norm na temat „religii” ukształtowanych w tradycji chrześcijańskiej²³. Często obraz ten zawierał zbiór przykładowych, zaczerpniętych z różnych kontekstów etnicznych wierzeń (np. w Boga, bogów), mitów i praktyk określanych jako religijne. Dodatkowo, jak zauważa Musa W. Dube, niektórzy twórcy i pierwsi teoretycy pojęcia afrykańskiej religii tradycyjnej, mimo polemiki z europocentrycznym oglądem Afryki, w szerszych ramach teologicznych nie wykraczali poza paradygmat misyjnej ideologii. Chętnie interpretowali afrykańską religię tradycyjną jako *praeparatio evangelica* – ważny zasób duchowy dany Afrykanom od Boga (w domyśle chrześcijańskiego) i w takim kontekście wysoko wartościowany, bo przygotowujący do przyjęcia chrześcijaństwa²⁴.

Skomplikowane i pełne paradoksów konfiguracje, w których toczyło się definiowanie i opisywanie afrykańskiej religii tradycyjnej, są istotne dla zrozumienia

²⁰ *Ibidem*, s. 128.

²¹ Mimo dekonstrukcji tych terminów we współczesnej antropologii kulturowej (do czego m.in. nawiązuję w ostatniej części artykułu, przywołując krytykę zachodniocentrycznych definicji religii i tzw. protestanckiego uprzedzenia), pozostałości tego typu kolonialnego i europocentrycznego myślenia możemy nadal znaleźć zarówno w dyskursach naukowych, teologicznych, jak i politycznych czy popularnych na temat Afryki i Afrykanów.

²² M.W. Dube, *Postcolonial Feminist Perspectives...*, s. 130.

²³ B. Meyer, *What Is Religion in Africa? Relational Dynamics in an Entangled World*, „Journal of Religion in Africa” 2020, t. 50, s. 164.

²⁴ M.W. Dube, *Postcolonial Feminist Perspectives...*, s. 130.

zróznicowanych postaw afrykańskich teolożek wobec tego pojęcia i jego konceptualizacji²⁵. Zasadniczo badaczki związane z „Kręgiem” zgadzają się z przyjętym przez pierwszych teoretyków ATR założeniem o przenikaniu się sfer „życia” i „religii” w tradycyjnych społecznościach w Afryce. Wychodząc z takiej pozycji, aplikują perspektywę teologii feministycznej do rozważań na temat różnych wymiarów kultur indygennych. W latach 90. ważnym wkładem teolożek było zwrócenie uwagi na pozycję kobiet i opisanie szeregu elementów opresyjnych obecnych w kontekście afrykańskiej religii tradycyjnej. Pojawiły się prace prowadzone w ramach „Kręgu” i dotyczące między innymi takich kwestii jak tabu menstruacyjne, rytuały wdowieństwa oraz los wdów w kontekście rodowych systemów pokrewieństwa, przymus małżeński i transakcje małżeńskie, okaleczanie żeńskich narządów płciowych, oskarżenia o czary. Zjawiska te były analizowane jako wykluczające kobiety z ważnych aspektów życia społecznego i religijnego oraz ograniczające ich sprawczość i podporządkowujące je patriarchalnie zorientowanej władzy²⁶.

Należy podkreślić, że ten feministyczny trend badawczy stanowił swego rodzaju odpowiedź na dominującą w drugiej połowie XX wieku romantyzującą wizję tradycyjnych kultur i religii afrykańskich²⁷. Była ona zbieżna z panafrykańskimi i afrocentrycznymi dyskursami akademickimi oraz projektami politycznymi, w obrębie których odwołania do kontynentalnych indygennych religii i tradycji postrzegane były przede wszystkim w kategoriach cennego zasobu – mityzowanego dziedzictwa Afryki wyrażającego się w istnieniu jakiejś szczególnej „afrykańskiej duszy” bądź „czarnej osobowości”²⁸. Co istotne, twórcami i propagatorami tych konceptów i wyobrażeń byli z reguły mężczyźni – działacze, politycy, naukowcy oraz myśliciele, którzy opierali męską perspektywę i najczęściej pomijali kobiece doświadczenia oraz ogląd „tradycji” z punktu widzenia kobiet. Teolożki z „Kręgu”, podejmując swoje badania dotyczące pozycji i pozycjonowania się kobiet, zakwestionowały takie jednorodne spojrzenie na „tradycję”. Przykładowo w 1993 roku Mercy Amba Oduyoye opublikowała odważną polemikę z propagowaną przez Johna Mbitiego gloryfikującą wizję afrykańskiej rodziny, małżeństwa i macierzyństwa – jako strukturalnie i etycznie podstawowych relacji na kontynencie, które są nakierowane na prokreację²⁹. W ujęciu Mbitiego, dla społeczeństw afrykańskich prokreacja to najwyższej wartościowany akt – wypełnienie etycznego zobowiązania związanego z życiem i jego sakralnością. Tymczasem według Oduyoye, idee te zbudowane są wokół wąskiej „dominującej

²⁵ Krytyczne omówienie różnych interpretacji afrykańskiej religii tradycyjnej i dyskusji toczonych przez afrykańskich badaczy w latach 50. i 60. XX w. por. J. Platvoet, H. van Rinsum, *Is Africa Incurably Religious? Confessing and Contesting an Invention*, „Exchange: Bulletin of Third World Christian Literature” 2003, t. 32, nr 2, s. 124–153.

²⁶ Warto zaznaczyć, że w latach 90. XX w. kenijskie badaczki związane z „Kręgiem” prowadziły projekt badawczy „Women and Culture”, który dotyczył kwestii przemocy wobec kobiet. Por. np. *Violence Against Women: Reflection by Kenyan Women Theologians*, G. Wamue, M. Getui (red.), Nairobi 1996.

²⁷ R.R. Ruether, *The Emergence of Christian...*, *op. cit.*, s. 15.

