

FIDELE PODGA DIKAM \*

## ENSAYO SOBRE LA TEOLOGIA NEGRO-AFRICANA

Antes de empezar, quisiera manifestar que si hubiera algo en este artículo que en contra de la voluntad de su autor pudiera ofender a alguien, que sepa al menos que nada fue escrito con mala intención. Pretendemos mantener, a lo largo del artículo, un espíritu sosegado que evite toda actitud ofensiva y polemicista. Si hubiera algo de dureza o, mejor dicho, de firmeza en alguna de nuestras afirmaciones, no es que éstas vayan dirigidas a personas o instituciones, sino a la actual situación estacionaria de la teología negro-africana.

Dicho esto, creo que una confesión personal puede marcar el inicio de este artículo. Y es que nunca he asistido a ninguna clase de «Teología negro-africana»; he leído varios escritos de teólogos negro-africanos, desde la obra colectiva *Des prêtres noirs s'interrogent*, hasta obras más recientes como las de Eloi Messi Metogo y otros, pasando por las múltiples declaraciones del magisterio particular de la Iglesia negro-africana.

En todos esos escritos hay una constante: la afirmación de la necesidad de una «Teología negro-africana»; afirmación que muchas veces va

---

\* FIDELE MARIE JOSEPH PODGA DIKAM, nació en Camerún en 1969. Es licenciado en Ética Teológica por la Universidad Pontificia de Comillas (U.P. Comillas) y doctorando en la misma Universidad con el profesor Marciano Vidal García.

Profesor de Moral en el Instituto Superior de Ciencias Morales de Madrid y autor de *Ética negro-africana: hacia una ética negro-africana de la liberación*, Madrid, 1995, y *África negra: el futuro de una humanidad rota*, Barcelona, 1996.

hasta la reivindicación de dicha teología en contra de la occidental que se califica de imperialista.

Ahora bien, ¿dónde está dicha «Teología negro-africana»? ¿Acaso está en la «Teología occidental» que, por un lado, se critica y, por otro lado, es prácticamente la única enseñada en todos los Seminarios e Institutos africanos? ¿Acaso está en la «Teología latinoamericana de la liberación» que se entiende fundamentalmente desde el aspecto socio económico y que se quiere transplantar llanamente en Africa negra? ¿Acaso está en la «Teología de la inculturación», nacida sin duda en Africa negra, pero que, sin embargo, se entiende como una vuelta a unas tradiciones ancestrales transnochadas?

¿Dónde está dicha Teología negro-africana? Ni siquiera la obra colectiva *Des prêtres noirs s'interrogent* que el siempre recordado P. Engelvert Nveng llamó «el primer manifiesto de la teología negro-africana moderna»<sup>1</sup>, trae las bases de un sistema teológico que pueda llamarse negro-africano.

Este artículo quisiera ser una invitación dirigida fundamentalmente a los miembros de la Iglesia negro-africana para que, de común esfuerzo, podamos encontrar uno o varios paradigmas teológicos representativos del mundo negro-africano actual. No se trata de una invitación vacía de contenidos concretos, sino que trae consigo también una propuesta teológica concreta. Sería, por tanto, interesante, para el mismo avance de la reflexión teológica negro-africana, que aquellos que estuvieran en desacuerdo con esta propuesta, aportaran razones y propuestas alternativas y no limitasen a un criticismo estéril.

Mi propuesta consiste en entender la Teología negro-africana como *Teología de la Comunidad*. Por tanto, siempre que hable de la *Teología de la Comunidad*, estoy haciendo referencia a ese modo peculiar de entender a Dios, de vivir la fe —es decir, la relación con Dios—, y de expresar esa fe desde esa realidad clave y básica que es la *Comunidad*.

Para presentar las líneas básicas de esta *Teología de la Comunidad*, estructuraré el artículo en cinco partes:

- 1.º Indicaré las líneas básicas de lo que hasta ahora se ha llamado «Teología negro-africana».
- 2.º Hablaré de la necesidad de un modelo teológico en Africa negra.
- 3.º Justificaré la elección de la *Comunidad* como el pilar de un paradigma teológico negro-africano.
- 4.º Haré un intento de definición de esa densa realidad que llamamos *Comunidad*.

<sup>1</sup> E. NVENG, *Teología africana de la liberación*: Concilium 219 (1988) 202.

- 5.º *Presentaré brevemente la nueva comprensión de algunos tratados clásicos desde la Teología de la Comunidad.*

## I. SOBRE LA HASTA AHORA LLAMADA «TEOLOGÍA NEGRO-AFRICANA»

Haciendo un análisis no tanto diacrónico sino sincrónico de lo que hasta ahora se ha llamado «Teología negro-africana», podemos decir que tres son las líneas básicas que en ella aparecen. Son tres líneas teológicas bastante independientes que nos permiten incluso hablar de tres «Teologías negro-africanas» y no de una «Teología negro-africana» unitaria.

### 1. LA «TEOLOGÍA OCCIDENTAL NEGRO-AFRICANA»

Parece al menos extraño hablar de una «Teología occidental negro-africana» porque es muy difícil que se dé el mismo planteamiento teológico en Occidente y en África negra, ya que se trata lógicamente de dos realidades diferentes.

