

CATECHESI IN AFRICA

Sviluppo storico, orientamenti teologici e pastorali

Francis Anekwe Oborji

Introduzione

Nel contesto africano, lo sforzo per promuovere la catechesi in rispetto alla sensibilità propria del popolo africano ha la sua origine nel periodo della grande attività missionaria del secolo XIX. Essa coincide con l'uscita da parte della *Propaganda Fide*, il sistema giuridico missionario *ius commissionis* e dunque della fondazione dei nuovi Istituti Missionari per l'Africa in terra africana. Furono i missionari di questi Istituti Missionari ad iniziare sia i metodi sia i testi catechistici locali con l'intento di evangelizzare e di promuovere l'attività pastorale nei loro luoghi di missione in Africa.¹

Fra questi primi Istituti Missionari in Africa, abbiamo, i missionari spiritani, cioè, i discepoli di P. Libermann che in seguito diventan riconosciuto come Congregazione (Istituto Missionario) dello Spirito santo (C.S.Sp.), nel 1848. Le Missioni Africane di Verona, 1867; I Padri Bianchi, 1868; Pie Madri della Nigrizia, 1872.²

I Spiritiani erano in Gabon nel 1844, e l'anno dopo nel Senegal; nel Lagos (Nigeria) nel 1862; Mozambico e Zanzibar nel 1862; nella Sierra Leone in 1864; in Angola nel 1873. I Padri Bianchi cominciano nel centro dell'Africa nel 1874. *Gli Oblati di Maria Immacolata* nel Natal (Sud Africa) nel 1850. *I Gesuiti* in Madagascar centrale nel 1845; ecc.³

Prima di questa epoca del secolo XIX, l'attività missionaria in Africa concentrava sui due campi principali: a) attività extra-ecclesiastiche e b) l'amministrazione dei sacramenti (p.e.: dei battesimi, dei matrimoni, dei funerali, delle celebrazioni del culto, mai d'istruzione religiosa). Secondo primi missionari spiritani di arrivare all'isola di Gorée (Senegal) nel 1848, non hanno trovato in questo luogo alcuna traccia di tradizione pastorale fermamente stabilita dalla Prefettura Apostolica del Saint-Louis del Senegal. Molti sacerdoti si erano succeduti a Gorée e a Saint-Louis nel corso del secolo XVIII.⁴

Dunque, è con l'arrivo di questi nuovi Istituti Missionari nel secolo XIX che abbia inizio la pastorale propria della catechesi in Africa, e gradualmente, si passò dalle attività extra-

¹ Cf. F. CIALINI, *Catecumenato e battesimo in Africa dal secolo XIX al Concilio Vaticano II*, edizioni Università Urbaniana, Roma 1972, 30-37.

² Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", in: *Redemptoris Missio* (Rivista di Pastorale e Formazione missionaria), XIX (2003) 2, 3.

³ Cf. A. SEUMOIS, "Africa", in J. GEVAERT (ed.), *Dizionario di Catechetica*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1987, 19.

⁴ P. BRASSEUR, "Catéchèse et Spiritains à côte d'Afrique, de Mgr. Truffet à Mgr. Carrié (1847-1898)", in: *Spiritus* 105 (Décembre 1986), 406.

ecclesiastiche all'istruzione religiosa propriamente. E questa si differenzierà da un Istituto Missionario all'altro.

1. Metodo catechistico-pastorale

a) La fondazione di “stazioni di missioni” e delle “scuole”:

Gli Spiritani adoperano il metodo delle stazioni di missioni e di fondazione delle scuole. Il fondatore dei Spiritani, P. Libermann, raccomandava ai suoi membri la perseveranza nell'istruzione, quale fattore essenziale nel ministero apostolico.⁵

I Comboniani (Le missioni Africane di Verona), da loro parte, seguiranno anche la stessa metodologia missionaria dei Spiritani per ciò che riguarda l'istruzione religiosa nelle stazioni di missioni ma con proposte nuove enunciate nel Piano per la rigenerazione dell'Africa. “Si doveva fondare degli istituti, delle scuole di arti e mestieri, dei seminari e almeno 4 università teologiche-scientifiche, ... dove l'Africano vive e non si muta e l'Europeo opera e non soccombe. Da questi istituti, seminari e università dovevano uscire drappelli di africani educati e istruiti nella religione cattolica e nella civiltà cristiana.”⁶

Padri Bianchi: Il Cardinale Lavignerie, fondatore dei Padri Bianchi, incoraggiava la formazione intellettuale e morale delle tribù dell'uomo nero, per evitare l'africano di non ricadere nel paganesimo per causa di una mancanza di una adeguata formazione cristiana e la legge psicologica di una educazione graduale. Perciò, egli fu indotto a ripristinare il Catecumenato antico, sebbene, secondo una sua interpretazione, con una durata di almeno 4 anni.

È proprio per questo che il sistema del catecumenato, adottato fino al Vaticano II, non sarà praticato solo dai Padri Bianchi nelle missioni a loro affidate, ma da tutti gli Istituti Missionari a motivo della sua importanza nella preparazione speciale al battesimo e della sua praticità in quanto questa preparazione mirava allo spirito e al cuore.⁷

Inoltre, i Padri Bianchi usano il sistema delle scuole come parte integrante all'organizzazione del reclutamento dei catecumeni, soprattutto per i giovani. Cioè, fin dall'inizio, i Padri Bianchi utilizzano l'istituzione *delle scuole* nelle missioni (*Ecoles-chapelles*), come parte integrante della evangelizzazione.

Lo scopo di questo metodo include, non solo quello di educare i figli dei cristiani, ma di concorrere così, direttamente e indirettamente, alla conversione degli altri: “Come i catecumenati furono le prime scuole, così i catechisti furono i primi maestri. Effettivamente dai centri

⁵ Cf. P. KIPOY, “La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano”, 34.

⁶ D. COMBONI, “Piano per la rigenerazione dell'Africa”, in: *Archivio Comboniano*, II, Roma 1966, 27-28.

⁷ Cf. *Instructions de Son Eminence le Cardinal Lavignerie à ses missionnaires*, Maison-Carrée 1927, 129.

catechistici si svilupparono le scuole e i sistemi scolastici dell’Africa. La scuola fu certamente vista dai missionari in funzione della istruzione generale, ma anche, e soprattutto, come mezzo provvidenziale per la preparazione al battesimo e la formazione cristiana dei giovani. L’importanza metodologica della scuola per l’espansione cristiana divenne, così, essenziale.”⁸

Fuori della scuola: quando invece, non si tratta di allievi, allora i sistemi per attirare tutti gli altri al catecumenato sono lasciati alla iniziativa privata. E per loro, l’istruzione religiosa si faceva nelle missioni centrali, come nelle succursali (*Fermes-chapelles*) o nei villaggi cristiani.⁹

b) L’istruzione religiosa

La seconda tappa del metodo catechistico applicato dai missionari nel contesto africano è quello dell’istruzione religiosa. Per confrontare la questione di conversione dal “paganesimo” al Cristianesimo e la trasformazione totale dell’uomo africano, i missionari promuoveranno nell’istruzione religiosa la formazione intellettuale e morale in Africa. Per i missionari, il contesto africano richiede una catechesi che può portare alla gente locale una trasformazione completa di vita, per cui era necessaria una profonda e solida formazione. Inoltre, per i missionari tale formazione catechetica dovrebbe abbracciare tutto l’uomo, non solo nella sua intelligenza, come anche nell’esercizio della sua volontà e nella sua relazione con Dio e con il prossimo. Perciò, l’istruzione scolastica aveva presso il primo posto in questo riguardo. L’istruzione scolastica dunque si venne ad identificare con la diffusione cristiana. Un ragazzo (o una ragazza) che fosse stato a scuola si presumeva cristiano.

In molti regioni e istituzioni cristiane, *religione e religiosa* corrispondono concretamente ai contenuti della fede e alle diverse espressioni della vita cristiana (sacramenti, preghiera, dovere morale, ecc.). In questo senso, *educazione religiosa e formazione religiosa* designano chiaramente i tempi di approfondimento della fede, ciò che è precisamente la catechesi.¹⁰ Essa è un programma fondato sulla *formazione intellettuale e morale*, e dunque, inserito nella partecipazione del catecumenato alla preghiera comune e che viene intensificato all’approssimarsi del battesimo.

Due aspetti dell’istruzione religiosa

I due aspetti principali del metodo catechistico dell’istruzione religiosa erano: i) formazione intellettuale e ii) formazione morale:

- i) *Formazione intellettuale*

⁸ B. BERNARDI, “La nuova pastorale africana: Metodo pastorale pre-conciliare”, in: *Le Missioni Cattoliche* 2 (1967, 95). Cf. P. KIPOY, “La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano”, 36.

⁹ Cf. “Il metodo dei villaggi cristiani”, in: *Revue Missionnaire des Jésuites Belges*, (1930), 13ss.

¹⁰ Cf. E. ALBERICH, *La catèchèse dans l’Eglise*, Cerf, Paris 1986, 63.

Questo comprende l'istruzione dei candidati, in genere, nella conoscenza del Catechismo e della Storia Cristiana della salvezza. Comunque, per i più giovani, invece, si richiama anche una cultura profana, cioè imparare anche a leggere e scrivere nella lingua dei missionari.¹¹

- *ii) Formazione morale*

L'istruzione morale aveva come obiettivo quello di sradicare i principi e le abitudini che una precedente educazione o tutta una vita passata nel "paganismo" hanno inculcato sì profondamente nel cuore e nello spirito dei africani. Con questo metodo si pensava che fosse necessaria una lunga preparazione, come pure per assicurarsi della sincerità del desiderio, che gli africani hanno, di convertirsi.¹²

Sia per la formazione intellettuale che morale, si usava il Catechismo Romano del Concilio di Trento (Pio V – 1566) adattato in ogni diocesi o paese. La breve versione ("piccolo catechesimo") porta 3 parti:

- I) *La dottrina da credere*
- II) *I comandamenti da seguire e*
- III) *I sacramenti da ricevere (+ altre preghiere).*

Questa era il modo di istruzione religiosa catechistica in Africa. Dall'inizio, erano stati alcuni tentativi di tradurre quei catechismi delle diocesi europee in lingue africane se anche in alcune zone, tali tentativi trovò resistenza da parte di alcuni missionari poiché queste lingue africane vengono giudicate di non erano teologiche. Comunque, i missionari (Padri) dello Spirito Santo dall'inizio avevano scelto la traduzione dei testi catechistici nelle lingue africane come un cammino preferenziale da seguire per la loro missione in Africa occidentale. Per esempio, già nel 1854, la loro Casa Editrice della scuola professionale di Saint-Joseph-de- Ngasobil e del Darkar stamparono un "*catechismo in wolof*" e un "*catechismo per i piccoli fanciulli*" ristampato in 1856 da Msgr. Kobés. Più tardi fu pubblicato un "*catechismo per gli adulti*" francese-wolof (Dakar 1862) e un "*catechismo in sérer*" (Ngasobil 1886). In Gabon uscì la traduzione d'un "*catechismo in pongwe*" (Amiens-France 1847), in "*fang*" (Libreville 1895) e in "*eshira*" (Libreville 1899). Anche dall'inizio della loro missione fra gli Igbo della Nigeria nel 1885, gli Spiritani hanno tradotto il "*catechismo domande e risposte*" nella lingua Igbo; e pochi anni dopo, pubblicavano nella lingua di Igbo due piccoli testi fondamentali per la catechesi dei giovani nella scuola: a) "*Vita del Signore Gesù*" (*Ndu Dinweun anyi*), b) "*Maria, Madre di Gesù*" (*Meri Nne Jesu*).

Come metodo c'è da notare che, se le istruzioni vengono impartite ai Bambini, da essi si esigerà tutto a memoria; se, invece, si tratta di Adulti, non si esigerà tutto a memoria (domande e

¹¹ Cf. Il programma di una competente istruzione del Catecumenato secondo la Sacra Congregazione di Propaganda Fide, 18 ottobre 1883, coll. N. 594.

¹² Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 37.

risposta), ma una conoscenza più approfondita, uno sforzo per aderire a queste verità e l'amore alla preghiera. Se dal 1930, in alcune parti del mondo, è stato un passo avanti per sorpassare il vecchio metodo di memorizzazione, purtroppo, in gran parte del Africa, questo metodo è ancora in vigore. Significa, che in Africa tutt'ora, si continua ad utilizzare ancora i metodi d'insegnamento religiosa di tipo scolastico (*intellettualismo e l'astrattezza*) di domande e risposta formulate in un manuale di catechismo fatto in un paese occidentale per i fanciuli cristiani.

2. Catechesi in Africa dopo il periodo dei pionieri missionari

Negli anni 1900 e poi, cioè, dopo il periodo eroico dei pionieri missionari, che ha visto un buon numero dei cristiani battezzati sempre nella crescita rapidamente in Africa; si rende conto anche del fatto che ancora molto rimane da fare per approfondire la fede cristiana ricevuta da gente locale africana. La crescita numerica dei cristiani battezzati non equivale alla loro sufficiente e profonda assimilazione delle esigenze della rivelazione di Cristo da parte di molti battezzati africani. Cominciò dunque di parlare l'importanza di sviluppare metodo d'insegnamento religioso ben adattato alla cultura e alla mentalità della gente africana.

Alcuni fattori hanno favorito questo sviluppo e consapevolezza. Fra questi, abbiamo l'ispirazione ch'è viene innanzitutto dall'enciclica *Fidei donum* di Pio XII pubblicata nel 1957. Inoltre, già il periodo stava vivendo un clima di tensione soprattutto per causa della lotta per l'indipendenza politica da parte dei africani nazionalisti e classe di elite. Allo stesso tempo, la chiesa in Africa si presentava come una chiesa di massa, con un cristianesimo piuttosto sociologico. Perciò, in alcune zone (come nell'Africa centrale), l'Episcopato (come è successo in Congo nel 1962), si cominciò a discutere della questione di sapere se il cristianesimo portato dagli europei potesse mantenersi dopo l'indipendenza. Le conclusioni insistettero sulla necessità di una fede più profonda e meglio radicata, d'un legame tra fede e la vita e di un accento più forte da dare alla dimensione comunitaria della vita ecclesiale. In Congo, uno degli orientamenti pastorali dell'Episcopato portò alla costituzione delle “*comunità ecclesiali viventi (CEV)*”.¹³

a) Il contributo dei missionari studiosi

Oltre quei fattori sopra nominati, il contributo più apprezzato viene dalla ricerca e della riflessione teologica da parte di alcuni missionari e i giovani studiosi africani sul valore della cultura africana nell'evangelizzazione. Proprio per questa realtà (cioè, la consapevolezza del bisogno di approfondire la fede dei cristiani africani battezzati), che alcuni missionari e studiosi africani hanno iniziato di impegnarsi nella ricerca e nello studio della cultura e della mentalità del popolo africano per poi sviluppare il metodo catechetico ben adattato alla gente locale. Tra questi missionari, G. Dufonteny (un Redentorista belga) e Placide Tempels (un Franciscano

¹³ Cf. *Actes de la Vie Assemblée Plénière de l'Episcopat du Congo*, Léopoldville 1961. 161-168.

belga). Anche fra i pionieri studiosi africani, bastarebbe nominare le opere di Vincent Mulago (Congo) e Stephen Ezeanya (Nigeria). Dopo, seguirà anche “Settimane Catechistiche Internazionali di Studio degli anni 1960 (p.e. di Katigondo (Uganda) 26 agosto – 2 settembre 1964).

Dunque, se oggi, i studiosi africani si dimostrano alquanto critici del metodo di adattamento per la catechesi nel contesto africano di questi pionieri missionari che tracciarono la strada verso una riflessione scientifica per l’adattamento missionario in Africano, lo ritennero un buon inizio. G. Dufonteny (un Redentorista belga) e Placide Tempels (un Francescano belga), due grandi missionari dell’Africa centrale, sono stati chiamati i pionieri della riflessione teologica e della catechesi missionaria nel contesto africano. Furono i primi ad elaborare in modo scientifico il metodo catechetico nel contesto africano e di usare il termine “adattamento” nelle loro ricerche scientifiche sulla vita e le culture degli africani.¹⁴ Perfino Vincent Mulago (di cui Bénézet Bujo del Congo,¹⁵ dice che è il primo africano ad aver iniziato una riflessione scientifica sull’adattamento missionario e catechetico nel contesto africano),¹⁶ cominciò partendo dalla teologia dell’adattamento. Stessa cosa dicasi del suo contemporaneo - Stephen Ezeanya da Nigeria. Questi ultimi due erano i primi africani di elaborare nella loro tesi di dottorato (all’Università Urbaniana di Roma). Vediamo adesso brevemente quale contributo abbiano dato in merito i due missionari, Dufonteny e Tempels, ed i due teologi nati in Africa e pionieri nel loro ambito, Mulago e Ezeanya.¹⁷

i) G. Dufonteny:

G. Dufonteny operò nel basso Congo (Africa Centrale) dal 1907 al 1923. A dispetto del suo forte impegno pastorale, trovò il tempo di studiare le tradizioni religiose africane. Ciò gli permise di scoprire una realtà alquanto diversa di quanto avesse letto e sentito prima di venire in Africa. Pubblicò il risultato della sua ricerca sotto forma di varie puntate nella rivista *Le Bulletin des Missions*.¹⁸ Dufonteny accusò allora i suoi colleghi missionari in Africa di mancare di ogni capacità di adattamento fondamentale, criticando l’uso dei “villaggi cristiani” come metodo per evangelizzare la popolazione. Anche se il concetto del villaggio cristiano era nato per proteggere la popolazione dalle influenze negative delle tradizioni culturali, non era in grado di costruire delle comunità cristiane ben inserite nella cultura del popolo. Questo metodo aveva anche il difetto di dividere la popolazione, poiché soltanto una piccola parte di essa poteva trovare dimora

¹⁴ Cf. E. T. CHARLES, *From Adaptation to Incarnation: A Study of the Theology of Inculturation in the Teachings of the African Catholic Bishops (1969-1994)*, PUG, Roma, 1996, 101.

