

O Novo Paradigma da Teologia Africana

Thor H. Hovland

O número de livros e artigos sobre a teologia africana chegou a tais proporções que não mais se pode dizer com confiança que se conheçam todos os seus aspectos ou desenvolvimentos. Mesmo assim, espero, com o presente artigo, mostrar que a teologia africana tem um paradigma específico, o qual não é nem aquele da teologia ocidental nem o de outras teologias da libertação.

Em primeiro lugar terei de dizer algo sobre a relação entre a teologia africana e outras teologias da libertação. Depois vem a parte principal do artigo, onde pretendo mostrar mais concretamente que espécie de paradigma a teologia africana de fato tem. Por fim, essa intuição será exemplificada por meio de algumas reflexões sobre a cristologia africana.

Teologia Africana e Teologia da Libertação

Tornou-se comum, hoje em dia, falar sobre teologias da libertação no plural. As diversas teologias da libertação incluirão a teologia sul-americana da libertação, a teologia negra norte-americana, a teologia sul-africana, a teologia feminista e a teologia africana (possivelmente ainda outras, como a teologia rastafariana das Antilhas, teologia índia norte-americana, teologia *minjung*, teologia *water-buffalo*, etc.).

A teologia da libertação sul-americana caracteriza-se por sua forte ênfase nos pobres e nas precárias condições econômicas do povo. A teologia negra se caracteriza pela predominância da questão racial e da desigualdade social, ao passo que a teologia feminista se preocupa primariamente com o sexismo e a desigualdade entre homens e mulheres.

Será que a teologia africana pertence a esse grupo? Não automaticamente. Pode-se falar da libertação do imperialismo cultural ocidental¹. Entretanto, vários teólogos africanos alegam que a teologia africana abrange um campo muito mais amplo. O fundamento da teologia africana não é uma crítica negativa da cultura e filosofia ocidentais, mas uma avaliação positiva de sua própria cultura e filosofia africanas².

Isto levou à crítica da teologia negra por parte de John S. Mbiti. Segundo ele, a teologia negra é demasiadamente negativa, limitada em seu foco e carente de fundamento bíblico adequado³.

Por outro lado, um representante da teologia negra sul-africana, Manas Buthelezi, alegou que a teologia africana é, em sua maior parte, um produto das necessidades dos missionários (brancos), “uma solução para problemas oriundos dos seus próprios complexos psicológicos”⁴. Trata-se de uma abordagem etnográfica, e não antropológica, o que para Buthelezi significa que ela está construída sobre um sonho inexistente do antigo passado africano.

Desmond Tutu tem sido uma espécie de intermediário, resolvendo as divergências ao salientar que a situação na África do Sul e no restante da África é de fato diferente. Ele distingue rigorosamente entre o evangelho (puro) — o qual é universal e eterno — e reflexões teológicas — as quais são particulares e contextuais⁵.

Tutu pensa que a teologia negra e a teologia africana concordam no que tange à contextualidade e particularidade. Por isso não deveria causar surpresa que as teologias variem⁶.

Desde a ocorrência desse debate, ambas as teologias avançaram. A teologia sul-africana vem incorporando cada vez mais idéias da teologia da libertação sul-americana e da teologia feminista⁷. A teologia africana tem procurado cada vez mais incorporar formas de pensamento (ou filosofia) africanas com o objetivo de produzir uma teologia africana completa e sistemática. Existe ainda certa hesitação em se deixar influenciar pela teologia negra, a qual é considerada demasiadamente tendenciosa em termos políticos⁸.

Por isso há boas razões para diferenciar entre a teologia africana e outras teologias da libertação. Elas se desenvolvem ao longo de linhas separadas.

Muitas definições têm sido oferecidas para descrever a teologia africana ao longo dos anos. John S. Mbiti propôs que a teologia africana seria simplesmente “reflexão e expressão teológica feita por cristãos africanos”⁹, ao passo que Gabriel M. Setiloane alega que o objetivo da teologia africana é libertar “a própria ‘alma da África’ do aprisionamento nos baús do conceitualismo e discurso ocidentais, da cerebração e pseudocientificidade para a humanidade [human-ness].”¹⁰ Ambrose M. Moyo propôs uma definição mais singela, salientando que a teologia africana é “uma tentativa de traduzir a mensagem de Jesus por meio de formas de pensamento que a África achará relevantes e significativas”¹¹.

A definição mais abrangente é formulada por John W. Z. Kurewa: “A teologia africana [é] o estudo que procura refletir sobre e expressar a fé cristã em idiomas e formas de pensamento africanos tais como são experimentados nas comunidades africanas, estando sempre em diálogo com o resto da cristandade.”¹²

Eu gostaria de entrar em diálogo com a teologia africana com base nesta compreensão, e minhas reflexões se originam desse tipo de indagação: quais são os idiomas e formas de pensamento africanos típicos, e como são eles refletidos no estudo rotulado como teologia africana?

Características do Novo Paradigma

Em primeiro lugar podemos determinar que todas as teologias da libertação (inclusive a teologia africana) se caracterizam por um método em que uma situação particular e transitória se torna fundamental para qualquer reflexão teológica. Isto muitas vezes (mas nem sempre) está combinado com a idéia da práxis como parte do método.