Sin embargo, los que han estudiado Teología en África negra, o han estado en contacto con los Seminarios e Institutos negro-africanos, saben perfectamente que la teología allí estudiada es fundamentalmente occidental. Los profesores de Teología en África negra —generalmente antiguos alumnos de Universidades europeas—, transmiten a los estudiantes africanos los grandes teólogos europeos sin ninguna creatividad, ni originalidad, ni relectura desde la realidad negro-africana actual. Así, en cualquier aula de Teología en África negra, los autores principales junto con el insuperable Santo Tomás serán, por ejemplo, M. Schmaus, L. Ott, K. Rahner, W. Kasper, H. Fries, P. Bonnard, C. Spicq, R. de Vaux, H. Jedin, etc...

En esta línea, los escritos teológicos de autores africanos suelen tratarse en forma de apéndice, o su lectura es recomendada o simplemente olvidada. Lo negro-africano en este tipo de quehacer teológico se limita al profesorado que muchas veces es autóctono; al alumnado; a la autoridad eclesial local que se muestra sumisa a los planes de estudio de Teología aprobados desde Roma; al pueblo humilde a quien se intenta transmitir unas concepciones teológicas sacadas intactas de la reflexión teológica occidental.

## 2. LA «TEOLOGÍA DE LA INCULTURACIÓN»

Esta línea teológica ha sido también designada como «Etnoteología» o como «Teología de la adaptación» o simplemente como «Teología de la cultura». El uso de una u otra denominación depende fundamentalmente del momento histórico o de cada autor.

Independientemente de la diversidad de denominaciones, lo básico de esta línea de reflexión teológica radica en que:

«... busca los fundamentos del discurso teológico africano exclusivamente en los "valores de civilización" del Africa tradicional contenidos en las costumbres, las cosmogonías, los cuentos, las adivinanzas, los probervios, las epopeyas, etc.»<sup>2</sup>.

Aquí, la «Teología negro-africana» consiste en establecer puentes entre las tradiciones africanas, sobre todo las religiosas, y la fe cristiana. Es sin duda aquí donde encontramos la inmensa mayoría de teólogos africanos.

Cabe reconocer que ha surgido un conjunto de autores que aún partiendo esta «*théologie des pierres d'attente*» intentan superarla indicando el impacto que ha de tener la fe en la realidad negro-africana actual. Sería quizá el caso de B. Bujo y de C. Nyamiti quienes hacen descansar su reflexión teológica sobre el *Ancestre* o *Antepasado*; J. Agossou que basa su reflexión sobre los elementos sacados del Vodú como la Oración-Sacrificio y el Pacto de Sangre.

## 3. LA «TEOLOGÍA NEGRO-AFRICANA DE LA LIBERACIÓN»

Desde los años sesenta, la Teología en Africa negra se ha planteado en términos de «Teología de la Inculturación» *versus* «Teología de la liberación».

J. González Nuñez nos hace un resumen de dicha polémica en los siguientes términos:

«A lo largo de los años sesenta tuvo lugar una amplia polémica, en la que exponentes de la Teología negra americana (Cone, Wilmore...) y sudáfricana acusaban a la Teología africana de haber olvidado el tema de la liberación y haberse hecho complaciente con las injusticias imperantes en el Continente. John Mbiti contestó acusándoles a ellos de des-

<sup>2</sup> E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*: Harmattan, París 1993, 55.

conocer el ambiente africano, que era, según él, de "gozosa posesión de la propia cultura y del cristianismo".

¿Habría que recordarle a Mbiti, replicaron ellos, que buena parte de esa cultura que ensalzan ya no existe? ¿Habría que recordarle las injusticias y opresiones del negro por el negro? ¿Habría que recordarle las palabras del obispo Okullu llorando al sacerdote Michel Kayoya, asesinado en Burundi durante las matanzas del 1972?: "En África —dijo—, la Sociedad Protectora de Animales habría que convertirla en Sociedad Protectora de Hombres. Pues en la Historia del África independiente no hubo masacres de animales a tan larga escala como las hubo de hombres."

Desmond Tutu medió en la polémica; pero, aunque conciliador, no dejó de notar la falta de incisividad ("sharp cutting edge") de la Teología africana en los problemas políticos y sociales del Continente. Es cierto que el revitalizar el respeto por la propia cultura es una forma de "liberar" de la alienación a que el hombre negro y su cultura han sido sometidos. Pero ello puede también conducir a una visión demasiado idílica de la propia cultura y a un olvido de los problemas reales del momento, entre los cuales está el imparable desmonoramiento de esa misma cultura»<sup>3</sup>.

Según los autores de esta línea teológica<sup>4</sup>, la reflexión teológica negro-africana ha de arrancar de la situación de:

«... un Continente cuya vida e historia se asemejan a un prolongado calvario. África es esta vieja tierra donde la humanidad es tratada con desprecio desde hace muchos siglos (...). África vive una situación en la cual millones de hombres y mujeres se ven excluidos de la esfera del saber o del poder, o dicho más paladinamente, del banquete de la vida»<sup>5</sup>.