¹⁵ Poiché la Repubblica dello Zaire è stata rinominata Repubblica Democratica del Congo.

¹⁶ Cf. B. BUJO, *African Theology in Its Social Context*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992, 58.

¹⁷ Cf. F.A. OBORJI, *La teologia africana e l’evangelizzazione*, Leberit Press, Roma 1999, capitolo 3.

¹⁸ G. DUFONTENY, "La méthode d'évangélisation chez les non-civilisés", *Le Bulletin des Missions*, 8 (1926-1927), pp. 265-375; ID., 9 (1928-1929), 20-127; ID., 10 (1930), 21-31; ID., "Griefs des indigènes au sujet de l'apostolat", in AA. VV., *Autour du problème de l'Adaptation*, (Compte rendu de la Quatrième Semaine de Missiologie de Louvain, 1926), 11-34.

nel villaggio cristiano. Inoltre, la maggior parte della gente che viveva nei villaggi cristiani erano persone poco influenti, anzi molti di essi erano fra i reietti della società. Per consentire al cristianesimo in Africa di avere un futuro luminoso ed un fondamento solido, si doveva poter andare oltre a questa categoria di persone per coinvolgere l'élite ed i cittadini liberi.

Nello stesso spirito, Dufonteny criticò il meccanismo che si celava nell'evangelizzazione mediante la scuola. Veniva data una grande importanza all'educazione scolastica che nel futuro avrebbe prodotto una nuova gioventù cristiana. Questo metodo non teneva in considerazione le generazioni adulte. Per questo motivo l'adulto considerava il cristianesimo come una religione ostile alle loro credenze tradizionali e al loro ordinamento sociale.¹⁹ Secondo Dufonteny questi metodi di evangelizzazione erano stati così concepiti e applicati in Africa, perché sostanzialmente si tendeva a non dare alcun valore agli aspetti culturali africani. Tutto ciò era causato dal fatto che gli studi africani venivano sviluppati in Europa.²⁰ Invece "il fatto di vivere in contatto con le cosiddette popolazioni "primitive" permetteva di scoprire che esse possedevano delle credenze, delle leggi morali, e delle pratiche sociali e religiose degne di ogni rispetto."²¹

Quale risultato della sua nuova scoperta, Dufonteny sviluppò un elaborato programma di evangelizzazione che considerava adatto alla mentalità degli africani.²² Egli sviluppò un programma di catecumenato per adulti e bambini, prendendo in considerazione ciò che egli riteneva fosse la religiosità africana (che si incentrava sulla visione africana della comunità dei vivi e dei morti, e della forza vitale). Optò per un metodo di evangelizzazione aperto tanto agli adulti quanto ai bambini, e sensibile alla religiosità africana; il risultato fu che ottenne la fiducia delle generazioni adulte. Le conversioni al cristianesimo aumentarono.

Se Dufonteny è stato lodato per il modo in cui ha saputo apprezzare i valori culturali africani, allo stesso tempo è anche vero il fatto che il suo metodo si è fermato ai cosiddetti "punti di contatto" o "prime pietre". La sua fu una ricerca di elementi presenti nelle tradizioni religiose africane sui quali ancorare il messaggio cristiano.²³

¹⁹ Cf. G. DUFONTENY, "Evolution des méthodes d'apostolat en Afrique", in: *Le Bulletin des Missions*, 26 (1952), pp. 143-166.

²⁰ Cf. G. DUFONTENY, "Griefs des indigènes au sujet de l'Apostolat", 10-34.

²¹ G. DUFONTENY, "Evolution des méthodes d'apostolat en Afrique", 143.

²² Cf. G. DUFONTENY, "La méthode d'Evangelization chez les non-civilisés", 152-153.

²³ Cf. F. AUPIAIS, "Pierres d'attente pour une chrétienté africaine", in: *Le Bulletin des Missions*, 20 (1946), 91-103.

- ii) *Placide Tempels*

Placide Tempels, che è stato chiamato il “Padre sia della filosofia sia della teologia africana,”²⁴ è molto famoso tanto in Africa quanto all'estero. E' lui il grande sostenitore della teologia dell'adattamento e del metodo catechetico nel contesto africano. Secondo B. Bujo, Tempels “parla di ‘adattamento’ laddove noi oggi preferiamo chiamarla ‘incarnazione.’”²⁵ Tempels fece una ricerca sulla visione del mondo dei Bantu. Il risultato della sua ricerca diede vita ad un'opera originale, *La Philosophie Bantoue*, pubblicata nel 1945.²⁶ Qui Tempels pone la forza vitale quale concetto filosofico centrale della visione del mondo bantu. Boka di Mipasi Londi chiama il fatto che Tempels abbia saputo scoprire un concetto filosofico africano un miracolo inaspettato. Fu come “un colpo di fulmine a ciel sereno.”²⁷

Tempels nella sua *Catéchèse bantoue* del 1948 presentava una proposta assai radicale per presentare il cristianesimo ai Bantu mettendo così in questione tutta la impostazione della catechesi tradizionale in Africa. Invece di modellare gli africani con le categorie mentali e morali europee nell'insegnamento religioso, bisognava inculturare il cristianesimo in modo africano secondo di pensare e di comportarsi della gente. Era oramai necessario adottare in catechesi il *metodo kerigmatico* (inteso a ridare all'annuncio cristiano la sua valenza di messaggio e di “buona novella” per la vita).²⁸

Tempels usò la categoria della “forza vitale” (*force vitale*) quale struttura ontologica fondamentale per intendere la cultura e il modo di pensare bantu. Il concetto centrale e il valore supremo dei bantu è la “forza vitale”. Secondo questo concetto ogni essere, a cominciare da Dio e fino all'ultimo essere inanimato esistente, viene visto come in possesso di una “forza vitale” che è in proporzione con il suo modo di essere. Pertanto, per il Bantù, “essere è forza” (*L'être est force*). Allo stesso modo, il Bantu possiede una gerarchia dell'essere. Per il Bantu Dio in questa gerarchia dell'essere è la Forza Suprema, la Grande Forza, che possiede la pienezza della vita in *se* e genera la forza vitale negli altri esseri. Partendo da questa struttura ontologica fondamentale, Tempels continuò a sviluppare la sua teoria Bantu della persona (*Muntu*) quale essere relazionale. E' questa la base per capire la saggezza Bantu, la sua criteriologia, la sua etica, la sua concezione sulla restaurazione della vita (sanzioni, riparazione, punizione, correzione, purificazione ontologica).²⁹

Inoltre, Tempels fece uso di questa categoria per considerare il modo di agire della comunità Bantu. Scrisse così che la vita comunitaria Bantu era fortemente caratterizzata dalla relazionalità. Ogni essere è in relazione con altri esseri; influenza altri esseri e ne viene influenzato. Ciò significa che la crescita o l'indebolimento della “forza vitale” dipende da questa relazione con altri esseri. Essere felice significa avere la pienezza della forza vitale; essere triste è il segno di una diminuzione della forza vitale che potrà essere causata dalla malattia, dal dolore,

²⁴ Cf. B. BUJO, *African Theology in Its Social Context*, 58.

²⁵ B. BUJO, *African Theology in Its Social Context*, 58.

²⁶ Nel presente studio farò uso della terza edizione di quest'opera pubblicata da *Présence Africaine*, Paris, 1965.

²⁷ L. BOKA di MPASI, *Quand l'Africain dit "Inculturation"*, 48.

²⁸ Cf. P. KIPOY, “La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano”, 38.

²⁹ Cf. P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, 16-32.

dall'ingiustizia o dalla morte. Per il Bantu, malattia e morte non provengono dalla forza vitale; bensì provengono da agenti superiori esterni. Agli agenti superiori esterni occorre opporsi ricorrendo a rimedi magici. Il concetto centrale rimane pur sempre la "forza vitale". Le scoperte raggiunte con i suoi studi condussero Tempels a raccomandare un cambiamento di atteggiamento nei confronti dei cosiddetti "primitivi", a lungo giudicati dagli etnologi della scuola evoluzionista come dei ritardati della famiglia umana, privi di intelligenza.³⁰

Tuttavia, i critici hanno sostenuto che l'impegno di Tempels non andò oltre al fatto di porre delle "prime pietre" per un nuovo concetto della missione.³¹ Egli infatti riteneva che la scoperta della filosofia bantu fosse importante soltanto fin dove avrebbe potuto aiutare la popolazione a costruire una sua civilizzazione propria e a scoprire degli elementi che potessero "combaciare" con quelli del mondo cosiddetto civilizzato.³² Tempels fu anche criticato per il fatto di avere considerato la filosofia bantu buona soltanto fin dove gli ideali religiosi e le aspirazioni che essa conteneva trovavano perfetto compimento nel cristianesimo.³³

Malgrado tutte le critiche rivolte all'impegno di questi missionari, rimane il fatto che la "catechesi" che essi costruirono partendo dalla loro scoperta (si veda, per esempio, la "catechesi bantu" di Tempels) permise la conversione alla fede di molti africani.³⁴ Inoltre, l'impegno tanto di Dufonteny quanto di Tempels, dimostrò che il coraggio dei missionari riusciva ad oltrepassare il pregiudizio generale che regnava contro la cultura ed i popoli dell'Africa. Durante le due fasi di evangelizzazione dell'Africa subsahariana nei due secoli missionari (XV e XIX) l'atteggiamento dei missionari nei confronti delle tradizioni africane era stato sempre negativo, come già detto prima. L'Africa era stata vista come un vasto deserto culturale, i cui abitanti dovevano essere civilizzati mediante una educazione e una religione occidentale. Il continente era stato considerato come il regno di Satana, dalle cui grinfie le anime degli africani dovevano essere salvate attraverso il battesimo.³⁵ La forza degli studi compiuti da Dufonteny e Tempels sta nel modo coraggioso ed intrepido in cui seppero andare contro la corrente della loro epoca osando avanzare la presenza di una saggezza nelle culture e nella visione del mondo degli Africani.

Oltre a Dufonteny e Tempels, ci furono altri missionari che si interessarono alle credenze religiose africane, per confrontarle oppure porle in contrasto con dottrine similari nel cristianesimo, per identificarne i limiti e suggerire una loro purificazione ed elevazione per mezzo del cristianesimo. Uno di questi missionari fu Dominique Nothomb, un Padre Bianco missionario che lavorò in Rwanda, dove studiò il concetto rwandese di Dio, *Immana*, alla luce

³⁰ Cf. P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, 109-111.

³¹ Cf. J. M. WALIGGO, "Making a Church that is Truly African", 11SS.

³² Cf. P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue* 131.

³³ Cf. P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, 121.

³⁴ Cf. P. TEMPELS, "Catéchèse bantoue", in: *Le Bulletin des Missions*, 22 (1948), 258-279; ID., *La Christianisation des philosophies païennes*, Anvers, 1949; ID., *Notre rencontre*, 2 vols., Limete-Léopoldville, 1962.

³⁵ Cf. H. MAURIER, "La mission demain à la lumière de la mission hier", in: *Église et Mission*, 207(1977), 9.

della rivelazione biblica, e indicò dei punti per un possibile inserimento della rivelazione cristiana nel fertile terreno di attesa (*attente*).³⁶

b) Il contributo dei pionieri teologi africani

i) Vincent Mulago

Oltre ai due missionari Dufonteny e Tempels, anche Vincent Mulago, un sacerdote cattolico del Congo, fu un potente sostenitore della teologia dell'adattamento e del catechesi nel contesto africano. Mulago si laureò all'Università Pontificia Urbaniana di Roma nel 1955. La sua dissertazione si intitolava *L'unione vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi* (L'unione vitale presso i Bashi, i Banyarwanda ed i Barundi). Questa tesi fu parzialmente pubblicata nel 1956 nelle *Annali Lateranensi* (XX (1956), pp. 61-263)³⁷ con il titolo *L'unione vitale Bantu, ou le Principe de Cohésion de la Communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*. La forza del discorso di Mulago sta nel suo orientamento etnografico. L'autore presentava il suo lavoro suddiviso in quattro grandi titoli: l'aspetto etnico, storico, culturale e religioso dei popoli Bashi, Banyarwanda e Barundi, per poi passare ad analizzare la fenomenologia dell'*unione vitale* con l'accento posto sul concetto: "L'unione vitale" della comunità bantu, il rapporto fra i viventi, i defunti e Dio, è il punto focale del modo di pensare del popolo. Questa unità di vita va ben oltre la semplice ricerca di parallele esterne. E' profondamente incisa nell'animo stesso del popolo e forma la guida del loro modo di pensare e delle loro espressioni religiose e culturali. Mulago chiama questa teoria *Un visage africain du christianisme*.³⁸ Ossia, il suo progetto intendeva postulare un "volto del cristianesimo" africano; voleva trovare un modello filosofico che potesse condurre all' "instaurarsi" della fede nell'anima del popolo. Giunse alla conclusione che l'unità di vita bantu trova la sua elevazione e la sua trasfigurazione nella Chiesa cristiana allo stesso modo in cui i riti simbolici di passaggio trovano la loro controparte cristiana nei sacramenti.³⁹

La tesi di Mulago è certamente una continuazione di quella di Tempels; pertanto i critici ritennero che il suo sistema fosse una "eredità dei missionari" mentre la sua "forza vitale" venne chiamata "*euforia*".⁴⁰ Identica critica venne rivolta all'opera di Alexis Kagame. Kagame, un sacerdote del Rwanda, fu il primo africano a scrivere un'opera filosofica (la sua dissertazione di dottorato) che egli intitolò *La philosophie bantou-rwandaise de l'Etre* (Bruxelles, 1956). Seguendo le orme di Dufonteny e di Tempels, Kagame postulava un'ontologia africana e parlava di categorie kinyarwanda dell'essere o di "forze", che comprendono *Muntu* - Dio, spiriti e uomini; *Kintu* - animali, piante, minerali; *Hantu* - tempo e spazio; *Kuntu* - modalità, come la

³⁶ Cf. D. NOTHOMB, *Un humanisme africain: Valeurs et pierres d'attente, Lumen Vitae* (Bruxelles, 1965), 91.

³⁷ Cf. T. FILESI, *L'immagine dell'Africa nelle tesi di laurea della Pontificia Università Urbaniana (1935-1981)*, Studia Urbaniana/16, Urbaniana University Press, Roma, 1981, 7.

³⁸ E' con questo titolo che la tesi venne più tardi pubblicata da *Présence Africaine*, Paris, 1965.

³⁹ Cited by J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, Pauline Publications - Africa, Nairobi 1994, 299.

⁴⁰ Cf. B. MOORE (ed.), *Black Theology: The South African Voice*, Hurst, London, 1973, 517

bellezza e il riso.⁴¹ Kagame è riverito per essere stato il primo africano ad interpretare un lavoro scientifico sulla filosofia degli africani. Volle fornire delle categorie filosofiche africane che potessero servire come metodologia per spiegare l'insegnamento cristiano sull'ontologia. Per questo motivo i critici lo hanno collocato fra i metodologi dell'adattamento.

ii) *Stephen Ezeanya*

Stephen Ezeanya (1921-1996) è un altro grande sostenitore della teologia dell'adattamento e della catechesi nel contesto africano. Questo sacerdote nigeriano, contemporaneo di Mulago alla Pontificia Università Urbaniana di Roma, è stato il primo sacerdote nigeriano professore al Dipartimento degli studi religiosi dell'università di Nigeria, Nsukka. Fu anche il primo rettore dell'Istituto Cattolico dell'Africa occidentale, a Port Harcourt, Nigeria; più avanti venne consacrato arcivescovo di Onitsha. Ezeanya è l'autore di molti libri ed articoli.⁴² Sviluppò la sua metodologia teologica nella sua tesi di dottorato intitolata: *The Method of Adaptation in the Evangelization of the Igbo-speaking of Southern Nigeria* (Pontificia Università Urbaniana, Roma 1956). La si trova sviluppata anche in un articolo intitolato "From Igbo Sacrifice to the Mass" (dal Sacrificio Igbo alla Messa") (in collaborazione con Mkpuefune M. Maduka)⁴³, e nel suo libro *The Church Speaks to Africa* (la Chiesa parla all'Africa)⁴⁴. Il suo maggior contributo al modo di intendere la catechesi nel contesto africano e la teologia dell'adattamento si trova in uno scritto intitolato "Gods, Spirits and the Spirit World" (Dio, gli spiriti e il mondo degli spiriti") (si tratta di una delle conferenze durante la consultazione fra i teologi africani tenuta ad Ibadan nel 1966).⁴⁵

Nel loro articolo "From Igbo Sacrifice to the Mass," Ezeanya e Maduka avanzano una visione spirituale Igbo, analizzando i sacrifici in uso nella religione tradizionale Igbo ed i loro scopi. Gli autori, esaminando le varie classi di vittime che potevano essere usate per offrire i sacrifici, giungevano alla conclusione che la visione Igbo delle finalità e dei vari gradi dei sacrifici dimostrava che gli Igbo conoscevano il Dio Supremo e facevano una distinzione fra i sacrifici che potevano esserGli offerti e quelli che non potevano esserlo. Ciò stava a dimostrare che il popolo aveva dei precisi concetti circa l'Essere Supremo (Dio), i dei, gli spiriti e gli avi, e circa i vari tipi di sacrifici che potevano essere destinati ad ognuno di questi esseri. Con questo gli autori intendevano dimostrare che gli Igbo erano a conoscenza dell'esistenza di un mondo spirituale e di Dio Onnipotente già prima dell'arrivo del cristianesimo. Inoltre, i teologi vollero

⁴¹ Cf. A. KAGAME, *La philosophie bantou-rwandaise de l'Etre*, Bruxelles, 1956, 99-120.