²⁸ J. Platvoet, H. van Rinsum, *op. cit.*, s. 124.

²⁹ M.A. Oduyoye, *A Critique of Mbiti's View on Love and Marriage in Africa*, [w:] *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, J.K. Olupona, S.S. Nyang (red.), Berlin–New York 1993, s. 341–365.

definicji małżeństwa³⁰. Naturalizują patriarchalny ogląd rzeczywistości i uprzedmiotawiają kobiety, pomijając ich perspektywę oraz doświadczenia. Dodatkowo prowadzą do etycznego potępienia bezżenności, bezdzietności i homoseksualności, co z punktu widzenia teologii feministycznej jest niedopuszczalne³¹.

W niektórych rozważaniach powstałych w środowisku „Kręgu” odczytywanie religii tradycyjnej poprzez pryzmat kobiecych doświadczeń przybrało formę negacji kontekstu indygennego jako opresyjnego i pomijającego godność oraz podmiotowość kobiet. Nawet w powyżej wspomnianym tekście Oduyoye można odnaleźć wskazanie problematyczności tradycyjnej teologii, z jej „bezpośrednim powiązaniem prokreacji z nieśmiertelnością i z pamięcią o przodkach”³², co ma przekładać się na uświęcanie rodzicielstwa i etyczne naturalizowanie „solidarności grupowej” kosztem podmiotowości i człowieczeństwa kobiet. Część teolożek feministycznych, szczególnie w pracach dawniejszych, opublikowanych w latach 90., prezentowała zwrot ku chrześcijaństwu i jego teologii jako drogę prowadzącą do wyzwolenia kobiet z opresyjnej tradycji. Trend ten wskazuje również Mercy Amba Oduyoye w swoim artykule z 2002 roku, w którym analizuje chrystologiczne wymiary feministycznej teologii w Afryce. Jak zauważa:

Kobieca chrystologia w dużej mierze podpada pod kategorie odwołujące się do typologii wyzwolicielskich. Chrystus staje się bratem lub krewnym, który uwalnia kobiety od dominacji nieludzkich małżonków. [Kobietom] łatwiej odwoływać się do Chrystusa, który wiedział, co to głód, pragnienie oraz bezdomność i w Jezusie widzą kogoś ciemniejszego przez swoją własną kulturę. Jezus wyzwoliciel staje się podstawą dla krytyki kultury, którą uprawia większość afrykańskich teolożek³³.

Z biegiem czasu jednak, obok zwracania uwagi na opresyjność miejscowych tradycji i ujmowania chrześcijaństwa w kategoriach nowej teologii wyzwolenia, coraz prężniej rozwinał się w środowisku „Kręgu” nurt pogłębiania studiów nad religiami indygennymi z uwzględnieniem lokalnych niuansów dotyczących pozycji kobiet, który komplikuje jednoznaczne oceny. Zgodnie z inspiracjami zaczerpniętymi z feminizmu trzeciej fali oraz z amerykańskiego kobietyzmu, afrykańskie teolożki coraz mocniej zaczęły podkreślać wagę teologii kontekstualnej i potrzebę powiązanej z nią pogłębionej hermeneutyki kulturowej, prowadzącej do lepszego rozpoznania indygennych wzorców genderowych³⁴. Taka postawa umożliwiła dużo bardziej zło-

³⁰ *Ibidem*, s. 354.

³¹ Warto dodać, że Oduyoye wielokrotnie przywołuje w wypowiedziach i tekstach swoje osobiste doświadczenie kobiety nieposiadającej własnych dzieci.

³² *Ibidem*, s. 355.

³³ M.A. Oduyoye, *Jesus Christ*, [w:] *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, S.F. Parsons (red.), Cambridge 2004, s. 152.

³⁴ Przegląd poruszanych zagadnień opracowany na podstawie opublikowanych prac, ale też wystąpień konferencyjnych i debat zainicjowanych przez badaczki związane z „Kręgiem” można znaleźć m.in. w publikacji R. NyaGondwe Fiedler, *op. cit.*; np. na s. 142 wymienione są teksty omawiające role kobiece w kontekstach afrykańskich tradycji, napisane w nurcie reinterpretacji kultury na przełomie XX i XXI w. przez badaczki nigeryjskie. Przy okazji warto dodać, że teologicznej działalności „Kręgu” nie da się sprowadzić wyłącznie do prac publikowanych ani do prac o *stricto* akademickim charakterze. Z założenia „Krag” składa się z różnych grup inkluzywnych, a wiele wydarzeń organizowanych pod

żone podejście do oceny sprawczości kobiet oraz ich pozycji i pozycjonowania się w rozmaitych kontekstach tradycyjnych. Wychodząc poza perspektywę opresyjności tradycyjnych teologii i kultur, coraz mocniej wskazuje się na takie ich aspekty, które pozwalają mówić o duchowym przywództwie kobiet. Teolożki „Kręgu” bardzo chętnie podkreślają częstą w różnych afrykańskich kulturach indygennych rolę kobiet jako kapłanek, wróżbitek czy uzdrowiaczek. W ich debatach powracają rozważania na temat relacji władzy ilustrujące nieoczywistość męskiej dominacji (na przykład w kontekście akańskich królowych matek, pełniących ważne funkcje w strukturach władzy wodzowskiej oraz religii indygennej). Dyskutuje się nad sprawstwem kobiet w różnych systemach dziedziczenia i pokrewieństwa porównując patrylinearne i matrylinearne grupy etniczne. Analizuje się języki wernakularne, zwracając uwagę na fakt, iż w wielu z nich brak genderowo dywersyfikujących zaimków osobowych, co ma wpływać również na konceptualizacje wyobrażeń Boga/bogów czy innych sił pozaludzkich.

