

TENDENCIAS CRISTOLÓGICAS EN LA TEOLOGÍA AFRICANA CONTEMPORÁNEA: ESTUDIO Y VALORACIÓN PROVISIONAL

JOHN ONAIYEKAN

Introducción

Probablemente el primer conato de una Cristología sea el incidente mencionado en los evangelios sinópticos y, de forma más desarrollada, en el de San Mateo (Mt 16, 13-21). «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Ésta es la pregunta básica a la que toda cristología debe enfrentarse. Creer y comprometerse con Cristo es, en definitiva, una respuesta a la llamada gratuita de Dios, que es en sí misma una gracia. La formulación de lo que esta fe y compromiso significan para el cristiano no viene de forma natural. Se requiere un esfuerzo de reflexión. Como muestra el relato evangélico, es relativamente más fácil informar sobre lo que los demás dicen acerca de Jesús, que confesar personalmente con honestidad lo que realmente uno cree que Él es. Sólo Pedro se aventuró a contestar, y aun así su respuesta no le llegó a través de «la carne y la sangre» (Mt 16, 17).

En este ensayo, trataremos de dar un breve bosquejo de lo que los cristianos en África dicen sobre Jesucristo, a quien han aceptado como Señor y Dios. Comenzaremos con una explicación de las características generales de la cristología en África. Después describiremos las principales tendencias que reflejan la concepción que los cristianos de África tienen sobre la persona de Jesús.

1) *Características generales de la cristología en África*

En la contribución hecha por Mbiti a una colección de ensayos publicados en 1968¹, sintió la necesidad de disculparse por el título que había dado a su aportación: «*Algunos conceptos africanos de Cristología*». Pensaba que el título inducía a confusión «porque no existe conceptos africanos de Cristología». No sé lo que Mbiti diría ahora, veinte años después. Quizás se podría decir que si nos diéramos a la búsqueda de la larga lista de libros de peso sobre Cristología africana, llegaríamos a la conclusión de que no ha habido muchos cambios desde 1968. Mas si se entiende la Cristología como un esfuerzo por expresar lo que Cristo significa, entonces habría sin duda, aun desde 1968, «conceptos africanos de Cristología» como el bello ensayo de Mbiti que de hecho se adelantó a demostrar. Desde entonces ha habido un progreso, y se han hecho esfuerzos por otros autores posteriores a Mbiti que documentan este progreso². Para ser capaces de apreciarlo, es necesario familiarizarse con algunas características generales de los intentos cristológicos en África. Hemos de mencionar cinco, aunque probablemente habrá más.

1. *Cristo como Centro*. Si es verdad que la Cristología está en el corazón de toda la Teología Cristiana³, esto resulta particularmente cierto en la teología cristiana africana. Existe actualmente un consenso entre la mayoría de los estudiosos de las religiones tradicionales de África, sobre el hecho de que nuestras gentes han tenido siempre una clara idea junto con una firme creencia en el Ser Supremo. Tienen una fe en Dios que es original y propia, que no puede ser atribuida a la influencia de culturas extranjeras como el cristianismo o el islamismo. En este sentido, se puede decir que el caso de África es paralelo al del mundo judío, al que Jesús mismo se presentó en un momento dado. Aunque el «slogan» popular: «Jesús es la Respuesta» puede ser verdadero en muchos sentidos, es también cierto que: «Jesús es el Interrogante». Se ha hablado de una «continuidad radical de la concepción africana de Dios, dentro y a través del

1. J. S. MBITI, *Some African Concepts of Christology*, en G. F. VICEDOM (Ed.), *Christ and the Younger Churches*, London 1972, pp. 51-62.

2. Otros intentos de examinar tendencias cristológicas en la teología africana pueden verse en P. STADLER, *Approches Christologiques en Afrique*, en BTA 5 (1983) 35-49; F. KABASELE-J. DORE-R. LUNEAU (Eds.), *Chemins de la Christologie Africaine*, Paris 1986 (en adelante citado como *chemins*); R. MOLONEY, *African Christology*, en TS 48 (1987) 505-515.

3. Cfr. G. O'COLLINS, *What are they saying about Jesus?*, New York 1977, p. 29.

cristianismo»⁴. Pero si, en realidad, como parece, existe una radical discontinuidad en la aceptación de la fe cristiana, ésta hay que buscarla en la persona de nuestro Señor Jesucristo.

De lo anteriormente dicho, podemos inferir que lo que generalmente llamamos «Teología Africana», se reduce a la Cristología desde una perspectiva africana.

2. *Tendencias cristológicas o cristología*. Como un corolario de lo anteriormente señalado, nos encontramos con que en la teología africana, hemos de tratar más con «tendencias cristológicas» que con una Cristología en cuanto tal. La razón debe estar en el hecho de nuestra relativa juventud en la fe cristiana y en el de que la teología cristiana en África está todavía en sus inicios⁵. Pero también puede deberse al hecho de que tendemos a ocuparnos de los problemas de la vida considerados en su conjunto, por lo que no se presta demasiada atención a la «compartimentación que es característica de la teología cristiana clásica». Pienso que, en este punto nos aproximamos a los Padres de la Iglesia primitiva cuya teología también estaba dirigida generalmente a problemas concretos.