⁴² Per maggiori informazioni sulle sue opere, cf. *Funeral Rites of Archbishop Stephen Nweke Ezeanya* (Holy Trinity Cathedral, Onitsha), Jencri Press Ltd, Onitsha, Nigeria, 1996, 18.

⁴³ Cf. S. EZEANYA & M. MADUKA, "From Igbo Sacrifice to the Mass", in: *Lux*, 2(1952-1953), 43-44; si veda anche F. A. ARINZE, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan University Press, Ibadan, Nigeria, 1970, 46.

⁴⁴ Claverium Press, Ibadan, Nigeria 1976.

⁴⁵ Cf. S. N. EZEANYA, "God, Spirits and the Spirit World", in K. DICKSON & P. ELLINGWORTH (ed.), *Biblical Revelations and African Beliefs*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1969, 30ss.

stabilire che il concetto Igbo della “adeguatezza al sacrificio” presente nei sacrifici tradizionali, avrebbe potuto servire come “prima pietra” per fare capire agli indigeni il mistero dell’Eucarestia.⁴⁶

Nella sua dissertazione di dottorato (*The Method of Adaptation in the Evangelization of the Igbo-speaking of Southern Nigeria*), Ezeanya presenta la realtà e la visione del mondo secondo la società tradizionale Igbo, insistendo sulle credenze religiose e le pratiche rituali associate. Si dilunga sulle caratteristiche della morale Igbo, della vita in famiglia e di altri aspetti che animano la vita sociale e culturale della popolazione. L’aspetto importante di questa sua tesi lo troviamo negli studi etnografici compiuti dall’autore, dove vengono messi in rilievo il contrasto e il confronto fra la realtà culturale religiosa degli Igbo e elementi simili presenti nel cristianesimo. L’opera fornisce inoltre suggerimenti per azioni catechetiche e pastorali che avrebbero potuto condurre all’adattamento della Chiesa al contesto culturale degli Igbo.⁴⁷

Francis Arinze (oggi Cardinale) avrebbe poi migliorato un aspetto dell’opera di Ezeanya nella propria dissertazione di dottorato intitolata *Ibo Sacrifice as an Introduction to the Catechesis of Holy Mass* (Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1960), facendo notare che la religione tradizionale Igbo (così come essa si manifesta negli elementi sacrificali) può fornire le “prime pietre” o, come Arinze preferisce chiamarlo, “un’introduzione alla catechesi della Santa Messa”.⁴⁸

Tuttavia, il più grande contributo di Ezeanya in questo contesto, rimane la sua presentazione chiara e positiva della teologia dell’adattamento nell’incontro fra i teologi africani contemporanei (ad Ibadan, Nigeria nel 1966). Con la sua conferenza intitolata “Gods, Spirits and the Spirit World”, Ezeanya forniva un vero modo per intendere l’adattamento. In primo luogo, egli asseriva che l’adattamento non rappresenta una corrente ideologica e neppure un dogma metodologico. Secondo l’autore, un buon modo per intendere l’adattamento era già stato suggerito dall’istruzione del 1659 ad opera della *Propaganda Fide* che esortava allora i missionari a non fare traslocare l’Europa nei paesi missionari:

Non adoperatevi e non cercate per nessun motivo di persuadere le popolazioni a cambiare i loro riti, i loro costumi e le loro abitudini a meno che questi siano apertamente contrari alla religione ed alla morale. Cosa mai potrebbe essere più assurdo del fatto di voler trasportare la Francia, la Spagna o l’Italia, o qualsiasi altra parte dell’Europa in Cina?⁴⁹

In base a questo principio, Ezeanya sosteneva che nel contesto africano, ciò che l’adattamento cercava di fare era di cercare un miglior modo per capire l’essenza della religione tradizionale africana ed i valori culturali che essa veicolava. L’autore si esprime nel seguente

⁴⁶ Cf. S. EZEANYA & M. MADUKA, "From Igbo Sacrifice to the Mass", 43.

⁴⁷ Cf. S. EZEANYA, *The Method of Adaptation in the Evangelization of the Igbo-speaking of Southern Nigeria*, PUU, Rome, 1956, xx; si veda anche T. FILESI, *L'immagine dell'Africa nelle tesi di laurea della Pontificia Università Urbaniana (1935-1981)*, op. cit., 7-8.

⁴⁸ Cf. F.A. ARINZE, *Sacrifice in Ibo Religion*, 84. E’ questo il titolo che l’autore dà alla pubblicazione della sua tesi di dottorato.

⁴⁹ S.C. DE PROPAGANDA FIDE, "Instructio ad Vicarios App. Societatis Mission ad Exteros" (1659): *Collectanea S. Congregatione de Propaganda Fide*, Vol. I, S.C. de Propaganda Fide, Rome, 1907, p. 42.

modo: “Siamo convinti che la vita e il pensiero africano nascondono dei tesori, delle gemme preziose, donate da Dio per l’abbellimento del Vangelo. La generazione presente ha ricevuto in eredità dai suoi predecessori una tradizione che pone Dio prima di ogni altra cosa, una tradizione in cui ciò che è spirituale ha sempre precedenza su ciò che è materiale.”⁵⁰

Ezeanya sintetizza inoltre i modi teologici africani di riflettere che sono di sostegno all’adattamento⁵¹ basandosi su un’indagine ed un dibattito sull’argomento iniziato nel 1956 da alcuni sacerdoti “neri” dell’Africa e dei Caraibi. In seguito alla loro indagine, questi sacerdoti avevano pubblicato un’antologia intitolata *Des prêtres noirs s’interrogent*⁵², sul posto che l’Africano e la sua cultura occupano nel cristianesimo.

Secondo Patrick Kalilombe, per questi sacerdoti africani “adattamento” significava che l’evangelizzazione e il metodo catechetico dovrebbe prendere sul serio il modo di vivere dei popoli e che il cristianesimo doveva assumere le forme della cultura locale.⁵³ Significava, inoltre, che il metodo doveva andare oltre ad una teologia riflessiva per abbracciare l’intera pratica cristiana - la predica del Vangelo e la trasformazione della liturgia e dei riti cristiani. Kalilombe aggiungeva che un tale approccio non era nuovo. Anzi, trovava il suo fondamento nel Nuovo Testamento e nelle tradizioni della Chiesa.⁵⁴

A *Des Prêtres Noirs s’interrogent* fece seguito un’altra antologia, intitolata *Personnalité africaine et Catholicisme*,⁵⁵ dove era trascritto il risultato di un’indagine condotta nel 1962 dalla *Société africaine de Culture*. Il problema fondamentale rimaneva sempre lo stesso: l’adattamento e il metodo catechetico dovevano prima di tutto dare un posto alla cultura africana nella Chiesa.⁵⁶

Ezeanya fece anche allusione ai famosi dibattiti simposiali sul “Cristianesimo africano e la teologia africana”, iniziati nel 1960 dalla Facoltà di teologia cattolica di Kinshasa, Zaire. Interessantissimi i dibattiti del 1960 e del 1968 fra il Decano Alfred Vanneste e Tharcise Tshibangu, allora studente ma poi ordinato vescovo, che esprimeva il suo parere in un suo discorso intitolato *Vers une théologie de couleur africaine* (verso una teologia di colore africano), sostenendo che l’adattamento non era semplicemente una questione di decidere sul personale da adibire, non si trattava soltanto di poter contare su vescovi e leader laici africani; né significava soltanto adattare la liturgia oppure riformare le strutture parrocchiali e pastorali. Voleva dire invece dare un ruolo prominente ai fattori chiavi della visione africana del mondo e della religione. Insistette in particolar modo sui concetti della forza vitale, del simbolismo e dell’intuizione. Secondo lui, erano questi i “semi teologici latenti” che l’adattamento poteva

⁵⁰ S.N. EZEANYA, "Gods, Spirits and the Spirit World", 46.

⁵¹ Cf. S. N. EZEANYA, "Gods, Spirits and Spirit World", 31-35.

⁵² *Cerf*, Paris, 1956.

⁵³ Cf. P.A. KALILOMBE, "Self-Reliance of the African Church, a Catholic Perspective", in K. APPIAH-KUBI & S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*, 38.

⁵⁴ Cf. P. A KALILOMBE, "Self-Reliance of the African Church, a Catholic Perspective", 38.

⁵⁵ *Présence Africaine*, Paris, 1963.

⁵⁶ Cf. M. HEBGA, "Liminaire: un malaise grave", in: *Personnalité africaine et Catholicisme*, *Présence Africaine*, Paris, 1972, 11.

purificare ed usare quale “analogo religioso” per illuminare i problemi teologici che minacciavano l’attività missionaria in Africa.⁵⁷ Nella sua risposta scritta, intitolata *D’abord une vraie théologie* (Prima una vera teologia), Vanneste diceva che adattamento significa alzarsi ad un livello più alto, non scendere ad un livello più basso. Soltanto in questo modo la teologia africana e il cristianesimo avrebbero potuto fare veramente parte di un’impresa teologica su scala mondiale.⁵⁸

In aggiunta alle suddette interpretazioni positive della teologia dell’adattamento da parte degli africani e dei missionari, Ezeanya alludeva all’impegno sviluppatosi al di fuori del territorio africano. Riferendosi all’istruzione del 1659 della Congregazione *De Propaganda Fide* disse che quanto contenutovi aveva caratterizzato l’approccio usato da grandi missionari: Francesco Saverio (1506-1552), Matteo Ricci (1552-1610) e Roberto de Nobili (1577-1656).⁵⁹ Questi sacerdoti gesuiti avevano veramente tentato un adattamento in terra straniera, fuori Europa⁶⁰; specialmente Matteo Ricci in Cina e Roberto de Nobili in India. Purtroppo, questi tentativi vennero frustrati dalle controversie sui riti.⁶¹

Non v’è dubbio che alcuni teologi africani contemporanei potranno anche non concordare con tutti i modi in cui Mulago e Ezeanya interpretano l’adattamento missionario e metodo catechetico nel contesto africano. Ci potranno essere delle rimostranze circa il modo in cui l’attività o la pratica missionaria venne svolta in quel periodo. Ma di nuovo occorre tener presente il fatto che fino all’inizio del ventesimo secolo non era stato fatto ancora nessun tentativo sistematico per articolare una teologia della missione.⁶² Tentativi del genere per quanto riguarda le Chiese africane si sono visti di recente, come ammette Mulago e Ezeanya stessi. D’ogni modo, sia Mulago sia Ezeanya ogni uno di loro è rimasto un protagonista di prim’ordine dell’adattamento missionario e del metodo catechetico da essa ispirato.

c) Il contributo delle Settimane Catechistiche Internazionale di Studio⁶³

All’alba del Concilio Vaticano II, c’è era una tendenza teologica che ha avuto grande influenza sugli studi della catechesi e della missione in senso generale. È il dibattito sulla realzione fra proclamazione e missione. Le sue origini storiche possono essere collocate

⁵⁷ Per maggiori informazioni su questi dibattiti, cf. T. TSHIBANGU, "Vers une théologie de couleur africaine", in: *Revue du Clergé Africain*, 5 (1960), 333-352; id., *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, St. Paul, Kinshasa, 1987.

⁵⁸ Cf. A. VANNESTE, "D’abord une vraie théologie", in: *Revue du Clergé Africain*, 5(1960), 349.

⁵⁹ Cf. S. N. EZEANYA, "Gods, Spirits and the Spirit World", 31.

⁶⁰ Cf. P. PANG, "L’impresa di Matteo Ricci", in: *Seminarium*, 30 (1992), 55-56.

⁶¹ Cf. A. SHORTER, *Toward A Theology of Inculturation*, 157-159.

⁶² Per maggiori informazioni sul tema dell’adattamento, cf. O. DOMINGUEZ, "Theologia Adaptationis et Praxis Missionaria", in AA.VV., *Scientia Missionum Ancilla*, Dekker & Van Vegt N.V., Nijmegen, 1953, pp. 66-83; G. VOSS, "Adaptation Missionnaire", in: *Rythmes du Monde*, 2 (1947), 65-90.

⁶³ Cf. F.A. OBORJI, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2006, 36ss.

all'interno dell'approccio teologico dell'ultimo secolo che proponeva uno spostamento dal Kerigma all'antropologia e alla politica. La teologia kerigmatica ricevette la sua concretizzazione durante la settimana di studi catechetici-missionari di Eichstatt (1960). Faceva parte delle settimane di studi catechistiche-missionari continentali organizzate sotto gli auspici del gesuita austriaco, Johannes Hofinger verso la fine degli anni 1960. Lo scopo era di spingere ad un rinnovamento catechetico. Hofinger ha presso su di sé, il compito di organizzare le “*Settimane Catechistiche Internazionali di Studio*” in vari continenti. “Settimana di studi sulla catechesi nei paesi di missione” tenutasi a Eichstatt presso Monaco di Baviera (Germania: 21 – 28 luglio 1960), aperta a vescovi, missionari e catechisti dei territori di missione, ma anche d'Europa e altri paesi. La divulgazione delle idee “kerigmatic” in catechesi avvenne soprattutto in questa Settimana Internazionale di Eichstatt. Le “settimane internazionali di studi sulla catechesi nei paesi di missione” si spostano dall'Europa all'Asia, all'Africa, all'America Latina.⁶⁴

La settimana di Eichstatt nota che per il rinnovamento catechistico, il problema non è quello di metodologia, ma di una riflessione su contenuto della fede. l'interesse non è piuttosto, su in che modo si deve evangelizzare ma su il contenuto della proclamazione, il messaggio e la persona di Cristo. Metodologicamente, la settimana di studio accettava un linguaggio quadruple: quattro: biblico, liturgico, testimonianza, e dottrinale.⁶⁵

Nello stesso contesto, per la settimana di studio di Bangkok (1962) che viene subito dopo quello di Eichstatt, il centro dell'attenzione non era più sul contenuto del messaggio all'umanità. La settimana di studi discuteva invece sul tema della pre-evangelizzazione facendo notare la crisi del kerigma.

E' durante la “settimana di studio” di Katigondo (Uganda 26 agosto – 2 settembre 1964), che fu preso in esame l'insieme della situazione catechistica in Africa. A Katigondo, gli argomenti dell'antropologia e dell'etnologia vennero affrontati. Onde sviluppare nei ministri della parola una forte personalità apostolica modellata su quella del Buon Pastore, la settimana di studi chiedeva che questi ministri fossero iniziati ai contatti umani, personali, e comunitari tanto con fedeli quanto con quelli che non appartenevano al gregge.

La conclusione di questa settimana di Katigondo può essere sintetizzata in questo modo:

- I. L'urgente necessità di una fede più profonda, radiante in tutta la vita personale e sociale. Perché il cristianesimo non è stato sufficientemente vissuto secondo una convinzione e una esperienza interiore ma piuttosto sotto una pressione esteriore. Dacché questa pressione ha cessato, cioè dacché l'autorità dei missionari non ha più lo stesso peso che prima, gli africani si sentono più liberi. Con l'accesso alla indipendenza dei loro paesi, essi sono diventati autori dei loro destini.

⁶⁴ Il “Report” (resoconto) delle “Settimane Catechistiche di Studio” è stato pubblicato in lingua francese dalle edizioni du Cerf (1964) con il titolo *Renouvellement de la catéchèse*. In inglese in WARREN, M. (ed.), *Source Book for Modern Catechetics*, St. Mary's Press/ Christian Brothers' Publications, Winona, Minn. 1983, 30ss. Anche in F.A OBORJI, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2006, 36ss.

⁶⁵ Cf. F.A OBORJI, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, 36.

- II. L'urgente necessità di un rinnovamento catechistico perché la catechesi non è sufficientemente ordinata alla fede, alla trasmissione della vita. Essa si basa ancora sulla memoria. Il catechesimo consiste nelle formule di domande – risposte. E nuovi manuali di catechismo per le scuole elementari sono usati nelle missioni in Africa con metodi scolastici che non toccano la vita degli allievi.⁶⁶

Inoltre, la settimana di Katigondo, poneva accento sulla necessità per una catechesi più biblica e più liturgica; una catechesi più adatta alla mentalità africana; una presa di coscienza generale delle responsabilità per un approfondimento della catechesi e della fede nell'intento di "africanizzare il cristianesimo" piuttosto che "cristianizzare l'Africa"; una migliore formazione dei responsabili dell'educazione religiosa. Per questo, scelse da allora il metodo kerigmatico: non più un catechismo a domande e risposte, ma lezioni con tema unitario e stesura espositiva, ordinate secondo i momenti successivi del "metodo di Monaco". Per poter formare i ministri della Parola di Dio adatti a questa esigenza, di forte personalità apostolica nel modello di Buon Pastore, la settimana di studio di Katigondo suggerisce che i ministri devono ricevere una formazione umana, personale, e comunitaria, sempre in contatto con sia i fedeli sia con il mondo fuori della chiesa stessa.