Recorrendo à discussão de Thomas Kuhn sobre mudanças de paradigma na história da ciência¹³, muitos comentadores considerarão a utilização desse novo método uma mudança de paradigma. Per Frostin está entre aqueles que analisaram desta perspectiva a teologia tanzaniana de *ujamaa* bem como a teologia negra sul-africana. Ele relaciona os seguintes critérios: 1) os interlocutores da teologia; 2) a percepção de Deus; 3) a análise de conflitos; 4) as ciências sociais e a teologia; 5) a dialética entre a práxis e a teologia. (Trata-se mais ou menos de uma adaptação dos seis critérios de Robert McAfee Brown¹⁴.)

De acordo com a minha análise, os primeiros dois critérios são de fato adequados para a teologia africana. O último também é cabível, mas não no mesmo sentido da práxis como ela é entendida na América do Sul. Os critérios 3 e 4, por outro lado, não descrevem corretamente a teologia africana.

Começamos pelo ponto da práxis, o qual se refere à epistemologia. A práxis tornou-se um pivô para a teologia da libertação sul-americana. Ela é entendida em conexão com o uso das ciências sociais e implica que a teologia utiliza as ciências sociais como sua mediação sócio-analítica. Em grande parte essas ciências substituem o papel da filosofia na tradição teológica ocidental. A filosofia tende a tornar a teologia especulativa, segundo Clodovis Boff. Ela desemboca inevitavelmente numa “mistificação da realidade das massas oprimidas”¹⁵. As ciências sociais medeiam conhecimentos sobre a práxis, elas proporcionam uma teoria que pode ser usada pela teologia como uma mediação sem o desastroso resultado de a teologia perder sua base na práxis¹⁶.

Tal teologia terá o seu ponto de partida na práxis, o seu meio na práxis e a sua meta na práxis. Em outras palavras, ela é parte da realização da realidade (para usar uma formulação paradoxal). Entretanto — salienta Clodovis Boff —, ao passo que a mediação sócio-analítica juntamente com a mediação hermenêutica será o *medium quo* da teologia, a práxis somente pode ser um *medium in quo* para o esforço teológico¹⁷.

A epistemologia de Boff é o mais aprofundado estudo do seu tipo nas teologias da libertação, nada havendo de comparável na teologia africana. Os escritos de Charles Nyamiti são os que mais se aproximam¹⁸, mas, embora ninguém tenha publicado um estudo específico sobre epistemologia para a teologia africana, a maioria dos teólogos africanos opera com a pressuposição de que há necessidade de uma ruptura epistemológica. Isto já foi ressaltado no Primeiro Diálogo Ecumênico de Teólogos do Terceiro Mundo em 1976: “Estamos preparados para uma ruptura radical na epistemologia que faz do compromisso o

primeiro ato da teologia e empreende reflexão crítica sobre a realidade do Terceiro Mundo.”¹⁹

Entretanto, as ciências sociais não têm sido usadas como mediação para a teologia africana. Estudos sócio-antropológicos (ou etnográficos?) e religiosos (fenomenológicos, em sua maioria) têm desempenhado um papel dominante, sendo usados como mediação. O termo-chave epistemológico tem sido experiência, ao invés de práxis. O termo “experiência” denota, neste contexto, tanto as experiências dos cristãos africanos (no Espírito) quanto a experiência da realidade feita pelos africanos a partir da cosmovisão de sua religião tradicional²⁰. A questão epistemológica é, portanto, a seguinte: que intuição podemos obter das tradições tais como as experimentamos no tocante à compreensão de Deus, ser humano e natureza, e de que maneira esta intuição pode servir de fundamento para a teologia cristã?

Teólogos sul-americanos pressupõem que as ciências sociais e a teologia têm cada qual sua própria autonomia e por isso são independentes uma da outra. A teologia tem o direito bem como o dever de usar criticamente a mediação sócio-analítica²¹. Esta pressuposição não pode ser transferida para a teologia africana, uma vez que sua “parceira” não é uma análise secular da sociedade, mas sim uma cosmovisão religiosa abrangente. A teologia africana naturalmente pressupõe a autonomia das *ciências* sócio-antropológicas e religiosas, mas não existe uma elaboração da mediação da teologia africana com essas ciências. A mediação é explicitamente a “forma de pensamento” africana, que é basicamente uma cosmovisão religiosa, embora os teólogos africanos nem sempre sejam consistentes neste ponto²².

Voltando aos outros pontos da lista de Frostin, ele foi precipitado ao supor automaticamente que a teologia africana empregue a sociologia do conhecimento como seu fundamento epistemológico²³ ou quando alega que a opção pelos pobres é o fator determinante para todas as teologias da libertação, incluindo aquilo que ele chama de “teologia (africana) crítica”²⁴.