3. *Riqueza de tendencias*. Existe una amplia variedad de tendencias en la Cristología africana, a veces aun en la misma persona y esta variedad es a la vez una riqueza. La diversidad de patrimonios culturales del África cristiana, da lugar frecuentemente a diversas líneas de entender y presentar el misterio del Dios Encarnado. Por ejemplo, mientras que en la cultura Bantú de África Oriental y Central, los antepasados parecen tener un papel predominante en la religión, en la Bahía de Benin, los Yorubas y otros pueblos afines dan mayor énfasis a divinidades y espíritus.

Otra fuente de diversidad es la influencia de las diferentes tradiciones cristianas a través de las cuales los africanos llegaron al conocimiento de Cristo. Así, por ejemplo, para los católicos es más fácil que para los evangélicos protestantes dar un sentido cristiano a los rituales africanos y los objetos de culto simbólico, tales como estatuas, imágenes y amuletos. De igual modo sucede en el tema del sacrificio. De la mezcla de los diversos patrimonios culturales africanos por una parte, y las diferentes tradiciones cristianas por otra, emerge una amplia gama de tendencias.

4. S. G. KIBICHO, *The Continuity of the African Conception of God into and through Christianity. A kikuyu case study*, en E. FASHOLE-LUKE (Ed.), *Christianity in Independent Africa*, Ibadan 1978, pp. 370-388.

5. Aquí no nos referimos a los Padres de la antigua iglesia africana como San Agustín y San Cipriano.

4. *Especificidad africana y universalidad cristiana.* Hay una tendencia por parte de algunos de buscar o reclamar de la Iglesia Africana una Cristología que sea «específicamente africana». A la vez se da la tentación frecuente entre teólogos africanos de intentar responder a esa expectativa, como si necesitáramos probar que «podemos tener nuestra propia teología». Este excesivo afán de originalidad puede ser sencillamente el resultado de un complejo de inferioridad.

Nos alegramos y nos sentimos orgullosos de todo lo que en nuestra cultura es genuino y bello, y lo presentamos con gusto a los demás, como nuestra específica contribución a la riqueza y constante crecimiento de la teología cristiana. Pero lo específicamente africano de nuestra teología, no tiene por qué ser lo más importante en la vida de un cristiano africano. El cristiano africano es antes que nada un ser humano, y un miembro de la única Iglesia de Cristo. Haya que tener presente que, aunque tenemos modos africanos de expresar lo que Cristo significa para nosotros, mantenemos nuestra confianza en el mismo Jesús de Nazaret, dentro del «ámbito del patrimonio común de la teología cristiana».

5. *Cristología profesional y popular:* En último término la característica de la Cristología en África, válida para la teología Cristiana Africana en general, es su preocupación por superar la distancia que media entre las especulaciones de los teólogos profesionales y el pensamiento popular del fiel ordinario. Se dice que los intelectuales suelen adelantarse una o dos generaciones a sus contemporáneos⁶. Pero lo propio del teólogo es cumplir la misión de clarificar y documentar la fe de la comunidad; no puede permitirse el lujo de escribir solamente para sí mismo o para sus colegas, olvidando a las demás personas, como si se tratara de una locomotora desprendida del tren.

Lo que los Africanos escriben sobre Cristo no sólo se encuentra en los libros y artículos publicados por aquellos pocos que tienen tiempo y posibilidades para tales expresiones literarias. Debemos, de acuerdo al estilo característico africano, prestar atención también a las expresiones orales del pueblo: sus himnos, sermones y proverbios⁷. Algunas de las intuiciones cristológicas más profundas que he oído, venían de la boca de pobres letrados que no tenían más riqueza que su honda fe en Cristo. Pienso que

6. Algunas veces se ve esto como el papel profético del intelectual, que ve más allá que los demás.

7. En relación a lo que llamo «teología silenciosa» en África, ver J. ONAIYEKAN, *Nigerian Theology: Preliminary Questions*, en *The Nigerian Journal of Theology* 1 (1985) 7.

los teólogos africanos deben tener entre sus tareas principales el esforzarse por prestar atención al modo como nuestras gentes expresan su vida en Cristo en las circunstancias ordinarias de su vida, y exponerlo en su nombre⁸.

2) Principales tendencias de la cristología africana

En el ensayo programático sobre conceptos africanos de Cristología al cual ya nos hemos referido, Mbiti sugiere que la Cristología debe tomar en consideración cuatro ricas fuentes de material. «Estas son: la Biblia, la teología de Iglesias más antiguas, los conceptos tradicionales de África y la experiencia de vida de la Iglesia en África»⁹. He considerado estas «cuatro fuentes» como un adecuado marco de trabajo para bosquejar los diferentes modos en los que los cristianos de África reflexionan y hablan de Jesucristo. Y aunque este marco de trabajo es básicamente metodológico, trataré de hacer uso de él no sólo para mostrar cómo sino también para señalar qué dicen los cristianos de África sobre su Señor y Dios.