Bisogna ricordare che qua e là in Africa, alcune iniziative erano già state prese prima della settimana di Katigondo: nel 1955, il Padre Louis Denis, gesuita, direttore del "centre de documentation catéchétique" di Mayidi (Congo), e della "Revue du Clergé Africain", organizzava, con il concorso del centro internazionale "Lumen Vitae" La Settimana internazionale di studi sulla formazione religiosa in Africa nera, settimana seguita da una sessione (1957) a Bukavu (Congo) sulla formazione religiosa in famiglia.⁶⁷

Comunque, la settimana di Katigondo è stata seguita da quella di Manila, Filippino (1967 – organizzata per il continente asiatico). Infatti è alla settimana di Manila che troviamo la parola chiave della tendenza antropologica già menzionata a quella di Katigondo. A Manila, l'approccio antropologico e così la secolarizzazione ed il pluralismo ricevettero l'attenzione dei partecipanti al congresso. Per prima cosa venne ricercato l'approccio verso le persone delle altre religioni ed i non credenti e venne sollevata la questione del tipo di cultura che dovrebbe essere tenuta in considerazione nell'adattare la chiesa alle culture locali asiatiche. Attraverso l'impegno a profitto dei valori umani, e soprattutto la lotta per la riforma sociale, i cristiani debbono dare testimonianza al loro spirito di amorevole servizio. Debbono, attraverso questo tipo di lavoro comune, impegnarsi a rivelare agli altri la più profonda natura del mistero cristiano che li motiva. Laddove se ne presenta l'opportunità il Cristo potrebbe essere presentato come compimento delle aspirazioni umane. Ed ancora, le culture locali stanno continuamente cambiando. Conseguentemente, adattarsi alla cultura locale significa oggi adattarsi alla cultura attuale di una nazione che ha le sue radici nel passato ed è aperta all'assimilazione di ciò che c'è di meglio nella cultura tecnologica e scientifica dell'Occidente.

⁶⁶ Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 39.

⁶⁷ Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 40.

La settimana di studi di Manila raccomandava che teologia e catechesi fossero ri-orientate per dare una *dimensione universale* alla realtà di Dio rivelata in Gesù Cristo. Le più profonde verità del cristianesimo hanno l'umanità intera per partecipanti e beneficiari, che questi ne siano consapevoli o meno. Dio è il creatore e Padre di tutti. Cristo è il Signore della storia ed il redentore dell'umanità; e lo Spirito Santo opera in ogni cuore umano fin dal primo momento della creazione. Queste verità possono rendere i cristiani consci della ricchezza spirituale dell'intero genere umano ed allo stesso tempo permettere agli altri di vedere nel cristianesimo il compimento delle loro più alte aspirazioni. Queste verità debbono essere poste *in primo piano* nella nostra teologia e anche nella nostra catechesi.

Il terzo momento della teologia della proclamazione missionaria ed catechetica quale lettura politica avvenne durante la settimana di studi di Medellin (1968), dove la parola per la liberazione degli oppressi sotto le strutture sociali e politiche assunse una vera prassi di evangelizzazione. Questa settimana di studi fa notare che il continente latino-americano è oggi soggetto a cambiamenti acuti e rapidi, particolarmente nelle aree dell'economia, della demografia, e in quelli sociali e culturali. Di conseguenza, chi è responsabile della catechesi debbono far fronte ad una serie di compiti che sono complicati e difficili da combinare. Debbono:

- promuovere l'evoluzione di forme tradizionali di fede che sono caratteristiche di gran parte della popolazione cristiana e fanno nascere nuove forme;
- evangelizzare e catechizzare le masse di gente semplice, spesso illetterata, ed al tempo stesso riuscire a rispondere alle necessità degli studenti e degli intellettuali che sono i settori più vivi e dinamici della società;
- purificare le forme tradizionali di influenza ed al tempo stesso scoprire un nuovo modo per influenzare le forme contemporanee di espressione e di comunicazione in una società che sta diventando sempre più secolarizzata;
- mettere in uso tutte le risorse della chiesa nell'eseguire questi compiti ed al tempo stesso rinunciare a certe forme di potere e di prestigio che non sono evangeliche.⁶⁸

3. Catechesi in Africa nel periodo post-concilio

Dopo l'impulso dato dalla settimana Panafricana di studi catechistici di Katigondo, l'impulso più importante e molto apprezzato è stato quello dato dal Concilio Vaticano (1962-1965). Basta pensare alla teologia missionaria conciliare delle chiese locali come agenti principali della missione nel luogo (AG), della visione teologica rinnovata della *Rivelazione* e della *fede* (DV), dell'*ecclesiologia*, ecc.; ai nuovi orizzonti antropologici e culturali moderne, alle religioni non-Cristiane, alla teologia dell'inculturazione, il dialogo ecumenico, e così via.

⁶⁸ Cf. F.A. OBORJI, *Concepts of Mission*, 36-37.

Questi nuovi orizzonti nell'insegnamento conciliare non potevano non lasciare curare una profonda impatta al livello dell'attività catechistica in Africa.

Ispirato dall'insegnamento conciliare, il Simposio delle Conferenze Episcopali dell'Africa e Madagascar (SCEAM), negli suoi incontri cominciò ad iniziare un tentativo di riflessione sistematico sul contenuto e i luoghi della catechesi nell'opera di evangelizzazione nel contesto africano.⁶⁹ Si cominciò anche di risorgere qualche iniziativa qua e là dei singoli vescovi oppure delle Conferenze Episcopali Nazionali, che mettono in evidenza il bisogno nel continente di un ripensamento del ruolo delle parrocchie e della formazione dei laici nella chiesa locale.⁷⁰

Cioè, per i vescovi africani, nella pastorale catechetica nelle parrocchie non si vuole più e non si intende più fare "catechismo" come tale, ma *catechesi*. Con questo, si vuole dire che oggi, appare sempre più chiara la necessità di un approccio di evangelizzazione e di pre-evangelizzazione più profonda nel contesto africano. Si passa infatti da un catechismo da imparare a memoria a dei testi catechistici, per fanciuli e adolescenti, da usare nelle scuole cattoliche e nelle parrocchie.

Dunque, per i vescovi, dopo questi due momenti di primo annuncio e di pre-evangelizzazione, viene la catechesi, per la quale si tende a compilare più libri, per i diversi livelli di età e la varietà delle situazioni. Si mira a privilegiare non più i fanciuli, ma gli adulti nella catechesi familiare e parrocchiale.⁷¹

Comunque, manca di dire che, non si arriverà a realizzare questo progetto in molte parti dell'Africa perché i molti parroci hanno in genere poca formazione pastorale e catechistica, e privilegiano più sovente una formazione teologica sistematica che porta il loro interesse sul contenuto dottrinale, trascurando il ricco magistero catechistico della Chiesa.

Inoltre, l'educazione religiosa, nell'Africa francofona, s'identifica con l'insegnamento di religione nelle scuole cattoliche come catechesi preparatoria ai sacramenti d'iniziazione cristiana, allorché nell'Africa anglofona, forse a causa della presenza delle chiese protestanti, la catechesi in vista dei sacramenti continuava ad essere impartita nelle parrocchie perché l'insegnamento della religione si fa nelle scuole dello stato come in quelle private per la conoscenza di tutte le religioni e di altre confessioni cristiane nel luogo.

a) Il contributo dei Centri Pastorali

⁶⁹ Cf. *La vita familiare cristiana in Africa oggi*. Raccomandazioni della 5° assemblea plenaria del SCEAM, 24-30 luglio 1978; *La Chiesa e la promozione umana in Africa oggi*. Esortazione pastorale della 7° assemblea plenaria del SCEAM, luglio 1984.

⁷⁰ M. CHEZA – H. DERROITTE – R. LUNEAU (ed.), *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992)*. Documents pour le synode africain, Centurion, Paris 1992, 35-113.

⁷¹ Cf. D. KEMBE EJIBA, "Pour une catéchèse narrative en contexte africain", in *Lumen Vitae* 2 (2000), 189-199; P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 41.

Vari Centri Pastorali in Africa hanno contribuito all'iniziativa per rinnovamento della catechesi nel continente. Per esempio, In Congo, il "Centre d'Etudes Pastorales" a Lèopoville, iniziava già al rinnovamento catechistico biblico. In Rwanda e Burundi, il "Centre International de Pastorale Liturgique et catéchétique" de Butare, fondato nel 1962 da Padre Xavier Seumois, si irradia in diversi settori organizzando delle sessioni e elaborando dei programmi per la catechesi. In SudAfrica, il "Centre de Johannesburg", oggi Lumko, rende degli enormi servizi per la diffusione dei nuovi orientamenti catechistici. Il suo è il nuovo catechismo "*Africa's way to life.*"

Inoltre, dopo il secondo congresso internazionale di catechesi a Roma nel 1971,⁷² qua e là in Africa, le Conferenze Episcopali regionali africane iniziano con difficoltà a ristrutturare quegli Istituti di Pastorale catechistica già presenti nel continente per una migliore conoscenza del messaggio cristiano e un suo ripensamento dentro le mentalità e il linguaggio delle giovani chiese africane: *Pastoral Institute of Eastern Africa* (Gaba – Uganda) fondato nel 1968 dall'AMECEA; *L'Institut Supérieur de culture religieuse* (Abidjan – Costa d'Avorio) fondato nel 1969 dall'Episcopato francofono dell'Africa dell'ovest; *L'Institut Catéchétique* (Cairo, Egitto) fondato nel 1970 dalle congregazioni missionarie.⁷³

In tutto, è chiaro che l'impatto del Vaticano II sulla catechesi è stato e continua ad essere considerevole. Il Concilio segnala la fine ufficiale del periodo del "catechismo" di Pio X e l'inizio di una nuova epoca: esso provoca infatti l'avvio di una revisione in profondità delle coordinate essenziali "dell'atto catechistico" e dell'impegno effettivo dei laici all'apostolato catechistico.⁷⁴ Subito dopo il Concilio, viene pubblicato nel 1971 il Direttorio Catechistico Generale, a cura della Congregazione per il Clero, in cui si accentua come compito della catechesi la maturazione della fede non solo del singolo, ma dell'intera comunità. Nello stesso tempo, gli anni '70 vedono due importanti Sinodi dei Vescovi, sull'Evangelizzazione (1974) e sulla Catechesi (1977), a cui faranno seguito le Esortazioni Apostoliche *Evangelii Nuntiandi* (1975) di Paolo VI e *Catechesi Tradendae* (1979) di Giovanni Paolo II.

Comunque, in Africa, questo cammino di rinnovamento catechistico è lento e non facile nonostante la presenza degli Istituti di Pastorale catechistica e dei missionari occidentali qualificati catechisticamente.⁷⁵ La presa di coscienza e la volontà di rinnovamento sono presenti in molti episcopati africani. Già nell'agosto 1971, delle delegazioni di 36 paesi africani si riunirono ad Accra (Ghana) per l'incontro panafricana-malgascio dei laici, organizzato con l'aiuto del "*consilium de laicis*" della Santa Sede. Il tema generale, "*L'impegno del laico nella crescita della Chiesa e lo sviluppo integrale dell'Africa*", includeva necessariamente la partecipazione dei laici all'apostolato catechistico: "*i laici e l'istruzione religiosa.*" Le

⁷² Il primo congresso fu tenuto sempre a Roma dal 10 al 14 ottobre 1950.

⁷³ Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 41-42; "Quelques Instituts de pastorale catéchétique en Afrique et à Madagascar", in *Lumen Vitae* 2 (1972).

⁷⁴ Cf. E. ALBERICH, "La pedagogia catechistica dopo il Concilio", in *Orientamenti Pedagogici* 16 (1969) 292-325; M. SIMON, "Vaticano II et le mouvement catéchétique

⁷⁵ Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 42.

discussioni animate dagli specialisti degli Istituti pastorali di Gaba (Uganda (la sede è attualmente spostato a Eldoret, Kenya), e di Abidjan (Costa d'Avorio) rifletterono il meglio del pensiero comune sulla catechesi in Africa: l'approccio biblico, il legame tra fede e vita, l'accento messo sulla catechesi degli adulti, specialmente per le persone molto istruite, la collaborazione ecumenica, il rinnovo dei metodi pedagogici, l'integrazione dei valori educativi della cultura africana.

Durante questo incontro, il "Gruppo anglofono" trattava il modo per il rinnovamento del programma catechistico per diversi membri di comunità cristiana, qual'è il processo giusto per la formazione continua e permanente per l'educazione religiosa. Il gruppo discuteva la via africana con le sue diversi tappe come il rito di'iniziazione e di passaggio che offre all'uomo il piano di sopravvivere nella vita.

In altro lato, il "Gruppo francofono" concentrava sulla ricerca e sulla formazione dei catechisti (specialmente, i catechisti laici); la partecipazione dei laici nella pastorale catechistica come coloro che hanno una buona conoscenza particolare e l'informazione della realtà, della mentalità del popolo locale e del contesto locale da evangelizzare.⁷⁶

In seguito all'incontro di Ghana, nel 1970, la seconda Assemblea dello SCEAM progettava nello suo incontro di studio, "i tipi e il ruolo del catechista in Africa. Essa identificò 5 tipi di catechisti:

- i) *il catechista rurale* con le funzioni pastorali caratteristiche;
- ii) *il catechista cittadino* – (che vive "all'ombra" della chiesa parrocchiale), specializzato nell'insegnamento della religione;
- iii) *il catechista* (cittadino o rurale) la cui principale occupazione è d'insegnare la religione ai fanciuli nelle scuole;
- iv) *il catechista "diplomato"* in un istituto di pastorale catechistica;
- v) *le suore e le mamme* catechiste (e anche i fratelli catechisti).

Questi catechisti non possono più essere considerati come la "mano lunga" oppure l'umile "factum ausiliare" del missionario sacerdote o del parroco, ma piuttosto come ministero laicale riconosciuto nella Chiesa sotto l'autorità del vescovo, con responsabilità in tutti i sensi e a tutti i livelli, dalla parrocchia domestica alla comunità ecclesiale.⁷⁷

4. Il contributo della teologia africana

Uno degli contributi maggiori del Concilio Vaticano II è l'attenzione posta sulla ricerca teologica della tradizione e cultura locale della gente da evangelizzare. Questo si vuole dire che,

⁷⁶ Cf. *Rencontre panafricano-malgasche des laïcs* (numero speciale : « Laïcs aujourd'hui », in *Bulletin du Consilium de laïcis*, 1972, 192-195.

⁷⁷ Cf. *Acts of the Second Plenary Assembly of the Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar*, Abidjan 1970, 44.

uno dei punti chiave del Vaticano II è la sua riscoperta della teologia della reciprocità (LG 13; AG 22). Questa teologia è basata sull'immagine evangelica del seminare la buona novella e sulla teologia del concilio vertente sulle chiese locali che sono stabilite ovunque. Questa teologia informa sul sistema giuridico missionario del Concilio del *mandatum* che sostituisce la *ius commissionis*. Il sistema conciliare del *mandatum* rende i vescovi locali totalmente responsabili dell'evangelizzazione nelle loro diocesi. I missionari debbono entrare in contatto con i vescovi nelle cui diocesi desiderano operare. Ed ancora una nuova consapevolezza è penetrata nella teologia della missione del Concilio quale attività reciproca fra le chiese sorelle. La nuova teologia della missione si applica universalmente a tutte le chiese anche se non nega che vi sono differenze (cfr. AG 6).

Pertanto la teologia della missione del Concilio non dovrebbe essere confusa con la missiologia prevalente più antica. La linea-base nella teologia della missione conciliare è l'accento posto sulla diversità culturale nella chiesa ed il ruolo delle chiese locali (in comunione con la-chiesa-famiglia universale) nell'opera di evangelizzazione e nell'impianto della chiesa nei loro vari contesti culturali. Questo vuol dire reciprocità. Oltre ad assumere tutto ciò che la chiesa ha acquisito durante il suo pellegrinaggio terreno, ogni chiesa locale viene sfidata a contribuire qualcosa del proprio capitale culturale per arricchire il patrimonio della chiesa-famiglia universale. In altre parole, il Concilio sviluppava una teologia della co-responsabilità dell'evangelizzazione e di fiducia nelle chiese locali.

Quanto appena detto mette in evidenza l'importanza della teologia della missione del Vaticano II, ed in particolare modo la riscoperta delle chiese locali quali agenti di missione primari. Questa consapevolezza ha condotto ad una interpretazione fondamentalmente nuova dello scopo della missione e del ruolo che i missionari e delle agenzie missionarie. Tuttavia il Concilio afferma tuttora, ed è giusto così, che in mezzo queste nuove circostanze e relazioni serve ancora una formazione di esperti o di missionari ben preparati. Ma i missionari debbono riconoscere che il loro compito appartiene a tutta la chiesa e che debbono apprezzare il fatto di essere mandati quali ambasciatori di una chiesa locale ad un'altra chiesa locale (laddove tale chiesa locale esiste già), come testimoni di solidarietà e come soci, e quali espressioni di un mutuo incontro, scambio, ed arricchimento (cfr. AG 26).

a) Catechesi in Africa: dall'adattamento all'inculturazione

L'insegnamento del Concilio ha ispirato i studiosi africani di impegnarsi nella ricerca per un linguaggio teologico adatto per l'opera di evangelizzazione e di pastorale catechistica nel continente. I teologi iniziarono questo impegno con un tono critico contro il vecchio metodo di adattamento missionario-catechistico che regnava in Africa durante l'epoca dei pionieri missionari europei.

