

IL CRISTIANESIMO IN AFRICA E LO SVILUPPO DELLA SUA TEOLOGIA¹

FRANCIS ANEKWE OBORJI

(Professore di Missiologia, Pontificia Università Urbaniana, Roma)

Sommario

La nascita delle riflessioni teologiche in Africa contemporanea dimostra la maturità già ottenuta dalle chiese locali del continente. In quest'articolo abbiamo cercato di riassumere questa maturità visibile della Chiesa in Africa, sottolineando la realtà storica, attuali orientamenti teologici e pastorali delle chiese locali africane. L'articolo ha cercato di presentare l'evoluzione della Chiesa in Africa e dello sviluppo della teologia africana. L'ecclesiologia africana della Chiesa-famiglia è stata presentata come il risultato più recente delle riflessioni teologiche in Africa e come una risposta alla realtà pastorale e missionaria del continente. L'articolo presenta l'inculturazione e la liberazione (promozione umana come due orientamenti principali della teologia africana (senza comunque, dimenticare la teologia della ricostruzione come la nuova tendenza della teologia africana), e sottolinea il fatto che nella teologia africana non debbono esistere tensioni di sorta fra l'orientamento dell'inculturazione e l'orientamento della teologia della liberazione (e l'orientamento della teologia africana della ricostruzione), poiché non sono affatto contraddittori; anzi, si complimentano l'un l'altro poiché rappresentano le due facce di un'unico processo. Conseguentemente, l'articolo si sforza di fornire le sfide missionarie che attendono la Chiesa in Africa e il suo pensiero originale. Esso conclude con il ruolo dei teologi e della teologia africana nella missione della Chiesa nel continente.

Introduzione

E' una cosa da apprezzare che gli attuali sforzi per l'evangelizzazione in Africa sono accompagnati da riflessioni teologiche nelle chiese locali del continente. In queste riflessioni teologiche, gli studiosi africani articolano orientamenti teologici e pastorali per la missione della chiesa in Africa, e fanno il riferimento alla nascita ed evoluzione della chiesa nel continente. Si dovrebbe essere ciechi per non accorgersi della presenza del cristianesimo in Africa ben prima dei due secoli (il 15° e il 19°) di espansione missionaria. La storia del cristianesimo in Africa è antica quanto il cristianesimo stesso. Tuttavia, ciò non vuol dire che tutta l'Africa abbia potuto aver contatti con la fede cristiana nello stesso periodo. Pertanto, si è portati a porsi la domanda: come ha avuto inizio l'evangelizzazione dell'Africa? Quale ispirazione possono fornire i primi sforzi compiuti in quel senso, per meglio capire i motivi per l'evangelizzazione di oggi? Nello stesso maniera, come ha sviluppato le riflessioni teologiche nell'Africa contemporanea? Quali sono gli orientamenti principali dell'attuale riflessione teologica in Africa? Qual è ruolo che la teologia africana sta giocando nell'opera dell'evangelizzazione del continente?

Per rispondere a queste domande, il presente articolo si articola nei due momenti: a) la nascita ed evoluzione del cristianesimo in Africa; b) lo sviluppo e le tendenze della teologia africana. Inoltre, l'articolo affronterà ogni di due aspetti della nostra ricerca, ponendo accento sui loro risultati ed i problemi che hanno lasciati aperti, sottolineando nel contempo il nuovo spirito generato dalla teologia della missione promossa dal Magistero conciliare e post-conciliare di Vaticano II, e delle prospettive missionarie delle chiese locali africane.

¹ Questo articolo di Prof. Oborji è stato pubblicato per la prima volta nel 2006 con stesso titolo nella rivista, *Credere Oggi* 152(2006)2, 7-46.

1. La nascita ed evoluzione del cristianesimo in Africa

Per discutere questo tema, concentriamo soltanto sulle fasi di evangelizzazione dell’Africa con i loro risultati ed i problemi aperti. Si potrebbe affermare che le fasi di evangelizzazione dell’Africa sono cinque, con qualche sovrapposizione qua e là. La prima fase ebbe inizio con la fondazione della Chiesa in Nord Africa; la seconda fase combacia con la fase di espansione cristiana nell’Africa sub-sahariana nel XV e XVI secolo; la terza invece rimonta al periodo delle grandi missioni, dal XIX secolo fino al Concilio Vaticano II. La quarta fase va dal Concilio Vaticano II al Sinodo dei Vescovi, Assemblea Speciale per l’Africa del 1994; infine la quinta fase è l’Africa post-sinodale, che ci conduce agli orientamenti attuali. Poiché gran parte della nostra attenzione in questo studio si concentra sugli sviluppi avvenuti durante queste fasi, mi limiterò qui a presentarne soltanto lo schema.

Il Nuovo Testamento e la Chiesa nel Nord Africa

In primo luogo occorre dire che vi sono riferimenti biblici alla presenza precoce della fede cristiana in Africa e dunque dell’incontro dell’Africa con essa. Vi troviamo la fuga della Sacra Famiglia in Egitto (cf. Mt 2,13-23), e l’incidente di un certo Simone il Cireneo che viene costretto ad aiutare a portare la croce di Gesù (Luca 23,26). Ora negli Atti 2,10, leggiamo “... Libia vicino a Cirene...”, il che implica fortemente che Cirene si trovi nel (Nord) Africa. Se così è, allora il Cireneo era africano. Ciò implica che il continente africano viene chiamato in causa ben due volte in due momenti cruciali della vita di Gesù: durante la sua infanzia per salvaguardarlo da coloro che volevano ucciderlo; e durante la sua passione, per aiutarlo a portare la croce di salvezza.²

Inoltre, vi sono altri particolari biblici che evidenziano il contatto dell’Africa con la fede cristiana. Leggiamo che il giorno della Pentecoste fra i testimoni vi furono dei nord-africani. In altre parole, gli africani furono presenti all’inaugurazione pubblica della Chiesa il giorno della Pentecoste in Gerusalemme (cf. Atti 2,1-13). In Atti 2,10, leggiamo che fra coloro che furono presenti il giorno della Pentecoste e che parteciparono all’inaugurazione ufficiale della Chiesa, ci sono degli abitanti di “... Egitto e di parti della Libia vicino a Cirene...”. Vediamo poi l’incidente dell’eunuco etiope. In Atti 8,26-40 leggiamo come l’Apostolo Filippo istruì e battezzò un eunuco etiope, che tornò in Africa munito della sua nuova fede.³

Comunque, per essere più specifici, si ritiene che l’impegno evangelizzatore di questa prima fase ebbe inizio verso il 62 d.C. con S. Marco l’evangelista,⁴ primo vescovo di Alessandria.⁵ Nella seconda metà del secondo secolo, il cristianesimo aveva ormai notevoli radici nel Nord Africa, soprattutto in Alessandria e nella Cirenaica. Questa fase rimane a testimonianza della prima presenza ufficiale della Chiesa in Africa. Non deve pertanto stupire che giunta alla metà del terzo secolo, tutta l’Africa romana del Nord fosse diventata un “fiorente territorio di missione”, con molte diocesi ed altrettanti vescovi. E’ stato scritto che al sinodo di Cartagine (256) furono presenti più di

²Cf. F. NWACHUKWU, "A Nigerian Reflection of the Special Mission of African Theology", in: *Encounter* (A Journal of Nigerian Priests and Religious in Rome), 2 (1993), p. 53.

³ Cf. F. NWACHUKWU, *The Birth of Systematic Theology in Contemporary Black Africa*, N. Domenici-Pécheux, Roma 1994, p. 13.

⁴ Non è questa la sede per entrare nel dibattito fra teologi circa un’“origine apostolica della Chiesa africana”. I riferimenti biblici trascendono “gli scritti e gli autori secolari”. Che esista un’origine apostolica per la Chiesa africana lo si può discernere dal gesto molto simbolico del Papa Paolo VI in giugno 1968, cioè l’aver mandato le reliquie di S. Marco da Venezia al Cairo. Non meno significativo il fatto che fino ad oggi S. Marco viene venerato nella Chiesa copta come fondatore e patrono della Sede di Alessandria; cf. R. MOLONEY, "Egypt, Ethiopia: Africa's Senior Churches in Dialogue with Rome", in: *AFER*, 30(April 1988)2, pp. 91-96; J.J. GAVIGAN, "Early Church in North Africa", in *The New Catholic Encyclopedia*, Catholic University of America, Washington DC, Vol.5, p. 502.

⁵ Cf. J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, Pauline Publications - Africa, Nairobi 1994, p. 21.

87 vescovi, mentre durante il sinodo di Alessandria nel 321/324, in Egitto soltanto vi erano più di 100 diocesi; giunti al 430 il numero di vescovati cattolici in Nord Africa era salito a quasi 600.⁶

La forza della Chiesa a quell'epoca non si limita al numero di vescovi e di vescovati. Dall'Egitto, il cristianesimo si espanse lungo il Nilo fino a Kush e alla Nubia. Era davvero una Chiesa attiva, forte e produttiva. Per dare un esempio: questa fase produsse i primi martiri africani (Felicità e Perpetua di Cartagine); sante donne (Monica e Tecla); grandi teologi (Atanasio; Cirillo; Agostino; Cipriano; Origene, Clemente; Tertulliano); e fondatori del monasticismo (S. Antonio di Egitto, S. Paolo l'Eremita e S. Pacomio). Alcuni di essi aiutarono a tracciare l'eredità spirituale e teologica del cristianesimo quando ebbe a scontrarsi con il mondo greco-romano⁷ rispondendo alla sfida che questo processo generò.⁸ Durante quest'epoca, la Chiesa in Africa ebbe anche un notevole ruolo nell'ambito dell'amministrazione centrale della Chiesa. Diede alla Chiesa universale S. Vittorino I che fu Papa dal 189 al 199, S. Melchiade (311-314) e S. Gelasio I (492-496).⁹

Purtroppo, la vibrante Chiesa del Nord Africa non ebbe lunga vita; cominciò a riscontrare grosse difficoltà che la indebolirono e ne accelerò il declino durante il VII secolo, per giungere a sparire quasi del tutto durante l'VIII. Fu infatti destabilizzata da conflitti interni provocati da varie controversie dottrinali. Vi si sommarono dei fattori esterni - le invasioni dei Vandali dal 429 d.C. al 439 d.C., l'occupazione musulmana del Nord Africa dal VII all'VIII secolo - che contribuirono alla sua sparizione. Con la conquista musulmana del Nord Africa la vita organizzata delle Chiese si disintegrò e non poté continuare a difendere i propri fedeli contro gli effetti stimolanti della nuova e vigorosa religione islamica.¹⁰ La Chiesa Copta sopravvisse in Egitto come minoranza, ridotta ad uno stato di minoranza protetta (*dhimmi*), per la quale veniva tassata.¹¹ Il cristianesimo sopravvisse in Etiopia, malgrado il basso livello di istruzione del clero, facendo leva su determinati elementi culturali locali appropriati e congeniali alla religiosità africana.¹²

Uno dei motivi che si adducono per la sparizione della Chiesa dal Nord Africa, è il suo fallimento nell'ambito dell'inculturazione.¹³ Che questo sia vero o meno rimane tuttora da dimostrare. Ovvio rimane il fatto che le roboanti chiese del Nord Africa sparirono.

L'espansione cristiana nell'Africa sub-sahariana nel XV secolo

La seconda fase di contatti fra l'Africa e la fede cristiana ebbe inizio con l'arrivo dei navigatori portoghesi nell'Africa sub-sahariana durante il XV secolo. Dopo la caduta della Chiesa nel Nord Africa, per merito di alcuni missionari religiosi - i Francescani, i Trinitari ed i Mercedariani - vi erano stati alcuni tentativi di salvare la situazione lungo la costa mediterranea. Tuttavia, gli eroici sforzi di questi missionari religiosi non raggiunsero grossi risultati. Pertanto, l'Africa dovette attendere fino al XV secolo prima di vedere giungere "la seconda spedizione missionaria" della fede cristiana. Contrariamente a quanto era avvenuto la prima volta quando la

⁶ Cf. SYNOD OF BISHOPS, Special Assembly for Africa, *Lineamenta* 3: Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1990, pp. 3-4.

⁷ Se questo è vero, allora occorre approfondire maggiormente l'asserzione che la fede cristiana introdotta in Africa sia soprattutto rivestita di cultura occidentale. La verità è che i primi cristiani africani contribuirono a formare il patrimonio cristiano così come si presentava allora e si presenta tutt'oggi. Pertanto, il cristianesimo non va identificato con alcuna cultura perché trascende ogni cultura. Nell'incontro con le culture del mondo il cristianesimo le forma e dà loro un senso, mentre esprime se stesso in ogni contesto culturale.

⁸ Cf. H.JEDIN & J. DOLAN (ed.), *History of the Church*, Vol. II, Burns & Oates, London 1980, p. 337.

⁹ Cf. H.C. FRIEND, "The Christian Period in Mediterranean Africa ca. AD 200 to 700", in J.D. FAGE (ed.), *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 410.

¹⁰ Cf. J.S. SPENCER, *A History of Islam in West Africa*, University Press, Oxford 1962, p. 17.

¹¹ Cf. M. BRETT, "The Arab Conquest and the Rise of Islam in North Africa", in J.D. FAGE (ed.), *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, p. 499.

¹² Cf. J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, Oxford 1990, p. 230; C.E. SHENK, "The Demise of the Church in North Africa and Nubia and Its Survival in Egypt and Ethiopia: A Question of Contextualization", in: *Missiology*, 21 (1993) 131-154.

¹³ Cf. SYNOD OF BISHOPS, Special Assembly for Africa, *Lineamenta*, 5.

Chiesa si era concentrata sul territorio africano romano e sull'Etiopia e dintorni, questa volta furono gli abitanti dell'Africa tropicale e subtropicale a ricevere il messaggio cristiano, ossia: i cristiani dell'Africa al sud del Sahara.¹⁴

Il grande re del Congo, Nzinga a Nkuwu chiese ai missionari di proclamare il Vangelo al suo popolo. Arrivarono i missionari. Il primo gruppo a rendere possibile quest'evento, come dicevamo prima, furono i portoghesi. Con gli esploratori portoghesi viaggiavano dei sacerdoti che giunsero quali primi missionari lungo le coste occidentali dell'Africa. Molti altri missionari giunsero più tardi con l'approvazione dei re del Portogallo, secondo quanto stipulato nei privilegi di patronato (*padroado*) conferiti alle case reali da parte di Papi, a favore delle nuove missioni in Africa.¹⁵

Alcuni risultati raggiunti durante questa fase missionaria comprendono: l'erezione di una casa parrocchiale nel 1462 nell'isola di Santiago, un vescovato nel 1533 a Capo Verde, e l'ordinazione episcopale di Don Henrico primo vescovo nativo dell'Africa a sud del Sahara. Vennero fondate dei posti di missione in Guinea, in Sierra Leone, nel Benin e sull'isola di Sao Tome. Questi posti di missione servivano anche i seguenti territori: Congo centrale, Angola, il sud-ovest del Mozambico, le isole Madagascar e Mauritius. Le attività missionarie si estesero fino all'Etiopia (Abissinia). Questa estensione delle attività missionarie all'Etiopia ristabilì il legame fra la Chiesa nordafricana decadente e la Chiesa europea.¹⁶ Si tentò di erigere dei seminari, per esempio a Capo Verde (1510) e nel Congo (1682). Se questo progetto fosse andato a buon porto, avrebbe almeno garantita la continuità di queste missioni.

