

当代非洲基督教神学： 诞生、发展和新动向^{*}

邓 皓 琛

内容提要 当代非洲基督教神学在精神上回应了非洲社会变迁。它在 20 世纪 50 年代萌芽于反殖民语境，以自辩姿态确立非洲神学的合法性，并在 20 世纪 70 年代以“文化融合神学”的书写方式在天主教和新教圈本土化。20 世纪 80 年代，随着社会矛盾激化，神学焦点开始转向社会现实：南非的“解放神学”以种族隔离为斗争对象；主流教会神学家反思非洲困境，唤起基督徒的变革意识；五旬节派异军突起，以“繁荣神学”吸引民众。20 世纪 90 年代至今，神学发展呈多元新动向。“重建神学”呼吁超越解放叙事，建设民主化以来的共同体。“母语神学”强调本土语言释经对全球基督教的贡献；天主教通过两次非洲主教特别会议，主张地区和解与社会正义。“女性神学”批判父权制，以女性经验重构解经传统。当代非洲基督教神学的众多主线是神学家为非洲寻求精神自主性的系统表达，这既是全球基督教去西方中心化的体现，也为全球南方提供思想资源。

关键词 非洲基督教 文化融合神学 解放神学 重建神学 母语神学

作者简介 邓皓琛，复旦大学国际关系与公共事务学院政治学系讲师（上海 200433）。

^{*} 本文是国家社科基金重大项目“宗教对当代国际关系和全球政治的影响”（项目编号：24ZD202）的阶段性成果。

问题提出和概念界定

2026 年是中非人文交流年。作为世界上最大的发展中国家和发展中国家最集中的大陆，中国与非洲从来都是命运共同体，并开启思想层面的对话和互鉴。非洲是一片遭遇过奴隶贸易、殖民统治和种族隔离之苦以及正经历非殖民化和现代化转型的大陆，从失语到觉醒，从自在自为到积极有为，自 20 世纪以来孕育出庞杂纷繁的思想。其中，发展势头强劲的非洲基督教已成为当代全球基督教的核心组成部分^①，而非洲基督教神学既是全球基督教思想不可或缺的部分，也是全球南方思想的重要组成部分。因此，有必要研究当代非洲基督教神学的整体版图，把握其诞生、发展及新动向。

但是，对非洲基督教神学的系统研究尚待深化。我国学界已梳理非洲基督教在 20 世纪以降的整体演变和国别分布^②，分析它与非洲政治的互动^③、

① 20 世纪以来，基督教在全球的发展史是一部重心从“北方”往“南方”的转移史。若以 1900 年和 2020 年两个时间点作对比，以欧美为大本营的“北方”和以亚洲、拉丁美洲、非洲为传播阵地的“南方”，基督徒数量对比从 82:18 演变为 33:67。当前非洲有 6.67 亿基督徒，约占全球基督徒数量的 1/4，是基督徒数量最多的大陆，与拉丁美洲、欧洲大致成鼎立之势。若从世纪长河观之，与其他洲相比，非洲独立发展时间最短，总体人口和基督徒数量增长却最快。参见 Gina Zurlo, *Global Christianity: A Guide to the World's Largest Religion from Afghanistan to Zimbabwe* Zondervan Academic 2022.

② 雷雨田 《论基督教的非洲化》，《西亚非洲》1990 年第 2 期，第 53—58 页；卓新平 《当代基督宗教教会发展》，上海三联书店 2007 年版；郭佳 《从宗教关系史角度解读基督教在非洲的传播历程》，《浙江师范大学学报》（社会科学版）2020 年第 6 期，第 18—24 页；王涛、黄世顺 《基督教非洲本土独立教会的渊源与流变》，《世界宗教文化》2022 年第 2 期，第 31—43 页；李安山 《基督教在非洲：起源、传播与演变》，《非洲语言文化研究》2023 年第 2 期（总第 5 辑），第 125—158 页；李安山 《非洲独立教会：源起、传播与演变》，《世界宗教文化》2024 年第 5 期，第 32—40 页。

③ 张宏明 《多维视野中的非洲政治发展》，社会科学文献出版社 1999 年版；马恩瑜 《基督宗教在当代非洲的发展及社会角色》，《非洲研究》2011 年第 1 卷，第 109—120 页；郭佳 《非洲基督教会政治立场转变原因分析》，《西亚非洲》2012 年第 5 期，第 20—33 页；郭佳 《基督教会在非洲国家政治危机中的角色评析——基于刚果（金）的个案研究》，《世界宗教文化》2018 年第 3 期，第 35—42 页；郭佳 《基督教对当代非洲社会的影响》，《世界宗教文化》2019 年第 6 期，第 86—91 页。

当代非洲基督教神学：诞生、发展和新动向

与传统宗教的关系^①、与伊斯兰教的对话^②，讨论它在全球基督教格局变迁中的意义^③，简述它在天主教一脉的思想源流^④，研究基督教人口大国的重要派别和新兴教会^⑤，并初涉部分代表人物的主要思想。^⑥在前人基础上，本文拟梳理非洲神学家对上帝、对非洲自身传统、对政治社会变迁等一系列议题的思考与回应。北非属于以伊斯兰教为压倒性主体宗教的地区，虽然埃及科普特教会和埃塞俄比亚教会的历史已逾千年，但限于篇幅，我们以“非洲基督教”指代近代以来在撒哈拉以南非洲建立的各类黑人教会，而“当代”则大体对应非洲国家独立至今的时段。

在讨论当代非洲基督教神学的“起”“承”“转”“合”前，有必要厘清什么是非洲基督教神学。单从宗派上看，据2020年世界宗教数据库（World Religion Database）统计，当前非洲基督教可分为埃及和埃塞俄比亚的正教会（8%）、在20世纪不同时期由非洲人自行发起的独立教会（19%）、由西方传教士在近现代建立的天主教会（35%）和新教教会（38%）。^⑦虽然这些

- ① 周海金 《非洲宗教的传统形态与现代变迁研究》，中国社会科学出版社2017年版；杨年、张忠祥 《由近代欧洲有关非洲人的传统信仰问题引出的思考》，《基督宗教研究》2021年第1期，第318—394页；张宏明 《非洲传统宗教的学术境遇和学术争鸣》，《浙江师范大学学报》（社会科学版）2021年第5期，第21—34页；陈明丽 《新瓶装旧酒？五旬节—灵恩运动与非洲传统文化关系的研究综述》，《基督宗教研究》2021年第2期，第387—416页。
- ② 李维建 《当代非洲宗教生态》，《世界宗教文化》2017年第3期，第32—42页；李文刚：《非洲伊斯兰教与传统宗教、基督教的关系》，《浙江师范大学学报》（社会科学版）2022年第5期，第15—22页。
- ③ 孙艳燕 《试论当代世界基督宗教发展重心的“南移”》，《基督宗教研究》2014年第1期，第408—431页；刘义 《圣灵、治病及财富：20世纪五旬节—灵恩运动的全球扩张》，《世界宗教文化》2014年第2期，第1—9页；刘义、刘梦 《世界基督教研究：全球史与跨国史的视角》，《世界宗教文化》2022年第6期，第62—69页。
- ④ 王玉鹏 《非洲天主教及其神学发展简论》，《中国天主教》2017年第3期，第19—22页。
- ⑤ 周海金 《五旬节派在当代尼日利亚的发展与影响》，《非洲研究》2017年第1卷，第169—181页；徐薇 《南非非洲独立教会及其对社会与政治的影响：以锡安基督教会为例》，《世界宗教文化》2019年第2期，第40—47页；游斌、楼霄 《埃塞俄比亚正教会的圣经观及其意义》，《宗教学研究》2023年第5期，第166—172页。
- ⑥ 卓新平 《当代亚非拉美神学》，上海三联书店2007年版，第三章“当代非洲的神学发展”和第五章第二节“当代非洲女权主义神学”。
- ⑦ 该数据见于美国戈登—康威尔神学院网页，<https://www.gordonconwell.edu/blog/african-christianity-101/>，访问日期：2025年11月12日。

教会的建制历史各异，但根据 1969 年全非基督教联合会（All African Conference of Churches）的定义，非洲基督教神学乃基于《圣经》信仰且回应非洲人灵魂需求的神学，它源自非洲各地哲学中的思维范畴。^① 这一定义既明确了非洲基督徒的信仰来源，又肯定了非洲神学扎根本土文化和历史现实的表达形式。而在 1977 年第三世界神学家泛非会议（Pan African Conference of Third World Theologians）的官方公报中，非洲神学有《圣经》及基督教传统、非洲人类学、非洲传统宗教、非洲独立教会及非洲社会现实五方面素材来源。^② 这强调了传统宗教体系的作用，亦从原则上赋予独立教会在整个非洲基督教版图中的合法性。非洲基督教内部派系虽泾渭分明，但其神学关切却不囿于宗派之藩篱，而更多是非洲黑人基督徒在精神主体性上的自我宣示。确切来说，虽然他们在不同时期对自身文化和历史阶段的解读、展望不尽相同，但核心关切始终如一，即如何基于自身生存经验，在精神上回应非洲社会变迁？下文将按主题出现的年代顺序，分述当代非洲基督教神学多条脉络，展现基督徒在不同时期围绕这一核心关切交出的种种答卷。