1. *La Biblia*: Siguiendo la línea de la perenne tradición de la Iglesia, los padres del Concilio Vaticano II recalcaron sobre la necesidad de la Escritura como «alma de la teología»¹⁰; si la Cristología se ha de esforzar por conocer quién es Jesús, entonces la Escritura es un acceso indispensable para llegar a Él. En la Escritura, especialmente en el Nuevo Testamento, tenemos «el dato esencial para cualquier Cristología»¹¹, y esto también es verdadero para la Cristología Africana.

El Nuevo Testamento es más que un mero material en bruto para la Cristología. Nos relata la historia tan bien como nos presenta la doctrina sobre Jesucristo.

1.1. *La historia de Jesucristo*, especialmente como es narrada en los evangelios es recibida con gran fascinación. El cristiano africano ordinario toma el relato evangélico en su valor literal. Y se siente totalmente familiarizado con las historias de acontecimientos extraordinarios, como son apariciones, visiones o milagros. Dan por supuesto que la realidad está mejor descrita por mitos y por lo tanto parece que la desmitologización

8. Un ejemplo de esta «Cristología del pueblo» en E. J. PENOUKOU, *Christologie au Village*, en *Chemins*, pp. 69-106.

9. J. S. MBITI, o.c., p. 51.

10. CONC. VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 24.

11. G. O'COLLINS, *Interpreting Jesus*, London 1983, p. 13.

es una empresa totalmente inútil. Buscan al Jesús histórico —y se alegran de encontrarlo en las historias evangélicas¹². Ven que era un hombre verdadero, con una historia humana, y un linaje bien argumentado en las genealogías de los Evangelios, miembro de una tribu de ilustres antepasados. La imagen más inmediata de Cristo es, entonces, precisamente la de los Evangelios desde la concepción a la ascensión.

Están tan apegados al Jesús histórico que frecuentemente rechazan los intentos de representarle en pinturas o esculturas, como un africano. Saben que Jesús no era un Yoruba o un Kikuyu. Saben que era un judío, y aun así lo han aceptado. Las peregrinaciones a Tierra Santa son fascinantes porque les acercan a la primitiva realidad de Jesús.

1.2. *Cristología bíblica*: El Nuevo Testamento nos proporciona no sólo una historia sino ante todo una teología. Esto lo reconocemos aun en los Evangelios, como lo han mostrado claramente los estudios críticos recientes sobre las redacciones. Detrás de los variados títulos dados a Jesús, hay una Cristología con hondas raíces en las tradiciones israelitas¹³. Muchos de estos títulos son tan expresivos para nuestras gentes, que les evocan conceptos familiares de nuestra cultura religiosa tradicional. Mbiti habla de distintos grados de importancia¹⁴. Algunos ejemplos de los más relevantes son los siguientes:

1.2.1. *Hijo de Dios*: «Tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su único Hijo...» (Jn 3, 16). El que Dios pueda tener un hijo y que ese hijo fuera enviado a la tierra con una misión, causa buena impresión a una cultura acostumbrada a divinidades con diversos grados de afinidad con el Ser Supremo.

1.2.2. *Señor*: Dios es reconocido como el que tiene toda autoridad. Los gobernantes terrenos deben gobernar en nombre de Dios; por esta razón, en muchas tribus, se considera que el rey tiene una participación de lo divino. Cristo es, por lo tanto, fácilmente aceptado como el más grande de todos los Señores. Entre el pueblo de Kabba, una de las tribus de los Yoruba, la divinidad titular del territorio, el Eborá, es llamado «Oluwa» o «Señor». También es invocado como «Oluwa l'oke...» —esto es, «El Señor en los cerros...», en relación a las colinas arboladas en donde se celebra su culto. Al aceptarse el cristianismo, Cristo es invocado en circuns-

12. Cfr. S. O. ABOGUNRIN, *Le recherche moderne du Jésus historique et le christianisme en Afrique*, en *Journal Théologique d'Afrique* 1 (1980) 34.

13. Cfr. P. STADLER, o.c., p. 43-44; ver también J. S. MBITI, o.c., p. 58.

14. Cfr. J. S. MBITI, o.c., p. 58.

tancias similares como «Oluwa li sosi»— «El Señor en la Iglesia». El Señor Jesús ha sustituido a la divinidad titular: al Señor de la religión tradicional.