A opção pelos pobres está ligada intimamente com a práxis e com a noção do privilégio epistemológico dos pobres — uma formulação de Hugo Assmann²⁵. O objetivo não é apresentar os pobres como pessoas melhores em termos morais ou espirituais, e sim salientar que eles estão em melhores condições de entender a realidade e que a práxis, como realização da realidade, lhes é mais próxima. Afirmo que causa bastante confusão forçar tal visão por sobre a teologia africana. Não os pobres como tais, e sim os transmissores da experiência africana tradicional da realidade é que têm o privilégio epistemológico para a teologia africana²⁶.

Tampouco é correto sustentar que a teologia africana acompanha a teologia da libertação sul-americana ou a teologia negra sul-africana em suas análises (diferentes) de conflitos. Ao contrário, os teólogos africanos enfatizam repetidamente que se atêm a uma interpretação holística da realidade, uma vez que ela está de acordo com o estilo da vida africana. A comunidade é absolutamente fundamental para todos os seres humanos, e conflitos na comunidade são causa-

dos por falhas humanas ou poderes malignos. Conflitos não são parte integrante da sociedade, e análises de conflitos não estão revelando os fundamentos básicos para uma sociedade no pensamento africano.

Theo Witvliet está enganado, por isso, ao criticar a teologia africana por ela se achar abaixo do padrão. Para ele a teologia africana deveria operar com as mesmas pressuposições que a teologia da libertação sul-americana, e alega que “a análise social precisa ter um lugar ao lado da reflexão bíblica e da investigação da tradição africana”. Ele critica particularmente Charles Nyamiti por não ter “uma análise esmerada do contexto social contemporâneo da teologia africana e um reconhecimento da primazia da práxis”. Entretanto, tal crítica erra o alvo e tem pouco valor para qualquer diálogo com a teologia africana²⁷.

Nossa conclusão será, portanto, que a teologia africana de fato usa um novo paradigma teológico, o qual, entretanto, tem suas características próprias, que não deveriam ser confundidas com outras teologias da libertação. Para Pobee, Dickson, Mbiti, Nyamiti e outros teólogos africanos o fundamento epistemológico é o legado religioso-cultural vivo encontrado na África. A tradição africana é o interlocutor da teologia africana e goza do privilégio epistemológico, não por essa tradição ser oprimida e pobre, mas por ser forte e rica (mesmo depois da era do colonialismo).

A teologia africana necessita, por isso, de uma mediação diferente daquela da teologia da libertação sul-americana. A sociologia do conhecimento não se apresenta como opção promissora. Ela tem suas raízes no âmbito secular das ciências sociais e não leva em consideração nenhuma realidade revelacional. Mas este é especificamente o desafio crucial para a teologia africana: será possível ou permissível apreciar uma compreensão correta da realidade revelacional na tradição africana? As opções promissoras estarão antes na linha da teologia natural, da teologia antropológicamente informada ou da teologia filosófica africana.

Não é por acidente que dois nomes centrais na teologia africana de fala inglesa e respectivamente francesa, John S. Mbiti e Vincent Mulago, escreveram livros intitulados *African Religions and Philosophy* e *La Religion Traditionnelle des Bantu et Leur Vision du Monde*²⁸.

Não devemos esquecer, entretanto, que a religiosidade e cosmovisão africanas jamais foram formuladas em considerações teóricas ou abstratas, mas têm sido expressas em contos, símbolos, danças e experiências reais. A tradição africana tem uma religiosidade e cosmovisão marcadamente antropocêntricas e experienciais²⁹.

Encontramos aqui uma diferença decisiva entre as religiões históricas por um lado, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, e as religiões a-históricas por outro, como as africanas tradicionais. Ao passo que o primeiro grupo dá preferência a ações de Deus no passado histórico, tal perspectiva não tem lugar no segundo grupo³⁰. Importante é ver o que a divindade e os poderes divinos fazem no presente, ver de que maneira os poderes divinos intervêm em

nossas vidas e como eles podem ser experimentados na vida cotidiana³¹.

Tal abordagem a-histórica implica epistemologicamente que a tradição africana goza de um privilégio epistemológico apenas enquanto seu legado puder ser experimentado no presente. O caminho para a intuição vai de uma experiência no presente para trás, para as experiências históricas, por exemplo aquelas relacionadas com a Bíblia³².

Há particularmente dois aspectos de uma compreensão africana da realidade que têm sido focalizados na teologia africana. Um deles se ocupa da compreensão dos poderes cósmicos da vida (“*participation vitale*”, cf. Mulago). O outro aspecto trata da compreensão do tempo (“*sasa versus zamani*”, cf. Mbiti)³³.

O termo *participation vitale* é uma elaboração da *force vitale* de Placide Tempel. Essas expressões suscitaram debate, e não podemos considerar os detalhes nas presentes considerações. Mas, de modo geral, a idéia é que a cosmologia africana (a qual também cobre a ontologia africana) entende toda a realidade como estando permeada pelos poderes cósmicos da vida ou participando deles. Esses poderes estão radicados no Deus criador e continuam a operar graças ao mesmo Deus. Os seres humanos são livres para promover e fortalecer esses poderes ou destruí-los e enfraquecê-los. Essa ontologia africana não é nem panteísmo nem panenteísmo. Ela não anula o processo causal natural, físico, mas se dá em paralelo ao mesmo. Podemos tomar o exemplo da enfermidade. Fumar é uma causa natural do câncer nos pulmões. Entretanto, há fumantes que nunca contraem câncer do pulmão. A razão para tal deve ser que as pessoas participam de poderes cósmicos da vida que impedem que elas sejam acometidas pelo câncer³⁴.