Ambiwalencja perspektyw, która ukształtowała się w obrębie feministycznych dyskursów na temat afrykańskich religii tradycyjnych, idzie w parze z podobnym – choć można powiedzieć, że zwierciadlane odwróconym – dyskursem na temat chrześcijaństwa. Z jednej strony jest ono – o czym pisałam powyżej – traktowane jako potencjalne źródło wyzwolenia z kulturowych opresji. Z drugiej jednak, może stawać się narzędziem budowania relacji będących kolejną formą wykluczania kobiet. Teolożki „Kręgu” częstokroć wskazują patriarchalność struktur historycznych Kościołów misyjnych, a także ich uwikłanie w projekt kolonialny. Paternalistyczne podejście do kobiet związane z męskocentrycznymi wzorcami dominującymi w chrześcijaństwie, uległo dodatkowemu wzmoczeniu w kontekście wyobrażeń o cywilizacyjnej i rasowej przewadze Europejczyków czy białych Amerykanów nad Afrykanami. W perspektywie feministycznej i postkolonialnej konieczna jest zatem krytyczna analiza historii chrześcijaństwa w Afryce oraz jego różnorodnych lokalnych – historycznych i współczesnych – adaptacji.

Swego rodzaju zwięźceniem tych skomplikowanych trajektorii myślowych oraz tropów wskazujących różnorodne źródła tożsamości afrykańskich chrześcijanek staje się pojęcie hybrydowości. Jak zauważa Eleanor Tiplady Higgs, „postkolonialne feministyczne teologie przyjmują hybrydowość jako kluczowe źródło teologicznego wglądu”³⁵. Hybrydowość odnosi się „do szarej strefy tego, co pomiędzy, co ucieka przed łatwymi kategoryzacjami oraz granicami”³⁶. Uwzględnia skomplikowaną dynamikę spotkań, przetworzeń oraz procesualnych aktualizacji religijnych form oraz wyobrażeń związanych z afrykańskim chrześcijaństwem. To właśnie pozytywne wartościowanie hybrydowości, przejawiającej się w zachowaniach oraz wyobrażeniach,

patronatem „Kręgu” w ośrodkach akademickich otwiera się na dyskursy i formaty pozaakademickie. Ten aspekt może umknąć przy analizach opartych wyłącznie na tekstach upowszechnianych w szerszym obiegu naukowym. Siłą rzeczy wówczas obraz „Kręgu” zdominowany jest przez badaczki publikujące, w dodatku w wydawnictwach rozpoznawanych poza Afryką, a umykają debaty toczące się w dyskusjach (np. na spotkaniach i seminariach) oraz publikacjach w lokalnych wydawnictwach afrykańskich, których dystrybucja bywa ograniczona.

³⁵ E.T. Higgs, *op. cit.*, s. 81.

³⁶ Kwok Pui-lan, *op. cit.*, s. 12.

pozwala na równoprawne i niedychotomizujące odwołania zarówno do chrześcijaństwa, jak i do religii indygennych. Jest tu miejsce na krytyczne i kontekstualne interpretacje obydwu domen przy równoczesnym założeniu ich procesualności, wielotorowości i otwartości. W takiej perspektywie można ukazywać kulturowe uwarunkowania nie tylko lokalnych tradycji i wierzeń, lecz również chrześcijaństwa. Do Afryki Subsaharyjskiej dotarło ono przede wszystkim w swojej europejsko znormatywowanej formie, ukształtowanej konkretnymi procesami historycznymi, koncepcjami filozoficznymi i kulturowymi, obyczajowością czy językami. Z drugiej strony, poprzez gęstość relacji i wynikającą z niej hybrydowość nowych form, obie domeny stają się potencjalnym źródłem dyskursów wyzwolicielskich, często wzmacniając się wzajemnymi inspiracjami. Zaakceptowanie hybrydowości jako istotnego i cennego rysu afrykańskiego chrześcijaństwa oznacza przyjęcie postawy „paradoksalnego połączenia krytyki i wychwalania zarówno tradycyjnych kultur afrykańskich, jak i tradycji chrześcijańskiej”³⁷. Widoczne jest to również w nieoczywistym na pierwszy rzut oka współistnieniu założeń inkulturacji i teologii wyzwolenia³⁸. Taka postawa, dziś mocno obecna wśród afrykańskich teolożek feministycznych, stanowi swego rodzaju wyzwanie dla wcześniejszych, bardziej konserwatywnych interpretacji. Według nich hybrydowość afrykańskiej religijności i duchowości postrzegana była jako zagrożenie polegające na wypaczeniu modelowych obrazów poszczególnych religii i synkretycznym zmieszaniu elementów przynależnych do odmiennych zbiorów. Tymczasem wydaje się, że dla wielu teolożek „Kręgu” dynamiczne podejście do religii oznacza w konsekwencji akceptację zarówno hybrydowości form i zachowań religijnych, jak i niedookreśloności „religijnych tradycji”, których obwody są nie w pełni zamknięte, zmienne i porowate, a ich zawartości kontekstowo kształtowane.

Teologia w praktyce

Dla antropologów oraz innych badaczy społecznych niezwiązanych z badaniami religii w perspektywie teologicznej, zapewne jednym z ciekawszych elementów feministycznej myśli afrykańskich teolożek jest zwrócenie się ku praktycznemu, performatywnemu i ucieleśnianemu wymiarowi chrześcijaństwa. Niektóre badaczki „Kręgu” postrzegają oddolne formy doświadczania religii jako swego rodzaju teologię tworzoną w praktyce i postulują – zgodnie z założeniami, o których wspominałam w pierwszej części artykułu – zwrot ku pogłębionemu rozumieniu działań afrykańskich chrześcijan poprzez kontekstową interpretację, a nawet korzystanie z etnograficznych badań jakościowych. W sposób szczególny postawa nakierowana na włączenie metod etnograficznych, a także analizy osobistych i rodzinnych doświadczeń (w tym także w perspektywie autoetnograficznej), łączona jest z rozpoznawaniem pozycji afrykańskich chrześcijanek, gdyż nie tylko stanowią one liczącą

³⁷ C.R. Wallace, *Chimamanda Ngozi Adichie's "Purple Hibiscus" and the Paradoxes of Postcolonial Redemption*, „Christianity and Literature” 2012, t. 61, nr 3, s. 467.