诞生：20 世纪 50—70 年代的自辩式奠基

非洲基督教神学的孕育有着深刻的反殖民背景，是对被迫纳入西方统治和思想控制的双重反抗。这种反抗最先体现为 19 世纪末、20 世纪初在南非、西非和刚果的独立教会运动。从形式上看，这些运动大体上是魅力型本土领袖以先知自居，或在由西方传教士掌控的教会外另起炉灶，或直接糅合基督信仰创立新派别，以摆脱殖民压迫。这一阶段的代表人物有泰尔（Nehemiah Tile）、哈里斯（William Wade Harris）和基班古（Simon Kimbangu）。不过，

① Gwiniyai Muzorewa *The Origins and Development of African Theology* Orbis Books 1985 p. 96.

② “Final Communiqué,” in Kofi Appiah – Kubi and Sergio Torres (eds.) *African Theology en Route: Papers from the Pan – African Conference of Third World Theologians*, December 17 – 23, 1977, Accra Ghana Orbis Books 1979 pp. 192 – 193.

他们虽然开宗立派，而且一度形成不容忽视的新兴力量，但这些被后世学界称为“独立教会”的组织往往有布道和宣教的实践而无神学上的系统著述。因此可以说，20 世纪上半叶非洲基督教大体处于“有教会、无神学”的状态。^①

（一）非洲基督教神学的孕育

必须承认，欧洲传教士率先通过丰富的田野调查开创非洲神学理论之先河。他们或着眼于传教，或探索新的基督教形态。例如，比利时方济各会传教士唐普尔（Placide Tempels）在 1945 年的《班图哲学》（*La Philosophie Bantoue*）^② 中揭示贯穿刚果卢巴族信仰体系的“生命力”（*Force vitale*），主张这是区别于西方思想的非洲哲学底色。唐普尔坚信自己的发现可以为传教活动和殖民统治提供参考，以便天主教顺利在刚果大范围扎根，并期待比利时施行更适应本土的柔性统治。瑞典路德宗传教士桑德克勒（Bengt Sundkler）在 1948 年的《南非的班图先知》（*Bantu Prophets in South Africa*）^③ 中详细梳理了南非黑人如何将基督教与非洲传统宗教、灵恩实践、礼仪象征结合，描绘出一个迥异于主流教会的基督教本土化形态。概括来看，这两部著作既是白人传教士主观上同情黑人命运的含蓄表态，又是西方学界有关 20 世纪上半叶非洲神学的重要民族志。

从系统建构基督教神学的黑人意识来看，打开局面的标志是法国和比利时在非洲殖民地的多位黑人天主教神父于 1956 年在巴黎出版的论文集

① John Mbiti *African Religions and Philosophy* Frederick Praeger Publishers 1969 p. 232.

② 比利时传教士唐普尔以弗莱芒语于 1945 年出版《班图哲学》（*De Bantoe - filosofie*），本文使用该书法译本，参见 Placide Tempels *La Philosophie Bantoue*, translated by A. Rubbens, Présence Africaine 1949. 有关唐普尔写作《班图哲学》的基督教动机，参见〔德〕海因茨·基姆勒《非洲哲学：跨文化视域的研究》，王俊译，人民出版社 2016 年版，第 27—29 页。有关《班图哲学》在非洲法语哲学界引起的争论，参见邓皓琛《当代非洲法语黑人哲学的诞生与流变》，《西亚非洲》2025 年第 6 期，第 153—161 页。

③ Bengt Sundkler *Bantu Prophets in South Africa* Oxford University Press 1961.

《一些黑人神父的自问》(*Des prêtres noirs s'interrogent*)。① 在该书中，喀麦隆的赫布加 (Meinrad Hebga) 认为，非洲民族主义由于找不到基督教和非洲自身传统的接驳点，因此“视基督教为西方帝国主义的舶来品”。② 赫布加此言不虚，因为即使在今天，依然有非洲人把基督教和白人殖民统治画上等号。于是，彼时摆在尚未独立黑人基督徒面前的问题就是：如何理解这一舶来信仰？赫布加结合当时在法国文坛颇有影响力的“黑人性”运动 (Négritude)，指出“黑人性”与基督教并无本质龃龉，而且普世包容的基督教理应“染上黑色”。③ 而刚果 (金) 的穆拉戈 (Vincent Mulago) 在详述比属殖民地歃血为盟的部族伦理和用餐仪式后指出，基督教圣餐的内涵与非洲人的传统其实殊途同归，因此非洲人很容易理解“基督与信徒的盟约”。④ 换言之，非洲传统具备能够与基督教接驳的元素，即天主教惯称的“守望石” (pierre d'attente)。穆拉戈还向西方传教士喊话，奉劝他们主动向非洲作出调整适应。在他看来，虽然比属刚果、卢旺达、布隆迪等地的本地基督徒数量增长迅速，但他们仍践行祖先崇拜或被西方鄙视的巫术迷信，因此亟须传教士“深入了解黑人的思维方式、文化和哲学”，而非自负地以为能够摧毁当地价值体系、植入基督信仰。⑤ 值得注意的是，穆拉戈深深服膺于《班图哲学》的“生命力论”及其与基督教的可能接驳，认为着眼于增强整个社群生命力的非洲伦理契合生命力

-
- ① 非洲学界多以该书出版为当代非洲神学的起点，参见 [肯尼亚] 马兹鲁伊主编《非洲通史 (第八卷)：1935 年以后的非洲》，中国对外翻译出版有限公司 2003 年版，第 429 页；Peter Kanyandago, “African Theology after Vatican II: Themes and Questions on Initiatives and Missed Opportunities,” in Elias Kifon Bongmba (ed.), *The Routledge Handbook of African Theology*, Routledge 2020 p. 248. 西方学界的非洲基督教史学者亦持类似观点，参见 Adrian Hastings *A History of African Christianity: 1950 – 1975*, Cambridge University Press, 1979 p. 191.
- ② Meinrad Hebga, “Christianisme et négritude,” in Meinrad Hebga et al. *Des prêtres noirs s'interrogent*, Cerf 1956 p. 189.
- ③ Ibid. pp. 199 – 200.
- ④ Vincent Mulago, “Le Pacte du sang et la communion alimentaire, pierres d'attente de la communion eucharistique,” in Meinrad Hebga et al. *Des prêtres noirs s'interrogent* p. 186.
- ⑤ Vincent Mulago, “Nécessité de l'Adaptation Missionnaire chez les Bantu du Congo,” in Meinrad Hebga et al. *Des prêtres noirs s'interrogent* pp. 20 – 23.

充盈的基督教精神。这样一来，神学家的首要使命便是在非洲人的精神世界里捕捉这种遥远而朴素的基督教精神。^①

尽管出版于殖民晚期的《一些黑人神父的自问》尚未明确提出非洲神学，但该书主张天主教需要因应非洲文化作出调整适应，认为非洲文化可以构成基督教精神的前哨。这批黑人神父一改之前西方传教士普遍居高临下的态度，不再视基督教为先进开明的西方对落后愚昧的非洲进行拯救的工具，也不再视非洲为可以任意涂鸦的精神白纸。他们区分普世的基督教和地理意义上特定的西方，开始重视非洲本土思想，可谓首次从非洲基督徒视角系统审视基督教。自此，“调整适应”和“入乡随俗”的表述成为随后近 20 年非洲神学中最常见的理论自觉。

20 世纪 60 年代是非洲天主教神学的奠基时期。一方面，这直接得益于罗马教廷对包括非洲在内的广大非西方地区的开放态度。例如，第二次梵蒂冈大公会议（以下简称“梵二会议”）《教会传教工作法令》（*Ad gentes*）便鼓励地方教会“借鉴当地习俗、传统、智慧、知识等有助于上帝荣耀、救世主恩典的启示”。^②又如，教宗保禄六世在 1969 年访问乌干达时宣布，“你们非洲人才是传教士。从现在起，要由你们在非洲大地上继续建设教会。”^③以此进一步推动基督教在非洲本土化。另一方面，这亦离不开民族独立思潮鼓舞下的神学自主性萌芽。早在 1962 年梵二会议即将召开之际，一批天主教徒再次探究非洲文化和基督教的关系。其中，喀麦隆的让－马克·埃拉（Jean－Marc Ela）的观点最为深刻。他认为，单纯呼吁基督教面向非洲文化调整适应其实仍然预设以欧洲基督教为根本准绳，在认知上尚未跳出“以西为师、以非为徒”的窠臼，因此非洲人

① Vincent Mulago, “Nécessité de l’Adaptation Missionnaire chez les Bantu du Congo,” in Meinrad Hebga et al. *Des prêtres noirs s’interrogent* pp. 32 – 40.