Es desde esta realidad, y no desde unas tradiciones transnochadas que la línea de la «Teología negro-africana de la liberación» pretende encarnar la fe cristiana en el suelo africano.

Estas líneas de la «Teología negro-africana» nos merecen una breve valoración. La haremos en dos momentos: primero una valoración particularizada de cada línea teológica y luego una breve valoración de conjunto.

<sup>3</sup> J. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Liberación e inculturación*: Mundo Negro 329-330 (1990), 116.

<sup>4</sup> Puede consultarse una visión panorámica de la Teología negro-africana de la liberación en: D. WILLIAM FERM, *Teología de la liberación africana*: Misiones Extranjeras 95 (1986).

<sup>5</sup> J.-M. ELA, *Fe y liberación en África*, Ed. Mundo Negro, Madrid 1990, 23.

Dentro de la valoración particularizada, podemos decir que:

1. La «Teología occidental negro-africana», en cuanto a sus contenidos, tiene la gran ventaja de mantener el carácter sistemático y estructurado de una reflexión teológica que se quiere rigurosa. Ahora bien, esta línea teológica es una simple implantación de la Teología occidental en el suelo africano. No parece capaz de integrar la cultura negro-africana —ni siquiera en el sentido de tradiciones transnochadas—; tampoco parece capaz de integrar la situación actual de Africa Negra.
2. La «Teología de la inculturación» tiene la ventaja —con respeto a la «Teología occidental negro-africana»— de mostrar algo más de cercanía al mundo negro-africano. Ahora bien, esta cercanía es bien pobre, ya que se limita a la exhumación de unas tradiciones olvidadas o casi olvidadas y no tiene en cuenta las durísimas situaciones actuales del Continente negro. Finalmente, esta línea teológica parece incapaz de ofrecer una comprensión sistemática y ordenada de su proyecto de encarnar la fe cristiana en la cultura negro-africana.
3. La «Teología negro-africana de la liberación» tiene la grandísima ventaja de tener en cuenta la situación socio-económica de la realidad negro-africana. Ahora bien, se muestra tan condicionada por la Teología latinoamericana de la liberación que se asentó sobre el tema de la liberación socio-económica, que se ve incapaz de integrar otras dimensiones de la realidad negro-africana. Además, esta línea teológica tiene un gran recelo por el tema de la cultura que no le ha permitido incorporar el transfondo cultural —y no las tradiciones concretas— del mundo negro-africano actual.

Finalmente, no se ha logrado tampoco aquí el aspecto sistemático y estructurado y coherente de toda teología que pretende ser seria.

En una breve valoración de conjunto y en forma de conclusión a esta primera parte podemos decir que hace falta que la hasta ahora llamada «Teología negro-africana» se configure en un verdadero sistema teológico o modelo teológico teniendo siempre presente la mismísima realidad negro-africana, el dato de la fe cristiana y la coherencia que exige cualquier discurso teológico.

## II. NECESIDAD DE UN MODELO TEOLOGICO EN AFRICA NEGRA

Las diferentes líneas de la reflexión teológica en el mundo negro-africano actual constituyen todos unos estudios parciales sea sobre las realidades culturales o sobre las situaciones concretas de África negra. Falta una síntesis teológica negro-africana; falta un modelo teológico negro-africano.

Y por modelo teológico negro-africano, entendemos, no un constructo teológico hermético y acabado, sino un esquema abierto que sintetice, unifique la reflexión teológica negro-africana en un conjunto coherente. Se trata de elaborar un esquema teológico que refleje de manera coherente y ordenada la vivencia de la fe y la reflexión sobre dicha vivencia desde la realidad negro-africana actual.

No faltan ejemplos de síntesis teológicas en la teología moderna.

En Occidente es en torno al hecho de la autonomía, de lo racional, de la libertad individual, de la *ratio* como ideal de la ilustración donde la reflexión teológica parece haberse estructurado. En ese sentido, parece acertadísima la siguiente constatación de M. Vidal:

«Esta (la ilustración) supuso una gran crisis profunda en la conciencia occidental, originando un sujeto nuevo: el hombre burgués, privatizado, racional, mayor de edad, en una palabra: autónomo. La teología de los últimos siglos se ha hecho teniendo por interlocutor al hombre ilustrado. Kant ha proyectado su sombra sobre el quehacer teológico moderno, así como Aristóteles la proyectó sobre la teología escolástica»<sup>6</sup>.

En América Latina, aunque se trata de una síntesis teológica por consolidar todavía, podemos decir que es la experiencia de la pobreza, sobre todo de la pobreza económica lo que está marcando su reflexión teológica.

En África negra proponemos que sea la *Comunidad* la que vertebré toda su reflexión teológica.

Para acabar esta segunda parte, hemos de insistir en que no se trata de síntesis teológicas cerradas, sino de unos *esquemas* teológicos que, edificándose sobre el elemento sobresaliente de cada comprensión de la

---

<sup>6</sup> M. VIDAL, *Moral de actitudes; Moral fundamental*: t. I; P.S., Madrid 1990, 278.

realidad, mantienen sin embargo toda su capacidad de diálogo con las demás sensibilidades teológicas.