Purtroppo le missioni di recente fondazione cominciarono a declinare. Né l'erezione di una Prefettura apostolica del Congo nel 1640 con il conseguente arrivo dei cappuccini italiani nel 1645, né l'arrivo dei francesi, sempre durante il XVII secolo, poté aiutare a salvare la situazione. Con l'inizio del XIX secolo la seconda fase dell'impresa missionaria in Africa poteva essere ritenuta praticamente fallita.¹⁷

Come già fatto notare, questa fase missionaria fallì a causa degli interessi contrastanti dimostrati dalle nazioni alle quali il Vaticano aveva affidato l'impegno. Tuttavia, questa fase ha anche altre caratteristiche. Prima di tutto, l'opera missionaria di questa fase si accentrò soprattutto nelle regioni costali, poiché l'hinterland africano non era ancora stato esplorato. Vi è da aggiungere il fatto che le Chiese stabilite erano di struttura tipicamente europea per quanto concerne il culto e lo stile di vita. Va incluso anche il concetto della missione che vigeva a quel tempo. Anche se dispiace dirlo, gran parte del contesto che accompagnava l'atteggiamento missionario di questa fase lasciava alquanto a desiderare. E' questo il periodo, come vedremo più avanti, in cui l'opera missionaria rispecchiava il dovere della Chiesa di portare la vera fede ai pagani, l'epoca in cui occorreva salvare delle anime che vagavano nel buio. Il cristianesimo doveva civilizzare e salvare gli africani dall'idolatria, dai matrimoni immorali (la poligamia), e dal diavolo.¹⁸ Con questo tipo di atteggiamento, gli sforzi compiuti durante questa fase non presero la visione spirituale africana in seria considerazione, anche se vi furono delle eccezioni in merito. Per esempio, i cappuccini italiani, nel Congo e in Angola, riconobbero l'importanza del fatto di conoscere le lingue locali e di poter capire i costumi e la mentalità della popolazione.¹⁹

¹⁴ Cf. F. NWACHUKWU, *The Birth of Systematic Theology in Contemporary Black Africa*, op. cit., p18.

¹⁵ Cf. J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, op. cit., p. 48.

¹⁶ Cf. *The African Synod Comes Home: A Simplified Text* (edited by AMECEA Pastoral Department), Pauline Publications-Africa, Nairobi 1995, pp. 7-8.

¹⁷ J. Bouchaud, J. Baur, e F. Nwachukwu, entrano in qualche dettaglio su queste missioni nelle loro varie opere; cf. J. BOUCHAUD, "Africa", in *The New Catholic Encyclopedia*, Vol. I, op. cit., pp. 172-186; J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, pp. 55-99; F. NWACHUKWU, *The Birth of Systematic Theology in Contemporary Black Africa*, pp. 18-20.

¹⁸Cf. P.A. KALILOMBE, "The Salvific Value of African Religions", in G.H. ANDERSON & T.F. STRANSKY (ed.), *Mission Trends No.5*, Paulist Press, New York & Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1981, p. 55; J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, pp. 66-68.

¹⁹ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Lineamenta*, 8.

Altri fattori si aggiungono ai motivi per cui la missione di questa fase fallì. Vi fu il problema dell'incapacità del Portogallo di fare fronte al bisogno crescente di missionari nelle missioni a causa del declino delle vocazioni religiose. Va aggiunta la soppressione generale degli ordini religiosi in Portogallo nel 1834, che portò all'apogeo l'azione già perpetrata contro i Gesuiti nel 1773. Un'altra causa fu che molti missionari temettero il clima tropicale ritenuto troppo ostile, lasciando così molti posti vacanti. Aggiungiamo a tutti questi fattori gli eventi che non mancarono a quell'epoca: la Rivoluzione francese, e la "minaccia" francese che ebbe la sua influenza su tutta l'Europa, "zona di rifornimento per le missioni" del mondo allora cristiano.

Le espansioni missionarie del XIX secolo

La terza fase dello sforzo per evangelizzare l'Africa è storicamente legata alla fase precedente (seconda). Ricopre il periodo delle grandi espansioni missionarie che va dal XIX secolo fino al Concilio Vaticano II. Il periodo coincide con l'abolizione del commercio transatlantico degli schiavi, con la colonizzazione dell'Africa e con l'indipendenza di molti stati africani. Dopo le due Guerre Mondiali, molte nazioni del mondo hanno cercato di raggiungere una migliore intesa. L'impeto missionario iniziale di quest'epoca venne dato dalla lettera apostolica *Maximum Illud* del Papa Benedetto XV (1919)²⁰ e dall'enciclica *Rerum Ecclesiae* di Pio XI (1926).²¹

Durante quest'epoca in Francia vennero fondati molti istituti missionari, che miravano specificatamente alla conversione al cristianesimo degli Africani. Fra questi citiamo: la Congregazione del Santo Spirito (fondata già da prima dal Padre François-Claude Poullart des Places, insieme al seminario consacrato al Santo Spirito la domenica di Pentecoste del 1703, per il tirocinio di sacerdoti di appoggio alle parrocchie, di sacerdoti missionari e di presbiteri che accudissero ad ospedali nelle parrocchie povere e nelle zone abbandonate per le quali i vescovi non riuscivano a fornire del personale); le suore di S. Giuseppe di Cluny, ordine fondato nel 1807 da Anne Marie Javouhey, una religiosa francese; la Società delle Missioni africane fondate da Marion Brésillac nel 1856; i Missionari dell'Africa (noti come Padri Bianchi), ordine fondato dal Cardinale Lavigerie nel 1868.²²

Di conseguenza, in Africa il ruolo dei Portoghesi passò virtualmente nelle mani dei Francesi. Fu durante questo periodo che la Congregazione *de Propaganda Fide* fece uscire la sua *ius commissionis* con la quale i territori di missione vennero affidati a determinati istituti missionari²³ affinché fossero evangelizzati ed amministrati.²⁴ In principio era il Papa stesso, rappresentato dalla *Propaganda Fide*, ad essere ormai il principale responsabile dell'evangelizzazione, non più un monarca come prima.²⁵ Pertanto, erano gli istituti missionari a dover ormai rispondere al Papa dell'andamento e non più i sovrani nazionali, per tutto quanto concernesse i territori coloniali. Ciò non toglieva che alcuni missionari fossero costretti a collaborare con gli amministratori coloniali che rappresentavano le loro nazioni in Africa, mentre questi ultimi aiutavano a finanziare determinati progetti missionari, come ad esempio, l'erezione di scuole e di ospedali, la costruzione di Chiese, ecc.²⁶ Ma le cose non andarono così dovunque. Vi furono zone in cui i dominatori

²⁰ Cf. BENEDETTO XV, *Maximum Illud*, Apostolic Letter (30 novembre 1919): AAS 11 (1919), pp. 440-455.

²¹ Cf. PIO XI, *Rerum Ecclesiae*, Lettera Enciclica (28 febbraio 1926): AAS 28 (1926), pp. 65-83.

²² Cf. C.A. OBI (ed.), *A Hundred Years of the Catholic Church in Eastern Nigeria 1885-1985*, Africana-Fep Publishers Ltd, Onitsha, Nigeria 1985, p. 7.

²³ Tuttavia, poiché fino al ventesimo secolo non venne elaborata alcuna teologia sistematica della missione ogni istituto missionario, durante questa fase, seguì il proprio concetto sulla missione; cf. G. VOSS, "Adaptation missionnaire: Etude de son histoire, de sa théologie et de sa nécessité", in: *Rythmes du Monde*, 2 (1947), pp. 73-74

²⁴ Cf. S.C. DE PROPAGANDA FIDE, "Instructio ad vicarios prefectosque et ad superiores institutorum, quibus a S. Sede missionibus sunt" (8 December 1929): AAS 22 (1930), pp. 111-115.

²⁵ Cf. J.M. ÉLA, *African Cry*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1986, p. 11. Titolo originale, *Le cri de l'homme africain*, Librairie-Editions L'Harmattan, Paris 1980; tradotto in inglese da Robert R. Barr

²⁶ Di solito nei loro territori i colonialisti inglesi, belgi e portoghesi assistevano i missionari per quanto concerne l'educazione degli africani, mentre ciò non era sempre vero per gli altri dominatori coloniali; cf. J. BOUCHAUD, "Africa", p. 177; G. MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Casterman, Tournai, 1961, pp. 69-70

coloniali impedirono le attività missionarie, o per l'anticlericalismo della nazione colonizzatrice, oppure perché il Vangelo cristiano e l'educazione data agli africani dai missionari rischiava di minare l'ideologia coloniale.²⁷

Una mossa notevole di questa fase fu il graduale cambiamento che avvenne nel modo di intendere lo scopo delle missioni: dal salvare le anime a quella di impiantare le Chiese, il che includeva la costruzione di scuole e di ospedali ed altre forme di servizio. Purtroppo, molti missionari interpretarono il concetto del "trapianto" delle chiese troppo letteralmente, e cercarono di riprodurre in Africa delle copie carbone delle Chiese europee, soprattutto per quanto concerne l'architettura, l'organizzazione e il tipo di devozioni. Alcuni missionari caddero nell'errore di giudicare le culture della "terra di missione" secondo i criteri delle proprie tradizioni culturali e nella maggior parte dei casi questi giudizi erano molto negativi; tanto è vero che la Congregazione *de Propaganda Fide* dovette intervenire nel 1939, per ammonire in merito alle interpretazioni negative e distorte delle tradizioni riscontrate fra le popolazioni delle terre di missioni.²⁸

E' durante questa fase che la Bibbia ed alcuni libri di catechesi vennero tradotti in lingue africane. Salvo questo aspetto, non vennero spese molte energie nell'approfondimento teologico dei vari aspetti degli elementi culturali africani e della religiosità locale per progredire verso un'inculturazione.²⁹

Inoltre, questa fase visse anche l'accendersi di rivalità religiose che ebbero conseguenze alquanto deleterie. Missionari cristiani di diverse denominazioni entrarono in competizione per sorpassarsi l'un l'altro in bravura onde guadagnare nuovi convertiti ed erigere nuovi servizi sociali. Questo tipo di comportamento fece sì che alcuni africani si domandassero quale vero motivo spingesse i missionari all'azione. Inoltre, confondeva gli africani sulla scelta della denominazione da seguire: una situazione di vero scandalo di fronte ai nuovi convertiti. Nello zelo di sopraffare la parte avversa, questa competizione causò il nascere di inutili duplicati nei servizi sociali e, ciò che è peggio, questa rivalità tendeva ad aggravare le divisioni etniche già esistenti fra i membri della popolazione locale.³⁰

Infatti, buona parte degli autori e dei teologi africani assumono un tono molto critico parlando degli sforzi missionari compiuti in questa fase.³¹ Gli aspetti degli sforzi missionari di questa fase che hanno suscitato la condanna di questi autori e teologi africani includono: il coinvolgimento dei missionari nel dominio coloniale, l'aver denigrato i riti ed i costumi tradizionali, atteggiamenti di superiorità basata sulla pigmentazione della pelle, e atteggiamenti di paternalismo; il desiderio infelice di mantenere la Chiesa africana il più a lungo possibile sotto il controllo europeo.³²

Tuttavia, molti africani vedono nei missionari di questa fase i veri fondatori del cristianesimo nell'Africa moderna e li ricordano con profonda gratitudine ed ammirazione.³³ Le prove del successo degli sforzi missionari in questa fase si palesano nella forza numerica dei fedeli e nella loro distribuzione geografica. Per esempio, prima dell'apertura ufficiale del Concilio Vaticano II negli anni sessanta, la Chiesa era presente praticamente dappertutto sul continente e nelle isole. J. Bouchaud scrive che nel 1964, mentre il Concilio Vaticano II era in sessione, la

²⁷ Cf. P. CHARLES, *Les Dossiers de l'action missionnaire*, Vol. 1 (2nd ed.), Universelle, AUCAM/Bruxelles, Louvain, 1938, p. 386.

²⁸ Cf. S.C. DE PROPAGANDA FIDE, "Instructio circa prudentiorem de rebus missionalibus tractandi rationem" (9 giugno 1939): AAS 31 (1939), P. 269

²⁹ Cf. J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, pp. 107-109.

³⁰ Cf. J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, pp. 232-233.

³¹ A. DIOP, "Paper delivered at the First International Conference of Africanists, Accra, Ghana, 1962", citato in J. PARRATT, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan 1995, p. 7.

³² Per maggiori dettagli, cf. J. PARRATT, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, pp. 7-8; E. FASHOLÉ-LUKE et al. (ed.), *Christianity in Independent Africa*, Ibadan University Press, Ibadan, Nigeria 1978, pp. 357ff; S. TORRES & V. FABELLA (ed.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1976, pp. 222-266.

³³ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio* 6.

popolazione totale dell'Africa era di 230 milioni. Di questi, 50 milioni erano cristiani africani (cattolici: 26 milioni; protestanti: 19 milioni; ortodossi 5 milioni); 95 milioni erano musulmani; 85 milioni erano di religione africana tradizionale. I cattolici rappresentavano circa il 12 per cento della popolazione.³⁴

Inoltre, va detto che gli sforzi dei missionari produssero dei buoni cristiani, fra i quali: i martiri dell'Uganda, la beata Clementina Anwarite (vergine e martire dello Zaïre), la beata Victoria Rasoamanarivo del Madagascar, la Beata Josephine Bakhita del Sudan; il Beato Bakanja Isidore (martire zaïrese beatificato nell'aprile del 1994, e il Beato Michael Cyprian Tansi di Aguleri, Nigeria (un monaco cistercense). Altre cause di beatificazione stanno giungendo al termine del loro iter.³⁵

Sempre in questa fase, ad alcuni africani venne accordato il sacerdozio e la vita religiosa; dovevano continuare l'opera iniziata dai missionari. I metodi pastorali in auge durante questa fase includono: Posti di missione, villaggi cristiani, apostolato nelle scuole e negli ospedali. Molto significativo il fatto che verso la metà del ventesimo secolo, i missionari di quell'epoca insieme agli africani di recente evangelizzazione (teologi) cominciarono a parlare della possibilità di teologie locali e di metodi pastorali per le Chiese africane, che si sarebbero poi maturate per diventare ciò che chiamiamo oggi la "teologia africana".³⁶ Questa era la situazione generale fino all'epoca del Concilio Vaticano II.

Dal Vaticano II (1962-1965) al Sinodo Africano (1994)

La quarta fase di evangelizzazione dell'Africa va dal Concilio Vaticano Secondo al Sinodo dei Vescovi, Assemblea Speciale per l'Africa (1994). Joseph Dinh Duc Dao descrive questa fase come un periodo dinamico di impegno missionario nelle Chiese africane. Un periodo in cui tutto il mondo cominciò a beneficiare degli sforzi di evangelizzazione nelle giovani Chiese dell'Africa.³⁷ Naturalmente, l'impeto missionario di questa fase proveniva dal Magistero del Concilio Vaticano II. Pertanto, dobbiamo indagare sui risultati pratici raggiunti ed i problemi avuti durante questa fase. Desidero presentare brevemente il nuovo orientamento conciliare e post-conciliare della teologia della missione. È stato scelto questo tipo di approccio perché il nostro studio verte sugli sforzi di evangelizzazione in questo periodo. Inoltre, ci procurerà un forum per definire e chiarire, alla luce del Magistero, alcuni termini fondamentali in relazione al nostro studio, come ad esempio "missione" e "evangelizzazione".

LE NOVITÀ DEL CONCILIO VATICANO II

Un aspetto che ha caratterizzato il Concilio Vaticano II è il modo in cui ha chiarito la natura e il fondamento della Chiesa in relazione all'attività missionaria. A questo riguardo, il Concilio insegna che la Chiesa è, per sua natura, missionaria.³⁸ Il Concilio identifica quale base principale della natura missionaria della Chiesa il "divino mandato di essere stata mandata alle nazioni per essere un "sacramento universale di salvezza."³⁹ Secondo Eugen Nunnenmacher, questa precisazione del Concilio ha dato alla missione della Chiesa due caratteristiche distinte. D'una parte, la Chiesa e la sua missione vengono definite con termini strumentali distinti, "al servizio di, e in funzione dell'intervento divino a favore di tutta l'umanità di tutti i tempi e di tutto il mondo".⁴⁰

³⁴ Cf. J. BOUCHAUD, "Africa", op. cit., p. 41.

³⁵ Cf. *Ecclesia in Africa* 34.

³⁶ Cf. J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, pp. 290-293.

³⁷ Cf. J. DINH DUC DAO, "Prospettive Missionarie dell'Africa alla luce dell'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*", Pontifical Missionary Union International Secretariat, Rome 1996, p. 2.

³⁸ Cf. AG 2

³⁹ Cf. AG 1.

⁴⁰ E. NUNNENMACHER, "The Missionary Nature of the Church", in AA.VV., *Mission for the Third Millennium Course of Missiology*, Pontifical Missionary Union International Secretariat, Rome, St. Paul's Press, Bangalore 1993, p. 118.