Comunque, questi studiosi africani ritengono che l'adattamento missionario del passato sia un processo che cerca di "adattare le pratiche della Chiesa occidentale il più possibile alla vita

socio-culturale dei popoli africani.”⁷⁸ Per questo motivo buona parte di questi autori africani ha cercato di elencare i difetti di questo metodo di adattamento, assumendo, ovviamente, un tono alquanto critico. Alphonse Ngindu Mushete è fra questi. Cercherò ora di esaminare il suo punto di vista. Seguirà una sintesi delle proposizioni e delle critiche fatte da alcuni autori africani sulla teologia dell’adattamento.

- **i) Alphonse Ngindu Mushete**

Nel suo *An Overview of African Theology*,⁷⁹ Alphonse N. Mushete⁸⁰ identifica tre teorie delle missioni inerenti alla teologia dell’adattamento missionario. Esse sono: 1) la teologia della salvezza delle anime che sono nel buio; 2) la teologia dell’insediamento della Chiesa (fra popoli considerati come non aventi né cultura né civilizzazione, la teologia della *tabula rasa*); e 3) la teologia della ricerca di “prime pietre”. Ciò che Mushete sostiene è che poiché sono state queste le teorie popolari della missione durante le prime fasi di evangelizzazione dell’Africa, sono forse proprio queste ad essere la causa del lento progredire dell’incarnazione del cristianesimo sul continente.

Riguardo alla teologia della salvezza delle anime che sono nel buio, Mushete spiega che venne usata per esprimere lo scopo specifico dell’attività missionaria. Lo scopo essenziale delle missioni fu di “curare, convertire, cristianizzare, e il compito essenziale del missionario è di proclamare il Vangelo - essere l’araldo della Buona Novella di Cristo.”⁸¹ Mushete aggiunge che ciò che motivava questo tipo di teologia missionaria era l’eccesso di zelo nel difendere l’unicità del Cristianesimo e nel distinguerlo da ciò che era comunemente ma impropriamente chiamato “paganesimo”. Egli ritiene che questo tipo di teologia missionaria condusse a respingere fino all’eccesso ogni tradizione culturale e religiosa degli africani. Inoltre, ritiene che questa teologia si basava su un tipo di antropologia dualista, correndo il rischio di trascurare la concreta dimensione storica della salvezza integrale portata da Cristo.⁸²

Riguardo alla teologia dell’insediamento della Chiesa fra popoli considerati privi di cultura e di civilizzazione, Mushete dice che rivela una preoccupazione diversa, “una preoccupazione chiaramente ecclesiastica e per fino ecclesiocentrica. Sulla *tabula rasa* - la base bianca (anzi cancellata) - delle persone prive di cultura e di civilizzazione, la Chiesa deve insediarsi e costruirsi nel modo in cui si è materializzata storicamente nell’Occidente, con il suo personale, le sue opere, ed i suoi metodi.”⁸³ Per i teologi dell’insediamento della Chiesa, la “missione deve impegnarsi affinché la Chiesa venga insediata nelle regioni in cui essa non esiste ancora visibilmente. Cioè, deve tentare di organizzarvi, in forma permanente e stabile, i mezzi di

⁷⁸ A. N. MUSHETE, "The History of Theology in Africa: From Polemics to Critical Irenics". 27.

⁷⁹ Alphonse Ngindu Mushete, teologo cattolico dello Zaire (Repubblica Democratica del Congo), insegna alla Facoltà di Teologia di Kinshasa. E’ stato collaboratore assiduo di varie riviste ed opere di consultazioni sul tema della teologia africana.

⁸⁰ Cf. A. N. MUSHETE, "An Overview of African Theology", in R. GIBELLINI (ed.), *Paths of African Theology*, SCM Press, London, 1994, pp. 13-15. (in italiano: R. GIBELLINI (ed.), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia 1994, 17-40.

⁸¹ A. N. MUSHETE, "An Overview of African Theology", 13.

⁸² Cf. A. N. MUSHETE, "An Overview of African Theology", 14.

⁸³ A.N. MUSHETE, "An Overview of African Theology", 14.

salvezza: il clero, i laici, i religiosi, e le comunità cristiane.”⁸⁴ Mushete sostiene che con questo sistema ciò che preoccupa maggiormente il missionario è come adattare il meglio possibile le pratiche della Chiesa - nel modo in cui queste pratiche vengono svolte nella sua madre-patria - alla vita socio-culturale degli Africani. Tuttavia, in questo caso Mushete non fa alcuna distinzione fra ciò che è essenziale alla Chiesa per essere un mezzo di salvezza d’una parte e le strutture che definiscono l’esistenza della Chiesa in un qualsiasi luogo o contesto dall’altra. D’ogni modo, asserisce che il modesto contributo della teologia dell’insediamento della Chiesa sta nel fatto che è servita a chiarire il processo dell’inculturazione.⁸⁵

Infine, Mushete riprende l’aspetto delle “prime pietre” della teologia dell’adattamento. Secondo l’autore, la teologia delle “prime pietre” si guarda intorno per trovare elementi fra i valori culturali africani che possano essere messi a confronto o in contrasto con elementi simili presenti nella dottrina cristiana. Mushete dice che ciò viene fatto in vista di scoprire degli elementi nella religione e nella cultura tradizionale africana che possano servire ad una *praeparatio evangelica*, e che potranno dunque essere purificati per una missione della Chiesa in Africa.⁸⁶ Mushete è d’accordo che il metodo delle “prime pietre” ha dato qualche contributo alla teologia dell’inculturazione vera e propria. Tuttavia, egli sottolinea il fatto che la maggiore carenza di questa teoria sta nel *concordismo*, che consiste nel tentativo e nella tendenza di equiparare la rivelazione cristiana ai sistemi di pensiero in cui essa ha avuto la sua espressione storica; conseguentemente l’autore trova riduttivo il risultato di questo tentativo.⁸⁷ Inoltre, dice che la teologia dell’adattamento implica che la Chiesa in Africa non diventi mai nera in mezzo ai neri ma rimanga per sempre “delle comunità cristiane paralizzate - copie basate su un modello europeo, prive di iniziativa, di creatività e di originalità, che pregano con parole imparate e riflettono per procura.”⁸⁸

Per quanto convincente possa essere l’argomentazione di Mushete, vi sono alcune riflessioni da fare. Ritenere che la teologia della salvezza delle anime trascuri l’aspetto della salvezza integrale portata da Cristo è un concetto che va valutato criticamente. Sta di fatto che anche il missiologo tedesco, Josef Schmidlin, la cui teoria riteneva che scopo primario della missione fosse la conversione degli individui non cristiani, parlò di salvezza integrale. Secondo questo autore, la missione della Chiesa include: dispensare le benedizioni temporali all’uomo e sollevare le pene corporee sanando, secondo l’esempio di Cristo che non ha soltanto predicato o convertito i peccatori, ma ha anche dimostrato la sua solidarietà con i poveri.⁸⁹ Allo stesso modo, il gesuita belga e missiologo, Pierre Charles, che difendeva la teoria che scopo della missione fosse l’insediamento della Chiesa, faceva notare che l’opera della creazione non è in opposizione

⁸⁴ A.N. MUSHETE, "An Overview of African Theology", 15.

⁸⁵ Cf. A.N. MUSHETE, "The History of Theology in Africa: From Polemics to Critical Irenics", 27ff.

⁸⁶ Cf. A.N. MUSHETE, "An Overview of African Theology", 16-17.

⁸⁷ Cf. A. N. MUSHETE, "The History of Theology in Africa: From Polemics to Critical Irenics", 29; cf. anche J. PARRATT, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, 30.

⁸⁸ A. N. MUSHETE, "An Overview of African Theology," 14-15.

⁸⁹ Cf. A.N. MUSHETE, "An Overview of African Theology", 17-18

all'opera della redenzione. Secondo Charles, ciò che è buono nella creazione, e soprattutto nelle culture dei popoli, contribuisce in qualche modo all'opera della redenzione e conseguentemente anche alla missione della Chiesa.⁹⁰

Comunque sia, va detto che Mushete non è il solo ad interpretare la teologia dell'adattamento nel modo appena visto. Altre voci dello stesso tipo risuonano in Africa. Esaminiamo brevemente le vedute di alcuni di questi altri teologi.

- **ii) Altre vedute contemporanee sull'adattamento in Africa**

Oltre a Mushete vi sono altri che sono stati molto critici della teologia dell'adattamento. Uno di questi è Tarcise Tshibangu (abbiamo già accennato ad alcune sue teorie). Questo vescovo e teologo del Congo (DR) è del parere che alla Chiesa in Africa deve essere concesso di sviluppare un proprio linguaggio per il Vangelo. La sua argomentazione è che se le Chiese Africane debbono continuare a seguire la teologia dell'adattamento, ciò significa che ciò che serve è soltanto un modo per tradurre e rendere intelligibile agli africani un messaggio evangelico ed una teologia che sono già stati sviluppati altrove. Inoltre, ciò significherebbe che compito maggiore della Chiesa in Africa è di cercare per vedere se sia possibile scoprire dei cosiddetti valori positivi nelle tradizioni religiose dell'Africa. Nel caso che questi non ci fossero, allora l'africano e le sue tradizioni continueranno ad essere visti sotto l'aspetto della *tabula rasa*. Pertanto Tshibangu suggerisce che “invece di una teologia che *considera i valori delle Religioni Tradizionali africane come delle “prime-pietre” provvidenziali* per l'accoglienza del cristianesimo, ciò che si desidera ed è richiesto oggi è una vera integrazione di quei valori nell'impegno di far penetrare i dati della fede⁹¹ secondo modalità aperte alla critica, per il fatto che questi valori esprimono una visione del mondo specifica ed un'esperienza spirituale.⁹²

Nello stesso spirito, Lainnex Hurbon esprimeva il suo pensiero con le seguenti parole:

L' “adattamento ai valori culturali” di cui tanto sentiamo parlare spesso altro non è che un processo di indigenizzazione di ... una Chiesa incollata alle sue vecchie posizioni, corredata com'è di tutte le designazioni provenienti da una storia antecedente... sotto la forma di una struttura e di un tribunale che sono già in partenza definiti, definitivi e definenti.⁹³

Quanto asserito da Hurbon rivela un altro aspetto della tendenza di criticare il passato missionario, critica questa volta rivolto alla Chiesa quale istituzione. Jose A. Da Silva va diritto alla meta. Secondo Da Silva, l'adattamento come teoria della missione significa che vi sono porzioni del messaggio cristiano che potranno essere adattati a vari luoghi e culture mentre ciò

⁹⁰ Cf. J. SCHMIDLIN, *Catholic Mission Theory (Techny III)*, 213-300.

⁹¹ Cf. P. CHARLES, *Les Dossiers de l'action missionnaire*, 170.

⁹² T. TSHIBANGU, “Per una teologia africana”, in G. BUTTURINI (ed.), *Le nuove vie del Vangelo: I Vescovi africani parlano a tutta la Chiesa* (IV Sinodo dei Vescovi 1974), EMI, Bologna, 1975, 186.

⁹³ L. HURBON, *Le Dieu dans le Vaudou haïtien*, Présence Africaine, Paris, 1972, 33.

non sarà vero per altre porzioni. O, per dirla diversamente, significa che l'adattamento presume che vi possano essere degli aspetti delle culture dei vari luoghi che non possono essere assunti dalla fede cristiana.⁹⁴ Nello stesso spirito, H. Maurier dice che l'adattamento prende per scontato il bagaglio culturale del missionario e vede in esso un modello per l'evangelizzazione di vari luoghi e culture. Aggiunge che perfino la carità cristiana praticata all'epoca si basava essenzialmente sulla pietà ispirata dal ben povero stato soprannaturale, morale ed umano dei "selvaggi". "Non si trattava affatto di annoverare i valori intrinseci delle altre religioni."⁹⁵ Per J. Dournes, i teologi della salvezza dei non credenti dimenticavano che il Dio che salva è onnipotente e che esiste una rivelazione universale al di fuori di quella giudeo-cristiana (la rivelazione "speciale").⁹⁶

Alcuni studiosi ritengono, poi, che l'unica cosa che interessi l'adattamento è partire alla ricerca di quegli "aspetti" delle culture africane che possano presumibilmente diventare delle "prime pietre".⁹⁷ Come dice Pascal Lahady, del Madagascar: "la teologia dell'adattamento va in cerca di "prime pietre", e così facendo tratta le culture come se fossero un semplice mosaico di elementi buoni ed elementi cattivi, trascurandone ogni consistenza o sostanza vitale."⁹⁸ Di fatto, fra i vari gruppi di teologi, la critica contro il metodo dell'adattamento quale "prima pietra" è molto comune. Per esempio, Boka di Mipasi Londi apprezza la teologia dell'adattamento per l'attenzione che questa dedica ai valori esistenti nelle tradizioni locali; tuttavia, critica il suo modo di cercare delle "prime pietre" perché non considera la cultura globale come un insieme coerente di elementi razionalmente organizzati.⁹⁹ Londi aggiunge che in ultima analisi, la teologia dell'adattamento mira a trasportare un cristianesimo sviluppato altrove nelle categorie africane, come se l'Africa fosse condannata a ricevere i prodotti finiti e non avesse la capacità di produrre da sola qualcosa di nuovo e di originale.¹⁰⁰ Nello stesso spirito, O. Bimwenyi-Kweshi dice che l'Africa è capace di ben più di un semplice "acclimatizzare" o "tropicalizzare" di un cristianesimo "pronto-all'uso".¹⁰¹

Vi sono teologi, come Engelbert Mveng, che sono pronti ad investire sulla teologia della salvezza delle anime che sono nel buio. Mveng si collega ad una dichiarazione attribuita a Daniel Comboni durante il Concilio Vaticano I (1870). Si dice che durante il Concilio, Comboni abbia chiesto ai Padri Conciliari di sospendere la maledizione che pendeva sui figli di Cam, una maledizione con la quale l'Onnipotente avrebbe punito i figli e le figlie dell'Africa con una

⁹⁴ Cf. J.A. DA SILVA, "Inculturation as Dialogue", in: *AFER*, 37 (August 1995) 4, 202.

⁹⁵ H. MAURIER, "La mission demain à la lumière de la mission hier", 9-23.

⁹⁶ Cf. J. DOURNES, *Dieu aime les païens*, Aubier, Paris, 1963, p. 1ss; cf. anche, J. KERKHOFS, "Vers d'autres formes d'une assistance des croyants sur le plan international", in: *Église et Mission*, 202 (June 1976), 5-12.

⁹⁷ Spesso e volentieri i teologi fanno uso del termine "prime pietre" per riferirsi a tutti gli aspetti della teologia dell'adattamento; cf. A.N. MUSHETE, "An Overview of African theology", 16.

⁹⁸ P. LAHADY, "Pour une réinterprétation du christianisme dans les jeunes églises", in: *Telega*, 13 (1978), 45.

⁹⁹ Cf. L. BOKA di MPASI, *Quand l'Africain dit "inculturation"*, 45-48.

¹⁰⁰ Cf. L. BOKA di MPASI, *Quand l'Africain dit "inculturation"*, 45.

¹⁰¹ Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours Théologique négro-africain: Problème des fondements*, Présence Africaine, Paris, 1981, 178-194.

crudeltà mai riscontrata in alcun'altro episodio della storia della razza umana.¹⁰² Mveng invece ritiene che una tale maledizione contro gli africani non sia mai esistita; anzi, la Bibbia vede Yahweh prendere le parti di Mosé e di sua moglie che era negra.¹⁰³ Secondo Elochukwu Uzukwu, le credenze cristiane medievali sostenevano questa maledizione, e la preghiera per la conversione dell'Africa (composta dopo Vaticano I) che veniva recitata in molte Chiese dell'Africa prima che il Concilio Vaticano II la sopprimesse, è la dimostrazione del perdurare di questa convinzione.¹⁰⁴

Tuttavia, occorre insistere sul fatto che la dichiarazione accreditata a Comboni non fa parte dell'insegnamento ufficiale della Chiesa. Lo stesso Concilio Vaticano I respinse qualsiasi teoria (come quella dell'evoluzione) contraria al fatto che l'umanità fosse di origine divina e che ogni persona sia creata all'immagine e similitudine di Dio.¹⁰⁵ Perché Dio è sempre con il popolo che Egli ha creato, non importa dove esso si trovi sulla terra. Dio non abbandona mai né fa discriminazioni fra i figli, anche se sono di colori vari o di diversa estrazione culturale. Pertanto, Dio non ha mai maledetto o abbandonato i Neri.

Oltre agli Africani, grandi missionari hanno criticato la teologia dell'adattamento missionario. Vediamo, ad esempio, come Aylward Shorter ritiene che la parola "adattamento" suggerisca "un'attività che è periferica, non-essenziale - perfino superficiale", e "contiene in essa i semi di una superiorità e di un perpetuo dominio occidentale."¹⁰⁶ Dal canto suo Gerald Arbuckle dice che la parola "adattamento" presenta una connotazione paternalista.¹⁰⁷ Per questo motivo Arbuckle sostiene che la parola "adattamento" debba essere completamente cancellata dai discorsi teologici e liturgici. Inoltre, critica la parola perché non è in un clima di libertà che dà inizio ad un dialogo fra il Vangelo e la cultura locale. La sua metodologia tende invece a creare barriere per uno scambio mutuo e genuino con le culture.¹⁰⁸ John Baur presenta la propria critica nel seguente modo:

Forse l'errore più fatale dei missionari è stato quello di adottare il principio di *tabula rasa*. Ciò significa che gli europei pensavano che gli africani non avessero nessuna religione propria, e che i loro cuori fossero delle pagine bianche ... Questo concetto di *tabula rasa*, combinato con la forte convinzione che la loro fede fosse l'unica giusta, condusse i missionari al metodo dell'assimilazione, ossia l'insediamento della fede nella forma in cui essi la conoscevano e la vivevano, senza nessun adattamento

¹⁰² Cf. J. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Vol. 53, col. 634-637; cf. anche L. LECUYER, "Libermann et la malédiction de Cham", in P. COULON et al., *Libermann (1802-1852)*, Cerf, Paris, 1988, 596-608.