1.2.3. *Salvador*: Mbiti afirma que «no existen paralelos en el título de «Salvador» entre los conceptos tradicionales africanos»¹⁵. Esto difícilmente se puede afirmar para todo africano. Los Yorubas esperan de las divinidades (Orisha) que veneran, que los salven. En una concepción del mundo llena de peligros visibles e invisibles, la búsqueda de la salvación es una preocupación primaria de la religión¹⁶. Muchos se han convertido al cristianismo, no por escuchar la predicación de la palabra, sino por experimentar la salvación en Cristo, donde los dioses de los antepasados parecían haber fallado. Y la salvación se concibe en estos términos concretos: liberación de la enfermedad, rescate del peligro, liberación de la opresión, etc. La palabra yoruba para salvador es *Olughala*, que tiene la connotación de aquel que me toma consigo para garantizar mi seguridad y supervivencia. Esto es lo que Cristo representa para el creyente.

Sin embargo, estaría de acuerdo con Mbiti en que cuando consideramos a Cristo como Salvador en una perspectiva escatológica, representa algo nuevo para la perspectiva religiosa africana. No tenemos ejemplos de expectación de un salvador futuro que vaya a traer a la tierra un paraíso. Ese hecho hace aún más relevante la idea de un Salvador escatológico. «Esta imagen de Jesús se adecúa a la esperanza y anhelo de nuestras gentes, porque realiza todo aquello que ningún otro medio puede realizar»¹⁷.

1.2.4. *Redentor*: Jesús el Redentor es recibido como el que nos rescata de la esclavitud de las fuerzas malignas que nos acechan, y aun de las ataduras con las que los imperativos de la religión tradicional a menudo mantienen cautivos a la gente. En yoruba, Redentor, suele ser traducido por «Oludande», «el que rompe los lazos de mi cautividad».

1.2.5. Otros títulos refuerzan la fe al garantizar la realidad del Jesús terreno. «Hijo de David» le presenta como descendiente de grandes antepasados. Todo el mundo se siente orgulloso de sus antecesores, especial-

15. *Ibid.*, p. 60.

16. Cfr. C. R. GABA, *Man's Salvation: its nature and Meaning in African Traditional Religion*, en E. FASHOLE-LUKE (Ed.), o.c. Un estudio detallado sobre cómo se llega a esto en las iglesias independientes y entre los Annong del sureste de Nigeria en K. ENANG, *The African Experiencing of Salvation*, London 1987.

17. J. S. MBITI, o.c., p. 60.

mente si han dejado tras ellos memoria de grandeza. El título «Jesús de Nazaret» identifica con su lugar de nacimiento. Aún recuerdo que cuando era niño, mi anciano padre, en los momentos de mayor dificultad invocaba a «Jesús de Nazaret», como para dar a entender la urgencia de su súplica.

1.2.6. Otros títulos, que son importantes en el Nuevo Testamento, se usan menos en el contexto africano. «El Hijo del Hombre» se toma simplemente en el sentido de «ser humano», y aunque en realidad, tiene un significado mucho más profundo en relación con el Antiguo Testamento, es poco expresivo para la gente. El título «Mesías», por ser específicamente judío, necesita ser explicado para que pueda ser entendido. Aunque «Cristo» es, de hecho, traducción literal del hebreo «Messiah», El Ungido, rara vez es asociado con la idea de mesianismo o de unción; la mayor parte de la gente lo toman simplemente como otros nombres de Jesús. Como en el latín y en otras lenguas, no se ha intentado traducir «Cristo» al lenguaje local, lo que además, resultaría teológicamente problemático.

2. *El patrimonio teológico de la Iglesia:* La Cristología clásica se ha constituido como resultado de la intensa reflexión teológica, debates y controversias de los primeros siglos de la Iglesia. Siguió un camino largo y, a veces, tortuoso, jalonado por los grandes concilios cristológicos con sus declaraciones. Desde el Concilio de Calcedonia (451) pueden considerarse reunidos los elementos principales de esta Cristología.

La teología posterior ha procurado que esta doctrina básica sea guía para la Iglesia de cada generación. Aun hoy, este proceso continúa también en las iglesias más antiguas¹⁸. Ahora bien, la pregunta que podemos hacernos es: ¿Qué tienen que decir estas formulaciones tradicionales a la Iglesia en África?

2.1. Lo primero que hay que tener en cuenta es que, tanto para nosotros como para todos los cristianos del mundo, estas formulaciones siguen siendo puntos de referencia válidos para nuestra comprensión de Jesús el Cristo. De hecho, la Cristología que se enseña en los seminarios es básicamente esta cristología clásica. Nuestros manuales de Cristología son iguales a los de los otros continentes. Esto no se debe a que seamos

18. Ver por ejemplo G. O'COLLINS, *What are they saying about Jesus?*, New York 1977, pp. 1-12.

tan perezosos que no podamos producir una Cristología propia: más bien, es que consideramos esta Cristología clásica como parte del patrimonio teológico común de la Iglesia, de la cual somos miembros de pleno derecho.