A compreensão do tempo também é diferente das percepções européia e indiana, não sendo nem linear, nem cíclica. O tempo não é algo que passa por nós de modo a desaparecer no passado. O tempo é, antes, algo que nós criamos ao agirmos. Há tempo para as (pequenas) tarefas que executamos durante um dia e para as (grandes) tarefas que levamos a cabo ao longo de uma vida inteira. O espaço de tempo menor (*sasa*) relaciona-se diretamente com nossas experiências pessoais, ao passo que o espaço de tempo mais prolongado (*zamani*) em princípio não está limitado por quaisquer horizontes. O futuro não existe, nem mesmo como uma percepção, e o passado é apreendido na medida em que é (novamente) desempenhado no presente.

Ninguém empreendeu a tentativa de fundir os dois aspectos numa filosofia africana, mas penso que esta deveria ser uma tarefa urgente tanto para filósofos quanto para teólogos africanos.

Para nossas reflexões presentes basta ressaltar que ambos os aspectos pressupõem experiência presente e que ambos formam a base de uma compreensão epistemológica da realidade resultante da participação experiencial na realidade. Em outras palavras: é preciso participar dos poderes cósmicos da vida a fim de entender (daí *participation vitale*), e é preciso participar do tempo experiencial (*sasa*) a fim de ter acesso ao tempo ilimitado (*zamani*).

A reflexão teológica é necessariamente apenas ato número 2 neste paradig-

ma. O/A teólogo/a primeiro precisa experimentar a realidade através de rituais e ações simbólicas antes de poder refletir sobre essa realidade. Além disso, a reflexão teológica não tem valor algum a não ser que se materialize em rituais e ações simbólicas que enriqueçam a vida comunitária.

A meta da reflexão teológica será, portanto, expandir a realidade experiencial de modo que a comunidade obtenha melhor acesso aos poderes cósmicos da vida e de modo que mais do tempo ilimitado seja incluído no tempo experiencial.

Para alguns teólogos africanos essa meta conduziu à conclusão de que a teologia africana deveria usar a realidade experiencial africana como árbitro exclusivo de toda a reflexão teológica. Samuel G. Kibicho e Gabriel M. Setiloane afirmaram que a Bíblia nada acrescenta de novo à compreensão africana; sim, Setiloane sustenta que a experiência africana de Deus supera a experiência bíblica de Deus³⁵.

Outros, como John S. Pobee, percebem uma combinação de dois métodos, o fenomenológico para a tradição africana e o religioso-histórico para o material bíblico. O objetivo é trabalhar dialogicamente com vistas a uma teologia africana³⁶. Kwesi A. Dickson coloca a seguinte pergunta: “Será que o teólogo cristão deve preocupar-se apenas com a fé cristã em seu teologizar, ou deve inserir o cristianismo no contexto mais amplo da religião como reconhecimento do domínio de Deus sobre a humanidade?”³⁷ Ele responde em sentido afirmativo, dizendo que uma compreensão do fenômeno da religião é fundamental para entender a fé e a teologia cristãs.

Charles Nyamiti pretende usar a tradição africana de três maneiras: a) apologética, para mostrar que a revelação cristã é possível e razoável; b) explicativa, para esclarecer e apresentar os dados revelacionais; e c) sistemática, como ponto de partida para uma apresentação teológica da revelação cristã³⁸.

Em suma: teólogos africanos empregam as tradições africanas como fonte para a teologia africana, apesar de haver grandes divergências sobre como levá-lo a cabo. Isso tem por consequência que todos utilizarão *a participação na realidade e a experiência presente dela como seu ponto de partida, sendo as tradições africanas seus referenciais epistemológicos*.

A teologia africana visa criar uma ponte entre seu ponto de partida africano e a experiência bíblica da realidade, com a pressuposição ontológica implícita de que os poderes cósmicos da vida são os mesmos para ambas, e com a pressuposição hermenêutica de que o tempo experimentado da Bíblia pode fundir-se com o tempo experimentado dos africanos num tempo ilimitado comum.

Este resumo pode ser esquematizado da seguinte maneira:

a) A *epistemologia* da teologia africana intui que a realidade só pode ser entendida através da experiência participatória (particularmente através de rituais e símbolos).

b) A *ontologia* intui que a realidade é holística — sem uma divisão clara

entre matéria e espírito —, e nela os poderes cósmicos da vida desempenham papel decisivo.

c) A *hermenêutica* intui que uma pessoa interpreta a Bíblia corretamente se ela participa da experiência adequada. A teologia ocidental tem interpretado a Bíblia com base na experiência grega e européia-ocidental, ao passo que a experiência africana não foi contemplada com um lugar na reflexão teológica. É importante modificar essa unilateralidade para que a teologia cristã não se torne herética.