¹⁰³ Cf. E. MVENG, "Négritude et civilisation gréco-romaine," in: *Colloque sur la négritude* (Dakar, Senegal, Avril 12-18, 1971), Présence Africaine, Paris, 1971, 43-52. Mveng commenta in particolare il litigio, narrato in Numeri, cap. 12, fra Mosé e sua sorella Miriam perché egli si era preso per moglie una donna nera; cf. più specificatamente 46-47.

¹⁰⁴ Cf. E.E. UZUKWU, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996, 22.

¹⁰⁵ Cf. DS 3017.

¹⁰⁶ A. SHORTER, *African Christian Theology: Incarnation or Adaptation*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1977, 150.

¹⁰⁷ Cf. G.A. ARBUCKLE, "Inculturation Not Adaptation: Time to Change Terminology", in: *Worship*, 60 (1986), 511.

¹⁰⁸ Cf. G.A. ARBUCKLE, *Earthing the Gospel*, Geoffrey Chapman, London, 1990, 14.

alle nozioni religiose preesistenti fra il popolo che doveva essere evangelizzato. Ecco perché il cristianesimo non fu integrato nella vita e nella cultura africana.¹⁰⁹

La critica mossa alla teologia dell'adattamento non dovrebbe impedire di vederne gli aspetti positivi. Malgrado tutte le critiche, questo metodo missionario di adattamento va apprezzata per aver dato inizio ad un atteggiamento positivo nei confronti delle culture locali e per aver promosso la creazione di un clero locale. Inoltre, non va dimenticato che le fiorenti Chiese locali dell'Africa di oggi sono nate dall'impegno svolto all'ombra della teologia dell'adattamento. L'educazione formale che accompagnò l'arrivo dei missionari nella zona fu il mezzo con cui gli africani impararono "a leggere e a scrivere". Vale la pena di insistere: seppure non è possibile contestare la veridicità dei fatti storici sollevati dai teologi, l'attività missionaria e lo zelo dei missionari stessi non va erroneamente scambiato per una teoria ideologica qualsiasi. I missionari sono quasi sempre motivati dall'unico intento di fare dei discepoli per il Signore Gesù. Certo, può capitare che il metodo usato sia difettoso, anche quando viene scelto ed applicato con buonissime intenzioni e per la giusta causa.

E' comunque anche vero che le critiche sollevate dai teologi sono raccomandabili per il fatto di condurre ad un miglior modo di intendere il processo di inculturazione. E' a questo ulteriore sviluppo che rivolgeremo adesso la nostra attenzione.

b) L'inculturazione negli scritti dei teologi africani

Ora che l'accento viene spostato su un nuovo termine, occorre forse chiederci: "il passaggio dall'adattamento all'inculturazione" è semplicemente un cambiamento nella terminologia usata oppure per i teologi si tratta di un diverso paradigma nel modo di comprendere la missione evangelizzatrice della Chiesa?" Per rispondere a questa domanda, desidero ora analizzare i termini usati precedentemente dai studiosi africani e il modo in cui si sono appropriati del nuovo termine (inculturazione).

i) I termini precedenti:

Sarebbe certamente sbagliato assumere che l'uso della parola "inculturazione" nel discorso missiologico ebbe inizio con i teologi africani.¹¹⁰ Infatti, la parola "inculturazione" era già in uso fra i missiologi prima che i teologi africani la includessero nel proprio vocabolario. All'inizio, per riferirsi all'incontro fra il messaggio cristiano e le culture africane i teologi africani usavano attingere a vari termini.

¹⁰⁹ J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, 89 & 103.

¹¹⁰ Pierre Charles fu il primo teologo ad usare il termine in un articolo pubblicato nel 1953 ("Missiologie et Acculturation", 15-32).

“**Adattamento**” come già detto, fu il primo termine usato dai teologi africani in questo ambito. Secondo Peter Schineller, anche se questo termine è stato recentemente criticato e ritenuto inadeguato, in principio intende riferire ad un metodo creativo di attività pastorale per mezzo del quale il missionario cerca di adattare il messaggio cristiano e la liturgia ai costumi vigenti nell’ambiente in cui opera.¹¹¹ Molti documenti del Concilio Vaticano II parlano positivamente della necessità dell’adattamento per riferirsi alla stessa realtà che oggi viene descritta con la parola “inculturazione”.¹¹² Tuttavia, ci fu un’occasione specifica in cui venne sollevato l’argomento dell’adattamento: fu nel 1974 durante il Sinodo dei Vescovi sull’Evangelizzazione. Qui i vescovi dichiararono “totalmente estemporanea la cosiddetta teologia dell’adattamento”.¹¹³ La nuova strategia da adottare era quella dell’incarnazione del Vangelo nella cultura africana. Questa dichiarazione infuse uno spirito nuovo nei teologi africani che cominciarono a riflettere su un più approfondito processo di incarnazione del Vangelo in Africa.

Indigenizzazione: Un altro termine popolare in uso fra i teologi fu “*indigenizzazione*”, spesso usato con altri due: “africanizzazione” e “localizzazione”. Per esempio, Emmanuel Martey scrive che nell’impegno di esprimere il messaggio cristiano in un linguaggio e secondo schemi concettuali africani vennero usate delle espressioni come “*indigenizzazione, localizzazione, africanizzazione ecc.*”¹¹⁴ Peter Schineller fa notare che la maggior parte di queste espressioni sono usate in modo interscambiabile.¹¹⁵ Secondo Patrick Kalilombe, *indigenizzazione* significa l’impegno “di africanizzare la dottrina, il culto, la pratica pastorale e l’arte cristiana, fondandoli sulla cultura e la tradizione religiosa africana.”¹¹⁶ Tuttavia, a livello pratico “*indigenizzazione*” si riferisce piuttosto alla graduale sostituzione dei missionari stranieri con del personale africano, per dare un “volto africano” alle strutture ecclesiastiche affinché la Chiesa possa apparire meno forestiera. Durante la lotta per l’indipendenza politica nella prima metà di questo secolo, la Chiesa venne accusata di collaborazionismo con il colonialismo occidentale.¹¹⁷ L’*indigenizzazione* ebbe dunque lo scopo di dimostrare che la Chiesa era di casa in Africa e che il cristianesimo era davvero una religione africana. Tuttavia, come era avvenuto per l’adattamento, l’*indigenizzazione* non andò oltre al fatto di adattare alcuni dettagli periferici della liturgia, come la traduzione dei testi liturgici, la danza, i tamburi e i paramenti vistosamente colorati.¹¹⁸

¹¹¹ Cf. P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York, 1990, 16-17.

¹¹² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 4 December 1963 (abbreviato SC), 37-40: AAS 56 (1964), 97-134.

¹¹³ Cf. SINODO DEI VESCOVI, “Declaratio Patrum Synodaliū”, in G. CAPRILE, “Il Sinodo dei Vescovi (3a Assemblea Generale, 27 Settembre - 26 Ottobre 1974)”, Roma: *Civiltà Cattolica*, 1975, 146.

¹¹⁴ Cf. E. MARTEY, *African Theology: Inculturation and Liberation*, 65.

¹¹⁵ Cf. P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, 14-24.

¹¹⁶ P. A. KALILOMBE, “Black Theology”, in D.F. FORD (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Basil Blackwell, New York/London, 1989, 202.

¹¹⁷ Cf. P. K. SARPONG, “Christianity should be Africanized, not Africa Christianized”, in: *AFER*, 17(1975), 322-328.

¹¹⁸ Cf. E. T. CHARLES, *Inculturating the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, 10-11.

Contestualizzazione: Altro termine è “*contestualizzazione*”, un termine usato soprattutto dai teologi protestanti ma in uso anche fra i cattolici del Sud Africa. Per questi ultimi, “*contestualizzazione*” è sinonimo di “*inculturazione*”. E’ “il tessere insieme” del Vangelo con ogni situazione particolare. Non parla di culture ma di contesti o situazioni in cui il Vangelo deve essere inculturato.”¹¹⁹ Secondo B. Haushiku (della Namibia), “una vera teologia *contestuale* deve necessariamente essere una teologia inculturata.”¹²⁰ Pertanto, la *contestualizzazione* fa parte del processo di *inculturazione*.¹²¹

Acculturazione: Abbiamo poi il termine “*acculturazione*”. Si tratta di un termine poco comune negli scritti dei teologi africani. Lo si trova principalmente nelle opere degli antropologi e dei sociologi. Qui il termine denota il “contatto con la cultura”, o l’interazione che risulta dal fatto che due culture vengono poste a contatto. La parola connessa “*enculturazione*” viene adoperata dagli antropologi “per descrivere il modo in cui l’individuo raggiunge una competenza nella propria cultura.”¹²² Adoperata in modo analogico nella teologia, la parola “*acculturazione*” si riferisce al processo di inserimento del Vangelo nelle culture. In questo contesto, si avvicina molto di più al significato dell’*inculturazione*, perché pone l’accento sul processo a duplice senso che avviene nell’incontro del Vangelo con le culture. Il Vangelo si incontra sempre con una cultura in una forma inculturata; fra l’evangelizzatore e colui che viene evangelizzato ci deve essere una certa forma di *acculturazione* perché avvenga un’*evangelizzazione* effettiva.¹²³ Pertanto, i teologi dell’*inculturazione* hanno molto da apprendere dall’elaborazione del termine “*acculturazione*” da parte degli antropologi culturali.¹²⁴

Incarnazione: Infine, vi è il termine “*incarnazione*”. Ispirandosi all’insegnamento del Concilio Vaticano II sull’*Incarnazione* quale base per comprendere le varie culture e filosofie delle popolazioni,¹²⁵ i teologi africani parlano ora dell’*Incarnazione* quale modello per inculturare il Vangelo in Africa. Il termine viene spesso usato in modo interscambiabile con “*inculturazione*”. Justin Ukpong fa notare che *incarnazione* è preferibile perché implica “immergere il cristianesimo nella cultura africana affinché, così come Gesù diventò uomo, così anche il cristianesimo diventi africano.”¹²⁶

¹¹⁹ IMBISA (Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa), *Inculturation*, Mambo Press, Gweru, Zimbabwe, 1993, 45.

¹²⁰ B. HAUSHIKU, "Being authentic Christians and authentic Africans", in: *L'Osservatore Romano* (Weekly English Edition), 27 April 1994, 14.

¹²¹ Cf. E. T. CHARLES, *Inculturating the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, 11.

¹²² M. J. HERSKOVITS, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, Knopf, New York, 1960, x-xi.

¹²³ Cf. G. A. ARBUCKLE, *Earthing the Gospel*, op. cit., p. 17; P. ROSSANO, "Acculturazione del Vangelo", in AA.VV., *Evangelizzazione e Culture: Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia* (5-12 Ottobre 1975, Roma), PUU, Roma, 1976, 104.

¹²⁴ Cf. P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, 22.

¹²⁵ Cf. AG 10.

¹²⁶ J.S. UKPONG, *African Theologies Now: A Profile*, Gaba Publications, Eldoret, Kenya, 1984, 27.

L'argomentazione fondamentale dei teologi è che così come in Gesù Cristo, il Verbo di Dio si *incarnò* nella cultura umana, ossia nell'ambiente ebraico, così anche al Vangelo di Gesù Cristo deve essere consentito di essere inculturato (o incarnato) in una cultura e in un contesto africano (Mt 5,17; Atti 10,34). In questo contesto, Edward Tamba Charles spiega che i teologi africani adoperano il termine "incarnazione" per esprimere due significati. Può significare il processo di una mutua penetrazione fra Vangelo e cultura così da rendere Gesù Cristo presente "oggi" in ogni cultura. In questo senso specifico, l'evento dell'Incarnazione diventa continuo nel tempo; avviene ogni volta che il Vangelo sia fatto penetrare in un ambiente culturale affinché la popolazione possa salutare l'arrivo di Cristo in mezzo a loro come il loro Salvatore.

Il secondo significato si riferisce all'evento unico di Betlemme, quando "il Verbo si fece carne e dimorò fra noi" (Gv 1,14). Qui si riferisce all'inculturazione primordiale del Verbo di Dio nella carne umana e nella storia, e dunque fondamento e modello per ogni inculturazione susseguente.¹²⁷ Charles riassume i due significati nel seguente modo:

Nel senso lato del termine, incarnazione si riferisce all'aspetto generico ed universale: Dio fattosi uomo, fa parte di un determinato popolo e ne condivide gli aspetti particolari; diventa questo uomo in questo popolo. Mentre l'aspetto generico dell'incarnazione insiste sull' "uomo come tutti gli uomini", l'aspetto "dell'inculturazione" punta alle differenze e alla specificità: un uomo non come tutti gli altri uomini, perché apparteneva ad un popolo e ad una cultura specifica. Come l'Incarnazione, l'inculturazione non avviene nell'astratto: ha luogo in uno spazio culturale concreto.¹²⁸

E' dunque analogicamente che si può dire che il Vangelo deve essere inculturato o incarnato in una cultura così come Gesù Cristo, il Verbo di Dio (assunse la carne e dimorò fra noi (cf. Gv 1,14)) si incarnò in una determinata cultura umana. "Analogia" è una grande parola che implica il fatto di trarre delle similarità e delle differenze fra due o varie realtà. Analogia non significa identità totale fra le realtà così confrontate. L'Incarnazione di Gesù Cristo è un mistero. E' un'atto divino, un evento unico e assolutamente singolare. Il mistero dell'Incarnazione punta ad altre realtà che vanno oltre la materia dell'inculturazione. Pertanto l'uso che i teologi ne fanno deve essere interpretato in termini di analogia. Si tratta di una chiarificazione fondamentale che dovrà sempre essere tenuta presente mentre si pone "l'*Incarnazione*" in relazione con il processo di inculturazione.

Alcuni fra i termini sopra elencati possono ancora trovarsi negli scritti dei teologi, con varie sfumature a seconda del contesto in cui vengono usati. Ma nessuno di essi è stato usato così frequentemente quanto la parola "*inculturazione*". Esaminiamo pertanto brevemente in quale modo i teologi si sono appropriati di questa parola e quale sia per essi il significato che essa riveste nell'ottica del dialogo fra il Vangelo e le culture africane.

¹²⁷ Cf. E. T CHARLES, *Inculturating the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, 12.

¹²⁸ E.T. CHARLES, *Inculturating the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, 73-74.

- *ii) Appropriazione del termine “inculturazione” da parte dei teologi africani*

Fu durante la Conferenza Panafricana dei teologi del Terzo Mondo (EATWOT II) tenuta ad Accra (Ghana) nel 1977 che i teologi africani si appropriarono del termine “inculturazione”. Questa Conferenza riuniva per la prima volta insieme teologi africani, cattolici e protestanti, francofoni e anglofoni. Nel suo ordine del giorno teologico figurava il tema della “liberazione”. Tuttavia al termine, il nuovo concetto teologico di unità che ne scaturì venne espresso con il termine “inculturazione.”¹²⁹ Si può pertanto dire che quando il Padre Arrupe, Superiore Generale dei Gesuiti definì il termine nel 1978, “l’inculturazione” era già diventata popolare fra i teologi africani.¹³⁰

I teologi africani non si limitarono ad appropriarsi della parola stessa, ma ne offrirono anche le loro definizioni. Peter Sarpong, per esempio, dice che è un modo di evangelizzare che abbraccia l’intera vita e tutto il pensiero cristiano. Sarpong ritiene che l’inculturazione non sia soltanto una questione di adattamento o di innovazione liturgica; tantomeno trattasi dell’uso dei tamburi o di materiale locale. Piuttosto, implica “concetti, simboli ed un modo totalmente nuovo di pensare e di fare le cose (che richiede) immaginazione, coraggio ed iniziativa.”¹³¹ Nello stesso spirito, Jose Antunes da Silva specifica che l’inculturazione implica che il cristianesimo potrà mettere radice in una nuova cultura soltanto se ne assumerà le forme culturali. Ma ben presto aggiunge “c’è bisogno di una simbiosi critica. La fede critica la cultura, mentre la cultura arricchisce la fede cristiana.”¹³² Per John Mary Waliggo, l’inculturazione è quel movimento che tende a rendere il cristianesimo permanente in Africa facendolo diventare una religione del popolo ed un modo di vita che nessun nemico e nessun atteggiamento ostile potrà riuscire a soppiantare o indebolire. E’ l’impegno continuo per fare sì che il cristianesimo si senta “veramente di casa” in mezzo alle culture di un popolo.¹³³

Justin Ukpong descrive in modo eloquente tutto ciò che il processo di inculturazione implica:

In questo approccio, il compito del teologo consiste nel ripensare e riesprimere il messaggio cristiano originale in un ambiente culturale africano. Il compito richiede un confronto fra la fede cristiana e la cultura africana. In questo processo avviene un’interpenetrazione di entrambi. La fede cristiana illumina la cultura africana mentre i dati fondamentali della rivelazione contenuti nelle Scritture e nella Tradizione vengono criticamente riesaminati allo scopo di dare loro un’espressione africana. Avviene così un’interazione fra fede e cultura, e da ciò nasce una riflessione

¹²⁹ Cf. E. MARTEY, *African Theology: Inculturation and Liberation*, 67ff.