### III. JUSTIFICACION DE LA ELECCION DE LA COMUNIDAD COMO PILAR DE LA SINTESIS TEOLOGICA NEGRO-AFRICANA

Hemos entendido generalmente la teología como un discurso que el hombre, desde su realidad, hace sobre Dios. Ahora bien, a nuestro entender, dicha realidad tiene al menos tres dimensiones: el pasado; el presente y el futuro. Entendemos aquí el pasado como trans fondo histórico-cultural del hombre; el presente como la conyuntura en la cual vive, y el futuro como el esfuerzo transformador de la actualidad.

Pensamos que la idea de Comunidad puede ser la *clave* de comprensión de la realidad negro-africana actual porque es sin duda lo más arraigado en el mundo negro-africano. En principio, podemos decir que en Africa negra:

«Cada miembro sabe que no vive sólo de su propia vida. Su vida es participación a la de sus ascendentes y también a la de aquellos que se reclaman del mismo linaje que él. Hay entre ellos un lazo vital, umbilical. La vida individual no es concebible más que en referencia a la fuente de donde surge. Desligado de la Comunidad, el individuo es como una rama arrancada del tronco, condenada a languidecer»<sup>7</sup>.

Hacia el pasado, consideramos que esta idea de Comunidad recoge —dejando al margen las costumbres y las tradiciones concretas—, la sensibilidad histórico-cultural del mundo negro-africano. No cabe duda de que el hecho de la Comunidad constituyó lo básico de la realidad negro-africana tradicional. Era algo tan central y tan expresado que fue, sin duda alguna, lo más percibido por el observador extranjero. Esta aparece como un hecho de gran densidad humana que echa sus raíces en la unidad de sangre, de vida o de ser.

En palabras de D. Borobio, diríamos que:

«Lo común biológico creatural de la familia (unión de carne y sangre), es el sustento de y la base de lo común relacional (comunidad familiar social)»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> O. BILETSI, *L'inculturation de l'éthique chrétienne en Afrique: Semaines Théologiques de Kinshasa* 16 (1989), 24.

<sup>8</sup> D. BOROBIO, *Familia, Sociedad, Iglesia*: Ed. DDB, Madrid 1994, 111.

En otros términos diríamos que:

«Hay una participación o íntima relación óptica entre los miembros de una misma familia, de un mismo clan, de una misma tribu, vivos o muertos. El lazo que les une resulta de la unidad de sangre, de la identidad de vida, que circula entre todos los miembros»<sup>9</sup>.

Por tanto, diríamos que en África negra tradicional, la comunidad de sangre, de vida y de ser se identifican con la comunidad social familiar.

Esta Comunidad de sangre, o de vida, o de ser entre los diversos miembros de un grupo sociológico, constituye el fundamento de un modo específico de ser-actuar que llamamos *Solidaridad*. Esta no es algo que se da sin más; sino que tiene su fundamento ontológico en la comunidad y sus objetivos. En ese sentido, parece acertado decir que:

«Esta (la solidaridad), en definitiva, no es sólo un mero hecho que se da y existe; es además y sobre todo un dato esencial que debe darse y existir. La solidaridad en su última raíz pertenece al orden objetivo del ser y de los fines»<sup>10</sup>.

Esta solidaridad tuvo diversas manifestaciones en el mundo negro-africano tradicional: comunidad de posesión, comunidad de trabajo, la iniciación comunitaria, las múltiples prácticas asistenciales, etc...

El presente negro-africano puede expresarse también en términos de Comunidad y Solidaridad, aunque ambos se vivan con una gran incoherencia en la actualidad: por un lado, se mantiene el trasfondo histórico-cultural de la Comunidad en cuanto unidad de sangre, de vida y de ser; pero en cambio parece claro que se ha quebrantado profundamente el hecho de la solidaridad.

Al origen de dicho quebrantamiento encontramos al menos tres razones: 1) El surgimiento de una determinada comprensión del hombre como tener y no como ser. 2) El surgimiento de una nueva comprensión de la relación hombre-sociedad que, siendo necesaria al principio como lo veremos, giró sin embargo hacia un individualismo egoísta. 3) Una degeneración de la solidaridad tradicional en lacras actuales como el parasitismo, el favoritismo, el tribalismo; lacras que desautorizan toda

<sup>9</sup> V. MULAGO, *Simbolismo religioso africano*: BAC, Madrid 1979, 288.

<sup>10</sup> J. L. GUTIÉRREZ, *Solidaridad*: Gran Enciclopedia RIALP, t. XXI, Rialp, Madrid 1975, 597.

exaltación simplista e incondicional de la solidaridad tradicional<sup>11</sup> tal como lo indica acerdatamente Claudine Vidal<sup>12</sup>.

Nos parece que la conyuntura que atraviesa el Continente negro-africano en la actualidad no es ajena a este quebrantamiento de la solidaridad.

Mirando hacia el futuro, podemos decir que éste ha de ser un futuro de solidaridad. La realidad de la Comunidad ha de reencontrarse con su otra cara que es la solidaridad, teniendo en cuenta la conyuntura actual. Por tanto, en el momento actual, Africa negra ha de reinventar la solidaridad. Para ello, hace falta un nuevo sentido del ser y del tener; un cambio de mentalidad que no entienda la solidaridad como licencia para llevar una vida ociosa; un nuevo sentido de la realación del hombre con la Comunidad, no en términos de individualismo o colectivismo, sino de personalismo.