Cristologia Africana

Pretendo usar algumas interpretações de cristologia dentro do quadro referencial da teologia africana, em parte como teste de minhas conclusões, em parte como exemplo.

Algumas das primeiras tentativas de cristologia africana encontram-se em *Toward an African Theology*, de John S. Pobee, e em *Theology in Africa*, de Kwesi A. Dickson. Charles Nyamiti escreveu uma monografia intitulada *Christ as Our Ancestor*, e duas coletâneas de ensaios sobre cristologia foram publicadas nos últimos anos, uma originalmente em francês e a outra em inglês.

Na coleção em inglês, *Jesus in African Christianity*, John M. Walligo sintetiza sua avaliação da seguinte maneira:

Eles [os africanos] querem Cristo que é o *libertador* em todas as dimensões da vida, Cristo que é a *peessoa que cura* por excelência de todas as suas doenças e ansiedades. Eles desejam um Cristo intransigente da Bíblia que liberta seu povo aqui e agora. Querem “um Cristo doente” entre os doentes, um “Cristo que luta” junto com os que lutam e “um Cristo destituído” entre aqueles que vivem em situações deploráveis. Em suma, o Cristo identificado é o Cristo tangível, funcional, africano e dinâmico com quem eles possam se sentir plenamente à vontade em todos os momentos.³⁹

Ele também salienta que o problema existencial básico dos africanos é a experiência de rejeição. Eles não têm valor, uma vez rejeitados pelas autoridades coloniais bem como por seus sucessores africanos no poder. Mesmo os teólogos africanos estão entre os rejeitadores, segundo Walligo. Uma cristologia africana desenvolvida de tal ponto de partida será que “os cristãos africanos deveriam olhar para Jesus, que, de uma forma total, experimentou rejeição por estranhos e por Seu próprio povo. Ele certamente tem algo vital para dizer e fazer na situação e experiência africanas.”⁴⁰

Considerações similares caracterizam todos os ensaios em ambas as coletâneas e combinam muito bem com as conclusões acima mencionadas. O paradigma cristológico pressupõe a idéia da participação nos poderes cósmicos da vida e o entendimento específico do tempo experimentado em contraposição ao tempo ilimitado.

Esse tipo de pressuposições subjacentes também foi manifestado em Ibadan em 1965: “Reconhecemos a qualidade radical da auto-revelação de Deus em Jesus Cristo, e mesmo assim é por causa dessa revelação que podemos discernir o que é verdadeiramente de Deus em nosso legado pré-cristão. Esse conhecimento de Deus não é descontínuo com o conhecimento tradicional anterior de nosso povo a respeito dele.”⁴¹

A pressuposição é uma relação ontológica (ou cosmológica) entre a tradição africana e a revelação do Deus bíblico (judaico), porque ambas apontam para o Deus Criador que dá origem aos poderes cósmicos da vida.

Esta é também é a pressuposição para as pesquisas de Dickson sobre o entendimento africano da morte e dos sacrifícios, e mostra como ele procura usar as intuições africanas para explicar a morte sacrificial de Cristo dentro de referências africanas⁴².

Nyamiti escreve que Dickson tem uma abordagem temática da cristologia e que isso é muito freqüente entre teólogos africanos, embora os temas possam variar. Um tema favorito é Jesus como ancestral (proto-ancestral, irmão-ancestral), mas também o tema de Jesus como pessoa que cura (o terapeuta ferido) é amplamente usado. A abordagem temática às vezes está explicitamente ligada a uma cosmovisão africana, como é o caso com o próprio Nyamiti⁴³. Porém mais freqüentemente trata-se de uma pressuposição subjacente que não é explicitada pelo autor.

Gwinyai Muzorewa aponta uma questão importante numa recensão da cristologia de Nyamiti. Escreve ele:

A explicação de Nyamiti pode apresentar certos problemas a alguns leitores, porque ela confunde o exemplo com aquilo que está sendo apontado pela ilustração. (...) Entretanto, a ancestrologia sem dúvida é muito útil como modelo para a nossa conceitualização cristológica. Mas o modelo não deveria parecer estar substituindo Cristo e tornar-se uma forma de cristologia em si próprio.⁴⁴

Com estas observações Muzorewa se alinha com a “escola” de cristologia africana de Mbiti e de Pobee e afirma que a cristologia africana tem por objetivo encontrar maneiras de “entender a doutrina ortodoxa da cristologia”⁴⁶.

Mas também essa “escola” — a qual podemos chamar de “escola de inculturação” da teologia africana — enfatiza que Jesus Cristo somente pode ser uma realidade para os africanos se ele está presente e ativo em sua vida diária. A diferença entre Muzorewa e Nyamiti, por isso, é mais de grau do que de substância. Pobee enfatiza que a Bíblia expressa a fé em Jesus em “termos funcionais, expressando impressões de Jesus em termos de sua atividade”, e que também para a sociedade Akan será “a abordagem mais adequada”⁴⁷.

Mbiti emprega um método comparativo e principia com os temas cristológicos comparáveis a noções semelhantes existentes na tradição africana⁴⁸.