② 关于《教会传教工作法令》英文版，参见 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decree_19651207_ad_gentes_en.html，访问日期：2025 年 12 月 12 日。

③ 关于教宗保禄六世 1969 年访问乌干达期间系列公开演说全文，参见 <https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/travels/documents/uganda.html>，访问日期：2025 年 12 月 12 日。

有必要在思想上作出“调整之调整”(adaptation de l'adaptation),充分认识到欧洲基督教发展仅仅是福音在欧洲一地开花结果的体现,而非洲基督教演变理应是福音结合非洲本土文化的另一番枝繁叶茂。^①几乎同时,在尚未独立的比属刚果,非洲神学的表述由当时鲁万纳大学神学院年轻修生齐施帮古(Tharcisse Tshibangu)^②在与比利时籍白人系主任范涅斯特(Alfred Vanneste)的论辩中提出。与始终拒绝承认非洲神学的范涅斯特针锋相对,齐施帮古提出福音可以不必通过欧洲神学的滤镜而直抵非洲,而且非洲思维才是非洲基督徒理解福音的构成性元素。^③总的来看,对成长于天主教的黑人神父来说,非洲神学既是呼之欲出的时代精神,亦应该有源于本土的实质内容。因此,有关非洲神学“存在与否”的问题已在 20 世纪 60 年代解决,而接下来的问题是:非洲神学具体应如何表达自身?

(二) “文化融合神学”的兴起

自 20 世纪 60 年代起,无论是在天主教圈还是在新教圈,非洲神学的主流表达方式都可称为“文化融合神学”(Theology of Inculturation)。顾名思义,所谓“文化融合”,即神学家探索黑人思维深处的传统价值,随后仔细辨析这些价值能否被基督教打动,再引导两种体系融合,使非洲人在调动自身传统资源基础上体认基督教。值得强调的是,这一方式并不局限于穆拉戈、卢福卢阿博(François - Marie Lufuluabo)、卡加梅(Alexis Kagame)、尼亚米蒂(Charles Nyamiti)等天主教神学家,还包括伊多乌(Bolaji Idowu)、姆比蒂(John Mbiti)、卡托(Byang Kato)等新教圈同行。这些神学家都以对自身所属文化的独到理解而阐发带有非洲色彩的神学。

① Jean - Marc Ela, “L'Église le Monde Noir et le Concile,” in Jean - Marc Ela et al. *Personnalité Africaine et Catholicisme* Présence Africaine 1963 pp. 73 - 78.

② 鲁万纳大学(Lovanium University)乃参照比利时鲁汶大学于 1954 年在比属刚果建立的首所大学,亦是整个法语非洲的首所大学。刚果(金)独立后次年,齐施帮古赴鲁汶大学攻读博士学位,学成回国后任扎伊尔国立大学校长,并担任多个高级牧职。

③ 关于这场贯穿整个 20 世纪 60 年代的重要争论,参见刚果(金)神学家比姆文伊(Oscar Bimwenyi - Kweshi)在 1981 年的详细回顾, Oscar Bimwenyi - Kweshi, *Discours Théologique Négro - africain: Problème des Fondements* Présence Africaine 1981 pp. 263 - 281.

可以说，这一阶段的基督教神学因其初生不久，故着眼于文化上的自辩，陈述自身存在的合法性。

在天主教圈，同样来自刚果（金）的卢福卢阿博与穆拉戈类似，也认为刚果人对生命力的信仰同构于基督教圣父与圣子的生命关系，^①因此在客观上延续了《班图哲学》在 20 世纪 40 年代的关切和观点。卢旺达的卡加梅却不同意“生命力论”，而是在 1976 年的《比较班图哲学》（*La Philosophie Bantou Comparée*）中提炼出中南部非洲操班图语各民族精神世界中诸如生命原则、历史观、祖先崇拜等最大公约数，并承认祖先崇拜是基督教扎根的最大障碍，谨慎评估基督教与祖先崇拜相洽的现实可行性。^②肯尼亚的尼亚米蒂在充分认识祖先崇拜重要性的基础上比卡加梅更进一步，在其集大成的《作为我们祖先的基督》（*Christ as Our Ancestor*）中实现教义层面与非洲传统相调和，认为“圣父—圣子—圣灵”恰是非洲祖先崇拜臻于圆满的兑现。^③此外，这一文化融合的思路并不停留在书面，还具体落实到弥撒礼仪。1988 年，在音乐、舞蹈和象征方面带有浓厚地方特色的“扎伊尔礼仪”（*Rite zaïrois*）终获罗马教廷批准，成为罗马礼与非洲文化融合的典范。^④

而在新教圈，20 世纪 70 年代围绕非洲传统宗教和基督教之关系有“断裂论”和“连续论”两种截然相反的主张。例如，对福音派的卡托来说，非洲传统宗教不仅一无是处，而且干扰福音传播，因此非洲基督徒应主动彻底摒弃传统，拥抱以《圣经》为本的基督教，此为“断裂论”。不

① François - Marie Lufuluabo, “La Conception Bantoue face au Christianisme,” in Jean - Marc Ela et al. *Personnalité Africaine et Catholicisme* p. 130.

② Alexis Kagame *La Philosophie Bantou Comparée* Présence Africaine, 1976 pp. 311 - 319. 有关卡加梅哲学思想的专题研究，参见邓皓琛《亚历克斯·卡加梅的思想及非洲“民族志哲学”争鸣》，《哲学分析》2025 年第 5 期，第 80—94 页。

③ Charles Nyamiti, *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*, Mambo Press, 1984 p. 85. 有必要强调，尼亚米蒂在 20 世纪 70 年代已多次提出非洲祖先崇拜契合三位一体的观点，故被列入本文 20 世纪 50—70 年代的神学思想分期。只不过，晚年尼亚米蒂在 1984 年出版的著作最具代表性，故此特引用这部著作。

④ François Kabasele Lumbala *Alliances avec le Christ en Afrique: Inculturation des Rites Religieux au Zaïre*, Karthala, 1994.

过，甘愿矮化自身所属文化的神学家毕竟是少数，多数人都在独立后力图在传统宗教辩护，宣称它们与基督教有着未经挑明的过渡联系，即两者是连续的。“连续论”在新教圈占主流，其中最具有代表性的人物是尼日利亚卫理公会的伊多乌和肯尼亚圣公会的姆比蒂。他们各自论证非洲各地传统宗教均为朴素而不自知的一神信仰，故基督教是这些传统中固有的一神思维之延伸和升华，即非洲传统信仰乃“福音之预备”（Praeparatio evangelica），进而论证“文化融合神学”之必然性。^① 姆比蒂对非洲社群主义伦理的阐发浓缩在他“我存在，是因为我们存在；因为我们存在，所以我存在”的精炼表述中。^② 在他看来，恰是基于这一社群伦理，非洲教会生活应在探索基督教救赎方面发挥带头作用，因为“救赎不仅是个体的，也是社群、集体和宇宙的”。^③

发展：20 世纪 80 年代关注社会现实的三类神学

如果说“文化融合神学”是在文化意义上非洲基督徒的自我捍卫和辩护，那么随着非洲国家独立后遭遇的一系列政治试验和经济改革挫折，基督徒开始意识到脱离现实来谈非洲基督教是无力的，只带着基督教眼光来梳理非洲传统宗教是苍白的。如何在精神层面回应独立后非洲国家权力腐败、社会涣散、深陷全球资本主义掠夺体系等痼疾和新症？尤其是在不少非洲国家被迫接受国际金融组织的结构调整方案后遭遇社会困顿，神学该如何与时俱进？20 世纪 80 年代出现了三类回应：第一类来自仍然处于种族隔离时期反抗白人统治的南非各派，为“解放神学”（Theology of

① Bolaji Idowu, *Towards an Indigenous Church*, Oxford University Press, 1965; John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Frederick Praeger Publishers, 1969.

② John Mbiti, *African Religions and Philosophy* p. 117. 英语原文为“I am because we are and since we are, therefore I am.”

③ John Mbiti, “Christianity and Culture in Africa,” in Michael Cassidy and Luc Verlinden (eds.), *Facing the New Challenges: The Message of PACLA, December 9–19, 1976, Nairobi*, Evangel Publishing House, 1978, p. 277.