Por tanto, creemos que Comunidad y Solidaridad constituyen la clave de comprensión válida para formular una teología desde el mundo negro-africano actual.

Además, una *Teología de la Comunidad* es una teología de diálogo, ya que intenta tener en cuenta la intuición básica de la «Teología de la inculturación» al recoger la Comunidad y su otra cara que es la solidaridad como talante cultural del mundo negro-africano; ya que intenta tener en cuenta la intuición fundamental de la «Teología de la liberación africana» al recoger al aspecto de compromiso transformador que implica la solidaridad y finalmente intenta tener en cuenta el interés de sistematización de cualquier reflexión teológica —y por supuesto la negro-africana— tal como lo indica la Teología occidental.

Por todo ello nos parece que Comunidad y Solidaridad pueden ser una clave válida para vertebrar un paradigma teológico desde el mundo negro-africano actual.

#### IV. APROXIMACIONES A LAS REALIDADES DE COMUNIDAD Y SOLIDARIDAD DESDE EL MUNDO NEGRO-AFRICANO

Para elaborar una Teología de la Comunidad, nos parece necesario indicar el entorno dentro del cual se sitúan la palabras Comunidad y So-

<sup>11</sup> A título de ejemplo ver: E. FOTTORINO; C. GUILLEMIN y E. ORSENNA, *Besoin d'Afrique*: Fayard, París 1992.

<sup>12</sup> C. VIDAL, *La «Solidarité africaine»: un mythe à réviser*: Cahiers d'Etudes Africaines, 136 (1994) 687-691.

lidaridad para fijar mejor su sentido de cara a una reflexión teológica negro-africana.

## 1. LA COMUNIDAD

Desde Africa negra, podemos decir que Comunidad no se indentifica sin más con la sociedad. Hace más bien referencia a un grupo de personas que comparten una misma unidad de sangre, de cosmovisiones, de sentimientos, de hábitos de vida, de concepciones morales, etc... Además, no es solamente Comunidad de los vivos; sino que incluye también el más allá: los antepasados y fundadores de dicha Comunidad cuya memoria sigue presente en la Comunidad y que siguen participando de su destino. Por eso se llaman muertos-vivos

La Comunidad aparece como algo necesario en cuanto que constituye el marco de realización de la persona. Ahora bien, una cosa es que la comunidad sea el marco de realización de la persona y otra cosa muy distinta es que dicha Comunidad se convierta —tal como de hecho pasó en la sociedad negro-african tradicional— en una colectividad con todo lo que ello supone de autoritarismo, dominio de las de la persona, etc. Para una mejor comprensión de la Comunidad en Africa negra es necesario tener en cuenta el hecho de que:

«El sistema de la gran familia amplia tiene también sus fallos y lagunas; por su control continuo sobre la conducta de los individuos, la gran familia amplia tiende a sofocar toda espontaneidad y todo espíritu de iniciativa, y de este modo dificulta la personalización»<sup>13</sup>.

Frente a lo anterior, hay que reafirmar que sin Comunidad no existe la persona; pero sin persona tampoco existe la Comunidad. La comprensión de la Comunidad desde Africa negra ha de tener dos aspectos: Primero, ha de ser la de una realidad abierta a las personas; es decir, una realidad que por un lado ofrece a la persona los elementos de su propia realización, pero que por otro lado no merma la creatividad, la responsabilidad, la espontaneidad o en una palabra la autonomía de los sujetos. Así, evitamos los fantasmas del paternalismo, autoritarismo, dictaduras que han plasmado siempre sobre el mundo africano en nombre de la Comunidad. Segundo, la autonomía del sujeto ha de tener siempre presente el bien común, dialogar con los objetivos e ideales de

<sup>13</sup> AA.VV., *Vie de famille et mariage chrétiens en Afrique sub-saharienne: Pro Mundi Vita - Dossiers 2* (1976) 40.

la Comunidad; velar por su mismísima supervivencia y nunca caer ese egoísmo feroz que está amenazando Africa negra tal como reconoce A. Danoz Fernández:

«... el hombre negro-africano se debate entre la interacción dialéctica del arropamiento antropológico-vital del grupo y la asfixia de la propia autonomía personal.

En la sociedad tradicional africana han prevalecido hasta el presente los postulados socio-antropológicos del comunitarismo vital. Los contactos socio-culturales con Occidente pueden impulsar el péndulo al otro extremo, y en lugar de descubrir el equilibrio comunidad-persona, o la autonomía personal-comunitaria del hombre, el comunitarismo puede desembocar en un feroz individualismo»<sup>14</sup>.

Por tanto, consideramos que la noción de la realidad que ha de presidir una reflexión teológica negro-africana es la de un comunitarismo personalista o de un personalismo comunitario.

## 2. LA SOLIDARIDAD

La solidaridad se ha definido generalmente como:

«... determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos»<sup>15</sup>.