Los estudiantes de teología no son los únicos que reciben el influjo de esta «Christologia communis»; llega también al pueblo fiel a través de materiales catequéticos, basados en estas formulaciones tradicionales; y, sobre todo, a través del Credo que es recitado frecuentemente como parte de la liturgia. Así, el cristiano africano común está tan familiarizado como sus hermanos europeos con fórmulas tales como «verdadero Dios y verdadero hombre», «uno en substancia con el Padre», «una persona y dos naturalezas», etc. El esfuerzo por explicar estos conceptos a la gente a través de la catequesis no es totalmente infructuoso. Una medida del éxito alcanzado es que se ha logrado romper la barrera cultural ante estas expresiones desconocidas.

2.2. No obstante, debemos admitir que la barrera cultural es real. El trasfondo filosófico de las formulaciones de Calcedonia está bastante lejos del mundo africano contemporáneo. A pesar del serio esfuerzo que se hace para iniciar a los estudiantes de teología en el mundo de la filosofía griega, resulta siempre difícil para el seminarista, captar lo que estas formulaciones dicen sobre Jesús.

El problema es todavía mayor para los cristianos comunes. En la mayoría de las lenguas africanas, traducir el credo es un gran problema. Entre los yorubas, por ejemplo, el Credo de los Apóstoles es entendido con facilidad, pero el Credo Niceno es recitado con frecuencia como si fuera un ensalmo que no se entiende completamente. Pero todavía más: conceptos claves como persona, substancia, naturaleza no encuentran un equivalente en nuestros lenguajes, y la traducción se ha de hacer con aproximaciones que desgraciadamente pueden confundir.

Pongamos un ejemplo. El «homooúsios» del Credo Niceno viene a ser traducido en yoruba como «de el mismo tipo o carácter que el Padre»; «tipo» en el sentido de comportamiento o reputación que se acerca bastante al «ousia» de los Padres griegos.

2.3. Aunque existan estas dificultades, no se niega la validez de las fórmulas tradicionales. Al contrario, vemos en ellas un lazo precioso de unión con el resto de la Iglesia Cristiana mientras continuamos esforzándonos por formular sus contenidos a la luz del contexto de nuestra vida y cultura.

3. *Conceptos religiosos de tradición africana*: El proyecto de una reformulación de la Cristología en África se mueve en dos grandes direcciones:

- a) La cultura tradicional africana.
- b) Las realidades africanas contemporáneas.

Hemos de tomar ambas juntas o caeremos en un extremo: el extremo del «culturalismo» por un lado, o el extremo del «economismo» por otro ¹⁹.

Veamos primero la dimensión cultural tradicional. En esta dirección hemos conocido muchos intentos de presentar a Cristo a los africanos a la luz de conceptos que ya les son familiares. Y debemos añadir inmediatamente que ninguno de ellos ha pretendido haber encontrado una representación perfecta y completa de Jesús. Son como símbolos o imágenes que relatan una historia para aquellos que entienden el lenguaje. A manera de ilustración veamos brevemente algunos intentos.

3.1. *El Antepasado*: Esta es una dirección que ha sido explorada por algunos teólogos africanos, especialmente del África Oriental y Central. Parece que en estas regiones, la veneración de los antepasados jugaba un papel importante en la vida religiosa tradicional. Cristo es por eso presentado como el mayor de los antepasados. En el 1984, Nyamiti, publicó un denso folleto con el significativo título de «*Cristo como nuestro Antepasado: Cristología desde una perspectiva africana*» ²⁰. Según él, los antepasados han llegado a adquirir un «status» sobrenatural y por lo tanto son capaces de intervenir como mediadores entre los hombres y Dios. Debido a su parentesco con los descendientes, se preocupan de nosotros. Jesús realizó todo lo que el bantú espera de su antepasado, en grado eminente, y por lo tanto puede ser considerado como un antepasado, o quizás con mayor exactitud como «nuestro Hermano Ancestral» por excelencia ²¹. Bujo va en la misma línea, pero desde un punto de vista ético. Describe a Cristo como «el proto-ancestro» ²². Recientemente ha publicado un interesante estudio sobre el concepto bantú de antepasados, a los que describe como

19. La terminología es de J. DORE en su introducción a *Chemins*, p. 12.

20. C. NYAMITI, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru (Zimbabwe) 1984.

21. Cfr. C. NYAMITI, *The Mass as Divine and Ancestral Encounter Between the Living and the Dead*, en *African Christian Studies* 1 (1985) 33.

22. Cfr. B. BUJO, *Pour une éthique africaino-christocentrique*, en *Bulletin de Théologie Africaine* (BTA) 3 (1981) 43.

«estos santos desconocidos» («ces saints inconnus»)²³. Kabasele añade al concepto de antepasado el de «anciano» (elder) en su estudio sobre la misma materia²⁴. Milingo, mundialmente conocido como curandero y antiguo arzobispo de Lusaka, tiene también algunos bellos escritos sobre «Jesús el Antepasado»²⁵. Pero se esfuerza por mostrar que aunque Jesús es el Antepasado de toda la humanidad, esto no es incompatible con mantener el debido respeto a nuestros antepasados familiares.