³⁸ Por. S. Grodz, *Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2(8), s. 121–137.

większość w religijnych społecznościach, ale też w ich wypadku dominuje praktyczny, często niesformalizowany i tworzony niezależnie od oficjalnych teologicznych dyskursów wymiar religii. Teolożki „Kręgu”, znając realia kulturowe i ekonomiczne w poszczególnych afrykańskich krajach, niejednokrotnie wspominają o braku albo ograniczonych umiejętnościach czytania i pisanania wśród wielu afrykańskich praktykujących chrześcijanek. W rzeczywistości oznacza to utrudniony dostęp nie tylko do akademicko ukształtowanych teologicznych dywagacji, ale też popularnej literatury religijnej, dłuższych lub bardziej skomplikowanych oficjalnych tekstów modlitw oraz pieśni, a nawet pisanego tekstu Biblii³⁹. Dlatego badaczki zwracają się ku analizie bogatych kobiecych praktyk religijnych, dostrzegając w nich specyficzne dla indygennych kultur formy adaptacji chrześcijaństwa, często oparte na przekazie ustnym, wspólnotowym praktykowaniu, czy intensywnym zaangażowaniu ciała i zmysłów w doświadczenia duchowe.

Mercy Amba Oduyoye w swoich rozważaniach używa między innymi określenia „teologia oralna” i do kategorii teolożek włącza nie tylko osoby oficjalnie wykształcone w zakresie teologii, lecz również te kobiety, które „świadomie żyją jako wierzące”⁴⁰ i które potrafią przekazać religijną wiedzę oraz wyrazić swoją wiarę poprzez różne formy ekspresji. Teologia „oralna” może być „zakorzeniona w ich modlitwach, w pieśniach, które komponują i śpiewają, w przedmiotach, które tworzą, nazywają, ofiarowują”⁴¹. Badaczka przywołuje między innymi postać swojej babki od strony ojca, Marthy Aba Awotwiwa Yamoah, która – zanurzona w folklorystycznych tradycjach grupy etnicznej Fante⁴² – układała chrześcijańskie pieśni i wiersze wplatając w nie swoje życiowe doświadczenia. Podobnie inna kobieta wielokrotnie wspomniana przez Oduyoye, niepiśmienna Afua Kuma (1908–1987). Jej chrystologiczna oralna twórczość w języku twi została nagrana, przetłumaczona na angielski i opublikowana, a sama autorka jest dziś powszechnie określana mianem „ghańskiej teolożki oralnej”⁴³. Takie nobilitowanie oralności i folkloru stanowi zwrot ku indygennej kulturom, w których opowiadane „historie odgrywają rolę normatywną [...] i dlatego są źródłem dla teologii”⁴⁴. Dodatkowo niektóre teolożki „Kręgu”, podkreślając rangę afrykańskiej kobiecej teologii oralnej i oddolnych religijnych praktyk, wprowadzają do swoich rozważań perspektywę postkolonialną. Musa W. Dube pisze wprost o potrzebie „postkolonialnej feministycznej interpretacji Biblii”⁴⁵. Co ważne, jej projekt

³⁹ E.T. Higgs, *op. cit.*, s. 86.

⁴⁰ M.A. Oduyoye, *African Women's Theologies...*, s. 11.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Fante uznawani są za jedną z grup należącą do ludów Akan.

⁴³ A. Kuma, *Jesus of the Deep Forest: Prayers and Praised of Afua Kuma*, przeł. J. Kirby, Accra 1980. Nowe opracowanie: A. Kuma, *The Surprising African Jesus: The Lost Prayers and Praises of Afua Kuma*, przeł. J.P. Kirby, transkrypcja J. Kwakye, posłowie S. Bevans, Eugene, OR 2022. Por. także S.J. Fretheim, *Afua Kuma*, [w:] *Dictionary of African Christian Biography*, <https://dacb.org/stories/ghana/afua-kuma/> [dostęp: 1.07.2022]. Określenie „ghańska teolożka oralna” pojawia się m.in. w tekście hasła Wikipedii poświęconego Afui Kumie: https://en.wikipedia.org/wiki/Afua_Kuma [dostęp: 1.07.2022].

⁴⁴ L. Maseno, *African Women's Theology and Re-imagining of Community in Africa*, „HTS Theological Studies/Theological Studies” 2021, t. 77(2), s. 3.

⁴⁵ Por. M.W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, MO 2000.