D'altro canto, la missione della Chiesa assume il massimo fondamento teologico raggiungibile, "lo stesso mistero trinitario, proveniente così, quale estensione storica, dall'eterno piano salvifico di Dio che si esprime nel mandare la Parola fattasi carne in Gesù Cristo e nel mandare lo Spirito Santo, con il Padre come fonte originaria suprema."⁴¹

Un altro contributo significativo del Concilio Vaticano II è il suo modo di chiarire il significato e lo scopo della missione. E ciò defluisce dallo sfondo su cui poggia il suo insegnamento sulla Chiesa che è missionaria per natura. Pertanto, nel decreto *Ad gentes*, leggiamo quanto segue circa il significato e lo scopo della missione:

"Le iniziative principali, con cui i divulgatori del Vangelo, andando nel mondo intero, svolgono il compito di predicare il Vangelo e di fondare la Chiesa in mezzo ai popoli ed ai gruppi che ancora non credono in Cristo, sono chiamate comunemente 'missioni'; esse si realizzano appunto con l'attività missionaria e si svolgono per lo più in determinati territori..... Fine specifico di questa attività missionaria è l'evangelizzazione e la fondazione della Chiesa in quei popoli e gruppi, in cui ancora non esiste."⁴²

Commentando questo brano, Jacques Dupuis dice che la posizione del Concilio Vaticano II sulla missione non deve essere confusa con il modo occidentale ristretto di vedere la missione. Il vecchio continente, e più avanti il Nord America, stabilirono delle "missioni straniere" in tutto il mondo per trasportarvi una Chiesa ed una teologia sviluppata nell'Occidente.⁴³ Invece, secondo Dupuis, la teologia della missione propria del Concilio Vaticano II è biblica, poiché si concentra direttamente sull'immagine evangelica che evoca la semina della Buona Notizia. Per Dupuis, l'immagine evangelica "seminare la Buona Notizia", si riflette nella teologia conciliare delle Chiese locali erette dovunque e nella teologia della missione quale attività reciproca fra le Chiese sorelle. Questa nuova teologia della missione si applica universalmente a tutte le Chiese, senza per questo negare le loro diversità. Pertanto, come leggiamo nel decreto *Ad Gentes*:

"Così dal seme della parola di Dio si sviluppino le Chiese indigene particolari, fondate dovunque nel mondo in numero sufficiente: esse, ricche di forze proprie e di una propria maturità e fornite adeguatamente di una gerarchia propria, unita al popolo fedele, e di mezzi appropriati per vivere bene la vita cristiana, portino il loro contributo a vantaggio di tutta quanta la Chiesa."⁴⁴

La linea di fondo che traccia la teologia della missione del Concilio è di sottolineare la diversità culturale nella Chiesa ed il ruolo che le Chiese locali hanno (in comunione con la Chiesa universale) di operare per l'evangelizzazione e la consolidazione delle Chiese nei loro vari contesti culturali. Un altro aspetto è quello della riscoperta da parte del Concilio della teologia della reciprocità. Oltre ad assumere su di sé tutto ciò che la Chiesa ha potuto acquisire nel suo peregrinare terreno, ogni Chiesa locale deve trasmettere qualcosa del proprio assetto culturale al patrimonio della Chiesa universale.⁴⁵

Inoltre, nella definizione dello scopo della missione, il Concilio offre un significato allargato del concetto di evangelizzazione, in questi termini:

"La missione della Chiesa si esplica attraverso un'azione tale, per cui essa, in adesione all'ordine di Cristo e sotto l'influsso della grazia e della carità dello Spirito Santo, si fa pienamente ed attualmente presente a tutti gli uomini e popoli, per condurli con

⁴¹ E. NUNENMACHER, "The Missionary Nature of the Church", p. 118.

⁴² AG 6.

⁴³ Cf. J. DUPUIS, "Evangelization and Mission", in R. LATOURELLE & R. FISICHELLA (ed.), *Dictionary of Fundamental Theology*, Crossroads Publishing Company, New York 1994, p. 276.

⁴⁴ AG 6.

⁴⁵ Cf. LG 13; AG 22.

l'esempio della vita, con la predicazione, con i sacramenti e con i mezzi della grazia, alla fede, alla libertà ed alla pace di Cristo.⁴⁶

Con questa definizione la missione della Chiesa viene spiegata in termini semplici di evangelizzazione e diventa omnicomprensiva. Teologicamente, il suo fondamento è divino. L'accento viene sempre posto sul mandato ricevuto da Cristo. Pastoralmente, include le vie dell'evangelizzazione (nel senso stretto della parola, cioè il kerigma e, anzi, la proclamazione iniziale ai non-cristiani o neofiti), e il radicamento della Chiesa quale segno della sua presenza visibile fra la popolazione in un determinato luogo. Include anche l'aspetto della dimensione integrale della missione della Chiesa. Per mezzo della sua esistenza e del suo insegnamento la Chiesa porta la libertà e la pace di Cristo alla popolazione. D'altro canto, per mezzo dei sacramenti ed altri mezzi della grazia, la Chiesa rende accessibile a questa popolazione i mezzi stabiliti da Cristo per la santificazione e la salvezza escatologica dell'uomo.

Forse l'aspetto più vitale è quello di essere "totalmente presente a tutte le persone e a tutti i popoli", e, se potessimo aggiungervi qualcosa, "a tutte le culture". Il Concilio Vaticano II è totalmente orientato a questo fatto. La Chiesa, nella sua attività missionaria, è il segno visibile della presenza di Cristo per tutti i popoli e tutte le nazioni.⁴⁷ Infatti, è questo il riassunto dell'orientarsi del Concilio alla teologia della missione.⁴⁸ Con ciò si potrebbe dire che il Concilio ha fornito la "leadership" necessaria per quanto concerne il fondamento, il significato e lo scopo della missione. Ma alle varie dimensioni della missione e alle attività ecclesiali che l'accompagnano viene dato un maggior significato nei documenti post-conciliari, in particolar modo in *Evangelii Nuntiandi* e in *Redemptoris Missio*.

Infatti, una volta definito l'intento della missione della Chiesa in termini di evangelizzazione e di impianto della Chiesa, la parola evangelizzazione stessa ha assunto un significato maggiormente inclusivo nella teologia della missione postconciliare. Mentre continua a mantenere il concetto tradizionale della predicazione o proclamazione del Vangelo, la parola evangelizzazione assume ormai un significato più ampio, in cui perfino le attività della Chiesa per riuscire ad impiantarsi, ed altre attività che comprendono lo sviluppo umano e la lotta per la giustizia, il dialogo interreligioso ecc.,⁴⁹ vengono ormai considerate come facenti parte dell'evangelizzazione.⁵⁰ Ad esempio, nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, il Papa Paolo VI sviluppa un più ampio contesto dell'evangelizzazione. Secondo lui, l'evangelizzazione è una realtà talmente complessa, ricca e dinamica, da non poter essere adeguatamente descritta come consistente soltanto nella proclamazione, la predicazione, la catechetica, il battesimo e l'amministrazione dei sacramenti.⁵¹ Tutti questi elementi formano parte essenziale della missione della Chiesa e non debbono pertanto mai essere sottovalutate. Ma l'evangelizzazione non potrà essere completamente capita se non verranno tenuti presenti tutti gli elementi necessari.⁵² Inoltre, egli fa notare che la missione non potrà certo essere ridotta "alle dimensioni di un semplice progetto temporale", pertanto occorre sempre ricordare "la finalità specificatamente religiosa dell'evangelizzazione."⁵³

⁴⁶ AG 5.

⁴⁷ Cf. LG 1.

⁴⁸ Cf. GS 53-62.

⁴⁹ In questo studio è in questo senso globale che ci riferiamo all'evangelizzazione, senza però trascurare di porre l'accento sul significato specifico e sulle dimensioni dei suoi vari aspetti.

⁵⁰ Cf. P. GIGLIONI, "Evangelization Process: Kerygma to Local Church", in S. KAROTEMPREL (ed.), *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*, Pauline Publications-Africa, Nairobi 1995, pp. 147-149; J. DUPUIS, "Evangelization and Mission", p. 277.

⁵¹ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975 (abbreviato EN), 17: AAS 68 (1976) 947-990.

⁵² Cf. EN 20.

⁵³ EN 31-32.

Nella sua enciclica *Redemptoris Missio* Giovanni Paolo II definisce la missione ed il suo scopo nei termini di tre situazioni concrete in cui la Chiesa svolge le sue varie attività. Esse sono: 1) *missione ad gentes*; 2) *cura pastorale*; e 3) *nuova evangelizzazione e rievangelizzazione*.⁵⁴

Con questa breve presentazione della teologia della missione conciliare e post-conciliare, ora vediamo i risultati pratici raggiunti nelle Chiese africane ed i problemi tuttora rimasti aperti.

RISULTATI PRATICI E PROBLEMI APERTI

Il nostro punto di partenza è la quarta fase di evangelizzazione dell'Africa (dal *Vaticano II* al Sinodo africano). Un aspetto notevole di questa fase è la nascita della gerarchia indigena e di istituti missionari e congregazioni religiose, il tutto corredato da una presenza laica davvero impressionante. Seppure permangono tracce di missionari stranieri in molte parti dell'Africa (il che sta a dimostrare l'universalità della Chiesa), durante questa fase gli africani iniziano ad assumere la responsabilità delle loro Chiese e della loro terra. Rivolgendosi ai Padri del Sinodo dei vescovi, Assemblea Speciale per l'Africa, il cardinale Josef Tomko, Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (dal quale dipendono ancora quasi tutte le Chiese locali africane), ha fornito le seguenti statistiche: "in Africa vi sono oggi 412 giurisdizioni ecclesiali, non comprese le 18 situazioni che dipendono ancora da altri dicasteri; 66 di queste giurisdizioni ecclesiali sono sotto vescovi missionari od altri ordini missionari; 327 sono governate da vescovi africani (ai quali vanno aggiunti 15 ausiliari). In tutto, gli africani costituiscono il 90 % del numero totale di vescovi presenti oggi in Africa."⁵⁵

La realtà della gerarchia indigena nelle chiese africane è il risultato dell'aumento di vocazioni sacerdotali e religiose nel continente. Un recente Annuario Statistico della Chiesa mostra che, mentre la popolazione cattolica in Africa ammontava a 130.018.000 persone (si calcola che la popolazione totale del continente sia di 688.176.000 persone), le cifre riguardanti i sacerdoti e i religiosi erano le seguenti: sacerdoti diocesani: 16.962; religiosi sacerdoti: 10.203 (totale 27.165); religiosi professi (non sacerdoti): 52.583; missionari laici: 1.222; catechisti: 385.897; candidati al sacerdozio (seminaristi): 20.383. Tutto questo indica che in Africa i seminari, i noviziati e altre case per la formazione sono molto vive.⁵⁶

Un altro fatto importante durante questa fase è la fondazione di molti istituti religiosi nelle Chiese africane. Fra questi menzioniamo: la Congregazione di *Our Lady of Kilimanjaro* (Moshi, Tanzania); l'Istituto delle *Handmaids of the Child Jesus* (Calabar, Nigeria); il *Benetereziva Institute* (Burundi); la Congregazione *Benibikira* delle Suore del Cuore Immacolato di Maria, Madre di Cristo (Nigeria); l'Istituto degli *Apostles of Jesus* (Moroto, Uganda); l'Istituto delle *Evangelizing Sisters of Mary* (ala femminile degli *Apostles of Jesus*, Moshi, Uganda); l'Istituto dei Fratelli di S. Giuseppe (Onitsha, Nigeria); la Società Missionaria di S. Paolo (Nigeria), ecc.⁵⁷

Un'altra area in cui si nota la crescita delle Chiese africane è la forza numerica dei fedeli. Il più recente Annuario della Chiesa mostra che l'Africa registra il maggior incremento (137,4%) nel numero dei fedeli battezzati in tutto il mondo fra il 1978 e il 2000. Mentre la popolazione totale di cattolici in Africa era di 54.759.000 persone nel 1978, con un aumento del 7,24%, e di 81.883.000 persone nel 1988, con un aumento del 9,135%, nel 2000 il continente ha registrato una popolazione

⁵⁴ Cf. *RMi* 33. Uno dei migliori commentari a questa enciclica ci viene da A. BELLAGAMBA, *The Mission of the Church: A Commentary and Reflection*, St. Paul's Publications-Africa, Nairobi 1993, pp. 40ff. Tuttavia, un significato classico dell'espressione "nuova evangelizzazione" viene dato dalla FOURTH GENERAL CONFERENCE OF LATIN AMERICAN BISHOPS (12-28 ottobre 1992): *SANTO DOMINGO CONCLUSIONS: New Evangelization, Human Development and Christian Culture* (abbreviato: Santo Domingo Conclusions), 28: Secretariat of National Conference of Latin American Bishops, Bogota, Colombia 1993, pp. 59-60. Titolo spagnolo: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Santo Domingo Conclusiones*, tradotto in inglese da Phillip Berryman. Si veda anche P. GIGLIONI, "Perché una 'Nuova' Evangelizzazione", in: *Euntes Docetes*, XLIII (1990), p. 5.

⁵⁵ J. TOMKO, "The Situation of the Church in Africa and Madagascar - Some Aspects and Observations", in: *L'Osservatore Romano* (edizione quotidiana in italiano), 27 aprile 1994, p. 18.

⁵⁶ Cf. "Annuario statisticum Ecclesiae" 2000, in: *L'Osservatore Romano* (edizione inglese), 15 maggio 2002, pp. 8-10.

⁵⁷ Cf. J. DINH DUC DAO, "Missiography: Present Situations and the Emerging Tendencies of Mission", in AA.VV., *Mission for the Third Millennium: Course of Missiology*, p. 38.

cattolica di 130.018.000 persone, con un aumento del 12,44%.⁵⁸ Questo mostra che l'Africa è la zona cattolica che cresce più rapidamente nel mondo, "dove l'aumento è stato del 50% negli ultimi dieci anni."⁵⁹

Tuttavia, l'incremento nella forza numerica della gerarchia locale, dei sacerdoti, dei religiosi e dei fedeli laici non significa che le Chiese africane abbiano raggiunto uno stato adulto nella loro crescita. Le Chiese africane debbono ora fare uso dell'autonomia che è stata loro concessa in qualità di Chiese locali, e sviluppare delle forme accettabili di liturgia, di teologia, di spiritualità e di morale locali. Debbono ancora sviluppare delle strutture africane per l'organizzazione della Chiesa. A livello generale, le strutture della Chiesa in Africa sono ancora in una fase primitiva, prendono ancora spunto dalle Chiese-madri e dai missionari pionieri. Fondamentalmente, questa situazione rende le Chiese locali in Africa ancora molto dipendenti dalle Chiese madri che esse hanno per modello.

D'ogni modo, in alcune Chiese locali si sono avuti dei sinceri sforzi per raggiungere l'inculturazione (come vedremo nei capitoli successivi). Un esempio lo troviamo nella Chiesa locale dello Zaïre che ha sviluppato la sua "liturgia per la celebrazione della Messa".⁶⁰ Tuttavia, ulteriori studi hanno dimostrato che l'adattamento tentato dagli sforzi della Chiesa dello Zaïre per certi versi è lacunoso.⁶¹ Su questa base, i vescovi hanno chiesto ai teologi africani di continuare il loro impegno a favore di un'inculturazione autentica della fede cristiana sul continente.⁶² Questo appello dei Vescovi divenne ancora più pressante nel loro messaggio ai teologi alla fine del Sinodo del 1994.⁶³

L'Africa del Post-sinodo

La quinta fase è quella dell' "Africa post-sinodale." E' un periodo di speranza che ci conduce al terzo millennio. Presenta delle sfide e delle prospettive per le giovani Chiese dell'Africa. Al sinodo, i vescovi africani ritenevano che il presente stato di cose sul continente rappresentasse una realtà che richiedeva un'attenzione prioritaria.⁶⁴ Sottolineavano comunque che lo stato della missione in Africa richiede tuttora: in primissimo luogo un'evangelizzazione che porti il Vangelo a coloro che non l'hanno mai ricevuto; una cura pastorale per coloro che fanno già parte della Chiesa; una testimonianza di vita cristiana quale implicazione necessaria della nostra fede. Secondo i vescovi, l'evangelizzazione, nel suo metodo e nel suo scopo, deve cercare di trasmettere la Buona Notizia alle culture e ai popoli dell'Africa. Perché l'evangelizzazione può garantire molti valori essenziali di cui il continente sente tuttora la mancanza: speranza, gioia, pace, amore, unità e armonia. L'Africa ha fortemente bisogno del messaggio evangelico, poiché è per mezzo del Vangelo che Dio erige la sua famiglia.⁶⁵

Gli intenti evangelizzatori in Africa debbono pertanto cercare di garantire alla fede cristiana una crescita e una profondità tali da dare una risposta adeguata ai problemi emergenti, suscitati in

⁵⁸ Cf. "Annuarium statisticum Ecclesiae" 2000, pp. 8-10.