3.2. *El Pariente*: Unido al concepto de Antepasado está el de Pariente. Jesús es «el primogénito de toda la creación» (Col 1, 15). Hemos sido renacidos como Él a través del espíritu. Nacer «de Dios mismo» (Jn 1, 13) implica que también nosotros llegamos a ser «hijos de Dios» y por lo tanto adquirimos el «status» de parentesco con Jesús. El parentesco africano conduce a una relación de mayor solidaridad no sólo horizontalmente, entre los miembros vivos, sino también verticalmente con aquellos que ya se han marchado y con los que les seguirán²⁶. Las implicaciones de esta idea para los cristianos, que viven en comunidad, son muy exigentes. Todos los cristianos son mis parientes a través de Cristo, el Gran Pariente. Todo esto se enlaza perfectamente con doctrinas clásicas cristianas tales como «el cuerpo de Cristo», «la comunión de los santos» y la «vida en Cristo».

3.3. *El Jefe*: Tomando como punto de partida el papel del jefe en la cultura Bantú, Kabasele ha intentado también delinear una representación de «le Christ comme chef»²⁷. El jefe es un héroe, muchas veces hijo de otro gran jefe, fuerte, poderoso, generoso y capaz de conservar la paz en todo su dominio. Cristo es Señor, el «Jefe de los Jefes»²⁸, así como también es «Rey de Reyes y Señor de Señores» (Apoc 19, 16).

3.4. *El Sanador*: La enfermedad y la curación juegan una parte tan importante en el sentimiento de la religión africana que algunos han pensado que el poder terapéutico de Jesús podría ser una forma eficaz de presentarlo a la mentalidad africana. En ese sentido Kolie habla de «Jésus

23. Cfr. B. BUJO, *Nos ancestres, ces Saints inconnus*, en BTA 1 (1979) 165-178.

24. Cfr. F. KABASELE, *Le Christ come Ancêtre et Aine*, en *Chemins*, pp. 127-143.

25. Cfr. E. MILINGO, *The World in Between*, London 1984, p. 78.

26. Cfr. J. S. MBITI, o.c., p. 61.

27. Cfr. F. KABASELE, *Le Christ comme chef*, en *Chemins*, pp. 109-125.

28. F. KABASELE, o.c., p. 111, tomado de un misal zaireño.

Guérisseur»²⁹. Por un lado la mayoría de los africanos consideran que enfermedad y curación provienen de Dios o de los espíritus. Otro lado, el Evangelio muestra a Jesús constantemente ocupado en sanar, y salvando a la vez que cura. Al ciego de Jericó Jesús le dijo: «Vete: tu fe te ha salvado» (Mac 10, 52). Cristo es a la vez Sanador y Redentor. El ministerio de curación debe ser una parte esencial del mensaje cristiano en África³⁰, si no, muchas personas continuarán cayendo en prácticas paganas, poniendo sus vidas en peligro.

Mientras que los católicos y las llamadas iglesias principales tienen una excelente experiencia en el apostolado de la salud a través de hospitales y clínicas, las iglesias pentecostales africanas por el contrario, enfatizan la curación por intervención directa de Jesús el Sanador. El reciente renacimiento carismático en nuestra Iglesia ha dado lugar a curaciones milagrosas, que han reclamado la atención de la Iglesia. Ahora se requiere reconocer la necesidad de ambas expresiones del poder de Cristo, que sana y se comunica, y coordinarlas.

3.5. *El Maestro de la Iniciación*: El obispo Sanon de Boukina Faso nos ha llevado a los bosques sagrados de las ceremonias de iniciación de Bukinabe para hacernos descubrir una imagen nada habitual de Jesús como «Maître d'Initiation»³¹. Comparte con nosotros la experiencia profunda de ir a través del rito tribal de iniciación, destacando el papel central del Maestro de la Iniciación. Y pide un lugar para esta «étranger tard venu» en la galería de las representaciones cristológicas. Él mismo explica lo que significa decir que Jesús es el Maestro de la iniciación:

«esto es reconocer en Él, dentro de nuestro contexto cultural, a los ancianos que conducen hacia la perfección a aquellos que han entrado en los ritos de iniciación; es decir, a aquellos que con él, han tomado la vía de la experiencia de lo invisible a través de lo visible, de conocer a Dios a través del hombre, de tocar lo eterno a través de los símbolos de la vida presente»³².

Encontramos aquí el simbolismo africano en su sentido más profundo.

3.6. *Cristo, el Gran Orisha*: Permítasenos añadir un sexto y último modelo, esta vez del ambiente religioso de los Yoruba. La religión tradi-

29. Cfr. C. KOLIE, *Jésus Guérisseur?*, en *Chemins*, pp. 167-200. Véase también K. ENANG, o.c., pp. 249-299.

30. Cfr. K. APPIAH-KUBI, en G. N. ANDERSON-T. F. STRANSKY (Eds.), *Christ's Lordship and Religious Freedom*, New York 1981, pp. 124-127.