nie ogranicza się do nowych propozycji odczytywania tekstów Starego i Nowego Testamentu w perspektywie ukazującej Biblię jako jedno z narzędzi normatywizowania kolonialnego, imperialistycznego spojrzenia na „nawracanych” – pogańskich i nieoświeconych – Afrykanów, lecz równolegle analizuje współczesne praktyki religijne afrykańskich chrześcijan jako teologicznie znaczące. Zanurzone w etnograficznym niuansie podejście Dube „chroni ją przed powtórzeniem imperialistycznego gestu, który uwypuklałoby czytanie Biblii jako wyższą od innych ekspresję czy wyższy wymiar chrześcijańskiej praktyki”⁴⁶. Teolożka podkreśla słuchowe i oralne interakcje Afrykanek z tekstem Biblii i pokazuje ich wartość wyrażającą się w lokalnej kulturowej specyfice. W jednej ze swoich książek przywołuje między innymi przykłady wspólnotowych charyzmatycznych celebracji w niektórych Kościołach z nurtów niezależnych w Botswanie⁴⁷. Spotkania modlitewne charakteryzuje możliwość głoszenia świadectw i komentowania nauk przez każdą osobę biorącą udział w wydarzeniu (niezależnie od wykształcenia, wieku, płci, statusu), dramatyzowanie narracji (np. poprzez retoryczne powtórzenia), użycie rozbudowanych cielesnych ekspresji oraz śpiewu, docenianie żarliwości i przekonanie, że emocjonalne i zmysłowe zaangażowanie otwiera możliwość bezpośredniego kontaktu z sacrum. Takie i podobne praktyki stają się dla teolożek „Kręgu” ważnym źródłem namysłu. Teologia oralna, czy też teologia w praktyce, jest przez wiele z nich traktowana jako wskazanie wyzwolenieckiego wymiaru chrześcijaństwa. Podkreślają dominującą w praktykach Afrykanek osobową, często bardzo intymną relację z Chrystusem i płynące z tej relacji umocnienie oraz poczucie sprawczości. Ponadto przyjmując perspektywę teologii w praktyce uznają rangę doświadczeń charyzmatycznych oraz rolę wiedzy ucieleśnionej i pozadyskursywnej ekspresji. Próbuje też zredefiniować relacyjność i wspólnotowość, doceniając ich kulturową i etyczną wartość, a równocześnie ukazując praktykowanie chrześcijańskich więzi w formach potencjalnie alternatywnych wobec patriarchalnych tradycji indygennych oraz hierarchicznych oficjalnych struktur kościelnych (na przykład w kontekstach historycznych Kościołów misyjnych).

Otwarcie na teologię oralną, czy też na teologię w praktyce⁴⁸, oznacza dla badaczek „Kręgu” refleksję nad „wiarą przeżywaną, która manifestuje się codziennie w kościołach, na fasadach sklepików, na pojazdach, a nawet we wzorach ubrań, które ludzie noszą”⁴⁹. To zdanie autorstwa Mercy Amba Oduyoye świetnie ilustruje paralelność niektórych rozważań afrykańskich teolożek z kierunkiem badań, który w światowej antropologii religii rozwija się pod parasolem pojęcia religii przeżywanej. W perspektywie tej zawiera się nastawienie na praktyczny, materialny, zmysłowy, cielesny wymiar religii, jej codzienne użycia, zmienność i plastyczność religijnych form oraz kulturowo osadzone interakcje, w których i poprzez które religia tworzy

⁴⁶ E.T. Higgs, *op. cit.*, s. 86.

⁴⁷ M.W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation...*, *op. cit.*, s. 39–42, s. 191–192. Autorka uważa też, że kobiety stały u początku tworzenia się wielu Kościołów niezależnych w Afryce.

⁴⁸ Zapewne można mówić o „teologiach oralnych” czy „teologiach w praktyce”, gdzie liczba mnoga oddaje podejście badaczek „Kręgu” do wielości i równorzędności teologicznych dyskursów.

⁴⁹ M.A. Oduyoye, *Jesus Christ...*, *op. cit.*, s. 155.

się jako **żyta** przez różne jednostki i grupy⁵⁰. W swoich tekstach teolożki „Kręgu” nie odwołują się bezpośrednio do tego antropologicznego nurtu. Jednakże ich postulaty – zajęcie się hermeneutyką oddolnych praktyk religijnych i zwrócenia się ku metodom etnograficznym – doskonale odpowiadają perspektywie badawczej wychodzącej od pojęcia religii przeżywanej. To spostrzeżenie zachęca mnie do zamknięcia niniejszego przeglądu wybranych zagadnień związanych z nurtem afrykańskiej feministycznej teologii, krótką refleksją wypływającą z badań etnograficznych, które od kilku lat prowadzę w Ghanie w środowisku tamtejszych katoliczek⁵¹. Jako świecka i religijnie niezaangażowana antropolożka pochodząca z Polski (a zatem przyjmująca badawczą postawę „życzliwego sceptycyzmu”⁵², niezakorzeniona w afrykańskim kontekście i „biała”) pozycjonuję się odmiennie niż teolożki „Kręgu”. Wydaje się jednak, iż użycie perspektywy religii przeżywanej w antropologicznym projekcie dotyczącym pozycji i pozycjonowania się ghańskich katoliczek, otwiera moje badania na zagadnienia, które w kontekście teologii w praktyce, poruszają także badaczki „Kręgu”.

W antropologii religii, podobnie jak w powyżej opisanej trajektorii myślenia teologicznego, zwrot praktyczny i materialny wiązał się z krytycznymi reinterpretacjami samego pojęcia „religii” i dowartościowaniem tradycji innych niż chrześcijańskie, także tych niezwiązanych z tekstami pisanymi i wyraźnie wyodrębnioną dyskursywną sferą dogmatów i wierzeń. W latach 90. XX wieku publikacje Talala Asada okazały się kluczowe dla obnażenia dominujących w klasycznej antropologii eurocentrycznych i chrześcijańskocentrycznych sposobów rozumienia i definiowania religii⁵³. „Protestanckie uprzedzenie” oraz związane z nim historyczne trajektorie filozoficzne, teologiczne czy społeczne skutkowały dualistycznym przeciwstawianiem tego, co „duchowe”, temu, co materialne i cielesne. Tymczasem perspektywa religii przeżywanej wychodzi poza ten dualizm i obejmuje jej wymiar praktyczny, ucieleśniany oraz materialny, a także codzienny i związany z konkretnymi życiowymi doświadczeniami kształtowanymi przez rozmaite kulturowo-społeczne konteksty. Osadzone w takiej ramie badania katolicyzmu w Ghanie muszą uwzględnić współobecność i przenikanie się różnych tradycji religijnych, a zatem finalnie hybrydowość oraz zmienność i kreatywność przeżywanych religijnych form. W lokalnych praktykach katolickich odbija się współistnienie i dialog różnych nurtów chrześcijaństwa,

⁵⁰ Na temat historii pojęcia „religii przeżywanej” (fr. *religion vécue*, ang. *lived religion*) oraz nurtu badań antropologicznych i socjologicznych zainspirowanych tym pojęciem por. np. klasyczna praca: *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, D.D. Hall (red.), Princeton–New Jersey 1997. Por. także nowsze omówienia: N.T. Ammerman, *Rethinking Religion: Toward a Practice Approach*, „American Journal of Sociology” 2020, t. 126, nr 1, s. 6–51 oraz K. Knibbe, H. Kupari, *Theorizing Lived Religion: Introduction*, „Journal of Contemporary Religion” 2020, t. 35, nr 2, s. 157–176.