⁵⁹ SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Lineamenta* n. 10.

⁶⁰ L'approvazione del Vaticano reca il titolo: "Le Missel Romain pour les diocèses du Zaïre", cf. *Notitiae*, 24(1988), pp. 454-472; J. DINH DUC DAO, "Missiography: Present Situations and the Emerging Tendencies of Mission", p. 44.

⁶¹ Cf. A. SHORTER, *African Christian Theology: Adaptation or Incarnation?*, Geoffrey Chapman, London 1977, p. 150.

⁶² Fu durante il Sinodo dei Vescovi sull'Evangelizzazione, nel 1974, che i vescovi africani fecero il loro appello per un cristianesimo inculturato (incarnato) in Africa. Cf. SECAM, "Co-responsible Evangelization", in: *The Voice of SECAM*, SECAM Secretariat, Accra, Ghana 1987, pp. 60-63.

⁶³ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio del sinodo*, 56.

⁶⁴ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Instrumentum Laboris* (1993), 12-20: Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1993, pp. 12-19.

⁶⁵ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Relatio Ante Discepcionem* 2.

Africa dalla modernità,⁶⁶ in modo da consentire ai cristiani africani di rimanere fedeli alla loro nuova fede in Cristo.⁶⁷

Alla cerimonia di presentazione dell'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa*, il Papa Giovanni Paolo descriveva la situazione africana ed il presente stato di missione nel seguente modo:

Malgrado tutto, l'Africa è una *grande promessa, una riserva di speranza*. Ciò è vero a causa dei grandi valori tradizionali che vi resistono tuttora anche se sono alquanto minacciati dall'aggressione dei modelli provenienti dalla mentalità del consumo. Penso, per esempio, al profondo sentimento religioso, al forte senso della famiglia e al rispetto per la vita umana. Questa Africa della speranza chiama alla ribalta i discepoli di Cristo. Sono andato in Africa per invitare le chiese locali a dare un nuovo impeto all'evangelizzazione, in linea con l'esortazione post-sinodale *Ecclesia in Africa*... Essa inaugura la fase dell'impegno attivo. La Chiesa in Africa è ormai ben insediata; possiede un proprio clero, dei catechisti e delle istituzioni. E' una Chiesa viva e giovane. La sfida che deve affrontare è quella di *incarnare la fede nella cultura* di questo continente, affinché nessun valore genuino della tradizione africana si perda e che tutto venga trasfigurato dal Vangelo.⁶⁸

Con queste potenti parole di incoraggiamento, il Papa ha chiesto alle Chiese africane di assumersi le proprie responsabilità per l'inculturazione del cristianesimo nel continente. Fortunatamente, i vescovi africani si sono espressi allo stesso modo. Questa preoccupazione è d'altronde sempre presente anche nelle riflessioni dei teologi africani contemporanei. Per esempio, nella loro dichiarazione al termine del Sinodo dei Vescovi per l'Africa, i teologi osservavano che la miseria subumana di alcune nazioni e di vasti gruppi di popolazioni è un crimine contro l'umanità che grida a cospetto del cielo: è la negazione del Vangelo di Cristo. I teologi fanno notare che non basta una semplice soluzione tattica per risolvere il problema, perché non potrebbe fornire dei risultati durevoli. Ciò che occorre è una prospettiva globale che veda la situazione presente dell'Africa non come suddivisa in altrettanti casi isolati, ma come facente parte di contesti socio-culturali, economici e politici più ampi. Secondo i teologi, questa situazione si appella ad un programma di evangelizzazione che sia integro, cioè, un programma che cerchi di evangelizzare penetrando nel profondo dell'Africa e della sua cultura, non soltanto per trasformare le strutture oppressive esistenti sul suo territorio, ma anche per convertire gli agenti umani che in esso operano.⁶⁹

2. Lo sviluppo e le tendenze della teologia africana

La nostra analisi elaborata della nascita ed evoluzione della Chiesa in Africa ha rivelato due fatti ovvi, in relazione allo scopo precipuo del nostro studio. In primo luogo, abbiamo notato che l'Africa è piena di speranze e di promesse per il cristianesimo. Per esempio, in un'epoca in cui alcune parti del mondo stanno sperimentando una rapida scristianizzazione influenzate dalla secolarizzazione, anno dopo anno le Chiese africane stanno crescendo in forza numerica. Inoltre, vi si può notare un notevole sviluppo fra gli africani che stanno assumendo su di loro la responsabilità dell'opera di evangelizzazione nelle Chiese locali.

In secondo luogo, abbiamo scoperto che salvo per quanto concerne la scuola alessandrina, un vero maniero di teologie e di teologi (della chiesa primitiva in Nord Africa), la Chiesa in Africa

⁶⁶ Cf. P. GIGLIONI, "Perché una "Nuova" Evangelizzazione", op. cit., p. 5.

⁶⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles Laici*, 30 dicembre 1988 (abbreviato CHL), 35: AAS 81 (1989), pp. 393-521.

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, "Celebrating Phase of Synod of Bishops for Africa", in: *L'Osservatore Romano* (Weekly Edition in English), 27 September, 1995, p. 1.

⁶⁹ Cf. "Syn-hodus: Africans Working Together", in: *Catholic International*, 5(1994), p. 375.

dovette attendere la metà del ventesimo secolo prima di poter parlare di un sistema teologico rinnovato in prospettiva africana. Mentre nel primo caso si trattò di cristiani africani lungo la zona mediterranea, nel secondo caso fu frutto dell'impegno e delle preoccupazioni degli africani sub-sahariani evangelizzati di recente. Nelle pagine che seguono vogliamo affrontare lo sviluppo e le tendenze dell'attuale riflessione teologica in Africa.

Lo sviluppo storico della teologia africana

Nello sviluppo delle riflessioni teologiche nell'Africa contemporanea possono essere identificati due momenti. Il primo ebbe inizio con i dibattiti sulla teologia dell'adattamento. Ispirati all'opera di Placide Tempels sulla filosofia Bantu, alcuni teologi africani cercarono di individuare delle categorie filosofiche africane per articolare un modo sistematico di presentare il Vangelo al popolo africano.⁷⁰ Questo metodo fu influenzato dalla teologia scolastica.⁷¹ Tuttavia, questo primo tentativo venne criticato per il suo *concordismo* e la sua mancanza di vigore scientifico.⁷²

Il secondo momento si avvale invece dell'approccio antropologico. Ispirandosi all'insegnamento del Concilio Vaticano II sul ruolo delle culture nell'evangelizzazione, sulla promozione umana⁷³ e sull'autonomia e la comunione nella *Famiglia della Chiesa*⁷⁴, i teologi africani cominciarono ad adoperare delle categorie culturali per interpretare il messaggio cristiano e dimostrare che il cristianesimo è una vera religione per gli Africani.⁷⁵ Cominciarono anche ad esprimere dei giudizi etici sulla situazione africana sulla base delle loro convinzioni cristiane⁷⁶ con l'uso metodico dell'analogia funzionale. Il risultato di questo approccio condusse a due tendenze, *l'inculturazione* e la *liberazione* – che costituiscono il punto focale della teologia africana contemporanea.⁷⁷ Il risultato più recente di questo approccio è una valutazione dell'immagine della "Chiesa-come-famiglia", che è stata felicemente accolta dai Vescovi africani durante il Sinodo per l'Africa del 1994.⁷⁸

In ogni modo, si considera il 1956 come l'inizio dell'impegno teologico nell'Africa contemporanea; è l'anno in cui venne pubblicato *Des Prêtres noirs s'interrogent*. In questo volume, un gruppo di giovani teologi africani ponevano alcuni interrogativi sul modo in cui la teologia

⁷⁰ Per questi primi approcci, si veda le tesi di dottorato di due teologi pionieri africani - Vincent Mulago e Stephen Ezeanya, in T. FILESI, *L'immagine dell'Africa (nelle tesi di laurea della Pontificia Università Urbaniana (1935-1988))*, urbaniana University Press, Roma, 1981, pp. 7-8; si veda anche AA.VV., *Des prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, Paris 1956.

⁷¹ Cf. T. TSHIBANGU, "Vers une théologie de couleur africaine", in: *Revue du Clergé Africain*, 15 (1960), p. 346.

⁷² Cf. A. N. MUSHETE, "An Overview of African Theology", in R. GIBELLINI (ed.), *Paths of African Theology*, SCM Press, London, 1994, p. 18; in italiano: *Percorsi di teologia africana*, Editrice Queriniana, Brescia, 1994. Cf. anche, T. OKERE, "Review of C. Nyamiti's "Christ as Our Ancestor," in: *Nigerian Journal of Theology*, 1 (1986), p. 70.

⁷³ Il concetto della cultura in relazione alla fede e all'evangelizzazione viene trattato ampiamente nella Costituzione Pastorale del Concilio sulla Chiesa nel Mondo Moderno *Gaudium et Spes*, 7 Dicembre (abbreviato GS), 53-62: AAS 58 (1966), pp. 1025-1115. Il documento, ai nn. 64-90 affronta il concetto dello sviluppo socio-economico e politico dell'uomo (Promozione umana).

⁷⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964 (abbreviato LG), 1,4: AAS 57 (1965), pp. 5-71.

⁷⁵ L'ispirazione venne anche dal Messaggio di Papa PAOLO VI ai Popoli dell'Africa *Africae Terrarum*, 29 ottobre 1967 (abbreviato AT): AAS 69 (1967), pp. 1073-1102; e dal "Discorso ai Cardinali e ai vescovi africani" del Papa (31 luglio 1969), AAS 61 (1969), pp. 573-578. Durante l'inaugurazione del SECAM (Symposio delle Conferenze Episcopali dell'Africa e del Madagascar) a Kampala, Uganda, dove venne tenuto il discorso, il Papa fece due dichiarazioni storiche che da allora gli africani hanno considerato una sfida: "Da oggi, voi africani siete missionari a voi stessi, e ... potete, e dovete, avere un cristianesimo africano", si veda specificatamente i nn. 1-2. I teologi furono anche ispirati dai contributi dei Vescovi africani durante il Sinodo sull'Evangelizzazione del 1974; cf. SYNODO DEI VESCOVI, "Declaratio Patrum Synodaliū", in G. CAPRILE, "Il Sinodo dei Vescovi (3a Assemblea Generale, 27 settembre-26 ottobre 1974), Roma: *Civiltà Cattolica*, 1975.

⁷⁶ Per le importanti conferenze continentali pionieristiche di questo secondo stadio nello sviluppo della teologia africana, cf. K.A. DICKSON & P. ELLINGWORTH (ed.), *Biblical Revelation and African Beliefs* (Testi di una consultazione di teologi africani, gennaio 1966, Ibadan, Nigeria), Orbis Books, Maryknoll, New York 1969; K. APPIAH-KUBI & S. TORRES (ed.), *African Theology en Route* (Testi attinti da una Conferenza Pan-africana dei Teologi del Terzo Mondo, dicembre 17-23, 1977, Accra, Ghana), Orbis Books, Maryknoll, New York 1979.

⁷⁷ Cf. J. C. OKOYE, "African Theology," in K. MÜLLER et al. (ed.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1997, p. 9.

⁷⁸ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Relatio Post Disceptationem 3*: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

veniva attuata in Africa, cercando forme alternative per proporre dei modi di fare teologia più consoni alla mentalità africana e più attenti agli aspetti che maggiormente interessano agli africani. Dal giorno in cui per la prima volta si alzò questa voce per sviluppare una teologia cristiana genuinamente africana, fino ad oggi, vi è stato un susseguirsi cadenzato di pubblicazioni, di conferenze e di simposi in merito all'argomento. Oggi esiste perfino la Conferenza Panafricana dei Teologi del Terzo Mondo. Vi sono inoltre varie associazioni dei teologi africani, a livello regionale, nazionale e locale. E' dunque lecito dire che la teologia africana è una realtà che ha ormai oltrepassato il periodo di sperimentazione.

In questo periodo dello sviluppo della teologia africana, dobbiamo anche elencare alcuni fattori che hanno favorito lo sviluppo della teologia nel continente. Oltre l'ispirazione tenuta dall'esperienza della chiesa africana stessa, lo sviluppo nel mondo politico ha avuto una grande influenza che ha fatto risalire le riflessioni teologiche fra i studiosi cristiani africani. I movimenti pacifici ed politici di Pan Negro che avuto l'inizio dal 18° secolo sono alla base di questo sviluppo. E da lì nasce i movimenti che lottavano per la ristorazione della dignità umana dei africani danneggiata già dal maledetto commercio di schiavitù, oppressione razziale ed colonialismo. Inoltre, durante la lotta per l'indipendenza politica dell'Africa dal colonialismo occidentale, nasceva alcuni movimenti pacifici fra intellettuali africani, la maggioranza di essi furono educati in Europa o Stati Uniti d'America. I più famosi di questi movimenti sono: la negritude (nella zona africana di francofone), e la African Personality Movements (nella zona di anglo-fone africana). Questi movimenti, oltre la loro lotta per l'indipendenza dell'Africa, sono impegnati alla ricerca per la riscoperta del valore della cultura africana. Dunque, alcuni studiosi d'origine africana hanno cominciato questi movimenti per difendere la dignità umana dei africani ed l'eredità culturale dei africani stessi. Pionieri studiosi e protagonisti del 18° secolo (d'origine afro americana) che hanno ispirato questi movimenti, sono, i così detti padri del "Pan Negro": W.E. du Bois, Edward W. Blyden, Marcus Garvey, e Gorge Padmore. Alcuni di questi hanno unioni o movimenti impegnati nella campagna contro lo schiavitù. Vari volti dei sono movimenti sono: politica, letteratura, religione, culture, ecc.

Nel continente proprio e cioè, all'inizio del 20° secolo, nasceva i movimenti nazionalisti per l'indipendenza politica dell'Africa. E così abbiamo i padri della negritude: Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, e Léon Contran Damas. Fra i padri per il movimento per la African Personality, abbiamo Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Kenneth Kaunda, Julius Nyerere, ecc. Fra i protagonisti della African/Black Consciousness (cosciente del nero africano), abbiamo, Alex Quaison-Sackey, Okot p'Bitek, Mongo Beti, e Ki – Zerbo.