Liberation)；第二类来自非洲独立地区神学家对国家现实困境的反思，可谓主流神学的“解放转向”；第三类来自迅速发展但不完全被主流教会认可的五旬节派。

（一）南非的“解放神学”

南非“解放神学”和20世纪60年代诞生于美国黑人平权运动时期的“黑人神学”^①有一定渊源：两者均视种族主义为敌人；南非黑人基督徒的斗争和解放意识在美国黑人平权运动鼓舞下也进一步高涨；南非白人政权亦曾严控美国“黑人神学”的书籍流通。不过，南非和美国两地的根本差异亦不容忽视：从人口构成上看，黑人始终是美国的相对少数，在南非却是绝对多数；从思想渊源上看，南非“解放神学”带着不同于美国语境下的问题意识，诉诸不同的思想资源。

具体来看，“解放神学”的诞生可追溯至1973年多位神学家的论文合集《黑人神学：来自南非的声音》（*Black Theology: The South African Voice*）。在该论文集序言里，“解放神学”被定义为“对黑人受精神奴役、丧失尊严的反抗，目标是解放受压迫者”。^②而在批判“文化融合神学”的基础上，南非路德宗的布特莱齐（Manas Buthelezi）在该论文集中开启了有关黑人和白人关系的本土思考。布特莱齐指出，《班图哲学》开了一个坏头，让非洲神学家误以为“用民族志的形式再现昔日传统”和沉浸于某种“静态的过去”即可，因此“无须直面当下”。^③他认为真正的基督教福音应去除黑人早已内在化的自卑感，“让黑人感受到自己与白人一样同为上帝的美好造物。”^④而在1984年，南非荷兰归正宗的博萨克（Allan Boesak）谴责其所属教会通过歪曲加尔文主义为荷兰裔白人政权的种族隔离辩护。

① James Cone *A Black Theology of Liberation* Lippincott Company 1970.

② Basil Moore, “Editor’s Preface,” in Basil Moore (ed.) *Black Theology: The South African Voice*, C. Hurst and Co. 1973 p. ix.

③ Manas Buthelezi, “African Theology or Black Theology,” in Basil Moore (ed.) *Black Theology: The South African Voice* pp. 31 – 33.

④ Ibid. p. 35.

博萨克指出，加尔文思想蕴含追求社会公正的种子，因此归正宗的黑人信众应以真正的加尔文精神与南非政权斗争到底，直至获得解放。^① 值得注意的是，有感于南非自 20 世纪 90 年代末起大量底层黑人愈发被少数黑人新权贵抛弃，博萨克继续援引加尔文的社会公正理想，强调“上帝应与赤贫者和受冤者站在一起”，以批判后种族隔离时代黑人之间的经济不平等。^② 不过，若论政治上的反抗影响力，1985 年南非近百名不同教会神职人员联署的《凯若思文件》（*The Kairos Document*）才是种族隔离斗争最尖锐时期的神学反抗。该文件重申，恰是由于压迫和暴政都是《圣经》中的核心主题，因此黑人基督徒应坚定“上帝始终站在受压迫者一边”的信念，加入求解放、谋公正的实际行动中，“而非刻意扮演超然于白人统治者和广大黑人之外的第三股力量”。^③

最具理论新意且最为中国学界熟知的，当属南非圣公会大主教图图（Desmond Tutu）对基督教宽容概念和南部非洲乌班图（Ubuntu）思想的创造性结合。早在 20 世纪 80 年代，图图已以非暴力方式正告荷兰归正宗，指出面向人人平等的解放是《圣经》的题中之义。^④ 而在 1996 年担任新南非真相与和解委员会主席后，图图为“我通过他人方能成为人”的乌班图概念赋予后种族隔离时代的政治寓意，认为“哪怕是种族隔离的白人支持者也是这一制度的受害者”。^⑤ 因此，与坚持要求对黑人遭受不公进行补偿的博萨克不同，图图在《没有宽恕就没有未来》（*No Future without Forgiveness*）中强调人的存在本质上是关系性的，应努力实现万物

① Allan Boesak *Black and Reformed: Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*, Orbis Books, 1984, pp. 90–96.

② Allan Boesak, “And Zaccheus Remained in the Tree: Reconciliation and Justice and the Truth and Reconciliation Commission,” *Verbum et Ecclesia*, Vol. 29, No. 3, 2008, pp. 651–653.

③ *Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, William Eerdmans Publishing Company, 1986, pp. 47–50.

④ Desmond Tutu *Hope and Suffering: Sermons and Speeches*, Fount Paperbacks, 1984, pp. 52–59.

⑤ [南非] 德斯蒙德·图图 《没有宽恕就没有未来》，江红译，广西师范大学出版社 2014 年版，第 35—36 页。

归一的基督教理想^①，因此宽恕不仅是道德上的个人选择，更是修复白人和黑人之共同生活、让破碎社会重生的必要条件。

（二）独立地区主流教会神学的“解放转向”

1976年第三世界神学家普世协会（Ecumenical Association of Third World Theologians）在坦桑尼亚成立，非洲神学家开始吸收包括拉丁美洲解放神学在内的其他地区成果，以全球眼光审视非洲在新政治和经济形势下的精神使命。有感于“文化融合神学”只谈文化不谈政治的不足，20世纪80年代主流教会的神学家愈发有回应现实问题的解放使命，着眼于在精神、政治、经济上摆脱外部势力操控和国内统治精英压迫。从这时起，他们的视野从过去切换到当下，从之前对传统特质的捍卫和辩护转移到对具体现实困境的反思和建言，可谓主流教会神学的“解放转向”。

在天主教圈，来自喀麦隆的多明我会神父梅托戈（Eloi Messi Metogo）在《非洲神学与“民族志哲学”》（*Théologie Africaine et Ethnophilosophie*）中尖锐批判非洲国家独立以来神学和哲学的纠缠及在书写方式上可能进入的误区。梅托戈颇有见地地提出，倘若非洲基督徒只顾奉传统为圭臬，或满足于如某些独立教会那样一味标榜自己区别于西方，进而对非洲独立国家的腐败和混乱抱以默许、妥协乃至合谋的态度^②，抑或满足于如某些史学家那样只强调古代埃及的黑人属性^③，那么非洲神学仍然无法摆脱那种片面沉迷于身份的“欠发达”状态（*sous-développement théologique*）。为此，他呼吁以一种面向现实挑战的眼光来重新审视基督教在非洲的实践，有甄别地盘活传统，并思考基督教与伊斯兰教的关系^④。在同一时期，同样来自喀麦隆的耶稣会士姆文格（Engelbert Mveng）则反击1985年时任

① [南非] 德斯蒙德·图图 《没有宽恕就没有未来》，第215—219页。

② 梅托戈在这里暗指刚果（金）的基班古独立教会与当时蒙博托政权的关系，参见 Eloi Messi Metogo, *Théologie Africaine et Ethnophilosophie*, Présence Africaine, 1985, p. 89.

③ 梅托戈不认同塞内加尔史学家谢赫·安塔·迪奥普（Cheikh Anta Diop）反复强调“古埃及是黑人文明”，Ibid. p. 35.

④ Ibid. pp. 115 - 117.

梵蒂冈信理部部长拉辛格 (Joseph Ratzinger) 有关非洲神学的保守言论。^① 姆文格指出, 西方基督教与殖民统治同流合污, 企图培育精神统治上乖巧顺从的黑人接班人, 从根本上造成“人的贫瘠”(pauvreté anthropologique)。^② 事实上, 早在 70 年代后期, 他已痛陈非洲人在物质、文化、宗教上的贫瘠和异化, 提醒人们留意新兴教会的蛊惑。^③ 为祛除这一全方位的贫瘠, 非洲神学应紧贴本土语境 (contextuel), 让非洲人牢牢把握自身命运。^④ 而前述让 - 马克·埃拉则结合自己在喀麦隆偏远乡村的多年传教经历, 在《非洲人的呐喊》(Le Cri d'un Homme Africain) 中提出非洲基督徒应把信仰具体化为切实的社会行动, 致力于解决非洲社会不公的问题。^⑤ 他在 1985 年的《我作为非洲人的信仰》(Ma foi d'Africain) 中更是提出, “受压迫者在政治、社会、经济意义上的解放才是基督福音真正进行文化适应的最大前提。”^⑥ 晚年埃拉践行自己年轻时提出的“树底下的神学”(Théologie sous l'arbre), 以多部社会学著作分析非洲的贫困和农村问题。^⑦ 而在南部非洲, 马拉维的神父卡里隆贝 (Patrick Kalilombe) 更是直言, “非洲神学家最欠缺的能力便是捕捉草根阶层的神学面貌, 以质朴方式将其呈现。”^⑧ 为此, 卡里隆贝描绘了马拉维首都小型教会有大量平信徒参与的“管理独立、财政独立、传教独立”(self-ministering, self-

① 拉辛格与意大利记者的谈话在 1984 年以《关于信仰的报告》(Rapporto sulla fede) 为题出版, 表达对梵二会议以来天主教演变的反思。该报告又称《拉辛格报告》, 虽然不是官方文件, 但确实代表梵蒂冈高层的反思, 是拉辛格及保守力量在梵二会议之后对天主教会危机的诊断, 通过批判性反思呼吁回归信仰的根基。具体到对非洲神学的态度, 拉辛格认为这“更多是一种期待, 而非事实”。参见 Joseph Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, 1985, p. 207.

② Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Église: Parole d'un Croyant*, L'Harmattan, 1985, pp. 207-210.

③ Engelbert Mveng, “A la Recherche d'un Nouveau Dialogue entre le Christianisme, le Génie Culturel et les Religions Africaines Culturelles,” *Présence Africaine*, Vol. 96, No. 4, 1976, pp. 454-456.

④ Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Église: Parole d'un Croyant*, p. 219.

⑤ Jean-Marc Ela, *Le Cri de l'Homme Africain*, L'Harmattan, 1993, pp. 49-51.

⑥ Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Karthala, 2009, p. 51.

⑦ “树底下的神学”这一表述出自 *Le Cri de l'Homme Africain*, p. 8.

⑧ Patrick Kalilombe, “Black Theology,” in Patrick Kalilombe, *Doing Theology at the Grassroots: Theological Essays from Malawi*, Luviri Press, 2009, p. 158.

当代非洲基督教神学：诞生、发展和新动向

supporting self-propagating) 微型教会实践。^① 而最具实践突破意义的则要数赞比亚的卢萨卡大主教米林戈 (Emmanuel Milingo)。他主张把非洲传统的驱邪和祈祷治病视为天主教信仰的一环，表示自己的职责便是借助圣灵之力“驱走受压迫者的恶魔，使其通向精神上的完满”。^② 米林戈在 20 世纪 80—90 年代持续为赞比亚百姓进行灵性治疗，被罗马教廷视为宣扬迷信。他长期公开支持非洲天主教神职人员结婚，而且在 2006 年自行祝圣已婚主教，遭教廷绝罚，被学界视为“非洲最大胆的神父”。^③

在新教圈，神学也呈入世的新面貌。例如，与天主教传统下的“解放转向”类似，加纳圣公会的波比 (John Pobee) 力图就非洲贫困问题提出来自阿肯人的见解。在他看来，非洲国家独立后之所以欠发达，既有西方发达国家剥削的原因，亦有非洲国家领导人压迫的原因。在波比所身处的阿肯传统伦理中，领袖应该以德服人，而非靠搜刮民脂民膏维持统治；穷人也有奋起反抗的自觉，不会一味逆来顺受。为此他提出，教会应改变敛财形象方能真正打动贫苦人民。^④

与那些较为保守、未能正视非洲独立教会的天主教同行相比，多位新教神学家开始以开放和积极的态度展开研究。例如，早在 1977 年第三世界神学家泛非会议上，尼日利亚长老会的卡鲁 (Ogbu Kalu) 便肯定了非洲基督徒在三条战线上的努力：在民族主义思潮下对传统宗教的捍卫、在西方传教士确立的教会中占据高位、在非洲人的力量下创设独立教会。^⑤ 这些在卡鲁随后多部史学著作中得到更细致的扩展和论证，形成颇具影响

① Patrick Kalilombe, “Christ’s Church in Lilongwe Today and Tomorrow,” in Patrick Kalilombe, *Doing Theology at the Grassroots: Theological Essays from Malawi*, pp. 57–63.

② Emmanuel Milingo, *The World in Between: Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, Orbis Books, 1984, pp. 23–25.

③ Gerrie ter Haar, *Black Minds Matter: Archbishop Milingo and the Vatican*, African Studies Centre Leiden, 2021, p. 8.

④ John Pobee, *Who are the Poor?: The Beatitudes as a Call to Community*, WCC Publications, 1987, pp. 60–62.

⑤ Ogbu Kalu, “Church Presence in Africa: A Historical Analysis of the Evangelization Process,” in Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres (eds.), *African Theology en Route: Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17–23, 1977, Accra, Ghana*, Orbis Books, 1979, p. 21.

力的非洲基督教学术史观，即 20 世纪以来包括五旬节派在内所有形式的非洲基督教会均是上帝基于非洲经验而临在的本土产物，而非如一些西方论者所云，或多或少受域外力量影响。^① 加纳长老会的阿皮亚·库比（Kofi Appiah – Kubi）深入研究该国独立教会迅速扩张的原因，认为它们受欢迎的因素“更多是精神层面，而非仅仅是政治、经济层面”。^② 加纳人对“医治”“疾病”“卫生”仍然带有传统理解，而独立教会恰以超自然灵恩形成一个“救治团体”（healing community），^③ 因此加纳现代公共卫生推广需要考虑这些传统因素。

（三）异军突起的五旬节派神学

独立以来，非洲多地兴起的基督教新派别曾引起主流神学家不安。20 世纪 80 年代至今，这些派别呈井喷发展态势。因其强调救赎乃由圣灵以说本地方言、预言、异象、治愈及奇迹等手段带来转化体验，而且其成员有明确意识寻求这些体验，^④ 学界给这些新派别打上“五旬节—灵恩派”（pentecostalism – charismatic，简称“五旬节派”）的集体标签，以区别起源于美国并在 20 世纪上半叶在非洲传播的传统五旬节派。与主流教会的层级相比，五旬节派灵活的家庭团契和辅之以现代技术的布道方式，更能适应非洲城市化的快速变迁；主流神学倾向于把贫困视为社会不公之表征，而五旬节派将其解释为个体信仰不足；老一辈五旬节派号召信众保持谦卑朴素、远离财富诱惑，这一阶段的五旬节派则把物质上的成功和信仰挂钩，鼓励信徒致富，故其神学有时被称为“繁荣神学”（Theology of Prosperity）。新面孔的五旬节派有一批颇具影响力的明星牧师，例如 1979 年在加纳创立“基督

① Ogbu Kalu (ed.), *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective*, Evangelische Arbeitsstelle Oekumene Schweiz, 1988, pp. 19 – 21; Ogbu Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford University Press 2008 p. viii.

② Kofi Appiah – Kubi, *Man Cures, God Heals: Religion and Medical Practices among the Akans of Ghana*, Friendship Press, 1981 p. 86.

③ Ibid. pp. 135 – 138.

④ Johnson Kwabena Asamoah – Gyadu, *African Charismatics: Current Developments Within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Brill 2005 p. 12.

事工信心教会” (Christian Action Faith Ministries) 的邓肯 - 威廉姆斯 (Nicholas Duncan - Williams) 既点燃了该国五旬节派的燎原之火, 又与政界关系密切, 还逐渐把影响力推广至海外。^① 他谴责西方传教士带来一种“扭曲而可悲的谦卑观”, 主张以“在耶稣 - 基督中成为赢家” (Be a winner in Jesus - Christ) 的口号, 让非洲人获得未受玷污的正信, 鼓励他们攫取现世功业。^② 又如被誉为“全非最富有牧师”的奥耶德波 (David Oyedepo) 于 1983 年在尼日利亚创立的“得胜者教堂” (Winner's Chapel), 直接将基督教与“得胜”画上等号, 使之成为抵御病痛、困苦、挫折的精神堡垒, 甚至连圣餐仪式也被解释为力量、健康和长寿的体现。^③ 这种致富神学并非鼓励个人通过勤劳工作获得财富, 而是靠个人捐献和非理性、非市场的回报吸引大批生活无望的民众。诚然, 这在一定程度上弥补了尼日利亚未尽如人意的公共服务, 但同时该教会迅速膨胀, 一举拥有电视台、大学和教会地产, 俨然成为某种“国中之国”, 与该国的世俗化宪法原则龃龉。值得一提的是, 这一阶段的部分派别有外国渊源, 其传播甚至引起五旬节派内部争议, 而且对天主教神职人员竟然也形成吸引力。例如, 定居美国的英国白人牧师普林斯 (Derek Prince) 远程举行驱魔事工, 连尼日利亚广为百姓欢迎的神父恩乔库 (Stephen Uche Njoku) 和前述赞比亚大主教米林戈也坦承受其启发。^④ 一言以蔽之, 五旬节派在非洲民间广受欢迎与其在知识界屡受冷眼形成明显对比, 而其实际影响更是远远溢出属灵层面, 有时能在政治上打动沉默的大多数。是故, 值得我国学界关注和研究。

① 有关邓肯 - 威廉姆斯在当代加纳五旬节派的地位, 参见 Paul Gifford, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Indiana University Press 2004, p. 27.