⁵¹ Badania w Ghanie prowadzę od roku 2009. Aktualny projekt – rozpoczęty w roku 2019 – dotyczy pozycji kobiet w ghańskim katolicyzmie przeżywanym. Z powodu ograniczeń związanych z pandemią COVID-19 pierwszy wyjazd badawczy w ramach tego projektu udało mi się zrealizować dopiero latem 2021 r.

⁵² Termin używany przez Michaela Lambeka. Por. M. Lambek, *What is “Religion” for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to “Religion”?*, [w:] *A Companion to the Anthropology of Religion*, J. Boddy, M. Lambek (red.), Chichester 2013, s. 3.

⁵³ T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore–London 1993.

a także religii tradycyjnych oraz islamu. Podobnie jak badaczki „Kręgu”, w czasie moich badań w Ghanie zwracam szczególną uwagę na dynamikę relacji pomiędzy tym, co w konkretnych sytuacjach definiowane jest przez afrykańskie katoliczki jako „chrześcijańskie”, a tym co związane z „religiami tradycyjnymi”, dostrzegam porównawczość obydwu zbiorów i twórcze adaptacje zachowań (działające zresztą w obydwu kierunkach). Na przykład typowe we wspólnotach chrześcijańskich modlitewne zsiadanie w kręgu – do którego wprost nawiązują afrykańskie teolożki – to praktyka inkulturacyjna, ugruntowana w lokalnych tradycjach, a zarazem dla wielu kobiet zdecydowanie wzmacniająca i wyzwolicielska. Dzięki niej czerpią zarówno z zasobów kultur indygennych, jak i z przekazu chrześcijańskiego.

W Ghanie niejednokrotnie brałam udział w takich oddolnie organizowanych „kręgach” katoliczek – spotkaniach kobiecych grup religijnych oraz mniej lub bardziej sformalizowanych modlitwach charyzmatycznych (często o charakterze wstawienniczym lub uwielbieniowym) organizowanych przez kobiety⁵⁴. Spotkania najczęściej łączą w sobie różne formy modlitewne. Z reguły w ich trakcie głoszone jest kazanie lub nauka w jakiś sposób nawiązująca do tekstu Biblii, który jest przywołany poprzez przeczytanie na głos fragmentu przez osobę przygotowującą kazanie i potrafiącą czytać. Najważniejsze są jednak te części spotkań, w które emocjonalnie i fizycznie mogą zaangażować się wszystkie uczestniczki, wyrażając na różne sposoby swoje indywidualne przeżycia i doświadczenia. Dominują intensywne modlitwy charyzmatyczne połączone z glosolalią, śpiewami, gestami rąk, klaskaniem czy chodzeniem oraz tańce, często przybierające formy ekstazy. Przez uczestniczki takie doświadczenia są opisywane jako „prawdziwe modlenie się” i „wypełnienie Duchem [Świętym]”. Podobnie jak w przywoływanych przez Musę W. Dube rytuałach w Kościołach niezależnych w Botswanie, ghańskie katoliczki wysoko cenią indywidualne opowieści i dawanie świadectwa. Te publiczne wystąpienia, do których dopuszczana jest każda osoba biorąca udział w spotkaniu i chcąca „dać świadectwo”, przyjmują rozmaite formy. W warstwie narracyjnej przeważają rozbudowane opowieści o wydarzeniach cudownych, najczęściej związanych z interwencją Jezusa lub Madam Mary (Matki Boskiej), ochroną przed chorobą, śmiercią lub czarami albo opis innych trudnych sytuacji, które zostały pomyślnie rozwiązane. Ta – zgodnie z terminologią Oduyoye – „teologia oralna” włącza także pozawerbalne znaczenia dźwięków, ich moc związaną na przykład z intonacją, powtórzeniami, ideofonami, a nawet mimiką czy gestykulacją osoby mówiącej⁵⁵. Świadectwa często przybierają

⁵⁴ Spotkania organizują np. kobiece stowarzyszenia działające w obrębie różnych Kościołów. Bardzo popularne są także inne grupy, w których działają kobiety i mężczyźni. W niniejszym tekście nawiązuję przede wszystkim do spotkań stowarzyszeń kobiecych w Kościele rzymskokatolickim (gdź tego kontekstu dotyczyły moje badania) lub wydarzeń, w których w praktyce dominującą rolę – jako organizatorki i uczestniczki – odgrywały katoliczki. Temat własnych badań poruszam tutaj w stopniu bardzo ogólnym, jedynie jako komentarz do omawianych prac teolożek afrykańskich.

⁵⁵ Pojęcie „oralności” należy rozumieć szeroko jako włączające pozanarracyjne znaczenia dźwięków i innych elementów stanowiących część performatywnego aktu mówienia oraz kontekst wykonania. Por. np. J. Goody, *Mit, rytuał i oralność*, przeł. O. Kaczmarek, wstęp P. Majewski, Warszawa 2012, s. 92. Na temat poszerzonego rozumienia oralności w kontekstach afrykańskich por. też K.L. Geurts, *O kamieniu, chodzeniu i mówieniu w Afryce Zachodniej. Kategorie kulturowe i antropologia zmysłów*, przeł. J. Jedliński, [w:] *Estetyka Afryki. Antologia*, M. Cymorek (red.), Kraków 2008, s. 20.

formę performansów narracyjno-cieleśnych, w które włączany jest taniec, śpiew, krzyki, płacz czy klaskanie, a udramatyzowana historia – wyrażana i słowem, i ciałem – staje się równocześnie modlitwą. Na przykład w sierpniu 2021 roku uczestniczyłam w spotkaniu w małej wiosce w centralnej Ghanie, podczas którego dwa świadectwa oparte były na ekstatycznym i bardzo wyczerpującym tańcu. Trzecia z kolei opowieść została zakończona przez jej autorkę rzuceniem się na ziemię i turlaniem się całym ciałem tam i z powrotem po podłodze pośrodku kaplicy. Jak wyjaśniła – to była jej ofiara i podziękowanie za pomoc od Boga – wszyscy widzą, jak się ubrudziła, a czas i wysiłek, który włoży w upranie sukienki, będzie modlitwą.