Oltre lo sforzo di questi studiosi, un'ispirazione è stata data anche dall'esperienza di primi pastori africani. Per esempio, nel mondo protestante, in Africa occidentale, Monsignore Samuel Ajayi Crowther (il primo africano di essere ordinato vescovo della Chiesa anglicana), era convinto della peculiarità del cristianesimo, ma ritiene che il cristianesimo non è venuto a distruggere il carattere africano. Un altro famoso pastore, Holy James Johnson (da Sierra Leone), diceva che il cristianesimo non è venuto nel mondo per distruggere o per far perire tutte le religioni. Cristianesimo è una religione intendeva per e adeguato per ogni razza nel mondo. Accettare questa religione non significa de-nazionalizzare ogni popolo. E' una gloria a Dio che ogni razza e popolo professa e pratica cristianesimo e metterlo nella loro caratteristica naturale; e dare cristianesimo la loro peculiarità senza far perdere nessun del suo virtù. Lui domandava: perché non c'è un cristianesimo africano come siano quello del Europa e dell'Asia?⁷⁹

I primi studiosi cristiani africani di essere ispirati a sviluppare le riflessioni teologiche nel contesto africano erano i sacerdoti o seminaristi che studiavano o che avevano studiato in Europa o Stati Uniti d'America. Nel mondo cattolico, il ruolo della Pontificia Università Urbaniana di Roma (allora si chiamava Ateneo di Propaganda Fide), è stato molto notevole nella incoraggiare i studenti d'origine africana che studiano presso l'istituto di fare una ricerca scientifica e la loro tesi di licenza

⁷⁹ Cf. J.S. MBITI, *Bible and Theology in African Christianity*, Oxford University Press, Nairobi 1986, p. 16.

o di dottorato sui temi appartenenti alla cultura e sensibilità africana in rapporto al cristianesimo. Fu così nati gli cosiddetti pionieri teologi africani: Vincent Mulago (dal Congo), Stephen Ezeanya (dal Nigeria), e gli altri che conosciamo oggi come ex-alunni dell'Università Urbaniana.⁸⁰ Questi pionieri teologi africani sono stati ispirati anche dalle opere di alcuni missionari europei in Africa, come quello di Placide Temprel sulla filosofia bantu o di G. Dufonteny sul tentativo per catechismo nel contesto della cultura africana. La forza degli studi compiuti da Temprel e Dufonteny 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.⁸¹ I pionieri teologi africani hanno seguito l'approccio sostenuto da questi missionari teologi in Africa. Cioè, l'approccio dell'adattamento missionario sostenuto nel seguito dal dibattito sull'argomento iniziato nel 1956 da alcuni sacerdoti "neri" dell'Africa e dei Carabi. In seguito alla loro indagine, questi sacerdoti avevano pubblicato un'antologia intitolata *Des prêtres noirs s'interrogent*,⁸² sul posto che l'africano e la sua cultura occupano nel cristianesimo. Fece seguito un'altra antologia, intitolata *Personnalité africaine et Catholicisme*, 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 doveva prima di tutto dare un posto alla cultura africana nella Chiesa.⁸³

Oltre questi tentativi per lo sviluppo della teologia africana fatti dai africani in Europa, ci stato anche una forte mobilitazione anche nel continente. Ancora nel mondo cattolico, abbiamo i famosi dibattiti simposiali sul "Cristianesimo africano e la teologia africana", iniziati nel 1960 dalla Facoltà di teologia cattolica di Kinshasa (nel Congo). 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).⁸⁴

In aggiunta alle suddette ispirazioni positivi dello sviluppo delle riflessioni teologiche nel contesto africano, alludiamo anche all'incoraggiamento dall'insegnamento della Chiesa. Nel primo luogo, i pionieri teologi africani sono stati incoraggiati dall'istruzione del 1659 della Congregazione *De Propaganda Fide* ai missionari gesuiti in Asia di rispettare la cultura e costumi della gente locale nella loro attività missionaria. Nel secondo luogo, incoraggiamento più clamoroso è stato dato dall'insegnamento del concilio Vaticano II e del post-concilio. Il decreto missionario *Ad Gentes* fa appello alle giovani chiese e invita loro di sforzarsi a quella ricerca teologica negli loro propri territori socio-culturali alla luce della tradizione della chiesa universale come un aspetto fondamentale per l'inculturazione della fede cristiana in ogni zona socio-culturale del mondo (AG 22). Inoltre, nella sua Costituzione sulla liturgia *Sacrosantum Concilium*, il concilio Vaticano riconosce il fattore culturale presente nella liturgia, ed punta all'immediata conseguenza della sua diversità nella comunione. Poiché nel mondo esistono innumerevoli culture. Non esiste nessun tipo di liturgia, per venerabile ed antica essa sia, che possa rispondere adeguatamente alle necessità religiose di tutti quanti i popoli. Ne consegue pertanto che ogni area culturale dovrà sviluppare le proprie forma di celebrazione della liturgia rispettando le norme generale, e secondo il proprio genio specifico, pur mantenendo la comunione con la Chiesa universale (SC 37-40). E' in base a questo principio che il culto liturgico, soprattutto dal concilio Vaticano II in poi, viene considerato come una delle aree maggiormente privilegiate dell'inculturazione in Africa.⁸⁵ E' in quest'ottica che i teologi africani hanno offerto le loro riflessioni per un'inculturazione liturgica nel continente,

⁸⁰ Cf. T. FILESI, *L'immagine dell'Africa nelle tesi di laurea della Pontificia Università Urbaniana (1935-1981)*, p. 7.

⁸¹ Cf. F.A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Tipografia Leberit, Roma 1999, p. 83.

⁸² Cerf, Paris 1956.

⁸³ Cf. AA.VV., *Personnalité africaine et Catholicisme*, Présence Africaine, Paris 1963.

⁸⁴ Cf. A. VANNESTE, "D'abord une vraie théologie", in: *Revue du Clergé Africain*, 5(1960), p. 349.

⁸⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *The Roman Liturgy and Inculturation* (IVth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy (nn. 37-40), Vatican Press, Vatican City 1994, p. 19.

culminando al riconoscimento della Messa zairese (congolese), ufficialmente approvata da Santa Sede nel 1988.⁸⁶

In effetti, un grande incoraggiamento post-conciliare per lo sviluppo delle riflessioni teologiche nel contesto africano è dalla parola espressa da Paolo VI nella sessione finale del Simposio dei Vescovi Africani a Kampala, in Uganda (1969): “Voi africani siete oramai i missionari di voi stessi... dobbiamo e diverremo avere un cristianesimo africano.”⁸⁷ Questa è una chiamata sia ai pastori sia ai teologi africani a testimoniare Cristo e a farlo conoscere a tutti coloro che non hanno ancora ricevuto il messaggio evangelico. In questo modo essi giungeranno ad amarlo e seguirlo, poiché in lui sono la vita e la salvezza di cui hanno grandemente bisogno gli africani e invero l'intero genere umano. Nell'esortazione post-sinodale *Evangelii nuntiandi*, Paolo VI anche parla della necessità della ricerca teologica nel contesto delle giovani chiese. Il papa dice che l'evangelizzazione perde molto della sua forza e della sua efficacia se non tiene in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non utilizza la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non interessa la sua vita reale (EN 63).

Giovanni Paolo II, durante i suoi numerosi viaggi pastorali in Africa e nel suo insegnamento incoraggiava lo sviluppo delle riflessioni teologiche nel contesto dell'inculturazione della fede e della promozione umana nel continente. Nella sua lettera enciclica *Redemptoris Missio*, lui parla dell'inculturazione come un serio impegno e di una fede profonda della teologia radicata sia nell'autentica tradizione della chiesa e sia nella ingenuità della culturale e della popolazione locale con il intento di promuovere l'attività missionaria della chiesa fra la gente (RMi 52-54). E poi, nell'esortazione post-sinodale *Ecclesia in Africa*, Giovanni Paolo apprezza l'immagine della Chiesa-come-Famiglia come il risultato della riflessione teologica in Africa ed invita i teologi nel continente di elaborare una teologia di questa ecclesiologia africana con tutta la ricchezza contenuta in questo concetto, dimostrandone la complementarità con altre immagini della Chiesa (*Ecclesia in Africa* 63).

Nella loro parte, i vescovi africani attraverso il loro insegnamento magistrale, hanno contribuito nello sviluppo delle riflessioni teologiche in Africa. Per esempio, durante l'unione dello SCEAM a Kampala nel 1972, i vescovi africani parlavano della importanza di una teologia africana; di incoraggiare gli sforzi per promuovere ricerca teologica nel continente; della importanza di una ricerca e lo studio per arricchire la nostra conoscenza della antropologia, della sociologia, delle tradizioni religiose, riti e cerimonie del popolo africano. Inoltre, durante il sinodo dei vescovi sull'evangelizzazione nel 1974 a Roma, i vescovi africani dichiararono “totalmente estemporanea la cosiddetta teologia dell'adattamento.” La nuova strategia da adottare secondo i vescovi africani era quella dell'incarnazione del vangelo nella cultura africana.⁸⁸ Questa dichiarazione infuse uno spirito nei teologi africani che cominciarono a riflettere su un più approfondito processo di incarnazione del vangelo in Africa.⁸⁹ Nel 1994 sinodo per l'Africa, il ruolo dei teologi africani fu molto apprezzato dai vescovi. I vescovi apprezzano il maniera il cui i teologi africani hanno già iniziato a proporre una lettura africana del mistero di Cristo. I concetti di Chiesa-famiglia e di Chiesa-Fraternità anche sono un frutto del lavoro dei teologi africani a contatto con l'esperienza cristiana del popolo di Dio in Africa.⁹⁰

Comunque, il tentativo per la nascita della teologia africana (come anche per la filosofia africana), ha la sua origine nello sfondo dell'oppressione dei africani in Africa e in America. Inoltre, essa è stata sviluppata come reazione contro colonialismo in Africa. Ma il discorso cristiano ha

⁸⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, “Le Missel romain pour les diocèses du Zaïre” (30 April 1988): *Notitiae*, 24 (1988), pp. 454-472.

⁸⁷ PAOLO VI, Discorso nella sessione finale del simposio delle Conferenze Episcopali dell'Africa e del Madagascar (Kampala, 31 luglio 1969), in: AAS 61 (1969), p. 575; cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Africa* 35.

⁸⁸ Cf. G. BUTTURINI (ed.), *Le nuove vie del Vangelo: I vescovi africani parlano a tutta la Chiesa* (IV Sinodo dei Vescovi 1974), EMI, Bologna 1975; IDEM., *La teologia africana e il Sinodo per l'Africa*, EMI, Bologna 1991.

⁸⁹ Cf. F.A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, p. 98.

⁹⁰ SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio del Sinodo Africano (Nuntius)* n. 56.

avuto un grande influsso sull'ultimo stadio (dell'epoca del colonialismo). In questo caso, è chiaro che l'espressione "teologia africana" è stata introdotta molto recente nel 20° secolo. L'espressione "teologia africana", anziché seguire la *moda* in uso presso i teologi africani, che preferiscono conglobare tutta l'Africa e parlare semplicemente di una teologia africana e "di ciò che ci unisce piuttosto che di ciò che ci divide"⁹¹ Ma l'espressione "teologia africana" al singolare, può essere molto restrittiva, poiché esistono molte teologie e vari metodi teologici, tutti fortemente determinati dalle diverse concezioni della teologia stessa e dalla varietà dei contesti. Avviene così che alcuni parlano di "teologie africane" al plurale, per fare una distinzione fra i due orientamenti: *l'inculturazione e la liberazione* (ognuna con le proprie correnti e controcorrenti).⁹² L'uso dell'espressione "teologie africane" , al plurale, si riferisce anche ai due tipi di teologia corrispondenti alle due fonti principali: 1) la teologia africana tradizionale (non-cristiana) come la si riscontra nella RTA (Religione Tradizionale Africana), e 2) la teologia africana cristiana, ossia una presentazione sistematica e scientifica o elaborazione della fede cristiana secondo le necessità e la mentalità degli Africani. Qui, sarebbe più corretto usare il termine di "teologia cristiana africana", per distinguerla da altre teologie, come quella della RTA, che può anch'essa essere chiamata "teologia africana."⁹³

Tuttavia, la diversità di prospettive non distrugge la loro unità fondamentale, il che consente di usare l'espressione "teologia africana" anche al singolare.⁹⁴ Nel loro insieme materializzano l'impegno dei Cristiani africani di leggere la parola di Dio e di interpretare la loro fede alla luce della loro esperienza come popolo.⁹⁵ Nel presente lavoro vengono chiamati "teologi africani" tutti coloro, africani e missionari, che hanno contribuito a questo impegno. Di fatto, questo impegno non assume la forma di una teologia africana soltanto per il fatto di essere stata plasmata da africani. Anzi, come lo dice E. Ikenga-Metuh: "La teologia africana è africana perché parla di problemi africani dal punto di vista africano. Presenta un'interpretazione africana del mistero della salvezza di Cristo nel modo in cui esso si applica alla situazione africana."⁹⁶

La nascita delle associazioni teologiche in Africa

La nascita delle riflessioni teologiche nel contesto africano è stata accompagnata naturalmente da varie convegni o conferenze continentali organizzati dai studiosi africani. Questi convegni hanno condotto alla formazione della associazione Pan - africana dei teologi africani alla Conferenza dei teologi tenuta ad Accra (Ghana) nel 1977. Ma prima della conferenza di Accra, ci sono stati altri incontri pionieristici nello sviluppo della teologia africana. La prima conferenza più importante in questo riguardo è quella tenuta ad Ibadan (Nigeria) nel 1966, sotto gli auspici della Conferenza della Chiesa di tutta l'Africa, CETA. Il convegno di Ibadan, segna l'inizio dell'impegno della teologia protestane per una teologia africana. Gli atti del convegno sono stati raccolti nella antologia intitolata: *Per una teologia africana*.⁹⁷ Il comunicato finale del convegno di Ibadan,

⁹¹ Cf. F. NWACHUKWU, *The Birth of Systematic Theology in Contemporary Black Africa*, p. 5.

⁹² Cf. J. S. UKPONG, "Current theology: The Emergency of African Theologies," in: *Theological Studies*, 45 (1984), pp. 501-536.

⁹³ Cf. C. NYAMITI, "Contemporary African Christologies: Assessment and Practical Suggestions," in R. GIBELLINI (ed.), *Paths of African Theology*, pp. 62-64.

⁹⁴ Cf. E. MVENG, "African Liberation Theology," in L. BOFF & V. ELIZONDO (ed.), *Theologies of the Third World: Convergences and Differences*, T & T Clark, Edinburgh 1988, p. 18.

⁹⁵ A questo riguardo James Okoye dice che "La teologia africana, o quanto alcuni chiamano la teologia cristiana africana, è quella teologia che riflette sul Vangelo, sulla tradizione cristiana, e sull'intera realtà africana partendo da un'ottica africana; J.C. OKOYE, "African Theology", ", in K. MÜLLER, et al (edd.), *Dictionary of Mission Theology: History, Perspectives*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1997, p. 9. Per una veduta analoga cf. K. APPIAH-KUBI & S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*, p. 193; K.C. ABRAHAM (ed.), *Third World Theologies: Commonalities and Divergences* ("African Report" at 2nd General Assembly of EATWOT, Mexico, 1986), Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, pp. 49-50.

⁹⁶ E. IKENGA-METUH (ed.), *African Inculturation Theology: Africanizing Christianity*, IMICO Books, Onitsha, Nigeria 1996, pp. 1-2.

⁹⁷ Cf. K.A. DICKSON – P. ELLINGWORTH (ed.), *Per una teologia africana*, Jaca Book, Milano 1973.

condivide l'idea di una continuità radicale fra il concetto di Dio nella religione tradizionale africana e il Dio della Bibbia, ma sottolinea anche alcuni aspetti di discontinuità fra i concetti stessi di Dio nelle due religioni. Un altro convegno ancora nella via dello sviluppo della teologia africana è stato tenuto ad Jos (Nigeria) nel 1975. Negli documenti del convegno (già raccolto in una antologia), si sottolineano l'emergere di una coscienza politica nella teologia africana e della necessità di una teologia della liberazione per l'Africa indipendente.⁹⁸

Un anno dopo la conferenza di Jos, è stato tenuto un convegno dei teologi del Terzo Mondo (EATWOT) ad Dar es salaam (Tanzania) nel agosto 1976. Il convegno di Dar es Salaam nel 1976, segna la nascita del EATWOT. Gli atti del convegno sono stati raccolti già in una antologia.⁹⁹ L'obiettivo del convegno è per iniziare il dialogo fra teologi dal terzo mondo; per delineare "i segni dei tempi", ascoltare lo spirito nel contesto della divisione esistente fra i ricchi e i poveri; e per esaminare le due prospettive distintive operante in teologia oggi. Nel comunicato finale, il concetto del termine "terzo mondo", è stato definito: essa include non soltanto coloro che abitano in Africa, Asia, America Latina, ma tutto il popolo che condividono la stessa esperienza come quella dell'Africa, Asia o America Latina. I teologi del terzo mondo includono anche coloro che abitano fuori della zona, ma il loro lavoro rappresenta la prospettiva del terzo mondo. Nel comunicato finale dei teologi africani presenti al convegno di Dar es Salaam, i teologi dicono che per loro, gli africani hanno unico mondo nero, se in Africa, o in America del nord, in Caribbean, noi tutti siamo africani.