② Ibid. pp. 44 - 46.

③ Paul Gifford, "Healing in African Pentecostalism: The 'Victorious Living' of David Oyedepo," in Candy Brown, *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Oxford University Press 2011, pp. 254 - 256.

④ James Collins, *Exorcism and Deliverance Ministry in the Twentieth Century: An Analysis of the Practice and Theology of Exorcism in Modern Western Christianity*, Wipf and Stock Publishers, 2009, pp. 57 - 63.

新动向：20 世纪 90 年代至今的四类神学

20 世纪 90 年代初非洲民主化至今，基督教面临社会、政治和文化转型的复杂挑战。此时的神学既需回应民主化带来的新机遇，也需直面根深蒂固的文化身份认同、贫困腐败、地缘冲突等之前诸种神学已经探讨过的旧问题。本部分将分述新教圈的“重建神学”、学院派的“母语神学”、天主教圈的新议题及“女性神学”这四大新动向。

（一）新教圈的“重建神学”

“重建神学”（Theology of Reconstruction）之表述首见于新教圈。1990 年 3 月，肯尼亚圣公会的穆甘比（Jesse Mugambi）提出非洲神学应从“解放”转向“重建”范式，是为“重建神学”发展的起点。此时正值冷战结束，同年 2 月曼德拉获释，3 月纳米比亚独立，随后十余年，“重建神学”在辨析中不断深化和提炼。概括来看，穆甘比因嗅到变革之风而提出神学范式转换，并非贬低之前“解放转向”发挥过的积极抗争作用。在他看来，这一转向或曾为某些激进意识形态和政治试验背书^①，或无力抵御冷战时期两大对立阵营的诱惑。^②他把独立后近 30 年的非洲社会变迁类比摩西带领以色列人出走，认为非洲表面上是脱离西方殖民统治的“出埃及记”，实质上却仍未完成“整个共同体的自我实现”；而且许多非洲领袖以摩西自诩，声称带领老百姓去应许之地，却往往忽视了普通人的权利。为此，穆甘比转而以尼希米为榜样，希望基督徒能像尼希米重建耶路撒冷城墙那样齐心协力，调动一切资源推动非洲重建。^③如此，“重建神

① Jesse Mugambi *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, East African Educational Publishers, 1995, p. 44.

② Ibid. p. 207.

③ Jesse Mugambi, “Theology of Reconstruction,” in Diane Stinton (ed.), *African Theology on the Way: Current Conversations*, Fortress Press, 2015, pp. 148 – 154.

学”有四个维度：鼓励基督徒时刻革新自我、重视“复兴主义圣诗”（Revivalist Hymns）之灵性作用的个体维度；^①让基督徒自豪于非洲传统文化，并在举手投足间呈现非洲特色的文化维度；^②加强对平信徒和神职人员的教育，提高女性教徒地位的教会事务维度；^③释放生产力、改善人民生活水平的社会维度。^④无疑，“重建神学”延续着“解放转向”的现实关切，但20世纪90年代以来非洲大陆在政治体制上的突破和社会价值上的多元化，也激发了人们对父权制、生态环境等新议题的重视，大大拓宽了在非洲英语国家的讨论光谱。

与穆甘比类似，刚果（金）路德宗的卡·马纳（Ka Mana）几乎同时在法语国家掀起“重建神学”的思潮。相较于穆甘比，卡·马纳的视野更为宏大。在他看来，20世纪以来非洲在关于西方、身份、独立、发展、民主等方面都先后有过迷思，其中关于西方的想象和关于自我身份的执念对知识界影响最为深远，造成非洲人始终未能开展建设性行动。^⑤卡·马纳在1993年的《危机时代的非洲神学：基督教与非洲之重建》（*Théologie Africaine pour Temps de Crise: Christianisme et Reconstruction de l'Afrique*）中指出，20世纪60—70年代的“文化融合神学”一味挖掘非洲自身固有传统而失于怀旧复古，20世纪80年代的“解放转向”却没有触及非洲人本该肩负的社会责任。^⑥为此，他力图整合这两大思潮的得失，提出以基督论为核心的“重建神学”，把对文化身份的诉求升华为在上帝感召下的共同体构建，把对解放的诉求升华为对一切非人性力量的反抗，让非洲基督徒担当起重建使命。此外，卡·马纳还高度评价米林戈在赞比亚的行医和灵

① Jesse Mugambi *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, pp. 15 – 16.

② Ibid. pp. 67 – 68.

③ Ibid. pp. 177 – 179.

④ Ibid. pp. 156 – 161.

⑤ Ka Mana *L'Afrique va-t-elle mourir?: Essai d'Ethique Politique*, Karthala, 1993, pp. 55 – 112.

⑥ Ka Mana *Théologie Africaine pour Temps de Crise: Christianisme et Reconstruction de l'Afrique*, Karthala, 1993, pp. 196 – 199.

魂救赎，对非洲各地主张驱魔的五旬节派持开放态度，^①并在晚年主动担任西非哈里斯教会牧师，以实际行动打开非洲各派基督教的大公局面。

（二）思考非洲在全球基督教位置的“母语神学”

最先强调将福音翻译为非洲本土语言之重要性的无疑是西方传教士，但前述姆比蒂、波比等强调文化融合的老一辈神学家也思考本土语言和基督教理念的兼容问题，深谙向普罗大众传播福音的口头形式。^②不过，20 世纪 90 年代对本土语言的神学反思是在全球基督教重心南移、非洲基督徒人数剧增的大背景下进行的，我们将这一反思称为“母语神学”。它的主要代表人物是出身冈比亚穆斯林家庭后改信天主教的拉明·萨内（Lamin Sanneh）和年轻时曾一度信奉无神论后皈依加纳长老会的贝迪亚科（Kwame Bediako）。与学界对传教士协助殖民统治的主流观点不同，萨内并不一面倒地呈现传教士的罪恶面孔，反而强调非洲人在遭遇基督教时的能动性和翻译活动对推广本土语言的积极意义。在他看来，比起文化上的帝国主义，以非洲本土语言传教采用了当地文化体系，是福音彻底本土化的明证。^③对于非洲在不到百年间就拥有 500 多种本土语言的《圣经》译本，萨内认为这促进了本土文化在基督教传播下的丰富表达。^④得益于其从小浸淫伊斯兰教文化的独特视野，萨内还审视基督教和伊斯兰教在传播上的根本性差异。在他看来，与西非穆斯林出于对天启的尊重而坚持《古兰经》阿拉伯语原文不可译相比，基督教始终坚持通过本土语言传播，倒逼非洲本土文化进行“改革”“更新”和“复兴”。^⑤换言之，多元化、本土化是基督教传播的显著特征。

① Kä Mana *Christians and Churches of Africa: Salvation in Christ and Building a New African Society*, Orbis Books 2004 p. 194.

② John Mbiti *Bible and Theology in African Christianity* Oxford University Press 1986 pp. 22–45; John Pobee *Towards an African Theology*, Abingdon Press, 1979, p. 23; Mercy Oduyoye *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, Orbis Books, 1986 p. 63.

③ Lamin Sanneh *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Orbis Books, 1989 p. 3.

④ Ibid. p. 189.

⑤ Ibid. pp. 229–232.

恰在多元可译性这一点上，萨内的思想也体现在贝迪亚科笔下。在其集大成的《神学与身份：论文化对公元二世纪及现代非洲之影响》（*Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*）中，贝迪亚科借助亚历山大的克莱蒙特、奥利金等早期教父对异教元素和基督教精神的调和，力证基督教从古代起便有与本土文化结合的内在要求，因此非洲老一辈“文化融合神学”其实是接棒这一文化转译任务。^①而在讨论一批并非基督徒的哲学家对“文化融合神学”的攻讦时，他认为非洲基督教神学的处境与公元二世纪基督教希腊化时期的根本区别在于：非洲基督徒需要摆脱西方人类学戴有色眼镜的知识积累和对非洲原始宗教的鄙视态度，因此诸如卡托的“非连续论”无法满足大多数神学家的思想抱负。在调和非洲传统和基督教关系上，贝迪亚科提出不应把基督教视为与本土文化完全无关的全新外来体系，而应视之作为一种跨越种族、文化、血缘的历史范畴。^②比萨内更进一步的是，贝迪亚科旗帜鲜明地提出“并非西方传教士把福音传播到非洲，而是福音把这些传教士派到非洲。”他还认为，“以非洲本土语言进行的《圣经》释经注释能够丰富基督教精神，打开全球基督教的新思路。”^③这也是他在担任加纳阿科菲－克里斯塔勒学院（Akrofi－Christaller Institute）院长时规定必须有本土语言释经训练的原因。

（三）两次非洲主教特别会议带动的神学主张

非洲国家独立后近30年的发展问题重重，武装冲突和族群意识持续存在，尤其是基督教新派别和伊斯兰教的竞争性发展对天主教构成极大压力，因此罗马教廷筹备历时5年的第一次非洲主教特别会议于1994年在

① Kwame Bediako, *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*, Regnum Books, 1992, pp. 426－427.