Mas tanto Pobee quanto Mbiti admitem haver aspectos da cristologia que

não apresentam quaisquer fenômenos correlatos na tradição africana. Por isso a Bíblia também oferece intuição genuinamente nova e, nesta qualidade, é um corretivo para a tradição africana.

Mesmo assim, penso que é correto dizer a respeito dessa “escola” bem como de “outras escolas” da teologia africana que aqueles aspectos que são novos na revelação bíblica passam a ser relevantes para a reflexão cristológica apenas na medida em que possam ser experimentados e conhecidos pelas experiências vividas por cristãos africanos. O conteúdo é novo, mas ele precisa combinar com o quadro referencial tradicional da ontologia (ou cosmologia) e da percepção de tempo africanas, a fim de ser relevante para a teologia africana.

A Santa Ceia ou Eucaristia é um desses casos: ela não tem nenhum fenômeno correlato na tradição africana. Mas é celebrada como experiência presente do Cristo e nos permite participar dos Seus poderes de vida. Matéria e espírito formam uma entidade holística no pão e no vinho. A participação na Santa Ceia como presença de Cristo em nosso tempo experimentado constitui a possibilidade de conhecer Cristo no tempo ilimitado. Não é o conhecimento histórico como tal, e sim a experiência presente de Cristo que constitui a base sobre a qual podemos continuar refletindo sobre a pessoa de Jesus, o Cristo.

Conclusão

A teologia africana provavelmente está mais próxima das primeiras reflexões sobre teologia do que qualquer outra teologia contemporânea. Quando analisamos a obra das primeiras gerações cristãs, podemos ver que a filosofia grega não foi adaptada com facilidade para servir à teologia cristã. Tem-se levantado a questão se os apologetas cristãos cederam demais ou não às formas de pensamento e à cosmologia gregas. A mesma pergunta pode ser dirigida aos teólogos africanos: será que aquela característica particular do cristianismo como religião revelacional e histórica recebeu a devida consideração? Será adequado concluir que participamos do poder da vida de Cristo da mesma maneira como participamos dos poderes cósmicos da vida? Será apropriado concluir que tipo de pessoa é Jesus Cristo — concluir por fim que ele é nosso ancestral — baseados em nossas experiências pessoais?

Parece-me que aqui temos uma série de problemas a nos defrontar. Voltando aos israelitas, o Antigo Testamento transmite uma cosmologia em que os israelitas interpretavam todas as suas experiências a partir de um único ponto de vista, qual seja, o evento do êxodo. Semelhantemente, os cristãos interpretaram suas experiências de todas as espécies de “poderes e autoridades” a partir de um único ponto de vista, qual seja, o evento de Jesus. A compreensão bíblica da realidade e do tempo é desenvolvida com base em eventos históricos específicos, contrastando com as concepções prevalentes das culturas dominantes na época do Antigo e do Novo Testamento. Parece que foi algo muito natural que a

compreensão bíblica da realidade e do tempo se desenvolvesse mais numa luta contra tradições dominantes do que em continuidade com essas tradições. Não obstante, formas de pensamento e cosmovisão gregas tiveram enorme influência na teologia cristã.

Levando em consideração esse fato, pode-se concluir que formas de pensamento e comovisão africanas deveriam desempenhar papel importante na teologia africana. Mesmo assim se deveria ficar alerta e fazer da tradição um *sparring*, e não um companheiro ideal.

A ênfase bíblica em eventos históricos passados como base e ponto de partida para qualquer interpretação teológica deveria ser incorporada mais integralmente na teologia africana do que o foi até agora.

A título de ilustração: a Santa Ceia não é a base sobre a qual se pode aprender a ter conhecimento da cruz e ressurreição de Jesus, e sim o conhecimento histórico a respeito da cruz e ressurreição é a base sobre a qual se pode participar da Santa Ceia e experimentar o poder da vida que ali é dado. Além disso, as experiências presentes da fé cristã (cura, por exemplo) não são a base sobre a qual se pode distinguir o evento Jesus, e sim o evento Jesus é a base sobre a qual se pode discernir a experiência presente da fé.

Cada vez mais me convenço de que, apesar de minhas observações críticas, a teologia africana está cumprindo uma tarefa de vital importância para a Igreja cristã no mundo todo, particularmente como corretivo à teologia ocidental. Ela pode ajudar a enfrentar o duplo perigo da secularização e espiritualização que se encontra na teologia ocidental. Não tenho dúvida de que a teologia africana de um modo geral, e a cristologia em particular, fornecerão insumos inéditos para o debate teológico, especialmente por serem diferentes de outras teologias da libertação, e trarão sua própria contribuição.