Teniendo en cuenta la realidad actual de Africa negra, pensamos que la noción de solidaridad puede tener dos niveles de significados: *una solidaridad vertical o contributiva* y *una solidaridad horizontal o subsidiaria*.

Por solidaridad contributiva, entendemos la participación de cada miembro de la Comunidad en el futuro de la Comunidad. Es el esfuerzo de cada miembro por mantener la Comunidad, realizar sus fines o objetivos o proyectos. Este nivel de significación de la solidaridad corresponde a los verbos y expresiones generalmente empleados como cooperar, colaborar, aportar, unir esfuerzos, «ir a una», «arrimar el hombro», etc...

<sup>14</sup> A. DANOZ FERNÁNDEZ, *Inculturación cristiana del matrimonio africano-bantu*: Editorial PS, Madrid 1987, 26.

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*: 1987, n. 38.

Por solidaridad subsidiaria entendemos el esfuerzo de uno o de toda la Comunidad por reponer a aquel o aquellos que se vean afectados en su dignidad de persona para que, una vez recuperada tal dignidad, se puedan reincorporar al esfuerzo que supone la solidaridad contributiva. Este nivel de significación de la solidaridad responde a verbos y expresiones, como ayudar, ofrecer apoyo, «echar una mano», etc...

La solidaridad, tanto en su sentido de contribución como de subsidiariedad, permite a Africa negra evitar esencialmente el parasitismo, favoritismo, tribalismo por un lado y por otro lado el individualismo y egoísmo.

## V. LINEAS BASICAS DE UNA SISTEMATIZACION DE LA TEOLOGIA DE LA COMUNIDAD

Es desde su comprensión de la realidad como Comunidad y Solidaridad iluminada por la revelación cristiana que la reflexión teológica negro-africana ha de sistematizar su teología. A continuación, nos proponemos analizar brevementos algunos momentos de dicha síntesis teológica.

### 1. DIOS DESDE TEOLOGÍA DE LA COMUNIDAD

Primero, partimos de una realidad ya aceptada aunque no totalmente asumida en la fe cristiana, desde los textos bíblicos hasta el magisterio eclesiástico pasando por la tradición y la reflexión teológica de que: Dios es el Gran Desconocido. Todos nuestros acercamientos a Dios son limitados; y no puede ser de otra manera.

Segundo, desde la Teología de la Comunidad, queremos asumir como base de la reflexión teológica el hecho de que:

«Únicamente de Dios podemos afirmar que "es lo que hace y hace lo que es"»<sup>16</sup>.

Por tanto, iremos desde su actuar para remontar a su Ser.

Hemos visto que la comprensión que el negro-africano tiene fundamentalmente de la realidad es la de Comunidad y Solidaridad. Las religiones tradicionales negro-africanas nos conservan también el testimo-

<sup>16</sup> J. R. GARCÍA-MURGA, *El Dios del amor y de la paz*: U.P.C. Madrid 1991, 173.

nio de una experiencia de Dios como Comunidad<sup>17</sup>. Partiendo de esta base, la reflexión teológica negro-africana sobre Dios ha de preguntarse entonces: ¿Qué es lo que la revelación cristiana dice y aporta de nuevo sobre su anterior experiencia de la realidad como Comunidad y Solidaridad?

Tal como aparece en el dato bíblico, la divinidad se nos manifiesta desde su actuar como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Su aspecto de unidad radica en que todos tienen un mismo principio vital: participan de la misma vida divina; todos tienen una misma unidad de vida. Así, el texto bíblico testimonia que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Tienen un mismo proyecto de acción: la realización del Reino de Dios en términos de comunidad solidaria. Por tanto, podemos decir que el Dios cristiano es comunidad perfecta entre personas perfectamente distintas.

En el actuar divino aparece la otra cara de la Comunidad que es la Solidaridad. Se da en Dios una solidaridad tanto contributiva como subsidiaria.

*Con respeto de la solidaridad contributiva* no parece que exista en la Comunidad divina una vida ociosa: «Mi Padre trabaja siempre y también trabajo» (Jn. 5, 17). Todas las personas cooperan en la realización del proyecto divino de creación y salvación: El Padre aparece como creador (Gn. 1-2), y conservador de lo creado (Mt. 6, 25-34); liberador de su pueblo (libro del Exodo).

El Hijo aparece como el que viene a completar a consumir la obra del Padre (Jn 4, 34; 5, 36; 17,4).

Con su encarnación da un inicio nuevo a la historia de la salvación. Su encarnación es la máxima expresión de la cercanía de Dios al hombre: Dios y hombre hacen comunidad: «La palabra se hizo carne y puso su tienda entre nosotros» (Jn, 14). La finalidad de Jesús parece ser llevar a cabo la obra de salvación, es decir, el anuncio y realización del Reino del Padre

La experiencia del Espíritu Santo parece ser fundamentalmente pospascual: «No habría aún Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado» (Jn 7, 39). Pero no se puede poner en duda la cooperación del Espíritu Santo en el proyecto divino. Es el que hará vivir en Cristo, es decir, hará posible la adhesión a la persona de Cristo, a su obra de realización del Reino de Dios; fortalecerá en momentos de persecución

---

<sup>17</sup> J. MВИТТ, *Entre Dios y el tiempo*: Mundo Negro, Madrid 1991, 52.