31. Cfr. A. T. SANON, *Jésus Maître d'Initiation*, en *Chemins*, pp. 143-166.

32. A. T. SANON, o.c., p. 155.

cional yoruba se ocupa casi exclusivamente en el culto de unas divinidades llamadas *orisha*³³. Éstas son como agentes o servidores del Ser Supremo *Olorun*, quien es raramente objeto directo del culto religioso, aunque en ningún sentido sea un Dios remoto. El *Orisha* es una característica tan peculiar de la religión yoruba que sus seguidores son llamados «Aborisha», esto es, «adoradores de Orisha». Los yorubas conversos al cristianismo hablan frecuentemente de dejar a un lado al *Orisha* para aceptar a Jesús. Esta manera de hablar apunta a dos observaciones significativas. Primero, significa que el converso percibe la fe en Jesús como incompatible con la veneración de *Orisha*. Segundo, significa que ven a Jesús como quien toma el lugar de *Orisha* en su vida espiritual. Porque no se trata nunca de una cuestión de conversión a un nuevo Dios³⁴.

Por lo tanto es posible presentar a Cristo como el Gran y único *Orisha*, superior a todos los demás, hasta tal punto que la fe en Él hace que sea redundante e inútil atender a los otros. El himno de San Pablo a Cristo en el que se deleita en su preeminencia sobre «todas las cosas en los cielos y sobre la tierra» —«...todo lo visible y lo invisible, Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades...»— tiene especial sentido en este contexto.

3.7. *Límites de las representaciones*: En los intentos que hemos ido viendo de presentar a Cristo dentro de los caracteres culturales africanos, existe un constante reconocimiento de los límites de nuestras imágenes³⁵. Cristo es más que un Antepasado, Él es nuestro Pariente; pero lo es por elección suya, nosotros por adopción. Él es Jefe pero manso y humilde de corazón. Su relación con el Padre es única y totalmente diferente de la que pueda existir entre cualquier *Orisha* y el Ser Supremo. Y aunque Él es Sanador, sus milagros de curación sólo son un signo de su poder de restaurar al hombre en la santidad perfecta. Nuestras imágenes no pueden decirlo todo. Más no obstante, dicen algo, lo cual siempre es un buen punto de partida para un encuentro más profundo con quien no tiene paralelo en ninguna cultura, Jesús.

4. *La moderna situación africana*: Una de las críticas más serias contra los intentos de la teología africana es que acentúan tanto el pasado cul-

33. Una presentación clásica sobre el lugar de *Orisha* en la religión Yoruba en E. B. IDOWU, *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London 1962.

34. Aun aquellos que insisten en la discontinuidad entre el cristianismo y las religiones tradicionales, están de acuerdo en este punto.

35. Cfr. F. KABASELE, *L'au-dela des Modeles*, en *Chemins*, pp. 203-228. Aquí se ofrece un cuidadoso estudio de los límites de todas estas imágenes cristológicas africanas.

tural de África que hacen irrelevantes las cuestiones y necesidades del África contemporánea. Puede acabar siendo una especie de exótica teología arqueológica, quizás fascinante para los extranjeros pero que no tiene nada relevante que decir en la vida cotidiana de nuestros cristianos.

En la búsqueda de una Cristología africana, es necesario atender a la dimensión socio-política que hoy ayudará a recuperar el equilibrio necesario. Examinemos algunas líneas de investigación.

4.1. *Jesús el Liberador*: El tema de Jesús como Liberador no es un monopolio de los teólogos latinoamericano. Existe también una versión africana que encontramos principalmente entre los exponentes de la «Black theology» del Sur de África. En estas zonas, el ambiente socio-político en el que viven los cristianos negros se caracteriza por la discriminación racial y la opresión económica. El hecho de que el opresor afirme también ser cristiano agudiza más la angustia e incrementa el dilema. Se impone una llamada a la libertad y a la dignidad humana. Piensan que no es posible creer en un Jesús que no esté a favor de una lucha por la justicia y la igualdad. Los más renombrados en esta área son Alan Boesak, Desmond Tutu, ambos de Sudáfrica³⁶ y el obispo metodista de Angola, De Carvalho³⁷. Pero en medio de la aguda confrontación racial de Sudáfrica, existen todavía voces proféticas como la de A. Moyo que insiste en que en Cristo debemos ver no sólo al Liberador sino también al Reconciliador³⁸. Éste era el sentido de la vigorosa intervención del obispo Napier, presidente de la Conferencia Episcopal de Sudáfrica en el aula del Sínodo romano sobre los laicos, el pasado mes de octubre de 1987. Habló sobre abandonar «los planes conflictivos de violencia y contra-violencia».