Notas

- 1 Assim G. M. SETILOANE, *African Theology*; an Introduction, Skotaville, Johannesburg, 1986, p. 45; veja também P. FROSTIN, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa*, Malmö, Lund University, 1988, p. 155.
- 2 Entre outros, Harry SAWYERR, What Is African Theology, in: J. PARRAT, ed., *A Reader in African Theology*, London, SPCK, 1987, p. 23.
- 3 Isso pode ser verificado em diversos escritos de J. S. MBITI, por exemplo em *An African Views American Black Theology*, in: G. S. WILMORE & J. H. CONE, eds., *Black Theology*; a Documentary History 1966-1979, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1979, pp. 479-481; além disso, *The Biblical Basis for Present Trends in African Theology*, in: K. APPIAH-KUBI & S. TORRES, *African Theology en Route*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1979, p. 89.
- 4 M. BUTHELEZI, *Toward Indigenous Theology in South Africa*, in: S. TORRES & V. LABELLA, *The Emergent Gospel*, London, Geoffrey Chapman, 1978, pp. 56ss. e pp. 62s.
- 5 D. TUTU, *Black Theology/African Theology — Soul Mates or Antagonists?*, in: WILMORE & CONE, eds., op. cit., pp. 483-491.

- 6 Ibid., p. 488.
- 7 Um bom exemplo é I. J. MOSALA & B. TLHAGALE, eds., *The Unquestionable Right to Be Free*, Johannesburg, Skotaville, 1986.
- 8 P. ex., C. NYAMITI, *Christ as Our Ancestor*, Gweru (Harare), Mambo, 1984, p. 89.
- 9 J. S. MBITI, in: APPIAH-KUBI & TORRES, eds., op. cit., p. 83.
- 10 G. M. SETILOANE, op. cit., p. 45.
- 11 A. M. MOYO, The Quest for African Christian Theology and the Relationship Between Faith and Culture — the Hermeneutical Perspective, *Africa Theological Journal*, 12(2): 96, 1983.
- 12 J. W. Z. KUREWA, The Meaning of African Theology, *Journal of Theology for Southern Africa*, 11:36, 1975.
- 13 T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. ed., Chicago, University of Chicago, 1970.
- 14 P. FROSTIN, op. cit., pp. 1-11; cf. os critérios de R. McAfee BROWN: 1) O ponto de partida são os pobres; 2) o interlocutor é a não-pessoa; 3) o conjunto de instrumentos são as ciências sociais; 4) a análise é a realidade de conflito; 5) o modo de engajamento é a práxis; 6) a teologia é o “segundo ato”. In: *Theology in a New Key*, Philadelphia, Westminster, 1978, pp. 60-74.
- 15 Penso que é adequado usar o livro de C. BOFF, *Theology and Praxis*; Epistemological Foundations, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1987 (ed. em português: *Teologia e Prática*; a Teologia do Político e Suas Mediações, Petrópolis, Vozes, 1978), como a explicação mais representativa da teologia da libertação sul-americana. Boff também salienta quão difícil é a “práxis” como problema epistemológico, p. xxv; veja ainda p. 7.
- 16 Cf. J. MÍGUEZ BONINO, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia, Fortress, 1975, p. 103 (ed. em português: *A Fé em Busca de Eficácia*, São Leopoldo, Sinodal, 1987).
- 17 C. BOFF, op. cit., pp. xxiv e 221.
- 18 C. NYAMITI, *African Theology*; Its Nature, Problems and Methods, e *The Scope of African Theology* (dois ensaios), Kampala, Gaba, respectivamente 1971 e 1973; além disso, *The Way to Christian Theology for Africa*, Eldoret, Gaba, s. d. Cf. também O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours Théologique Négro-Africain*; Problème des Fondements, Paris, 1981.
- 19 Veja S. TORRES & V. FABELLA, eds., op. cit., p. 269.
- 20 J. S. POBEE, *Toward an African Theology*, Nashville, Abingdon, 1979, pp. 20-23; E. W. FASHOLÉ-LUKE, The Quest for African Christian Theologies, in: G. H. ANDERSON & T. F. STRANSKY, eds., *Third World Theologies*; Mission Trends Nº 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, pp. 141-144; argumentação semelhante também em J. S. MBITI, *New Testament Eschatology in an African Background*, London, Oxford University, 1971, pp. 189s.; cf. A. SHORTER, *African Christian Theology*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1977, p. 17, e G. H. MUZOREWA, *The Origins and Development of African Theology*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1985, pp.7ss.; compare também a teologia negra norte americana: J. H. CONE, *God of the Oppressed*, New York, Seabury, 1975, p. 32.
- 21 C. BOFF, op. cit., pp. 51ss.; J. MÍGUEZ BONINO, op. cit., pp. 96ss.
- 22 G. H. MUZOREWA, op. cit., pp. 77-86.
- 23 P. FROSTIN, op. cit., p. 9.
- 24 Ibid., pp. 16s.
- 25 Veja McAfee BROWN, op. cit., p. 61, P. FROSTIN, op. cit., pp. 6s., e J. MÍGUEZ BONINO, *Towards a Christian Political Ethics*, London, SCM, 1983, p. 43.
- 26 Observe que, quase sem exceção, a tradição africana é uma fonte da teologia africana, ora implicitamente, mas na maioria dos casos explicitamente. Veja a síntese em G. H. MUZOREWA, op. cit., pp. 89ss.