(Mc 13, 11); profundizará la fe en Cristo (Jn 15, 26), nos hará participar un día en la Resurrección de Jesús (Rm. 8, 11).

*Con respeto a la solidaridad subsidiaria*, podemos decir que está también muy presente en la comunidad divina. En su versión intracomunitaria, el texto bíblico nos conserva al menos un hecho de dicha solidaridad: Es sabido que la muerte de Dios es una muerte violenta debida a su anuncio del Reino de Dios. Frente a esa muerte, el Padre *se hace solidario para con él*, devolviéndole la vida. Dios le resucita de entre los muertos devolviéndole su dignidad divina: «A este Jesús, Dios le resucitó, lo cual nosotros somos testigos» (Hch 2, 32).

Una vez resucitado en su dignidad de persona divina, Jesús sigue cooperando en el plan divino: se aparece a sus discípulos, enseña, aconseja. Al final de los tiempos, lo devolverá todo al Padre.

Como conclusión podemos decir con J. R. García-Murga que:

«El Dios de Jesucristo no sólo nos abre hacia un futuro de solidaridad y justicia, sino que comparte nuestro caminar hacia esa meta, haciéndose él mismo solidario con los pobres de la tierra, con todos aquellos que padecen carencia y necesidad»<sup>18</sup>.

Desde este actuar divino, podemos remontar al ser de Dios diciendo que Dios mismo es en su esencia una comunidad de vida solidaria. Como dice J. R. García-Murga:

«“El Yo soy el que soy”, respuesta de la divinidad a Moisés, que le preguntaba por su nombre, sigue haciendo correr ríos de tinta.

¿Qué significa esa expresión? No se trata, se subraya hoy de una definición abstracta, ajena a las categorías bíblicas. Ser, para un semita, es actuar. Yahvéh se definiría así por su actuar solidario en favor de los suyos. “Yo soy el que está”: el que se encuentra a tu lado, contigo, para actuar a tu favor. Este sería el sentido de las palabras divinas»<sup>19</sup>.

Cabe indicar brevemente para acabar que el mismo proyecto divino de salvación consiste en formar comunidad: comunidad solidaria entre los hombres en este mundo; comunidad solidaria entre Dios y la Humanidad al final de los tiempos.

Esta comprensión de Dios desde la Teología de la Comunidad tiene grandes aportaciones tanto para Africa negra como para la Iglesia en general. Por ejemplo:

<sup>18</sup> J. R. GARCÍA-MURGA, *o.c.*, 170.

<sup>19</sup> *Ibid.*

1. Con respeto de la reflexión teológica en general, este planteamiento nos lleva a abandonar las discusiones metafísicas sobre la esencia de Dios en sí y a acercar la reflexión teológica a la realidad de vida de los creyentes.
2. En Africa negra donde vivencia de la Comunidad se ha limitado en el grupo biológico que comparten la misma sangre, una comprensión del proyecto de la Comunidad divina como realización del Reino de Dios, llevar al negro-africano a ampliar sus horizontes; el Reino de Dios no es sólo mi grupo étnico sino un banquete que ahora es banquete en donde todos los pueblos reencontran en una vida de Comunidad y Solidaridad entre sí; y será al final de los tiempos banquete de comunión con Dios.

## 2. LA IGLESIA DESDE LA TEOLOGÍA DE LA COMUNIDAD

Más que *Societas perfecta* o *Cuerpo místico de Cristo* o *Esposa de Cristo* o otros términos semejantes, el negro-africano entenderá mejor la Iglesia como Comunidad, porque tiene ya una comprensión antropológica de la realidad (él mismo, su alrededor, la divinidad, etc.) como Comunidad. Y tal comprensión influye en su comprensión de la Iglesia. Como dice D. Borobio:

«Una cosa es cierta en todo caso: sin ser la antropología familiar el único fundamento de su socialidad-eclesialidad, es también uno de los aspectos fundadores de privilegio y especificidad eclesial...»<sup>20</sup>.

Por todo ello, nos parece que es más fácil para el negro-africano entender la Iglesia como ese conjunto de hombres y mujeres que tienen un mismo principio vital unitario por haber renacido en Cristo, fundador y presente en su Iglesia y que tienen un mismo proyecto: continuar con la realización del Reino de Dios iniciada por Cristo.

Esta Comunidad necesita de su aspecto de solidaridad. En cuanto solidaridad contributiva, lleva a la necesidad de la participación de todos los creyentes a la realización del Reino de Dios. No hay ni deje de existir miembros *inútiles en la Iglesia*.

En cuanto a su aspecto de solidaridad subsidiaria, implica una actividad solidaria entre los distintos miembros de la Iglesia y entre las distintas Iglesias particulares. Es el deber de emancipación de los miembros y las Iglesias particulares. Implica también la exigencia del

<sup>20</sup> D. BOROBIO, *o.c.*, 112.

compromiso de la Iglesia para con un mundo en cuanto que esta es la *Lumen Gentium*; es sacramento de unidad del género humano; es, en definitiva, el sacramento o signo de Dios como Comunidad solidaria.