Comunque, la conferenza più importante nella nascita della associazione dei teologi africani è quella tenuta ad Accra (Ghana) nel dicembre 1977 (Ecumenical Association of African Theologians (EAAT) (un membro del EATWOT). 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." 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.¹⁰⁰ Il testo finale del convegno è stato pubblicato con il titolo: *African Theology en Route*.¹⁰¹ Il convegno ha ribadito il motivo per la teologia africana. Al centro della riflessione teologica è studiare l'incontro del vangelo con le culture africane. Per i teologi africani, il punto di partenza per la teologia africana oggi è proprio il ruolo delle culture nell'evangelizzazione. Nel loro testo finale, i teologi dichiaravano: a) riteniamo che la teologia africana debba essere intesa nel contesto della vita e della cultura africana; b) nel rispetto dell'impegno creativo con il quale il popolo africano sta tentando di tracciarsi un nuovo futuro; c) dalla situazione africana, definendo se stessa secondo le lotte del popolo nella loro resistenza contro le strutture dominatrici. Dunque, il compito dei teologi sta nel voler trovare una teologia che parli al loro popolo dove si trovano, che permettersi di dare una risposta alla domanda critica posta dal Signore Gesù Cristo: "Chi dite voi (cristiani africani) che io sia? ... il nostro compito come teologi è di creare una teologia che nasca dal popolo africano e ne goda la fiducia."¹⁰²

In agosto 1986 a Yaounde, Cameroun, le teologie africane riunivano per la prima volta come un gruppo per parlare degli temi importanti alle donne nello sviluppo della teologia africana. Durante l'incontro le studioso donne africane hanno elencato alcuni temi come seguenti: la donna e la Chiesa, la donna e la Bibbia, la donna e teologia, la donna e cristologia, la donna e la lotta per liberazione, e la donna e spiritualità. Secondo queste teologie africane, l'esperienza spirituale della vita dimostra che Dio indirizza se stesso a ogni persona umana senza discriminazione. Questo fatto invita la chiesa di dare alla donna il suo giusto posto nella struttura ecclesiale. Per le studioso

⁹⁸ Cf. E. FASHOLE-LUKE, R. GRAY, et al (ed.), *Christianity in Independent Africa*, University Press, Ibadan 1978.

⁹⁹ Cf. S. TORRES – V. LABELLA 8ed.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, Orbis Books, Maryknoll 1978.

¹⁰⁰ Cf. F.A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, p. 101.

¹⁰¹ Cf. K. APPIAH-KUBI – S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*, Orbis Books, Maryknoll 1979.

¹⁰² K. APPIAH-KUBI – S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*, p. 193.

africane, l'antropologia africana considera l'essere umano come bidimensionale, come uomo e donna, maschio e femmina. Uomo, senza donna, non è una persona ma semplicemente un progetto. Neppure una donna è una persona senza uomo. La base strutturale definisce la persona umana come una complementarità. Dunque, tutte le strutture politiche, economiche, culturali o religiose, sono le istituzioni stabilite alla base della complementarità. La complementarità viene interpretata nel termine degli ruoli e delle funzioni che sono più adeguati che la politicizzazione di sesso-uguaglianza. Le studiose africane ribadiscono che in Africa, la religione è il luogo dove le donne si sentono come custodi della vita, dove hanno un ruolo unico da giocare. Inoltre, in alcune parti dell'Africa, il ruolo profetico sacerdotale è una funzione della donna. In questo campo, la discriminazione sessuale rampante nella tradizione cristiana occidentale è totalmente assente nella tradizione africana.

Comunque, da allora e poi, i teologi africani hanno partecipato in vari incontri del EATWOT, dove hanno avuto l'opportunità al livello internazionale di portare avanti il loro progetto per la teologia africana. Per esempio, al convegno del EATWOT, tenuto ad Oatepec (Messico) nel dicembre 1986, per celebrare 10 anni della fondazione del EATWOT, è stato sentito la voce dei teologi africani. Il tema centrale del convegno di Oatepec era: "Convergenze, divergenze e fecondo interscambio fra teologie del terzo mondo."¹⁰³ Nel loro comunicato finale, i partecipanti africani al convegno parlano degli elementi comuni che la situazione africana condivide con altri continenti del terzo mondo, ma aggiungono che malgrado questo, Africa ha le sue proprie caratteristiche: per causa dell'oppressione, il suo popolo soffre dalla crisi d'identità; l'identità quale minaccia alla identità del continente, che soffre da eccessivo frammento linguistico ch'è il risultato del colonialismo francese, inglese, portoghese, arabo, ecc. Secondo questi teologi africani, Africa è ancora spogliato e minacciato da i sistemi cattivi e le culture straniere, che pretendono di seppellire più dei africani quali che la gente africana bisogna. E' alla base di questo rapporto che i teologi africani al convegno di Oatepec hanno sviluppato il loro concetto di povertà antropologica. Il tema di povertà antropologica è stato sviluppato nei due campi di teologia africana: a) inculturazione e b) liberazione.¹⁰⁴

Le facoltà teologiche e le riviste in Africa

Oltre alle case di formazione della associazione Pan Africana dei teologi africani, sono stati fondati degli istituti ecclesiastici in varie regioni e paesi dell'Africa. Nel mondo cattolico, basterebbe menzionare i seguenti: *Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest* (ICAO) ad Abidjan, Costa d'Avorio (erezione canonica: 12.8.1975); *Catholic Higher Institute of East Africa* (CHIEA) a Nairobi, Kenya (erezione canonica: 2.5.1984); *Faculté Catholique de Kinshasa*, Zaïre (erezione canonica: 25.11.1987); *Institut Catholique de Yaoundé*, Camerun (erezione canonica: 15.11.1991); *Catholic Institute of West Africa* (CIWA) a Port Harcourt, Nigeria (erezione canonica: 9.5.1994).¹⁰⁵ Fra numerosi centri pastorali nel continente che stanno promuovendo la ricerca teologica nel contesto africano si tratta di: AMECEA Gaba Pastoral Institute, Eldoret, Kenya; LUMKO Pastoral Institute in Sud Africa, ITCABIC Pastoral & Social Development Centre, Kenema, Sierra Leone, e così via. Ci sono anche in varie parti del continente i centri catechetici.

In questi ultimi anni sono nate tante riviste nel continente dedicate alla ricerca teologica nel contesto africano. Fra queste, basterebbe menzionare alcune: *African Ecclesial Review* (AFER), *Bulletin de Théologie Africaine*, *Revue Africaine de Théologie*, *Telema*, *Journal of Inculturation Theology*, ecc. Queste riviste stanno contribuendo allo sviluppo della teologia africana.

¹⁰³ Cf. K.C. ABRAHAM (ed.), *Third World Theologies: Commonalities and Divergencies*, Orbis Books, Maryknoll 1990.

¹⁰⁴ Cf. K.C. ABRAHAM (ed.), *Third World Theologies: Commonalities and Divergencies*, p. 28.

¹⁰⁵ Cf. *Pontificia Universitas Urbaniana*, Kalendarium 1995-1996, pp. 217-228; J. DINH DUC DAO, "Prospettive Missionarie dell'Africa alla luce dell'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*", pp. 2-3.

Si parla anche delle fonti per la teologia africana. Fra queste, le principali sono: la Bibbia come un testo fondamentale per il linguaggio teologico africano; la tradizione cristiana e il magistero; la cultura africana; l'esperienza quotidiana delle comunità africane; e così via.

Correnti di teologia africana

Nella teologia africana, vengono dettagliatamente approfondite l'inculturazione e la liberazione che costituiscono i due orientamenti principali della teologia nel continente oggi.¹⁰⁶ Dunque, le correnti principali della teologia africana sono: l'inculturazione e la liberazione (promozione umana), ciascuna con le sue proprie correnti e tendenze contrarie. In questo contesto, l'inculturazione riguarda la discussione sull'incontro tra il Vangelo e le culture africane. La teologia si sofferma sul ruolo delle culture nell'evangelizzazione e studia i modi per approfondire la fede cristiana in Africa. La teologia della liberazione in Africa si sviluppa nelle sue tre correnti principali: a) una teologia della liberazione africana sviluppata in un'Africa indipendente; b) la teologia della liberazione delle donne africane, sviluppata come reazione contro le ingiustizie cui le donne sono sottoposte nella società tradizionale; e c) la teologia della liberazione sudafricana, nata come protesta contro l'ideologia razziale. Essa si concentra sui problemi della povertà e sulle realtà sociali, sulle strutture per creare la stabilità politica ed economica e sull'autosufficienza delle chiese locali e delle società africane. Questa teologia è sensibile agli effetti culturali opprimenti dell'Africa tradizionale e moderna, e agli elementi di discriminazione razziale.¹⁰⁷ Comunque, recentemente, si sta emergendo una nuova tendenza nella teologia africana: "teologia di ricostruzione"¹⁰⁸ come una tendenza unificante della teologia africana dell'inculturazione e quella della liberazione.¹⁰⁹

Fa onore ai teologi africani l'aver dedicato alla cristologia, fra tutti gli altri aspetti, l'attenzione maggiore, dato che l'elemento decisivo di ogni vita cristiana risiede nella risposta da dare alla domanda posta da Cristo:¹¹⁰ "Voi (cristiani africani) chi dite che io sia?" (Mt 16,15).¹¹¹ È un fatto ben noto che la cristologia è l'aspetto più fondamentale della teologia cristiana. Quindi ogni chiesa particolare deve dare la sua risposta esplicita a questa domanda, in un modo realmente contestuale. Senza una comprensione corretta della persona di Cristo, della sua natura, del suo significato e del suo messaggio rivolto alla razza umana, il cristianesimo manca di autenticità.¹¹² Quindi, ultimamente vi sono stati molti modelli cristologici che derivano dalla penna dei teologi africani. Cristo è chiamato il liberatore, l'antenato, il figlio primogenito, il re africano, il maestro dell'iniziazione, il guaritore, il capo africano, il mediatore, il salvatore, il datore di vita, l'amante africano, il redentore onnipotente, ecc.¹¹³

3. Le sfide principali per la chiesa in Africa e il suo pensiero originale

¹⁰⁶ Non abbiamo discusso in questo articolo, la teologia africana della ricostruzione che è stata elaborata dai teologi protestanti dagli anni 1990 e poi.

¹⁰⁷ Cf. F.A. OBORJI, "Trends in Third World Theologies: Missiological Perspectives", in: *Omnis Terra* 35 (2001) 314, p. 72.

¹⁰⁸ Cf. K. MANA, *Christians and Churches of Africa: Salvation in Christ and Building a New African Society*, Orbis Books, Maryknoll 2004, p. 24.

¹⁰⁹ Fra le voci più importanti di questa nuova tendenza, abbiamo: J.N.K. Mugambi, Kä Mana, K. Bediako, E. Uzukwu, ecc. Cf. R.S. MABONGA, *The Theology of Reconstruction in Africa*, Pontificia Università Urbaniana (tesi di dottorato), Roma 2005.

¹¹⁰ Gli autori principali in merito all'argomento, già menzionati, sono Charles Nyamiti e Bénédet Bujó; cf. C. NYAMITI, *Christ As Our Ancestor: Christology from an African Perspective*, Mambo Press, Gweru, Zimbabwe 1984, p. 25ff; B. BUJO, *African Theology in Its Social Context*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, p. 75ff.

¹¹¹ Cf. K. APPIAH-KUBI e S. TORRES (edd.), *African Theology en Route*, p. viii.

¹¹² Cf. J. OBI OGUEJIOFOR, *Philosophy in the Evolution of Contemporary African Christian Theology*, Fulladu Publishing Co., Nsukka, Nigeria 1996, pp. 18-19.

¹¹³ Cf. F.A. OBORJI, "Trends in Third World Theologies: Missiological Perspective", p. 72.

Vogliamo sottolineare alcune sfide per la chiesa africana e il suo pensiero originale alla luce della ecclesiologia africana della Chiesa-famiglia.

a) In primo luogo, con l'immagine della Chiesa-come-Famiglia, la Chiesa in Africa cerca un modello missionario per indirizzare il problema dell'etnicismo esagerato regnante in Africa oggi. Con questo modello missionario della Chiesa, i vescovi africani tentano di mettere in risalto la necessità di prestare una doverosa attenzione pastorale all'esagerato etnicismo regnante fra gli africani per creare un buon clima per l'evangelizzazione del continente in mondo di oggi. In Africa, l'esagerato etnicismo è uno dei fattori che, se mal affrontato, potrebbe avere dei risultati frustranti per l'opera di evangelizzazione nel continente. Poiché trattasi di una realtà veramente disturbante dell'Africa contemporanea, in questo modo, i vescovi africani hanno scelto di esaminarne le manifestazioni in rapporto con le opere di evangelizzazione nel continente, con la nuova immagine di Chiesa-come-Famiglia. Pertanto, la loro interesse è sul modo in cui il modello della Chiesa-come-famiglia potrebbe essere usato per affrontare il problema dell'esagerato etnicismo fra gli africani. Così facendo, il loro intento non è di suscitare dei sentimenti etnici, bensì di raccogliere la provocazione pastorale che ne risulta per l'opera missionaria della Chiesa in Africa.¹¹⁴

b) Nel secondo luogo (ch'è la conseguenza di quanto abbiamo detto sopra), la Chiesa in Africa, nelle sue riflessioni teologiche, soprattutto nella cristologia africana, vuole costruire una cristologia e un'ecclesiologia africana facendo uso del modello ancestrale e del valore tradizionale del concetto africano della famiglia per modellare un metodo pastorale che possa affrontare il problema alla radice, e ciò per due motivi principali. Prima di tutto, la situazione in Africa richiede una risposta pastorale che possa aiutare l'africano a smettere di vedere Dio, o di praticare la sua nuova fede in Cristo, attraverso l'*occhio degli antenati tribali* (sincretismo). E qui il problema è di trovare il modo per evangelizzare l'africano affinché egli possa penetrare completamente nel nuovo pensiero teologico che il Vangelo di Gesù Cristo propone.¹¹⁵ Il problema sta anche nel come si possa nel miglior modo possibile presentare all'Africano il fatto che in Cristo si possono trovare le risposte per i fatti della vita,¹¹⁶ e che non è tramite gli antenati che possiamo accomunarci con Dio o camminare verso Dio, bensì tramite Gesù Cristo, il Verbo fatto carne, Salvatore di tutta l'umanità.

Un altro motivo tocca ancora i modi in cui è possibile allargare gli orizzonti dell'africano. Qui la preoccupazione è di poter evangelizzare l'africano in modo tale che possa accettare totalmente la verità che siamo tutti membri della famiglia di Dio, siamo la "Chiesa-famiglia". Questo secondo aspetto si rivolge direttamente al problema dell'etnicismo nelle Chiese africane e nella società, per cercare di trovare dei modi per raggiungere armonia, pace e comprensione fra i membri dei vari gruppi etnici che appartengono alla Chiesa o alla società africana. Inoltre, riguarda il grandissimo ruolo che la Chiesa può svolgere per raggiungere la promozione umana in Africa.¹¹⁷

c) In terzo luogo, oltre a rivolgersi al problema interno, la "Chiesa-famiglia" ha anche lo scopo di chiarire le cose per quanto concerne il tipo di relazione che dovrebbe esistere fra le chiese locali africane e la chiesa universale. Ciò tocca il problema dell'autonomia e della comunione, o meglio, l'aspetto dell'unità nella diversità. Anche qui ci si scontra con l'attuale *stato di dipendenza* delle chiese e degli stati africani. Naturalmente, le chiese più anziane e più ricche hanno l'obbligo di assistere quelle più giovani. Queste ultime hanno a loro volta l'obbligo di utilizzare in modo

¹¹⁴ SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio* 25.

¹¹⁵ Cf. J.O. EGBULEFU, "Do We Need Scientific Theology", in: *Vidyajyoti* (Journal of Theological Reflection), 49(May 1985)5, p. 231.

¹¹⁶ Cf. M.N. NKAFU, "La Teoria dell'Argomentazione nella Vitalogia Africana", in: *Il Cannocchiale* (Rivista di Studi Filosofici), 1-2 (Gennaio-Agosto 1996), p. 263.