② Ibid. pp. 437－441.

③ Kwame Bediako, “Biblical Exegesis in Africa,” in Diane Stinton (ed.), *African Theology on the Way: Current Conversations*, p. 16.

罗马召开，主题为“非洲教会及其迈向 2000 年的传教任务”，讨论福音在非洲传播、文化融合、基督教内部及宗教间对话、正义与和平及福音的社会传播方式五方面议题。1995 年，教宗若望·保禄二世在内罗毕签署的劝谕《非洲之教会》（*Ecclesia in Africa*）是史上首份在罗马以外签署的劝谕，足见教宗对非洲的重视。而鉴于 20 世纪 90 年代大多数国家相继民主化后却并未带来冲突减少，而且刚果（金）、科特迪瓦、布隆迪、塞拉利昂、苏丹等国均爆发战乱，罗马教廷在 2009 年召开第二次非洲主教特别会议。比起第一次会议的面面俱到，这次会议主题聚焦“非洲教会为和解、正义与和平服务”。2011 年，教宗本笃十六世签署劝谕《非洲之恩赐》（*Africae Munus*）。概括来说，两次会议都是天主教因应非洲转型的官方主张，但第一次主要在派系纷繁中强调天主教福音之正统，第二次侧重非洲的社会和政治乱象及部分冲突地区的和平问题。

值得注意的是，早在 20 世纪 90 年代初，非洲天主教徒对非洲主教特别会议反响不一：有人认为这是罗马教廷对自 20 世纪 70 年代以来不绝于耳的“非洲大公会议”呼声的变相拒绝；^① 有人赞赏教宗比某些不愿担责的非洲主教更早一步，亲自将非洲福音传播列为中心议题；有人甚至憧憬非洲教会从此脱离罗马教廷的监护。而在时任非洲神学家普世协会（*Association Oecuménique des Théologiens Africains*）秘书长的姆文格看来，非洲主教特别会议的关切恰恰延续了梵二会议开放、对话和与时俱进的精神。^② 尼日利亚的乌克隆（Justin Ukpong）亦高度肯定这一会议，但鉴于普通的非洲基督徒往往在非洲传统宗教世界观和基督教之间彷徨，他呼吁亟须研究这些传统宗教，并在民间开展非制度层面的对话。^③ 乌克隆对第一次非洲主教

① 例如，喀麦隆当时的耶稣会士、随后退出耶稣会的法比安·埃布西·布拉加（Fabien Eboussi Boulaga）便发出过这一呼声，参见 Fabien Eboussi Boulaga, “Pour une Catholicité Africaine,” (1976) in Fabien Eboussi Boulaga, *À Contretemps: L’Enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, 1991, p. 72.

② Engelbert Mveng, “The African Synod: Prolegomena for an African Council?” in Giuseppe Alberigo and Alphonse Mushete(eds.) *Towards the African Synod* SCM Press, 1991, p. 125.

③ Justin Ukpong, “A Critical Review of the Lineamenta on the Special African Synod,” in Giuseppe Alberigo and Alphonse Mushete(eds.) *Towards the African Synod* pp. 74 – 75.

会议的期待也体现在他于 20 世纪 90 年代末“文化融合阐释学”（Inculturation hermeneutics）的发轫中。在他看来，派别、政治立场、种族和性别等处境性因素都会影响非洲基督徒对《圣经》的理解，因此神学家要阐明并批判性利用这些处境。^①

具体来看，第一次非洲主教特别会议及《非洲之教会》带来“教会即上帝的家庭”（Church as God's Family）的新主题。用教宗的原话来说，“在非洲传教活动将建立在‘教会即家庭’上，避免所有形式的种族中心论和无度的特殊论，让不同族群达成和解及真正的团契，让不同教会的人和资源共 享。”^②对此，当时刚果（金）的大主教蒙森沃（Laurent Monsengwo）认为会议成果可以概括为“非洲教会努力成为上帝的大家庭，而同时希望非洲的家庭越来越像教会。这个‘教会—家庭’应该改变其所处的社会，使之成为更团结、更平等、更充满爱的‘家庭—社会’。为实现这一目标，必须与整个教会分享我们自己的信仰。这就是文化融合。”^③在这里必须指出，对家庭不能作“核心家庭”的惯常理解，而应从非洲人的角度，看到这一概念的深层内涵。对此，同样来自刚果（金）的布乔（Bénézet Bujo）提出，非洲人的家庭伦理并不局限于可见的世界，而是包括活着、逝去和尚未出生三个相互影响的维度。维系这一伦理的节点是独特的“对话”（palabre）形式，它既可以发生于冲突中，亦能体现在平和、辩论和治愈中。应用到基督教，共同体成员的言与行归根到底要在上帝的圣言中咀嚼消化。倘若消化不良，那么社会便会陷入不和。^④

第二次会议在深化第一次会议精神的基础上，提出非洲可以成为全球

- ① Justin Ukpong, "Reading the Bible in a Global Village: Issues and Challenges from African Readings," in Justin Ukpong et al. *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town Society of Biblical Literature* 2002 p. 16.
- ② John Paul II, "Ecclesia in Africa," in Maura Browne (ed.), *The African Synod: Documents, Reflections and Perspectives*, Orbis Books, 1996 p. 251.
- ③ Laurenti Magesa, "The Future of the Synod," in Maura Browne (ed.), *The African Synod: Documents Reflections and Perspectives* p. 167.
- ④ Bénézet Bujo, "Le Christianisme Africain et sa Théologie," *Revue des Sciences Religieuses*, Vol. 84, No. 2, 2010 pp. 169 – 170.

的“精神肺腑”^①，并鼓励非洲基督徒积极参与反对腐败和社会不公的活动，呼吁非洲人通过对话调解冲突，这一现实指向得到神学家的积极响应。例如，刚果（布）的普库塔（Paulin Poucota）就认为，神学家需设身处地共情非洲多地的暴力，并从《圣经》角度思考大湖区的生态环境恶化，而非把这些仅仅视作世俗层面的问题。^②而刚果（金）的金库普（Léonard Santedi Kinkupu）有感于部分政治家治国无方和持续存在的地区性族群仇杀提出，“公共事务管理不善的天主教政治家要辞职，要不改变信仰。”^③事实上，金库普早前已呼吁新的神学思维，希望非洲人“摆脱种族自恋和憎恨”，呼吁政府切实保护刚果（金）的自然资源主权。^④沿着和解这一主题，乌干达的卡同戈勒（Emmanuel Katongole）在其《和解之旅：非洲神学的低吟》中，阐释南非后种族隔离时期和卢旺达后大屠杀时期成功实现社会和解的神学蕴意并指出，“承认部分天主教徒曾经与非洲乱象同流合污是切实改造社会的关键一步。”^⑤受教宗方济各 2015 年宗座通谕《愿你受称颂》（*Laudato Si*）中的整体生态观和“社会—环境正义”思想启发，卡同戈勒还在乌干达创办一个融生态保护、农业可持续发展和灵性培育于一体的天主教学院，将神学应用到乡村振兴。^⑥

-
- ① Benedict XVI, “Africae Munus,” in Maurice Cheza (ed.), *Le Deuxième Synode Africain: Réconciliation Justice et Paix* (Karthala 2013) p. 341.
- ② Paulin Poucota, “L’Héritage Théologique du Deuxième Synode Africain,” in Maurice Cheza (ed.) *Le Deuxième Synode Africain. Réconciliation Justice et Paix* pp. 348 – 352.
- ③ Maurice Cheza, “Prémices et Histoire des Deux Synodes Africains,” in Maurice Cheza (ed.) *Le Deuxième Synode Africain: Réconciliation Justice et Paix* p. 30.
- ④ Léonard Santedi Kinkupu, “Le Paradigme d’une Théologie de l’Invention : Pour un Travail de Transfiguration de nos Sociétés,” in Léonard Santedi Kinkupu (ed.) *La Théologie et l’Avenir des Sociétés: Ciquante ans de l’École de Kinshasa* (Karthala) pp. 465 – 475.
- ⑤ Emmanuel Katongole, *Journey of Reconciliation: Groaning for a New Creation in Africa*, Orbis Books 2017 pp. 52 – 53.
- ⑥ Emmanuel Katongole, “Enacting Laudato Si in Africa,” in Stan Chu Ilo (ed.) *African Ecological Ethics and Spirituality for Cosmic Flourishing: An African Commentary on Laudato Si*, Cascade Books 2022 pp. 144 – 146.