¹³⁰ Padre Arrupe definisce l’inculturazione come “l’incarnazione della vita cristiana e del messaggio cristiano in un determinato contesto culturale, in modo tale che questa esperienza non si esprima soltanto per mezzo di elementi propri alla cultura, ma diventi un principio che anima, indirizza e unifica la cultura, trasformandola e rifacendola per fare nascere *una nuova creazione*”; P. ARRUPE, "Catechesis and "Inculturation", in: *AFER*, 20(1978), 97-134; si veda anche ID., "Letter du T.R.P. Pedro Arrupe" (14.05.1978), in: *Telega*, 17 (1979), 42-43. Tuttavia, per maggiore informazione sulla storia e lo sviluppo del termine (inculturazione), cf. A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, 10ff; P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, 5ff.

¹³¹ P. K. SARPONG, "Evangelism and Inculturation", in: *West African Journal of Ecclesial Studies*, 2(1990)1, p. 8.

¹³² J.A. DA SILVA, "Inculturation As Dialogue", in: *AFER*, 37 (August 1995) 4, 203.

¹³³ Cf. J. M. WALIGGO, "Making a Church that is Truly African", op. cit., 12-13.

teologica che è allo stesso tempo africana e cristiana. Pertanto, in questo approccio “teologia africana” significa fede cristiana che assume un’espressione culturale.¹³⁴

Alcuni teologi insistono sul ruolo profetico dell’inculturazione per le culture. Per esempio, Efoé-Julien Pénoukou dice che l’inculturazione implica il fatto che le culture debbono aprirsi al Vangelo e convertirsi a Cristo, mentre anche il Vangelo deve aprirsi alla cultura africana per poter giungere alla pienezza del suo significato.¹³⁵ Allo stesso modo, Aylward Shorter comincia col definirla “il dialogo continuo fra fede e cultura o culture. Più precisamente, è il rapporto creativo e dinamico fra il messaggio cristiano e la cultura o le culture.”¹³⁶ Inoltre, Shorter dice che il fatto che Gesù sia morto e risorto suggerisce il fatto che l’inculturazione sia l’invito ad una nuova vita per le culture.¹³⁷ Qui Shorter identifica lo stretto legame esistente fra l’Incarnazione (inculturazione) e il mistero pasquale. Come i Padri del Sinodo per l’Africa del 1994 ci dicono, l’inculturazione deve essere fondata sull’aspetto globale del mistero di Cristo per poter sfidare e trasformare le culture.¹³⁸ Allo stesso modo, C. Geffré richiama l’attenzione sul fatto che l’inculturazione deve garantire che il messaggio del Vangelo penetri in ogni cultura, la assuma o la influenzi senza comprometterne l’identità.¹³⁹ Essa deve anche tentare di impegnare l’intera cultura, con tutti i suoi valori e tutti i suoi difetti, onde trasformarla dall’interno compenetrandola di valori evangelici. In questo modo, l’inculturazione farà nascere quel mutuo arricchimento che generalmente avviene sempre laddove il Vangelo impegna la cultura.¹⁴⁰

Potremmo dilungarci in molte altre riflessioni sul significato che i teologi africani danno al concetto dell’inculturazione, ma è stato già detto abbastanza. Ci basti qui dire che la teologia dell’inculturazione è davvero molto viva in Africa.

In tutto, possiamo dire che lo spostamento dall’adattamento all’inculturazione (la teologia dell’incarnazione) è stato frutto di un progressivo sviluppo del pensiero teologico di fronte ad un identico problema: Vangelo - culture africane. Inoltre, il modello e fondamento del processo di inculturazione è l’Incarnazione. La teologia dell’Incarnazione ha dato al termine “*inculturazione*” un nuovo significato che va ben oltre al suo uso antropologico. Il termine “*inculturazione*”, oltre a riferirsi al processo del radicamento della fede cristiana fra un determinato popolo e la sua cultura, è anche diventato uno dei modi usati dalla Chiesa per esprimere con maggior forza l’insegnamento del Concilio Vaticano II sulla comunione della Chiesa e la diversità delle culture.¹⁴¹ Inoltre, la teologia dell’incarnazione fa risaltare il

¹³⁴ J. S. UKPONG, *African Theologies Now: A Profile*, 30.

¹³⁵ Cf. E.J. PÉNOUKOU, *Églises d’Afrique: Propositions pour l’Avenir*, Desclée, Paris, 1994, 10ss.

¹³⁶ A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, 11.

¹³⁷ Cf. A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, 84-87.

¹³⁸ Cf. SYNOD OF BISHOPS, Special Assembly for Africa, *Message* 9,14 & 16; *Propositio* 28-30; EA 60-61.

¹³⁹ Cf. C. GEFFRÉ, *The Risk of Interpretation*, Paulist Press, Mahwah, New York, 1987, 236.

¹⁴⁰ Cf. *RMi* 52.

¹⁴¹ Cf. *LG* 4,13; *GS* 53-62.

dinamismo del processo di inculturazione. L'inculturazione è un processo continuo; deve proseguire man mano che la cultura si evolve.¹⁴²

Tutto questo significa, in effetti, che il termine “inculturazione” supplisce, o meglio, complementa le inadeguatezze riscontrate nella teologia dell'adattamento missionario. Ciò implica che affinché possa esservi un'inculturazione significativa è necessaria una ricerca teologica previa.¹⁴³ La ricerca teologica aiuta a sviluppare un nuovo linguaggio culturale per esprimere la parola di Dio ed una nuova forma culturale per il cristianesimo che emergerà dal processo di inculturazione.¹⁴⁴ In altre parole, la ricerca teologica aiuta a stabilire la base principale e le regole dell'inculturazione ed a chiarire i principi, i concetti e i simboli da usare.¹⁴⁵ Perché l'inculturazione non si limita a determinati aspetti della vita e della missione cristiana, bensì impegna tutti gli aspetti dell'essere cristiano.¹⁴⁶ Pertanto, anche se punta all'evangelizzazione di un determinato contesto culturale, l'inculturazione deve sempre mettere in luce una compatibilità con il Vangelo nella comunione con la Chiesa universale.¹⁴⁷ E, sia ben chiaro, per quanto effettiva l'inculturazione possa essere, non sarà mai paragonabile alla prima incarnazione del Figlio di Dio.

5. La situazione attuale

Nell'epoca post-conciliare fu molto feconda con segni di grande speranza per la catechesi non solo in Europa, America Latina e in qualche paese dell'Asia, ma anche in Africa.¹⁴⁸ Nel periodo post-conciliare, l'attenzione maggiore fu portata verso il cambiamento profondo nella figura del suo cristianesimo e nei metodi pastorali. Comunque, nel contesto africano, proprio, nell'epoca post-conciliare, dal principio, la catechesi non iniziò il suo nuovo cammino in direzione propriamente africana se non dopo il sinodo del 1974 in cui l'attenzione fu portata ai nuovi luoghi della catechesi. Al di là della parrocchia e della scuola, si passava alla famiglia e alle comunità ecclesiali di base, per il semplice motivo di voler educare la famiglia ad essere “Chiesa domestica” e perché la catechesi trovasse in queste comunità il luogo ideale per mettere in opera un processo di approfondimento della fede e della vita cristiana.¹⁴⁹

¹⁴²Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Instrumentum Laboris* 65. Per i vari aspetti dell'inculturazione messi in risalto dai vescovi africani, cf. ID., *Message* 18-19.

¹⁴³ Cf. AG 22.

¹⁴⁴ Cf. T. GROONE, "Inculturation: How to Proceed in a Pastoral Context", in N. GREINACHER & N. METTE (ed.), *Christianity and Culture (Concilium 1994/2)*, SCM Press, London/ Orbis Books, Maryknoll, New York, 1994, p. 126; D. TRACY, *The Analogical Imagination*, Crossroad, New York, 1989, p. 132.

¹⁴⁵ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Message* 56.

¹⁴⁶ Cf. P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, op. cit., p. 23.

¹⁴⁷ Giovanni Paolo II fa appello ai vescovi nella loro qualità di guardiani del “deposito della fede”, affinché abbiano cura di garantire la fedeltà e di praticare un giusto discernimento per un approccio profondamente equilibrato all'inculturazione, cf. *RMi* 54.

¹⁴⁸ Cf. ISTITUTO DI CATECHETICA (UPS, Roma, *Andate, insegnate. Manuale di catechetica*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2002, 78.

¹⁴⁹ Cf. P. KIPOY, “La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano”, 43-44.

Dunque è dal sinodo del 1974 che i vescovi africani hanno cominciato di sottolineare la necessità di una chiesa incarnata nella cultura africana. Tale pronunciamento, come abbiamo detto già, rappresentava una svolta nella chiesa, perché in realtà il cristianesimo portato dagli europei non aveva dialogato in passato con la cultura africana. Sotto il nome di cristianesimo, in realtà, era stata presentata la cultura europea come l'unica possibile. In questa situazione era nata una chiesa "sotto tutela."¹⁵⁰ Proprio per questo era necessario e urgente che le giovani chiese, come afferma lo stesso Concilio Vaticano II, prendano dalle tradizioni dei loro popoli tutto ciò che può contribuire alla gloria di Dio e a svelare la grazia di Cristo. Se in passato c'è stata la teologia della *Plantatio ecclesiae* e poi la teologia dell'adattamento, ora è il tempo della teologia dell'inculturazione da sviluppare nelle Piccole Comunità Cristiane (PCC (o CEV)).¹⁵¹ All'interno di un nuovo contesto pastorale, laddove la fede vuole incontrare l'uomo concreto con la sua personalità, la sua cultura, la sua mentalità, nella quotidianità, emergono le PCC (o CEV), come un vivaio, una nuova rete di relazioni vitali, articolate su passato (tradizioni), sul presente (modernità) e sul mondo trascendente (spirituale).¹⁵²

Per confrontare questa esigenza, sono stati vari incontri di noto all'interno delle chiese locali africane sulla pastorale catechetica. Fra questi, basterebbe menzionare l'incontro della commissione di catechesi e liturgia dell'Africa francofona di ovest tenutosi dal 26 luglio al 10 agosto 1976 con il titolo "*Diventare cristiano in Africa. Ricerca sulle tappe catechistiche e liturgiche dell'iniziazione nella comunità cristiana.*"¹⁵³ L'incontro ne presenta e propone alcune proposte per una inculturazione del messaggio evangelico in terra africana.

Questo significa che la volontà di rinnovamento catechistico di questi ultimi anni (dopo il Concilio Vaticano II), fa intravedere gli sforzi sia dei teologi sia dell'Episcopato africano nella ricerca di un linguaggio africano della fede e dei metodi e modelli catechistici adatti per il numero sempre crescente dei catecumeni e dei battezzati. In altre parole, il primo problema per quale si cerca un nuovo linguaggio teologico inculturato, i metodi pastorali e modelli catechistici più adatti oggi per l'opera di evangelizzazione e di cura pastorale in Africa è per affrontare le sfide missionarie poste dalle statistiche, cioè, del numero sempre crescente dei battezzati in Africa. Per quanto reale, la crescente numerica dei battezzati non è del tutto al riparo da precarietà, data la sacramentalizzazione della prima evangelizzazione che nasconde una situazione di "*schizofrenia religiosa.*" Inoltre, malgrado la crescita numerica molto evidente oggi nelle chiese africane, da notare anche è una certa preoccupazione che dopo più di cento anni di

¹⁵⁰ B. D'AVANZO, *Radici africane e fede cristiana*, EDB, Bologna 1989, 147.

¹⁵¹ Cf. P.A. KALILOMBE, *From Outstation to Small Christian Communities*, AMECEA Gaba Publications, Eldoret, Kenya 1984, 1-2ss; ID., "Les communautés de base e la transmission de la foi », in *Lumen Vitae* 43 (1988), 397-406 ; J. GONEY, "Les communautés ecclésiales de base : éthos d'Afrique de l'Est », in *Lumen Vitae* 43 (1988), 407-418.

¹⁵² Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 44, nota n. 58.

¹⁵³ Pubblicato dalle Presses de l'Imprimerie de la Savane, Bobo-Dioulasso 1977.

evangelizzazione dei maggiori parti africani, il numero dei cattolici praticanti non è aumentato di molto in alcune zone del continente.

Gli sviluppi dopo il sinodo africano (1994 – 2009)

Il sinodo africano del 1994 (che in seguito ha generato quello del 2009), segnallava un momento storico per la Chiesa in Africa in tutto il senso. Fu uno dei sviluppi e eventi più significativo nella vita della chiesa africana dopo il Concilio Vaticano II. Di fronte innumerevole problemi e di fatica della realtà africana attuale sia nella vita ecclesiale-missionaria sia di quella della socio-politica ed economica, il Papa Giovanni Paolo II, nel 6 gennaio 1989, convocò, per la prima volta, il sinodo dei vescovi per l’Africa che dovrebbe affrontare sul serio le sfide missionarie della realtà africana attuale. Il sinodo ha avuto luogo a Roma nel aprile 1994. Il tema scelto per il sinodo era: “*La Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l’anno 2000: Siete i miei testimoni (Atti 1,8).*”

Nel loro comunicato finale dopo il sinodo, i vescovi africani evidenziano 5 sfide da affrontare nell’evangelizzazione dell’Africa nel terzo millennio: l’annuncio del Vangelo, l’inculturazione, il dialogo, la giustizia e la pace, le comunicazioni sociali.¹⁵⁴

Nel secondo sinodo per l’Africa (sul tema di riconciliazione, di giustizia e di pace), i vescovi nel loro comunicato finale, ci fa sentire il bisogno di una catechesi efficace in Africa:

Ogni vescovo deve porre le questioni della riconciliazione, della giustizia e della pace come un’alta priorità nell’agenda pastorale della sua diocesi. Dovrebbe assicurare la creazione di Commissioni di Giustizia e Pace a tutti i livelli. Dovremmo continuare a lavorare sodo nel formare le coscienze e nel cambiare i cuori, tramite una catechesi efficace a tutti i livelli. Questo deve andare oltre il “semplice catechismo” per bambini e catecumeni che si preparano ai sacramenti. Abbiamo bisogno di organizzare un programma di formazione continua per tutti i nostri fedeli, specialmente per quelli che sono in alte posizioni di autorità. ...¹⁵⁵

Le questioni relative alla catechesi sono suggestive rispetto alla preoccupazione che il sinodo porta al *ministero della parola, alla educazione della fede* e all’azione della Chiesa e esperienza di Chiesa in seno alle Chiese d’Africa. Giacché il “Catechismo della Chiesa Cattolica” (1992-1996) e il “Direttorio Generale per la Catechesi” (1997) diedero dei contenuti fondamentali per la compilazione dei catechismi nazionali redatti a cura delle Conferenze episcopali. Infatti, il

¹⁵⁴ Cf. *Messaggio del sinodo africano. Assemblea speciale del Sinodo dei vescovi per l’Africa*, Edizioni Paoline, Milano 1994.

¹⁵⁵ SINODO DEI VESCOVI, II Assemblea Speciale per l’Africa, *Messaggio a Conclusione del Sinodo Speciale per l’Africa* (23 ottobre 2009), n.19.

“Direttorio Generale per la Catechesi” del 1997 (DGC), una revisione del Direttorio catechistico generale (1971), insiste sulla Dottrina Sociale della Chiesa e parla (DGC n.130) di sette elementi fondamentali per la catechesi, aggiungendo alle quattro parti del Catechismo (Credo, Sacramenti, Comandamenti, Preghiera), “l’Antico Testamento, la vita di Gesù e la Storia della Chiesa.”

a) *Verso la compilazione dei catechismi nazionali*

Da allora e poi, si cominciò di incoraggiare una redazione dei testi catechistici per uso nelle varie nazioni e gruppi linguistici dell’Africa. Significa che la compilazione dei catechismi nazionali è un lavoro ancora da portare avanti dopo il sinodo del 1994. Per questo è molto apprezzabile i suggerimenti a tale proposito fatto da A. Babè.¹⁵⁶ Di fatto, la situazione attuale della catechesi in Africa si presenta in questo modo:

- Il contesto locale: nelle parrocchie, nelle succursali, nelle famiglie e nelle comunità ecclesiali viventi (piccole comunità cristiane) più che nelle scuole.
- I catechisti: passaggio dai catechisti formati ai volontari (Mamme, padri e giovani) presentati al parroco dalle comunità ecclesiali viventi;
- Il metodo: trasmissione dell’insegnamento catechistico in forma delle domande – risposte da memorizzare e riprodurre come tale;
- La presenza dei differenti movimenti e gruppi ecclesiali degli adulti, giovani e fanciulli;
- Nuova visione di chiese: le comunità ecclesiali viventi (CEV) guidate dai laici;
- Problematiche particolari legate all’Africa contemporanea: le lingue africane e le difficoltà di traduzione, di adattamento; la sfida della modernità, dell’inculturazione, delle comunicazioni sociali e del dialogo con le religioni tradizionali africane e l’Islam.¹⁵⁷

b) *Catechesi dell’oralità*

Durante il sinodo è stato notato il fatto ovvio di come la comunicazione della fede tramite la catechesi sta avanzando nel continente. Dunque, è stato un riconoscimento di una tradizione vecchia dell’insegnamento catechistico e la sua sfida d’approfondimento di ciò che si può chiamare una “*catechesi dell’oralità*.” Perché l’Africa rappresenta una civiltà dell’oralità, in cui il modo di comunicazione privilegia la *parola*, il *simbolo*, il *contatto vissuto e concreto*; questa civiltà considera la parola come una potenza misteriosa e partecipante del dinamismo dell’essere, in cui “*parlo, dunque sono, parlo, dunque faccio; parlo, dunque sono in comunione con gli altri*.” In queste civiltà, l’educazione è legata alla vita; essa sfrutta e segue il corso degli eventi che ritmano la vita della comunità.¹⁵⁸ In ogni modo, però, questi metodi della “*catechesi dell’oralità*” non disprezzano il libro, piuttosto lo usano nelle reti dell’oralità, per esempio nella

¹⁵⁶ Cf. A. BABÈ, *Eglises d’Afrique! De l’émancipation à la responsabilité*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve 1998.