¹¹⁷ Cf. SYNOD OF BISHOPS, Special Assembly for Africa, *Relatio Ante Disceptationem* 3-4; id., *Relatio Post Disceptationem* 5-6.

credibile l'assistenza che ricevono dai membri più anziani e più ricchi della "Chiesa-Famiglia" e di adoperarla come mezzi potenziali per raggiungere una propria maturità ed una maggiore autosufficienza. In questo senso, la "Chiesa-famiglia" richiede che si stabilisca un sano rapporto fra la Chiesa in Africa e le Chiese-sorelle del Nord.

In una vera famiglia nessuno si atteggia a *superiore o capo* dell'altro. Nessuno viene considerato *inferiore*. Tutti i membri della famiglia sono uguali e condividono gli stessi diritti e gli stessi privilegi, partecipano agli stessi dolori e alle stesse gioie della famiglia. Ma al membro più giovane che sta crescendo e cerca di trovare la sua strada, il più grande offre il suo appoggio e il suo aiuto. Questa assistenza non viene data in una prospettiva di paternalismo o secondo una sindrome di dipendenza. Non ha niente a che vedere con la nozione contorta del voler aiutare quei "selvaggi" del povero continente dell'Africa. E' invece l'espressione di un apprezzamento e dell'ammirazione per la crescita del giovane membro della famiglia. E' in questa ammirazione che il giovane riesce a crescere, non perché circondato di simpatia. Cresce bene quando gli viene offerta la speranza e non lo si demoralizza.¹¹⁸

Ciò implica che il modello della "Chiesa-Famiglia" tocca anche la necessità di un riconoscimento dei segni di crescita o di sviluppo verso la maturità che possono essere trovati nelle Chiese africane e qui mi riferisco specificatamente a tutti gli sforzi in atto per una vera inculturazione. Questi sforzi stanno ad indicare che una prima evangelizzazione è già stata effettuata in questa area e che i cristiani africani hanno cominciato ad abbracciare la causa della missione della Chiesa nel loro paese. In altre parole, l'energia delle giovani chiese dell'Africa è il frutto dell'evangelizzazione iniziale e dell'insediamento della chiesa ad opera dei missionari pionieri in Africa. Gli sforzi in atto sono modi per costruire sulle fondamenta lasciate da questi missionari pionieri. Pertanto l'opera dei missionari e l'attuale impegno dei cristiani africani (teologi) costituiscono un'unica opera di evangelizzazione che hanno un unico intento assoluto.

Di conseguenza, considerati tutti i fattori appena elencati, i vescovi africani, seguendo gli orientamenti dati dal Concilio Vaticano II, desiderano che il concetto di unità nella diversità, o meglio la comunione ecclesiale, venga interpretata in modo dinamico affinché le loro giovani Chiese possano inculturare il Vangelo nelle loro culture e sviluppare nuove forme di vita, di culto e di riflessioni cristiane che possano essere rilevanti per la popolazione.¹¹⁹

Infatti, è questo uno degli argomenti principali che hanno spinto i vescovi a scegliere il modello di Chiesa-come-famiglia di Dio. A parere dei vescovi, ciò che oggi urge è un approccio dinamico all'inculturazione - serve coraggio e buona volontà per fare funzionare a dovere le strutture della comunione; ossia, serve autonomia, senso di responsabilità e fiducia. E qui la nostra mente va in particolar modo alla figura del teologo africano che deve operare con coraggio e buona volontà, ma in comunione con il proprio vescovo, affinché i frutti derivanti dal suo impegno possano arricchire il patrimonio comune della Chiesa.¹²⁰ Pensiamo inoltre alle Conferenze Episcopali africane, alle Associazioni regionali delle Conferenze episcopali, e alla SECAM stessa, che funziona in dialogo costante con la Santa Sede e le altre Chiese locali. Non v'è dubbio che questi organi di comunione possano porre le chiese locali africane in grado non soltanto di rimanere fedeli alla fede comune nel loro operare per l'inculturazione, ma anche capaci di comunicare le proprie esperienze della grazia di Dio operante nei loro contesti socio-culturali alle altre chiese particolari fuori dell'Africa, e anzi alla chiesa intera.¹²¹

¹¹⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, "Sunday Angelus Message", 24 September 1995", 1: *L'Osservatore Romano* (Weekly Edition in English), 27 September 1995, p. 1.

¹¹⁹Per ulteriori informazioni sull'insegnamento di Vaticano II sulla diversità in materia di vita, disciplina, liturgia ed espressioni teologiche cristiane nell'unità della fede, cf. *LG* 13; *AG* 22; *OE* 2-4; *UR* 14-17, etc.

¹²⁰ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio* 56.

¹²¹ Ossia, il sogno delle Chiese locali in Africa è che in un futuro non lontano, quando tutte le Chiese locali della Chiesa-Famiglia universale si raduneranno attorno alla Sede di Pietro, centro di comunione, ognuna di esse con tradizioni, discipline, liturgia e teologia proprie nate nel loro contesto culturale e radicate nella comune fede in Gesù Cristo e nel suo Vangelo, fra queste Chiese locali figurerà anche la Chiesa africana adornata dalle sue tradizioni proprie. Ed insieme a tutte le Chiese locali dei sei continenti, in una ricca sinfonia di linguaggi e di canti, di colori e di indumenti liturgici, di gestualità corporea, renderanno onore e lode a Dio

Si tratta di uno dei modi principali in cui queste chiese potranno entrare in una relazione di comunione arricchente, una relazione del dare e ricevere, in seno alla “Chiesa-Famiglia” univernale.¹²² Tutto ciò va però svolto nella convinzione che tutti stanno operando per il bene della Chiesa, per raggiungere un’espressione più vera della fede cristiana ed un modo più autentico di viverla, e - ciò che più conta - nella convinzione che lo Spirito Santo, attivamente presente in tutti, stia gradatamente conducendo tutti ad una migliore conoscenza del mistero di Dio rivelato in Gesù Cristo.

Quindi uno dei risultati più acclamati del Sinodo Africano (1994) è questa rivalutazione dell’immagine della Chiesa-famiglia di Dio (“Famiglia di Dio” allargata o universale). È la chiave per capire e valutare i documenti del Sinodo. Cioè, la base per una ecclesiologia africana. È un’ecclesiologia, sviluppata nel contesto dell’annuncio e dell’evangelizzazione, che solitamente trae la sua ispirazione da Paolo, il grande missionario. Tale ispirazione è riscontrabile in modo particolare nella lettera di Paolo agli Efesini sulla riconciliazione dei giudei e dei gentili gli uni con gli altri e con Dio (Ef 2,11-22). L’immagine della Chiesa-famiglia è un concetto che gli africani possono capire facilmente e con cui possono identificarsi, a causa del significato africano di famiglia allargata, legata dal sangue degli antenati e dalla vita comunitaria. L’accentuazione comunitaria della famiglia da del nuovo modello una lettura realmente africana del concetto espresso dal Vaticano II di chiesa come comunione o come popolo di Dio (LG 3). È un retaggio culturale africano che, se studiato e applicato adeguatamente, possiede molti vantaggi pastorali soprattutto per le chiese locali africane. Giovanni Paolo II invita i teologi africani a elaborare la teologia della Chiesa-famiglia di Dio con tutta la ricchezza contenuta in questo concetto, mostrando la sua complementarietà con altre immagini della chiesa. Si auspica che il prossimo sinodo per l’Africa portare avanti quest’immagine della Chiesa e dare spinta verso come si deve sviluppare la cristologia africana come una risposta alla realtà africana attuale. Una di queste realtà africana che il Secondo Sinodo africano del 2009, ha scelto di mettere al centro della sua deliberazione è il tema di “riconciliazione, giustizia e pace.”¹²³

d) Nelle chiese locali africane si presta un’attenzione speciale alla formazione dei sacerdoti e dei religiosi. Le vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata sono doni di Dio alla chiesa e sono molto preziose per la sua vita e la sua missione. Rispondono a bisogni importanti della chiesa per promuovere il suo apostolato globale o la sua missione. Queste vocazioni sono date da Dio ad alcuni individui nella chiesa e attraverso la chiesa (LG 44). Non sarebbe corretto dire che le vocazioni fioriscono in Africa perché il continente è povero. Nondimeno, è evidente che le vocazioni divengono una sfida più grande e difficile laddove prevale il benessere materiale (*Vita Consecrata* 64). In molte diocesi in Africa si ha un gran numero di seminaristi in filosofia e teologia e novizi di diversi istituti religiosi o congregazioni (locali e internazionali). Alcune chiese locali hanno già intrapreso la costruzione di un seminario maggiore diocesano per decongestionare i seminari provinciali esistenti. Questo fa parte di un tentativo di alcuni vescovi africani in rispetto alle vocazioni e i loro sinceri suggerimenti per una possibile soluzione dei problemi legati all’accettazione dei candidati al sacerdozio e alla loro autentica formazione. È una semplice testimonianza per mostrare che le vocazioni al sacerdozio non possono mai essere troppo numerose,

Padre per Cristo nello Spirito Santo. E quando giungerà quel tempo si spera che la Chiesa non respirerà più con due polmoni, Oriente ed Occidente, come spesso viene detto, ma con tanti polmoni, perché le Chiese dell’Asia, dell’Africa e dell’America Latina avranno anche esse dato il loro contributo allo sviluppo di un patrimonio cristiano comune. In una recente enciclica sull’impegno per l’ecumenismo *Ut Unum Sint*, 25 maggio 1995 (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995), il Papa Giovanni Paolo II diceva, riferendosi all’urgente bisogno di comunione fra Roma e le Chiese Ortodosse orientali, che “la Chiesa deve respirare con i suoi due polmoni!” (n. 54); cf. E.T CHARLES, *Inculcating the Gospel in Africa*, Tipografia Poliglotta della PUG, Roma 1996, p. 129.

¹²² Cf. J. PÉNOUKOU, "Full Communion with the Universal Church", in *L'Osservatore Romano* (Weekly Edition in English), 18 May 1994, p. 8; B. FORTE, *La Chiesa della Trinità: Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia, 1984, pp. 230, 237; W. KASPER, *Theology and Church*, SCM Press, London 1989, p. 160.

¹²³ Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione post-sinodale *Africae munus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

dato che esse sono per la chiesa universale. È anche una risposta adeguata alle osservazioni scettiche di chi mette in discussione l'autenticità delle vocazioni africane. Inoltre, qualora si consideri il discernimento coscienzioso messo in atto nelle chiese locali africane nella selezione e nella formazione dei candidati, e anche il loro tasso di perseveranza incoraggiante, la razionalizzazione secondo cui le vocazioni fioriscono in Africa perché è un'area del mondo colpita dalla povertà appare inadeguata.¹²⁴ Le vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata sono promosse principalmente da cristiani che vivono una vita modello nella sequela di Cristo. La chiesa promuove le vocazioni "con la preghiera e con la vita sacramentale, con l'annuncio della Parola e con l'educazione alla fede, con la guida e la testimonianza della carità (*Pastores dabo Vobis* 38). Quindi, promuovendo le vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata, le chiese locali africane stanno dando un contributo importante alla missione della chiesa nel continente e oltre.

e) L'attività missionaria in Africa ha bisogno camminare con la sua riflessione teologica-missologica fondata sul Vangelo, sulla tradizione teologica cristiana e sulla autentica tradizione e cultura africana, e nella realtà in cui la gente pratica la loro fede nel continente oggi. E' proprio per questo che vogliamo indicare alcuni orizzonti per promuovere una riflessione missologica nella chiesa africana. In altre parole, quali possano essere delle possibili aree per ulteriore sviluppo della riflessione missologica in Africa? Cominciamo con alcune osservazioni per questa sfida per le chiese locali africane.

Come prima osservazione possiamo dire che la necessità di promuovere una riflessione missologica per la chiesa in Africa, deve essere centrato sulla volontà di riconoscere ai suoi popoli un'identità propria, fondata sia sui loro valori tradizionali sia sul messaggio evangelico che hanno accolto. Un compito, questo, che spetta a tutti ma, in modo del tutto particolare, ai teologi africani. In altre parole, la chiesa in Africa ha bisogno di camminare con la sua riflessione missologica adeguata. Oggi si dice, che le chiese africane siano tra le più vivaci dell'intera Cristianità. Benché giovani, già da tempo hanno incominciato ad inviare propri missionari in molte parti del mondo. Questa loro vitalità è frutto soprattutto della presenza di un laicato che partecipa direttamente alla vita ecclesiale locale ed è anche pronto a contribuire generosamente alla crescita della chiesa al di fuori della propria diocesi, nazione e continente. Nello stesso tempo è giunto il tempo per le chiese africane di dare inizio ad una seria riflessione sulla missologia in un contesto africano.

Inoltre, la ricerca di una missologia africana, che dovrà poi necessariamente riflettersi in una prassi missionaria nuova – dipende in gran parte dalle risposte date ad alcuni interrogativi come qual è stata in passato la missologia prevalente in Africa? Che cosa possono dire gli africani in materia di missologia nell'attività missionaria di oggi? E qual è il contributo che i teologi africani sono chiamati a dare per una vera inculturazione del messaggio cristiano ed una autentica, integrale promozione umana nel continente africano?

Vogliamo riassumere in tre punti ciò che debba essere le vie per promuovere la riflessione missologica nel contesto africano. Prima di tutto dovrà essere un tentativo che trovi le sue radici nel recupero e ammodernamento delle matrici culturali di africani. Il conseguimento della loro autostima, infatti, dipenderà dall'apprezzamento che sapranno avere della loro identità culturale e dalla riscoperta dei loro valori tradizionali più veri alla luce dei valori del Vangelo. Su questo fatto, Giovanni Paolo II sfida gli africani con queste parole:

Molte persone in Africa guardano al di là dell'Africa, verso la cosiddetta "libertà del modo di vivere moderno." Oggi io vi raccomando caldamente di guardare in voi stessi. Guardate alle ricchezze delle vostre tradizioni, guardate alla fede che abbiamo celebrato in questa assemblea. Là voi troverete la vera libertà, là troverete il Cristo che vi condurrà alla verità.¹²⁵

¹²⁴ Cf. F. ARINZE, "Vocations: facing the future filled with hope", in: *Encounter* 5 (2001/2002), p. 12.

¹²⁵ *Ecclesia in Africa*, n. 48.

Secondo, la promozione della riflessione missiologica in Africa dovrà essere di ammirazione e di apprezzamento degli africani in quanto membri a pieno titolo della famiglia umana. Gli africani, come tutti gli altri popoli, reagiscono meglio se fatti oggetto di rispetto e stima, e non di mera solidale comprensione. Ciò di cui l’Africa ha veramente bisogno non sono gli aiuti stranieri – che spesso arrivano appesantiti da troppi vincoli e catene – ma un cambio di atteggiamenti e di mentalità da parte del chi dà nel suo modo di parlare di essa, di studiare il suo passato e presente, e di trattare con i suoi popoli. Popoli che domandano una purificazione della memoria, sia la propria sia quella di coloro che, in passato, li hanno maltrattato ... sempre però animati da visioni non rispettose nei loro confronti e da atteggiamenti di offensiva superiorità.

In terzo luogo, la riflessione missiologica in Africa dovrà sfidare gli africani stessi su un punto che li ha visti gravemente mancanti: la cooperazione. Uno giustamente si domanda perché, di norma, sono le comunità o le nazioni africane ad essere le più disunite, le più faziose, le più disorganizzate e più inclini alla conflittualità. È un dato innegabile: le comunità e le nazioni nere sono quelle con il maggior numero di tribù, gruppi clanici, lingue, dialetti – tutte realtà che, pur in sé positive, finiscono con l’incrementare divisioni e conflitti. Perché sono sempre le nazioni, i gruppi e le comunità africane ad essere i più arretrati e sottosviluppati? Perché in Africa le nazioni più stabili sono quelle le cui risorse sono saldamente in mano a un solo “boss” e – guarda caso! – per quanto avido egli sia, non viene mai contestato o frenato? Perché lo stato in Africa è quasi sempre personificato dal tiranno di turno?