- 27 T. WITVLIET, *A Place in the Sun*; an Introduction to Liberation Theology in the Third World, London, SCM, 1975, pp. 100 e 97. D. TUTU criticou a falta de análise de conflitos na teologia africana em: WILMORE & CONE, eds., op. cit., p. 490. Quanto à concepção dos teólogos africanos, veja J. S. POBEE, op. cit., p. 49; C. A. DICKSON, *Theology in Africa*, Maryknoll N.Y., Orbis, 1984, pp. 62-73; H. SAWYERR, What Is African Theology?, in: PARRAT, ed., op. cit., p. 23; cf. como MBITI tem esperança de que a(s) religião(ões) possa(m) tornar a vida harmoniosa numa sociedade em mudança: *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969, p. 274.
- 28 J. S. MBITI, *ibid.* (veja nota 27); V. MULAGO, *La Religion Traditionelle du Bantu et Leur Vision du Monde*, Kinshasa, 1980.
- 29 Cf. J. S. MBITI, *African Religions...*, pp. 15s., 30, 92; V. MULAGO, op. cit., p. 167; E. I. METUH, *God and Man in African Religion*, London, Geoffrey Chapman, 1981, particularmente pp. viii-ix.
- 30 R. E. HOOD alega que a perspectiva histórica teve origem no iluminismo e não faz parte do caráter do cristianismo. Mais sobre isto na última parte do meu artigo. Cf. *Must God Remain Greek?*, Minneapolis, Fortress, 1990, p. 150.
- 31 J. S. MBITI, *Introduction to African Religion*, London, Heinemann, 1975, p. 9; C. A. DICKSON, op. cit., pp. 22-24; cf. C. NYAMITI, *Christ...*, pp. 21s.; e ainda G. HASENHÜTTL, *Schwarz bin ich und schön*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 100s. Igualmente importante é a elaboração de MBITI sobre a compreensão africana do tempo; veja *African Religions...*, pp. 15-28.
- 32 G. H. MUZOREWA salienta: “A Bíblia se relaciona com a teologia africana enquanto registro de como a comunidade hebraica experimentou Deus e de como a auto-revelação deste foi manifestada à comunidade” (op. cit., p. 91); cf. o divertido relato sobre o africano doutor em Teologia que volta ao seu vilarejo depois de passar dez anos no exterior, contado por MBITI em *Theological Impotence and the Universality of the Church*, in: ANDERSON & STRANSKY, eds., op. cit., pp. 6-8.
- 33 V. MULAGO, Vital Participation, in: K. A. DICKSON & P. ELLINGWORTH, eds., *Biblical Revelation and African Beliefs*, London, Lutterworth, 1969, pp. 137-158; J. S. MBITI, Eschatology, in: *ibid.*, pp. 159-184; veja também, do mesmo autor, *African Religions...*, pp. 22s.
- 34 MBITI critica a idéia de Tempel de uma “força vital”, mas também salienta que a ontologia africana pressupõe “uma força, poder ou energia a permear todo o universo”; *African Religions*, p. 16.
- 35 S. G. KIBICHO, The Continuity of the African Conception of God into and through Christianity: a Kikuyu Case-Study, in: E. FASHOLÉ-LUKE et al., eds., *Christianity in Independent Africa*, London, Rex Collings, 1978, pp. 370-388; G. M. SETILOANE, How the Traditional World-View Persists in the Christianity of the Sotho-Tswana, in: *ibid.*, pp. 402-412.
- 36 J. S. POBEE, op. cit., pp. 20-23; veja também J. W. Z. KUREWA, op. cit., pp. 36-39.
- 37 K. A. DICKSON, op. cit., p. 30.
- 38 C. NYAMITI, *The Scope...*, p. 18, e Approaches to African Theology, in: TORRES & LABELLA, eds., op. cit., pp. 44s.
- 39 Y. AKLÉ et al., eds., *Chemins de la Christologie Africaine*; tive acesso apenas à tradução alemã: *Der schwarze Christus*; Wege afrikanischer Christologie, Basel, Herder, 1989; J. N. K. MUGAMBI & L. MAGESA, eds., *Jesus in African Christianity*; Experimentation and Diversity in African Christology, Nairobi, Initiatives, 1989; o artigo de J. M. WALLIGO se intitula African Christology in a Situation of Suffering, in: *ibid.*, pp. 106s.
- 40 J. M. WALLIGO, *ibid.*, p. 103.
- 41 A afirmação se encontra em DICKSON & ELLINGWORTH, op. cit.

- 42 K. A. DICKSON, op. cit., pp. 185-199.
- 43 Veja em MUGAMBI & MAGESA, eds., op. cit., pp. 19, 25.
- 44 G. H. MUZOREWA, Quest for an African Christology, *Journal of Black Theology*, 2(2):29, 1988.
- 45 Nyamiti interpreta a posição de Pobee de outra maneira e alega que este utiliza a cosmovisão da sociedade Akan como fonte de sua cristologia. Isto não se coaduna com as expressões do próprio Pobee.
- 46 G. H. MUZOREWA na resenha citada, *Journal of Black Theology*.
- 47 J. S. POBEE, op. cit., p. 82.
- 48 Cf. a avaliação de C. NYAMITI, in: MUGAMBI & MAGESA, op. cit. p. 18.