¹⁵⁷ Cf. P. KIPOY, “La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano”, 49.

¹⁵⁸ Cf. HAMPATE BA, “La tradition vivante », in *Histoire de l’Afrique*, éd. Jeune Afrique, Paris 1980, 209; P.A. KALILOMBE, « La spiritualità in una prospettiva africana », in R. GIBELLINI (ed.), *Percorsi di teologia africana*, 190.

personificazione della parola, l'intronizzazione del libro, l'introduzione del ritmo e del canto nella proclamazione della Parola.¹⁵⁹

Inoltre, la realtà africana ci porta al significato di rapporto tra la lettura accademica e popolare (in questo caso, l'*oralità*) del contenuto della fede nell'istruzione religiosa (la catechesi). In una società ancora radicata nella tradizione culturale orale, e di recente fondazione cristiana, la pastorale catechistica ha bisogno, prima di tutto, di sottolineare la dimensione pastorale dell'*oralità* e della lettura narrativa dei testi catechistici tradotti nelle lingue locali della gente africana. Cioè, "*la catechesi dell'oralità*" porta con sé l'importanza anche della traduzione nelle lingue africane dei testi catechistici e dell'insegnamento della fede cristiana in queste lingue locali. Si insiste, dunque, nel contesto africano, l'integrazione della lettura accademica e di quella popolare per l'interpretazione comprensiva del contenuto della fede cristiana riportata nei testi catechistici in uso nel continente.¹⁶⁰

Cosicché in questa fase in cui la *catechesi* appare oggi fortemente legata all'opzione prioritaria per l'evangelizzazione, condizionata a sua volta dalla situazione culturale e religiosa del mondo attuale, profondamente cambiato riguardo al passato anche prossimo, molte Conferenze Episcopali africane stanno cercando di privilegiare:¹⁶¹

- Una catechesi più liturgica: i piccoli catechismi sono elaborati in funzione delle differenti tappe dell'anno accademico. E alla fine di ogni trimestre, è prevista una sosta con celebrazione. Queste celebrazioni hanno per scopo di fare vivere ai catechisti tutto ciò che hanno potuto imparare e conoscere della persona di Cristo, della vita e del messaggio di Gesù Cristo.
- Una catechesi più iniziatica di tipo catecumenale: i programmi scolari dei nostri catechismi sono stessi sui 6 anni della scuola elementare. I catechismi che introducono ai sacramenti dell'Eucaristia e della Cresima sono elaborati in vista di fare cogliere ai catechizzati l'importanza e il ruolo di questi sacramenti nella vita dell'individuo, la sua relazione agli altri e la sua vita relazionale con il Dio di Gesù Cristo. Si tratta di una catechesi della vita e non del sapere: offrire una vita e non tramettere un sapere, fare dei testimoni e non dei maestri.
- Una catechesi contestuale: realizzata nelle comunità ecclesiali viventi o nelle famiglie. Queste comunità fanno sempre una condivisione della Parola e del commentario biblico. Ciò, ha una grande ripercussione sulla vita di tutti i giorni e sulle preoccupazioni collettive. Ecco un modello dell'incontro sulla Parola di Dio proposta dall'Istituto di Lumko:
 - i) Invitiamo il Signore: ci ricordiamo che il Signore risorto è con noi; qualcuno vuole invitare il Signore a venire fra noi affinché l'accogliamo?

¹⁵⁹ Cf. F. KABASELE LUMBALA, *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apport des traditions orales*, Baobab, Kinshasa 1995.

¹⁶⁰ Cf. F.A. OBORJI, "The Bible and Evangelization of Africa: A Missiological Appraisal", in *Euntes Docete* LXI (2008) 3, 63.

¹⁶¹ Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 50-51.

- ii) Leggiamo la Parola di Dio: apriamo la Bibbia al libro di ... capitolo ... (*quando tutti hanno trovato la pagina*); qualcuno vuol leggere i versetti da ... a ...; spiegazione della Parola.
- iii) Meditiamo questa Parola di Dio: scegliamo qualche parole o piccole frasi del testo scelto. Leggiamole a voce alta, a modo di preghiera e ripetiamole tre volte (*il silenzio tra ogni ripetizione deve essere abbastanza lungo, perché ciascuno, se lo desidera, possa ripetere in silenzio dentro di lui le stesse parole una o due volte*). Alla fine di questo scambio, qualcuno vuol leggere lo stesso brano.
- iv) Preghiamo in silenzio: facciamo ora silenzio per ... minuti e lasciamo che Dio ci parli personalmente.
- v) Scambio: quale parola ci ha colpito personalmente? Facciamo uno scambio con il gruppo. Non si discute su nessun intervento, anche se qualcuno, non facendo lo scambio in maniera personale, dà una spiegazione o vuol lanciare una discussione. (*Alla fine di questo scambio, il gruppo può scegliere una Parola Viva*). Quale parola del testo vogliamo prendere come “Parola di vita” per la settimana, per questo mese?
- vi) Programmiamo un gesto: scambiamoci le idee su un’attività che il nostro gruppo è chiamato a fare nel nostro ambiente (parrocchia, comunità, ecc.). Facciamo una verifica su come abbiamo o non abbiamo fatto quanto proposto la volta scorsa. Quale gesto possiamo fare in un prossimo futuro? Siamo concreti: chi lo deve fare, dove, quando e come? (*A questo punto, possiamo dirci come l’ultima “Parola di vita” ha influenzato le attività della nostra vita quotidiana*).
- vii) Preghiamo insieme: chiudiamo il nostro incontro con un momento di preghiera: chi lo desidera può fare una preghiera spontanea ad alta voce. (Alla fine di questo scambio) concludiamo la nostra riunione cuna preghiera o un canto conosciuto da tutti.¹⁶²

6. Le prospettive catechistiche in diversi regioni dell’Africa

Per conoscere meglio il lavoro catechistico che si sta facendo in Africa fin’ora, vediamo ora gli sviluppi e le caratteristiche di esso in diversi regioni del continente.¹⁶³

a) *Africa Occidentale (CERAO e AECAWA)*

La Conferenza Episcopale dell’Africa Occidentale (CERAO),¹⁶⁴ insiste sul fatto che la catechesi cristiana sia una iniziazione vitale sul modello dell’iniziazione tradizionale africana,

¹⁶² Cf. O. HIRMER (ed.), *Our Journey Together: A Guide for the Christian community to accompany adult catechumens to their journey of Faith*, St. Paul Publications, Kampala 1988.

¹⁶³ Cf. P. KIPOY, “La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano”, 51-55.

¹⁶⁴ Ne fanno parte le conferenze episcopali del Senegal-Mauritania, del Niger, della Guinea Bissau, del Mali, del Burkina Faso, della Guinea, della Costa d’Avorio, del Togo e del Benin.

perché deve mirare alla crescita continua dei neofiti.¹⁶⁵ Perciò, i vescovi osservano che il catechismo fatto con il sistema delle domande e risposte non aiuta l'uomo africano ad abbracciare la fede cristiana con l'intento di una crescita continua, ma solo a memorizzare le verità della fede in vista dell'ammissione ai sacramenti, non è difficile capirne il perché.

Questa osservazione dei vescovi trova eco anche durante l'incontro della commissione di catechesi e liturgia dell'Africa dell'Ovest francofona: *“Diventare cristiano in Africa: ricerca sulle tappe catechistiche e liturgiche dell'iniziazione nelle comunità cristiana.”*¹⁶⁶ L'influenza di questa osservazione dei vescovi si vede apertamente in Senegal, il catechismo *“Chrétiens aujourd'hui”* (1997), tradotto in lingue locali, è destinato ai catecumeni. Pubblicate in 3 volumi, segue le tappe liturgiche. Il *“Chrétiens aujourd'hui”* ha tre parti principali:

- Parte I: Seigneur qui es-tu ? Année de Précatéchumenat ;
- Parte II : Dieu nous met en communion avec Lui ;
- Parte III : Dans l'Eglise Jésus nous fait vivre.¹⁶⁷

Inoltre, questo sviluppo si è stato sentito anche nei paesi anglofoni dell'Africa Occidentale (AECAWA).¹⁶⁸ Già i centri catechistici di paesi in questa zona hanno prodotto alcuni testi catechistici. Per esempio, abbiamo il testo: *“Come Follow Me: 1. A Precatechumenate programme; 2. A catechumenate programme.”* È un testo catechistico di base per la preparazione ai sacramenti d'iniziazione cristiana. Il testo ha seguente parti:

- Parte I: Jesus Christ;
- Parte II: History of God's People;
- Parte III: Living the new life of God's People in community.¹⁶⁹

Anche in Nigeria c'è un simile progetto catechistico: *“Africa: Our way through the Bible and Africa, Our way to be God's messengers.”*¹⁷⁰

In genere, ci sono tre caratteristiche principali di questa catechesi pre-sinodale ancora in uso:¹⁷¹

- Per una crescita continua, una catechesi di tipo catechumenale,
- Per il suo carattere inculturato, una catechesi più incarnata,
- Per la sua dimensione comunitaria, una catechesi vissuta in Chiesa.¹⁷²

¹⁶⁵ Cf. A.T. SANON – R. LUNEAU, *Enraciner l'Évangile en Afrique. Pédagogie de la foi*, Cerf, Paris 1986.

¹⁶⁶ Opera già citata.

¹⁶⁷ Abidjan 1991-1992.

¹⁶⁸ Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa: ne fanno parte i paesi come: Nigeria, Ghana, Sierra Leone, Liberia, Gambia.

¹⁶⁹ Cf. CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF GHANA, First National Pastoral Congress, *Ecclesia in Ghana: On the Church in Ghana and its evangelizing mission in the Third Millennium* (Instrumentum Laboris), National Catholic Secretariat, Accra, Ghana 1997; anche vedi: Ghana Catechetical Commission, Accra 1984-1986.

¹⁷⁰ Pubblicato da NIGERIA CATECHETICAL COMMISSION, Catholic Secretariat, Lagos 1984.

¹⁷¹ Cf. R. OUEDRAOGO, *“Recherches pour un cheminement catéchuménal en pays Mossi”*, in *Le Calao* 47 (1979) 3.

b) Africa Centrale (ACEAC¹⁷³ e ACERAC¹⁷⁴)

Al di là dall'inizio, soprattutto dall'epoca dell'indipendenza politica in questa zona dell'Africa, l'insegnamento della religione nelle scuole cattoliche, che in questi paesi francofoni, per tradizione, era considerato come l'ora di catechesi, fu reso d'ora in poi facoltativo per gli uni e proibito per altri. Le comunità ecclesiali viventi (CEV), la famiglia e la parrocchia, comunità delle comunità, diventarono ancora di più luogo di catechesi, in cui i laici si resero attivi, disponibili e responsabili nelle attività ecclesiali.

Per certi versi le CEV e le famiglie non ben organizzate, poiché vivono occasionalmente dei momenti di catechesi, corrono un pericolo, quello di non impegnarsi tanto in una catechesi sistematica. Per loro, si tratta piuttosto di approfittare degli eventi della vita e dei problemi che si pongono, per approfondire le questioni alla luce della fede cristiana. Di fronte a queste situazioni, i vescovi si impegnano a formare dei catechisti leader delle comunità affinché si prendono cura della loro organizzazione.¹⁷⁵

Da questo sforzo nacque un nuovo modello di pastorale e di metodo di evangelizzazione che mira ad fortificare e ad nutrire il popolo di Dio all'immagine dell'ecclesiologia africana della Chiesa-come-Famiglia. In questi paesi, dunque, lo sforzo pastorale circa di fondare veramente la Chiesa locale africana nei suoi ministri, nelle strutture di pensiero e di organizzazione e nelle risorse.

Sul piano dottrinale, l'adozione dell'ecclesiologia comunionale stimolata dal Sinodo africano, valorizza la partecipazione attiva e responsabile di tutti i membri del popolo di Dio secondo la diversità dei ministri e dei servizi suscitati nel suo seno dallo Spirito Santo che edifica il Corpo di Cristo.

Di fronte questa sfida, la Conferenza Episcopale Nazionale del Congo (CENC) ha pubblicato un testo catechistico intitolato: *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Eglise-Famille de Dieu en Afrique. Instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et la catéchèse en République Démocratique du Congo*.¹⁷⁶

Infatti, per i vescovi congesi, di fronte alla realtà antropologico-sociologica africana, la catechesi ha il problema maggiore di rimanere fedele:

¹⁷² Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 52.

¹⁷³ ACEAC = Association des Conférences Episcopales de L'Afrique Centrale: ne fanno parte le conference episcopali della Repubblica Democratica del Congo, del Rwanda e del Burundi.

¹⁷⁴ ACERAC = Association des Conférences Episcopales de la Region d'Afrique Centrale: ne fanno parte le conference episcopali della Repubblica Popolare del Congo, della Repubblica centraafricana, il Tchad, il Cameroun, il Gabo e la Guinea Equatoriale.

¹⁷⁵ Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 53.

¹⁷⁶ Pubblicato da: CENC: èd. Secrétariat Générale de la CENC, Kinshasa 2000.

- agli uomini contemporanei, malgrado le differenti realtà;
- alla tradizione e al Vangelo;
- alla cultura propria della regione.

Per questi vescovi africani, davanti alla realtà antropologico-sociologica africana, la domanda è come proporre il Vangelo come Buona Novella in mezzo ad una società dilaniata? Come possiamo fare perché il vangelo risuoni come Parola di Salvezza? Come costruire un cristiano adulto nella fede? In fondo, questi sono problema di linguaggio e di inculturazione.

c) Africa Orientale (AMECEA)¹⁷⁷ e australe (IMBISA)¹⁷⁸

In queste regioni dell’Africa, l’orientamento catechistico più notevole è la scelta del metodo pastorale delle Piccole Comunità Cristiane (PCC) da parte dei vescovi (soprattutto della AMECEA regione) per l’insegnamento della religione sia nella Parrocchia sia nelle Scuole; e anche come modo vivace di testimonianza cristiana nella società intera.¹⁷⁹

Intanto, basterebbe notare qui alcune opzioni prioritarie della catechesi in queste regioni d’Africa secondo gli orientamenti ufficiali.¹⁸⁰

- Destinatari: una catechesi di tipo catechumenale che preferisce indirizzarsi a degli adulti oppure a dei giovani.
- Contenuto: una catechesi kerigmatica, dottrinale e antropologica che considera l’esperienza personale, comunitaria e socio-politica come parte del contenuto.
- Linguaggio: una catechesi inculturata in ogni etnia e in ogni gruppo socio-culturale, che nella comunità ecclesiale o nella parrocchia tenta di evangelizzare la cultura tradizionale dei padri e madri di famiglia.
- Strumenti: una catechesi che considera la Parola di Dio (Bibbia e Tradizione) come la sua principale fonte e il suo principale manuale.
- Metodo: una catechesi induttiva che prende in considerazione le situazioni socio-culturali, religiose ed economico-politiche dei destinatari, armonizzate con l’annuncio kerigmatico di Gesù Cristo Salvatore che trasforma e santifica la realtà della vita.
- Luoghi: la famiglia, la parrocchia e le sue succursali, la piccola comunità cristiana e la scuola privata cattolica.

¹⁷⁷ Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa: ne fanno parte le conferenze episcopali del Malawi, della Zambia, della Tanzania, del Kenya, dell’Uganda, del Sudan e dell’Etiopia.

¹⁷⁸ Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa: ne fanno parte le conferenze episcopali dell’Angola, del Botswana, del Lesotho, del Mozambico, della Namibia, del Saò Tomé e Principe dell’Africa del Sud, dello Zimbabwe, del Swaziland.

¹⁷⁹ Sulle *Piccole Comunità Cristiane* (PCC) nella regione di AMECEA, cf. *note ad uso degli studenti* (la nostra dispensa) sul tema portato anche nel prossimo capitolo di attuale dispensa.

¹⁸⁰ Cf. O. HIRMER, *Our Journey Together*, op. cit. M. CHEZA – H. DERROITTE – R. LUNEAU, *Les évêques d’Afrique parlent ...* op. cit.

- Centri di ricerca e di riflessione catechistica: Gaba Pastoral Institute, Eldoret, Kenya, Lumko, Sudafrica.¹⁸¹

Bibliografia: Testi basilari da consultare:

*Francis Anekwe OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Roma 2004, capitolo 3.

*Pombo KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", in: *Redemptoris Missio* (Rivista di Pastorale e Formazione missionaria), XIX (2003) 2, pp. 33-55.

Francis Anekwe Oborji, sacerdote diocesano nigeriano, è un professore di missiologia presso la Pontificia Università Urbaniana, Roma. Ha pubblicato tanti opere sulla teologia missionaria e l'evangelizzazione in Africa.

¹⁸¹ Cf. P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 54-55.