（四）女性神学

神学界对女性生存处境的关注大体同步于 20 世纪 80 年代关注种族、阶级、社会不公的“解放转向”。不过，即使个别男性神学家涉猎女性问题，有关促进性别平等、反对宗教和文化对女性的压迫、重新诠释宗教教义等思考仍然主要由女性神学家完成。曾任世界基督教协进会副总干事的马拉维神学家菲莉（Isabel Apawo Phiri）便认为，“非洲女性神学”（African Women's Theologies）有如下特征：第一，它把非洲女性的文化经验作为阐释学源泉，作为对之前“文化融合神学”只呈现男性经验的纠正，以剔除传统文化中的糟粕；第二，它从口头故事、谚语和神话中寻找妇女解放的素材，珍视从经验或实践所得的神学化冲动，而非只笃信书本；第三，它为女性赋权的最终目标是推动整个社群的解放；第四，它批判性地阐释《圣经》，而非借助它来附会非洲传统中的某些陋习；第五，它注重阶级、性别、种族等多方面因素对女性的压迫，并开展宗教间对话。^①

历史地看，从未受过神学训练、用加纳特维语布道和医治的阿福阿·库玛（Afua Kuma）及其于 1980 年被整理和翻译成英语出版的《深林中的耶稣》（*Jesus of the Deep Forest*）^② 当属朴素的女性神学先声。不过，女性神学成体系的奠基性标志是 1989 年由加纳卫理宗的奥多约耶（Mercy Oduyoye）发起的“非洲女性神学家关怀圈”（Circle of Concerned African Women Theologians）。该组织成员主要来自非洲英语国家的新教和天主教会，少数来自法语和葡语国家，至今是非洲最重要的女性神学组织。早在 20 世纪 80 年代，奥多约耶就指出加纳和尼日利亚的民间故事对女性形象的塑造实质固化了她们从属、附庸乃至牺牲者的地位，因此需要甄别文化

① Isabel Apawo Phiri and Sarojini Nadar, “African Women's Theologies,” in Diane Stinton (ed.), *African Theology on the Way: Current Conversations* pp. 93 - 99.

② Afua Kuma *Jesus of the Deep Forest: Prayers and Praises of Afua Kuma*, Asempa Publishers, 1980.

遗产的良莠。^①而对看似权威的《圣经》，她亦大胆指出现存阐释对非洲女性并非都是好消息。^②作为一名不曾生育的女性，她对肯尼亚神学家姆比蒂有关“婚姻和生育是统一的”“没有子女的女性被视为弃妇”的非洲文化描述提出质疑，认为他“仅仅提出男性对婚姻的关注，忽略了已婚妇女在现代社会中的挣扎”。^③可以说，奥多约耶既不满足于非洲传统和西方基督教灌输，也不完全服膺于同时代“文化融合神学”对非洲文化的定性，而是决心以女性眼光创造性地转化传统。例如，她回到《圣经》，提出《路加福音》第一章玛利亚拜访伊利莎白的对话已揭示出“上帝的救赎通过两位怀孕女性来显现”。^④又如她为“非洲女性神学家关怀圈”的研究设定诸如宗教和文化压迫下的妇女、非洲妇女的历史及其在宗教中的作用以及女性牧师培养等议题，铺垫了女性神学随后的发展轨迹。

沿着这些轨迹，博茨瓦纳的穆萨·杜比（Musa Dube）在批判之前“文化融合神学”只强调非洲男性文化的基础上，提出“应研究《圣经》文本是如何被赋予男权色彩的和非洲文化可以在多大程度上丰富解经方法”，以实现女性解放，而非只着眼于传教。^⑤尼日利亚的天主教修女特蕾莎·奥库雷（Teresa Okure）则以女性角度解经，提出非洲女性基督徒可以从《约翰福音》中撒玛利亚妇人引领社群的故事中汲取力量，认识女性有权与男性共同参与教会生活各个方面的基督论依据。^⑥

① Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, Orbis Books, 1995, pp. 20 – 35.

② Mercy Amba Oduyoye, *Introducing African Women's Theology*, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 11 – 12.

③ Mercy Amba Oduyoye, “A Critique of Mbiti's View on Love and Marriage in Africa,” in Jacob K. Olupona and Sulayman S. Nyang (eds.), *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, Mouton de Gruyter, 1993, pp. 360 – 361.

④ Mercy Amba Oduyoye, *Introducing African Women's Theology*, p. 51.

⑤ Musa Dube, “Villagizing, Globalizing, and Biblical Studies,” in Justin Ukpong et al., *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town*, p. 54.

⑥ Teresa Okure, “Jesus and the Samaritan Woman (Jn 4: 1 – 42) in Africa,” *Theological Studies*, Vol. 70, 2009, pp. 413 – 416.

结 语

综上所述，本文已勾勒当代非洲基督教神学自 20 世纪 50 年代奠基以来的多条主线，呈现有代表性神学家的主张。限于篇幅，本文并未深究每一位神学大家的理论，仅廓清当代非洲基督教神学的诞生、发展和新动向，留待他人补充更生动的细节。可以看到，无论是初生阶段的“文化融合神学”，还是发展阶段 20 世纪 80 年代主流教会的“解放转向”及五旬节派神学的异军突起，抑或是 20 世纪 90 年代至今最活跃的四大动向，都是黑人神学家为非洲大陆寻求信仰自主性的系统表达，是他们根据不同时期的需求为非洲神学自主知识体系添砖加瓦的宝贵努力。恰是因其参差多态，展望未来，非洲基督教神学各脉都将继续努力贴近现实，以各不相同的方式尝试为诸种困境提供精神慰藉和物质出路。

基督教神学绝非凭空产生的头脑游戏，而是从特定历史土壤生长出来的时代精神。在全球基督教重心南移的世纪背景下，非洲已成为多中心的核心一员。与此对应，当代非洲基督教神学是普世教会运动中的新声，它既打破了以西方为中心的基督教叙事，也为全球南方在精神和信仰层面提供重要参考。我们不必完全同意姆拉戈、让－马克·埃拉、贝迪亚科的具体观点，但需要下功夫研究非洲神学内部不同主线之间的传承、对峙、纠缠和超越。在这场注定艰苦的学术疆土开拓过程中，我们还不应忽视非洲人在哲学、人类学、政治学等领域的丰硕成果，因为它们往往与非洲神学“你中有我、我中有你”，不宜割裂开来孤立研究。当前，在新时代全天候中非命运共同体的背景下，对于这片基督徒人数快速增长的大陆，我们既要倾听他们的高喊，也要捕捉他们执拗的低音；既要把握他们谋发展、求和平的抱负，也要实事求是地鉴别他们精神脉络的褶皱。唯有如此，才能在中非人文交流和文明互鉴中真正增进双方的理解和互信。

（责任编辑：陈雅慧）

Keywords: African indigenous knowledge ,epistemic colonialism ,conceptual decolonization , “colonial library” ,dialogic universality

Author: Hu Pengzhi ,Professor at School of Foreign Languages ,Shaoxing University(Shaoxing 312000) .

The Emergence ,Development and New Trends of Contemporary African Christian Theology

Deng Haochen

Abstract: Contemporary African Christian theology has spiritually responded to social transformations across the continent. Emerging within the decolonization movement of the 1950s ,it established its localised presence within Catholic and Protestant circles during the 1970s through “Theology of Inculturation”. By the 1980s ,intensified social tensions shifted theological focus towards social realities: South Africa’s “Theology of Liberation” targeted apartheid; mainstream church theologians reflected on Africa’s predicament ,awakening Christians’ consciousness for transformation; Pentecostalism emerged as a distinct force ,attracting followers through “Theology of Prosperity”. From the 1990s to the present ,there are several new trends “Theology of Reconstruction” calls for transcending liberation narratives to build post-democratisation communities; “Theology of Mother Tongue” emphasises the contribution of indigenous language exegesis to global Christianity; African Catholicism ,through two Special Assemblies of African Bishops ,advocates regional reconciliation and social justice; “Women’s Theology” critiques patriarchy ,reconstructing interpretive traditions through female experience. The various strands of contemporary African Christian theology constitute systematic expressions by theologians seeking spiritual autonomy for Africa. This both represents the de – Westernisation of global Christianity and provides intellectual resources for the Global South.

Keywords: African Christianity ,theology of inculturation ,theology of liberation ,theology of reconstruction ,theology of mother tongue

Author: Deng Haochen ,Lecturer of School of International Relations and Public Affairs ,Fudan University(Shanghai 200433) .