Esta comprensión de la Iglesia desde la *Teología de la Comunidad* tiene unas amplísimas consecuencias tanto para Africa Negra como para la Iglesia en general:

1. Hablando de los sacramentos, por ejemplo, se sabe que en Occidente ha dominado una concepción mecanicista y mágica de los sacramentos. Tal comprensión sería desastrosa en un mundo como el negro-africano, ya de por sí tradicionalmente mágico. La *Teología de la Comunidad* puede dar a los sacramentos un nuevo sentido. Son sacramentos de la Comunidad, celebrados dentro de la comunidad con un doble objetivo: fomentar la unión con Cristo, el tronco vital que da la savia a sus miembros y llevar al cumplimiento del proyecto de la Comunidad eclesial, tal como lo quiso su fundador: la realización del Reino de Dios. Lógicamente, la eucaristía cobrará el protagonismo entre todos los sacramentos en cuanto que es donde el creyente llega a la máxima Comunidad, comunión unión con Cristo, al comer su cuerpo y beber su sangre; y por tanto, asume así también la historia y misión de Cristo: el servicio por el Reino.
2. Los ministerios cobran también un nuevo sentido. Ya no son ni obediencia servil a la jerarquía, ni seguimiento ciego de la Sagrada Escritura y de la Tradición, sino servicio a la Comunidad. Por tanto, todos los ministerios vistos como necesarios por la Iglesias particulares habrían de instaurarse.
3. El aspecto de la solidaridad contributiva, implica el deber de ampliar el papel del laicado en la vida eclesial para que nadie se sienta inútil en su Comunidad.
4. El aspecto de la solidaridad subsidiaria hace que la ayuda tanto económica como del personal misionero cobre un nuevo sentido: ya no es *limosna* sino una verdadera subsidiariedad fomentadora de la autonomía de las Iglesias locales.

### 3. LA MORAL DESDE LA TEOLOGÍA DE LA COMUNIDAD

Dentro del marco de la ética teológica, una reflexión desde Africa negra que parta del bonomio de la Comunidad-Solidaridad y que podemos llamar "Ética de la Solidaridad" nos parece absolutamente sugerente.

Es una comprensión de la ética que sigue un tipo de fundamentación que llamaríamos *fundamentación cultural de la ética*.

Esta ética de la solidaridad arranca de una cosmovisión de la realidad que tiene el negro-africano como Comunidad, tanto desde el aspecto intramundano como trascendente (en especial desde la revaluación cristiana); presupone unos bienes básicos, como, por ejemplo: la dignidad, la unión, la autonomía, la cooperación, el esfuerzo, la aceptación, la comprensión, la creatividad, el bienestar, etc...; está vinculada con otros valores, como, por ejemplo: la libertad, la igualdad, la justicia, etc....

Se trata así de un modelo ético en torno a la solidaridad, valor sobresaliente de la comprensión de la realidad negro-africana.

Una moral formulada dentro del marco de la Teología de la Comunidad es de gran interés para la Iglesia africana como para la Iglesia universal:

1. Es una moral que respeta el hecho del pluralismo cultural.
2. Es una moral personalista al replantear las relaciones entre individuo y sociedad, intentando superar el egoísmo de los sujetos por un lado y el autoritarismo de la sociedad por otro lado.
3. No planteamos la solidaridad o la ética de la solidaridad como solución al problema de la miseria actual como se viene planteando. En ese sentido, A. King escribe, por ejemplo:

«La creación de esa nueva ética (Ética de la solidaridad) está dictada por el hecho de que la dimensión de los problemas actualmente planteados a la humanidad exige la cooperación entre los seres humanos como condición para su supervivencia...»<sup>21</sup>.

Desde Africa negra no es primero la crisis de supervivencia y luego la solidaridad como solución, sino que la solidaridad es lo primero como una amplia comprensión de la realidad y luego la miseria como una incoherencia del hombre con respecto de su comprensión solidaria de la realidad. La diferencia es grande. En lo primero, la solidaridad tiende a ser una solución pasajera y, en lo segundo, la solidaridad es una auténtica manera de ser.

4. La solidaridad se ha aplicado con unilateralidad al tema de la pobreza socio-económica. Desde Africa negra lo queremos referir también al problema político de la democracia, por lo que impli-

<sup>21</sup> Citado por J. A. PANIEGO y C. LLOPIS, *Educación para la solidaridad*: Editorial CCS, Madrid 1994, 15.

ca la solidaridad de participación. Es en ese sentido en que M. Deherme pudo decir:

«Hace falta que tengamos la locura de la solidaridad como los mártires tuvieron la locura de Cristo. Se trata de organizar la democracia»<sup>22</sup>.

Para concluir, cabe manifestar simplemente nuestra convicción de que la *Comunidad* aparece como una realidad que puede configurar un modelo teológico desde Africa negra. Merece la pena dedicar nuestros esfuerzos a esa reflexión teológica.

---

<sup>22</sup> Citado por C. GIDE y C. RIST, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*: Ed. Recueil Sirey, Paris 1922, 4.<sup>a</sup> ed., 697.