Troppo semplice rispondere che la ragione di tutto questo va ricercato nel fatto che gli africani soffrono di un complesso di inferiorità o di una mentalità da schiavo dovuta al loro rivoltante sottosviluppo o all’arroganza delle potenze straniere. Semplicistico è ancora accusare i leader africani di incapacità di governo e mancanza di responsabilità (benché molti siano stati tuttora accasabili di ciò).¹²⁶ Il fatto è che ogni razza umana possiede del buono e del cattivo. In questo gli africani non si distinguono dagli altri popoli. In un contesto da pari opportunità, non sfigurerebbero davanti a nessuno (e gli esempi di assoluta eccellenza non mancano, anche se – questi vanno trovati per lo più nelle comunità della diaspora nera).

Un popolo, è vero, potrebbe anche avere un capo che non merita. Eppure esiste sempre una connessione tra chi governa e chi è governato. Anche i dittatori vengono dal popolo. Una volta afferrata la poltrona, si rivelano tutti privi di ogni lealtà allo stato e di serio impegno per il progresso del popolo. La domanda ritorna: perché questo accade così sovente in Africa?

E le numerose – troppo! – guerre? Potrebbe sembrare strano, ma in Africa non scoppiano mai dove la vita della gente è intollerabile a motivo della povertà, bensì dove ci sono risorse, ricchezze inestimabili. Le guerre in Africa sono sempre conflitti per accaparrarsi le risorse naturali. “Possedere” lo stato è l’unica ambizione di molti leader africani.¹²⁷ Perché? Condividiamo la risposta data da Ayinmode:

La risposta è che i neri trovano difficile lavorare insieme come gruppo.” Non è che siano incapaci di lavorare come gruppo; trovano difficile farlo. Sono l’individualismo e l’intolleranza nei confronti della cooperazione a spiegare l’essere così frammentati degli africani, il loro trovarsi oggi sparpagliati in un miriade di gruppi etnici e nazionalità l’un contro l’altro armato. E molto probabilmente sono ancora questi due fattori ad averli resi così vulnerabili nei confronti di qualunque forza straniera che voglia entrare tra di essi per dividere e regnare.¹²⁸

¹²⁶ Cf. C. ACHEBE, *The Trouble with Nigeria*, Fourth Dimension, Enugu 1983, p. 1.

¹²⁷ Cf. R. DOWDEN, “What’s Wrong with Africa”, pp. 72-73.

¹²⁸ Cf. B.A. AYINMODE, “The African Mind-Set: Too Much Intrigue, Lots of Intolerance, Too Little Selfishness”, citato in F.A. OBORJI, “Missiology in an African Context: Toward a New Language”, in *Missiology* XXXI (2003) 3, p. 331.

È esattamente nel contesto di questa tale mancanza di cooperazione tra gli africani che sento il bisogno di sottolineare il terzo aspetto per promuovere la riflessione missiologica in Africa: saper cooperare e lavorare in gruppo. E non sono il solo ad essere convinto di ciò. Lo sono stati anche i vescovi africani durante il sinodo sull’Africa (1994), quando hanno indicato nell’unità nella diversità, e nella diversità intesa come forza-ricchezza, il fondamento del nuovo linguaggio missiologico in un contesto africano.¹²⁹

Il ruolo dei teologi africani

Nel *Messaggio* all’Africa al termine del sinodo per l’Africa del 1994, i vescovi hanno fatto eco alla via per promuovere una riflessione missiologica in Africa:

La cultura che dava la sua identità al nostro è in crisi profondo.” Ed hanno indicato la via per uscire dalla crisi: “L’esigenza primordiale alla vigilia di questo XXI secolo in cui la nostra identità è come stritolata nella morsa di una storia impietosa è che si facciano avanti dei profeti che parlino a nome di Dio della speranza per la creazione di una nuova identità. L’Africa ha bisogno di santi profeti.¹³⁰

Nel contesto di questo, è evidente che l’inculturazione è via per promuovere la riflessione missiologica nelle chiese africane. I vescovi specificano questo fatto nel loro messaggio ai teologi africani dopo il sinodo del 1994:

I teologi africani: La vostra è una grande e nobile missione al servizio dell’inculturazione, ch’è il grande cantiere dove si elabora la teologia africana. Avete già iniziato a proporre una lettura africana del mistero di Cristo. I concetti di Chiesa-Famiglia e di Chiesa-Fraternità anche sono un frutto del vostro lavoro a contatto con l’esperienza cristiana del popolo di Dio in Africa. Il Sinodo sa che senza l’esercizio coscienzioso e devoto della vostra funzione, gli sarebbe venuto a mancare qualcosa di essenziale. Esso vi esprime tutta la sua riconoscenza e il suo incoraggiamento, perché continuiate a lavorare nella distinzione di ruoli precisi, ma nella comunione con i vostri pastori, perché la ricchezza dottrinale che uscirà da questa Assemblea venga approfondita a beneficio delle nostre chiese particolari e della Chiesa universale.¹³¹

Comunque, nel contesto di questa inculturazione, vogliamo suggerire alcune vie attraverso le quali i teologi africani possono offrire il loro specifico contributo alla evangelizzazione del loro continente.

a) Prima di tutto, i teologi africani dovranno sentirsi chiamati a mettersi alla guida di un processo di rieducazione del loro popolo. Se durante il periodo coloniale, fu la chiesa a sostenere con ingenti sforzi programmi di educazione, oggi è il turno delle chiese locali ed intellettuali africani di educare la loro gente. I teologi africani devono prepararsi non solo a ricoprire ruoli di prestigio in uffici diocesani o università e strutture educative di alto livello, ma anche a svolgere attività in scuole elementari e secondarie, come pure nelle piccole comunità cristiane. Dovranno essere pronti ad accettare, senza risentimento, compiti di apostolato più “umile” anche in zone remote delle loro diocesi o località.

b) In secondo luogo, dovranno rieducare il popolo, ispirati da senso di responsabilità basato sull’amore di Dio e del prossimo. Dovranno avere stima di sé stessi, amare i loro fratelli e le

¹²⁹ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea speciale per l’Africa, *Messaggio* 24-25.

¹³⁰ *Messaggio del sinodo* n. 15.

¹³¹ *Messaggio del sinodo*, n. 56.

loro sorelle, prima di attendersi che altri li apprezzino ed amino. Se il più grande dono che uno può fare all'altro è sé stesso, i teologi africani dovranno donare sé stessi al loro popolo. E se è vero che l'individualismo e l'intolleranza sono i due punti più deboli degli africani oggi, la loro rieducazione dovrà mirare a correggere lo spirito di antagonismo che caratterizza lo stile di vita di molto di essi.

c) Altro compito che spetta ai teologi africani è quello di affrontare seriamente il modo di sradicare la sindrome di dipendenza che ormai è penetrata profondamente in tutte le fibre del continente. Gli antenati africani non erano di certo conosciuti come dei mendicanti! Oggi, invece, governi e chiese africane lo sono sistematicamente. Troppi leader e studiosi africani trascorrono più tempo in Europa e in America, in un'umiliante attività di accattonaggio, che non nelle loro diocesi o località. Non è tutta colpa loro è vero. In Africa siamo trovati a gestire le strutture straniere, troppo costose da portare avanti. Non è forse meglio, comunque, che inizino a volgere i loro occhi verso casa propria e qui cercare le risorse necessarie? Dopotutto, la principale risorsa di una chiesa è la gente che la costituisce, e questa gente muore dalla voglia di uscire dall'umiliante posizione di "oggetto della carità straniera." Si tratta, ovviamente, di una nuova mentalità, da costruire piano piano, cominciando dai nostri seminari: qui i futuri preti e religiosi/e africani dovranno essere formati all'autostima, al lavoro sodo, all'autonomia economica, al sacrificio, alla correttezza, e soprattutto allo spirito di collaborazione.

d) I teologi africani non dovranno più intendere ad interpretare la parola "costruire" quasi esclusivamente in termini di strutture murarie. Le strutture già esistenti in Africa sono sufficienti per ricostruire il continente. Nel contesto ecclesiale, la chiesa in Africa ha già più muri del necessario per portarla alla "terra promessa." Anzi, trattandosi di un "esodo" sarebbe meglio se ne avesse di meno. Prendiamo ad esempio il problema delle facoltà di teologia. C'è chi dice che bisogna costruire molte di più. Ma è davvero necessario? In ogni area culturale d'Africa esiste già un'università statale. Che problema dovrebbe avere la chiesa nell'avvicinare il ministero dell'educazione nazionale e convenire sulla creazione di una facoltà teologica (gestita da cattolici e protestanti) in seno all'università già esistente? In molti paesi di Europa e in America, tutte le principali università statali hanno una facoltà di scienze religiose o di teologia, e la chiesa universale riconosce i diplomi ivi rilasciati. Perché non fare altrettanto in Africa? In Africa esistono già istituti teologici interregionali ed internazionali riconosciuti da Propaganda Fide. Continueranno la loro indispensabile funzione di promozione della cooperazione regionale e di scambio culturale nelle scienze teologiche tra le chiese-membro. Ma sarà impossibile arrivare alla creazione di una riflessione missiologica veramente inculturata, senza la presenza di facoltà teologiche localizzate nelle varie zone culturali.

e) Tra i teologi africani delle diverse zone culturali e linguistiche esistono già esperti in materia di traduzione (e interpretazione) dei testi fondamentali di teologia, liturgia, catechesi ... Ma questo non dovrà più essere un lavoro a livello personale. Dovrà diventare un impegno a livello di gruppo o associazione di esperti. E non si tratterà più di un lavoro di sole traduzioni, ma di documentazione, di nuove pubblicazioni, di nuovi centri di studio, ecc.

Simili associazioni esistono dovunque nel resto del mondo, e tra i loro compiti c'è anche quello di rendere le comunità cristiane consapevoli dell'esistenza di un progresso nel pensiero teologico, catechetico, liturgico, missiologico, ecc. I teologi africani dovranno fare altrettanto in Africa, puntando soprattutto sulla missiologia. A tutt'oggi, in tutto il continente esiste un solo istituto teologico che offra un corso di missiologia a livello di post-diploma o

di post-laurea: l'Università del Sudafrica a Pretoria (Protestante). L'Africa chiede a gran voce altre cattedre in missiologia.

Del resto, il nuovo orientamento degli studi teologici ha posto questa materia al centro e attorno ad essa gravitano quasi tutti gli altri corsi: evangelizzazione, cristologia, teologia contestuale, inculturazione, ecumenismo, dialogo interreligioso, ecc. Se non diamo vita subito a queste cattedre di missiologia in Africa, il continente continuerà ad essere il fanalino di coda della chiesa in materia di innovazione teologica.

f) I teologi africani hanno bisogno di editrici africane disposte a pubblicare le loro opere. Oggi, per lo più, essi sono costretti ad andare all'occidente o America del Nord per vedere i loro studi pubblicati, con la scandalosa conseguenza che le loro opere sono più conosciute in Europa e in America che non in Africa, per la cui gente i libri sono stati scritti.¹³² Eppure in Africa esistono già tante case editrici. Bisognerà entrare in dialogo con esse. I teologi africani dovranno soltanto scegliere in seno al loro gruppo persone in grado di presentare nuovi libri e nuovi studi, offrendosi, se il caso, a ricoprire il ruolo di responsabile della collana teologica di una data editrice. Solo così migliaia e migliaia di tesi di laurea elaborate con fatica da studenti e seminaristi africani smetteranno di giacere in qualche scantinato dove, coperte da montagne di polvere, vengono "apprezzate" soltanto dai topi.

g) I teologi africani dovranno infine assicurarsi che tutti i programmi educativi includano lo studio della vita e del pensiero dei grandi africani che si sono distinti nei vari campi del vivere sociale. I santi africani e i grandi leader africani in vari campi sapranno offrire ispirazione più di quanto ne possano dare interi corsi di educazione civica ed etica. Nello stesso tempo, si dovranno pubblicare agili opere sui primi convertiti africani. Troppi cristiani in Africa non sanno nulla delle origini della loro chiesa, sebbene questa sia nata da splendide testimonianze di vita, spesso culminate nel martirio.

Anche i temi proposti per le tesi di licenza e di dottorato dovranno essere incentrati sulle realtà africane e sulle opere dei pionieri della letteratura e della teologia africana. Non è forse così la stessa cosa che Tommaso d'Aquino aveva fatto quando egli scriveva sulle opere di Aristotele ed "battezzandolo"? Non si fa forse così nel resto del mondo? Gli studenti di filosofia e di teologia europei non si laureano forse su Immanuel Kant, Yves Congar, Karl Rahner, Karl Barth, ecc.? Perché non dovrebbe un studente africano, ad esempio, preparare una tesi su uno di pionieri teologi africani o su come i sacramenti dell'iniziazione cristiana possono essere incarnati nella sua particolare cultura?

3. Conclusione

Quindi l'attività missionaria in Africa oggi è stimolata a incoraggiare la formazione autentica di agenti di evangelizzazione, la riflessione missiologica e le formazioni ecclesiali che abbiano lo scopo comune di aiutare i cristiani africani a superare la minaccia dell'etnicità esagerata e della vita d'indigenza. L'edificazione di una chiesa autosufficiente in Africa dipende anche e soprattutto dalla liberazione del popolo dalla primitiva etnicità che lo disturba nelle sue varie situazioni in diverse nazioni africane. Per essere veri discepoli di Cristo, i cristiani africani devono andare oltre l'etnicità esagerata. Solo così possono assumersi in modo credibile il compito di evangelizzare il loro popolo e gli altri. Dunque, come ha detto papa Giovanni Paolo II, nel contesto africano la nuova evangelizzazione mirerà a costruire la Chiesa-famiglia, evitando ogni etnocentrismo e particolarismo eccessivo, cercando invece di incoraggiare la riconciliazione e la

¹³² Cf. J.C. OKOYE, "African Theology, p. 16.

vera comunione fra i gruppi etnici, favorendo la solidarietà e la condivisione del personale e delle risorse fra le chiese particolari, senza considerazioni etniche indebite.¹³³

Questo significa che l'emergere della riflessione teologica nell'Africa contemporanea non deve creare tensioni. In quest'epoca di globalizzazione e di intercultura, occorre promuovere lo scambio delle opinioni e delle informazioni fra le Chiese locali, a livello teologico e pastorale. Ecco perché risulta difficile capire perché, nelle loro opere, buona parte dei teologi non africani hanno continuato ad ignorare le opere teologiche degli autori africani. Se vogliamo seguire il principio dell'ascolto che viene proposto da molti autori contemporanei occorre guardarci da questa tendenza di disprezzare sistematicamente tutto ciò che abbia a che vedere con l'Africa.

E' sempre questo principio dell'ascolto a dover stimolare anche i teologi africani ad evitare ogni tendenza a concentrarsi soltanto sull'Africa e a rifuggire da ogni categoria teologica che non sia africana. Ogni pregiudizio è fuorviante. Cambia forse qualcosa il fatto che il piano divino abbia voluto che per percorrere il suo lungo viaggio attraverso la storia il messaggio cristiano passasse attraverso la cultura europea, così come esso ha attraversato il Nord Africa all'inizio della sua storia? Le buone qualità delle quali la fede cristiana ha potuto arricchirsi nei suoi contatti con determinate culture (semitica, greca, latina, africana, asiatica, ecc.) debbono essere accolte nella misura in cui esse non danneggiano ma anzi aiutano a costruire il Corpo di Cristo nel contesto locale. Ciò significa che, così come gli africani stanno cercando di trasferire in loco la tecnologia per quanto concerne l'ambito socio-economico, così pure possono accogliere la cosiddetta teologia europea e cercare di costruire su di essa, completandola con elementi originali africani. Tutto ciò aprirà la strada ad una vera intercultura.

Bibliografia scelta:

- BAUR, J. *Storia del cristianesimo in Africa*, EMI, Bologna 1998.
BUTTURINI, G., et al., *La teologia africana e il sinodo per l'Africa*, EMI, Bologna 1991.
GIBELLINI, R. (ed.), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia 1994.
KABASELE, et al. (edd.), *Cristologia africana*, Paoline, Milano 1987.
OBORJI, F.A., *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Tipografica Leberit, Roma 2004.

¹³³ Cf. *Ecclesia in Africa* 63.