Wiele spotkań wiąże się też z poszukiwaniem rozwiązania jakiegoś konkretnego problemu dotyczącego społeczności lub poszczególnych członkiń. Zdarzyło mi się słuchać kobiecych debat dotyczących przyszłego losu owdowiałej katoliczki i sposobów negocjacji ze starszymi rodu męża odnośnie jej uposażenia, miejsca zamieszkania czy możliwości wyboru przez nią przyszłego stanu cywilnego⁵⁶. Nie raz wracały zagadnienia przemocy domowej lub ubóstwa. Jedna z bardziej ożywionych debat dotyczyła z kolei konfliktu o mężczyznę między dwiema członkiniami jednego z katolickich kobiecych stowarzyszeń. Szukano sprawiedliwego rozwiązania dla obu kobiet (kwestia dotyczyła między innymi wsparcia finansowego dla kobiet i ich dzieci oraz gorszej sytuacji finansowej starszej z nich). Te często trudne i emocjonalne dyskusje łączone były z modlitwami wstawienniczymi, przywoływaniem Ducha Świętego lub postaci Chrystusa. Wielokrotnie słyszałam, że wsparcie ze strony religijnej wspólnoty – doradcze, niekiedy także materialne, a przede wszystkim takie, które było opisywane jako „duchowe” – „po prostu działa”. Chrześcijańskie grupy kobiet bywają traktowane jako swego rodzaju „drugie rodziny”, a ich liderki jako „starsze” (pełniące role podobne do – wysoce szanowanych w kontekstach afrykańskich – starszych rodów czy starszych lokalnych społeczności). Tego typu organizacje i „kręgi” aktywne wewnątrz parafii katolickich, ale też w obrębie wielu innych Kościołów w Afryce Subsaharyjskiej, stanowią jedno z ważniejszych pól transmisji i tworzenia wiedzy religijnej w praktyce. To również miejsce negocjacji i ustanawiania pozycji kobiet we współczesnym chrześcijaństwie afrykańskim.

Podsumowanie

Chrześcijański feminizm w Afryce warto postrzegać zarówno na poziomie kontynentalnych dyskursów, jak i lokalnych praktyk. Niniejszy artykuł skupił się przede wszystkim na omówieniu wybranych zagadnień poruszanych przez teolożki związane z „Kręgiem”. Z jednej strony czerpią one z nurtu światowego feminizmu oraz

⁵⁶ W centralnej Ghanie, gdzie prowadzę główną część moich badań, sytuacje takie dotyczą przede wszystkim kobiet, które należą do patrylinearnych grup etnicznych z północy kraju (migracje ekonomiczne wewnątrz Ghany wiążą się z dużym ruchem w kierunku południowym). Po śmierci męża z reguły muszą one udać się do rodzinnych miejscowości w celu dopełnienia obrzędów wdowieństwa i ustalenia ze starszymi rodu dalszego losu (w tym również m.in. kwestii ewentualnego poślubienia brata czy innego krewnego zmarłego małżonka).

teorii postkolonialnej, z drugiej zaś odnoszą się do debat związanych z różnymi wyobrażeniami na temat kontynentu afrykańskiego czy tożsamości afrykańskiej. Niejednoznaczność pojęcia afrykańskiej religii tradycyjnej, ale też skomplikowana historia chrześcijaństwa w Afryce Subsaharyjskiej, stanowią dla nich przedmiot krytycznego namysłu i odniesień rozpiętych pomiędzy ideami inkulturacji a teologią wyzwolenia. Pochodzące z różnych afrykańskich krajów badaczki od początku istnienia „Kregu” podkreślają potrzebę zanurzenia w kulturowym konkretnie i rozpoznania indygennych lokalnych kontekstów. Świadczy o tym już sama nazwa „Krug”, świadomie wybrana jako odwołująca się do zachowań celebrowanych w wielu afrykańskich społecznościach. Docenienie teologii oralnych i praktyk religijnych doskonale koresponduje z antropologicznym nurtem badań religii przeżywaną, a same teolożki uznają wagę etnograficznych metod badawczych. Zarówno teoretyczne, jak i praktyczne zaangażowanie afrykańskich teolożek oraz fakt olbrzymiej oddolnej aktywności chrześcijanek w różnych wspólnotach i nurtach tworzących współczesne afrykańskie chrześcijaństwo, ukazują kluczową pozycję i rolę kobiet w tej dziś dominującej na kontynencie religii. Biorąc pod uwagę patriarchalny wymiar chrześcijaństwa – przynajmniej w jego najbardziej znanych i historycznie utrwalonych formach – sytuację tę możemy uznać za kolejny przykład paradoksu genderowego. Równocześnie paradygmat teologii w praktyce, podobnie jak antropologiczna kategoria religii przeżywaną, przypominają o zmienności religii i ukazują afrykańskie chrześcijanki jako aktywne uczestniczki religijnych światów, a także ich twórczynie.