4.2. *Jesús de justicia y paz*: Mientras que en Sudáfrica los negros están viviendo bajo el régimen opresivo de una minoría blanca, en el resto de África existe, casi en todas partes, una independencia política bajo control negro. Sin embargo, la tierra prometida se ha tornado, improductiva

36. *Liberation in Jesus Christ* fue el tema de la segunda *Semaine Théologique de Kinshasa* celebrada en 1977, y cuyas actas fueron publicadas en 1980 bajo el mismo título. Los ocho trabajos publicados coinciden con la edición de *Christian Liberation* desde un punto de vista africano. Véase también A. BOESAK, *Farewell to Innocence*, New York 1977.

37. Cfr. E. DE CARVALHO, *What do the Africans say That Jesus Christ is?*, en *African Theological Journal* 10 (1981) 17-25.

38. Cfr. A. MOYO, *Christus Befreier oder Versöhner*. James H. Cone-Martin Luther. Ein Vergleich, en T. SUNDERMEIER (Ed.), *Christus der Schwarze Befreier Erlangen*, London 1973, pp. 135-152.

de leche y miel. Hay una grave crisis de autoridad caracterizada por la debilidad e inestabilidad política de dictaduras opresivas. Muchos gobernantes africanos contemporáneos, invocan conceptos cristianos cuando les conviene para consolidar su poder; así hemos tenido «Redentores» «Salvadores», Mesías —títulos cristológicos derivados de la fe cristiana, que se trivializan. La imagen de Jesús como Rey de justicia, paz y amor podría dar luz necesaria para mostrar y denunciar todas las formas de «mesianismos usurpadores»³⁹. Si los latinoamericanos persiguen una «Teología de la Liberación», en la mayoría de las naciones africanas existe de forma análoga el deseo de una «Teología de Justicia y Paz»⁴⁰.

4.3. *Jesús y las Religiones*: En casi todas las partes de África los cristianos viven rodeados de personas pertenecientes a otra fe. Puede tratarse de personas que han conservado o que han retornado a la religión de nuestros antepasados, o bien que han abrazado otras religiones no cristianas. El Islam constituye un compañero particularmente dinámico, un auténtico rival. En ese sentido no podemos depender más de una cristología exclusivamente desarrollada por seres que no han tenido ese reto que nosotros tenemos y la oportunidad de experimentar la convivencia con personas de otros credos. Esta experiencia nos ha abierto a la riqueza de los demás. Para la mayoría de nosotros, el pagano no es un hombre salvaje de tribu, perdido en una jungla remota. Es mi amigo, mi hermano y quizás mi propio padre. El musulmán no es un lejano beduino en un oasis del desierto: es mi hermana, mi cuñado y mi vecino. En tales circunstancias, estamos llamados a reinterpretar el cristianismo «no únicamente en el marco de la metafísica Greco-Europea»⁴¹. El diálogo con otros no es una opción sino una necesidad. Por lo tanto, tenemos de alguna manera que «hacer el cristianismo más abierto a la imagen de Dios de otras religiones, haciendo posible un diálogo fructífero y significativo con ellos»⁴². Nuestra Cristología debe acentuar la dimensión universal del Señorío de Jesús: no sólo en cuanto es Señor de todos, sino también en cuanto que es Señor *para* todos. Nuestra Cristología debe llevarnos a superar las *fronteras* de un cristianismo particularista a medida que exploramos las implicaciones de sus dimensiones de creación, encarnación y resurrección. Siguiendo las indicaciones del Vaticano II en la Constitución

39. J. DORE, *o.c.*, p. 16.

40. J. ONAIYEKAN, *o.c.*, p. 13.

41. S. G. KIBICHO, *o.c.*, p. 388; cfr. A. RACE, *Christians and Religious Pluralism*, London 1983.

42. *Ibid.*

*Gaudium et spes*⁴³, nuestro actual Pontífice ha insistido constantemente en la validez del mensaje cristiano para todos los hombres en su actual situación de ansiedad y temor ante el futuro⁴⁴. Con todo, hemos de tener presente que no debemos nunca reducir a Jesús al *status* de un héroe regional, o de una divinidad titular de alguna tribu.

5. *Conclusión*: En este ensayo, he tratado de dar una idea general de cómo piensan sobre Jesús los cristianos en África. Un gran número de nuestras gentes ha recibido el don de la fe cristiana. En la mayoría de los casos hay una evidencia palpable de que la gracia de Dios ha obrado en la profundidad y extensión de la respuesta positiva a Cristo.

La Cristología, como exposición sistemática de modo de entender la persona de Jesús, está todavía en su etapa inicial. Estamos familiarizados con la variedad de representaciones de Jesús; algunos provienen de datos bíblicos, otros del patrimonio común de la teología cristiana. A la vez otras representaciones emergen de nuestra propia experiencia africana, de la cultura y del vivir diario en Cristo. Sin embargo, nuestro principal deseo no es producir una bella representación, sino conocer cada vez más íntimamente a Jesús de Nazaret, Nuestro Dios y Señor.

Mons. J. Onaiyekean
Bishop' House
ILOREN (NIGERIA)

43. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 87.

44. Véase también C. D. F., *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*.