Bibliografia

- Amenga-Etego R.M., *Gender and Christian Spirituality in Africa: A Ghanaian Perspective*, „Black Theology: An International Journal” 2012, t. 10, nr 1, s. 8–27.
- Ammerman N.T., *Rethinking Religion: Toward a Practice Approach*, „American Journal of Sociology” 2020, t. 126, nr 1, s. 6–51.
- Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore–London 1993.
- Chisale S.S., *When Women and Earth Connect: African Ecofeminist or Ecowomanist Theology?*, [w:] *Mother Earth, Mother Africa and Theology*, S.S. Chisale, R. Robson Bosch (red.), Cape Town 2021, s. 9–17.
- Dube M.W., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, MO 2000.
- Dube M.W., *Postcolonial Feminist Perspectives on African Religions*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, E.K. Bongmba (red.), Chichester 2012, s. 127–139.
- Fretheim S.J., *Afua Kuma*, [w:] *Dictionary of African Christian Biography*, <https://dacb.org/stories/ghana/afua-kuma/> [dostęp: 1.07.2022].
- Geurts K.L., *O kamieniu, chodzeniu i mówieniu w Afryce Zachodniej. Kategorie kulturowe i antropologia zmysłów*, przeł. J. Jedliński, [w:] *Estetyka Afryki. Antologia*, M. Cymorek (red.), Kraków 2008, s. 5–26.
- Goody J., *Mit, rytuał i oralność*, przeł. O. Kaczmarek, wstęp P. Majewski, Warszawa 2012.
- Grodź S., *Mercy Amba Oduyoye. Afrykańska teologia feministyczna*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, J. Majewski, J. Makowski (red.), Warszawa 2006, s. 266–280.
- Grodź S., *Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2(8), s. 121–137.

- Hadebe N.M., "Moving in Circles" – a Sankofa–Kairos theology of inclusivity as a resource for restoring the liberating legacy of *The Circle of Concerned African Women Theologians*, „*Verbum et Ecclesia*” 2016, nr 37(2), s. 1–6.
- Higgs E.T., *Postcolonial Feminist Theologies*, [w:] *Gender: God*, S.M. Hawthorne (red.), Farmington Hills 2017, s. 79–93.
- Knibbe K., Kupari H., *Theorizing Lived Religion: Introduction*, „*Journal of Contemporary Religion*” 2020, t. 35, nr 2, s. 157–176.
- Kuma A., *Jesus of the Deep Forest: Prayers and Praised of Afua Kuma*, przeł. J. Kirby, Accra 1980.
- Kuma A., *The Surprising African Jesus: The Lost Prayers and Praises of Afua Kuma*, przeł. J.P. Kirby, transkrypcja J. Kwakye, posłowie S. Bevans, Eugene, OR 2022.
- Kwok Pui-lan, *Mercy Amba Oduyoye and African Women's Theology*, „*Journal of Feminist Studies in Religion*” 2004, t. 20, nr 1, s. 7–22.
- Lambek M., *What is "Religion" for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to "Religion"?*, [w:] *A Companion to the Anthropology of Religion*, J. Boddy, M. Lambek (red.), Chichester 2013, s. 1–32.
- Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Hall D.D. (red.), Princeton–New Jersey 1997.
- Martin B., *The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion*, [w:] *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, R.K. Fenn (red.), Malden–Oxford–Melbourne–Berlin 2001, s. 52–66.
- Maseno L., *African Women's Theology and Re-imagining of Community in Africa*, „*HTS Teologiese Studies/Theological Studies*” 2021, t. 77(2), s. 1–6.
- Meyer B., *What Is Religion in Africa? Relational Dynamics in an Entangled World*, „*Journal of Religion in Africa*” 2020, t. 50, s. 156–181.
- Niedźwiedz A., *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków 2015.
- Nnodim P., Okigbo A., *Justice as Fairness and Ubuntu: Conceptualizing Justice through Human Dignity*, „*Ethical Perspectives*” 2020, t. 27, nr 1, s. 69–91.
- NyaGondwe Fiedler R., *A History of the Circle of Concerned African Women Theologians*, Luwanga 2017.
- Oduyoye M.A., *A Critique of Mbiti's View on Love and Marriage in Africa*, [w:] *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, J.K. Olupona, S.S. Nyang (red.), Berlin–New York 1993, s. 341–365.
- Oduyoye M.A., *Jesus Christ*, [w:] *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, S.F. Parsons (red.), Cambridge 2004, s. 151–170.
- Oduyoye M.A., *African Women's Theologies, Spirituality, and Healing: Theological Perspectives from the Circle of Concerned African Women Theologians*, Mahwah 2019.
- Parsons S.F., *Preface*, [w:] *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, S.F. Parsons (red.), Cambridge 2004, s. xii–xvii.
- Pemberton C., *Circle Thinking: African Woman Theologians in Dialogue with the West*, Leiden–Boston 2003.
- Platvoet J., van Rinsum H., *Is Africa Incurably Religious? Confessing and Contesting an Invention*, „*Exchange: Bulletin of Third World Christian Literature*” 2003, t. 32, nr 2, s. 124–153.
- Radzik Z., *Kościół kobiet*, Warszawa 2015.
- Ruether R.R., *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983.
- Ruether R.R., *The Emergence of Christian Feminist Theology*, [w:] *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, S.F. Parsons (red.), Cambridge 2004, s. 3–22.
- Soothill J., *Gender and Pentecostalism in Africa*, [w:] *Pentecostalism in Africa: Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, M. Lindhardt (red.), Leiden 2014, s. 191–219.

- Violence Against Women: Reflection by Kenyan Women Theologians*, G. Wamuc, M. Getui (red.), Nairobi 1996.
- Wallace C.R., *Chimamanda Ngozi Adichie's "Purple Hibiscus" and the Paradoxes of Postcolonial Redemption*, „Christianity and Literature” 2012, t. 61, nr 3, s. 465–483.
- Yafeh-Deigh A., *African Feminist Theology*, [w:] *The Routledge Handbook of African Theology*, E.K. Bongmba (red.), London–New York 2020, s. 85–104.