

Inculturazione e Ricostruzione nella Teologia Africana

(Relazione tenuta alla Conferenza Pubblica (2015-2016) organizzata presso la Facoltà di Missiologia, Pontificia Università Urbaniana su tema di “Vangelo e Cultura. Un incontro sempre nuovo”, Roma, 17 febbraio 2016)

Francis Anekwe Oborji

Introduzione

Dagli anni '70 quando i teologi africani hanno appropriato il termine dell'inculturazione come la via guida per la loro riflessione teologica, si sono nate due tendenze principali della stessa teologia africana: a) l'inculturazione, e b) la teologia africana della liberazione (promozione umana). L'inculturazione e la liberazione sono stati considerati fin'ora come le correnti principali della teologia africana, ciascuna di esse con le sue proprie correnti e tendenze contrarie.¹ 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 nel conto suo, si sviluppa nelle sue tre correnti principali: a) una teologia della liberazione africana sviluppata come una reazione contro nuove forme di sfruttamento neo-coloniale dell'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 moderna dell'Africa; e c) la teologia della liberazione sudafricana, nata come protesta contro l'ideologia razziale. La teologia della liberazione africana in senso generale, 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.²

Comunque, recentemente si parla di “teologia della ricostruzione”³ come una terza tendenza della teologia africana. La teologia africana della ricostruzione nasce dalla sua critica di due tendenze precedenti di teologia africana, cioè, l'inculturazione e la liberazione. L'attacco più devastante di teologia della ricostruzione è quello formulato contro la teologia dell'inculturazione. Il dibattito creato da questi attacchi dei protagonisti di teologia africana della ricostruzione contro l'inculturazione e anche contro la teologia della liberazione in Africa è l'oggetto di attuale intervento nostro. Esso vuole dimostrare come oggi la teologia africana sta confrontando un grave problema di ermeneutica, e dunque di una ricerca per una nuova auto-definizione di sé a mezzo questi mutamenti di paradigma in metodologia e prospettiva.

Per affrontare il tema, il nostro intervento è suddiviso in quattro: a) L'inculturazione fra i teologi africani, b) La teologia africana della liberazione, c) La teologia africana della ricostruzione, d) Il contributo delle donne (teologhe) africane, e valutazione critica e conclusione.

1. L'inculturazione fra i teologi africani

Fu durante la Conferenza Panafricana dei teologi del Terzo Mondo (EATWOT) tenuta ad Accra, Ghana (dicembre 17-23, 1977), che i teologi africani si appropriarono del termine “inculturazione”. Questa Conferenza riuniva per la prima volta insieme teologi africani, cattolici e protestanti, francofoni e anglofoni (e anche lusofoni). Nel suo ordine del giorno teologico figurava il tema della “liberazione”. Tuttavia al termine, il nuovo concetto teologico di unità che ne scaturì

¹ Cf. F.A. OBORJI, *La teologia Africana e l'evangelizzazione* (2° edizione), Leberit Press, Roma 2016, 2.

² Cf. F.A. OBORJI, “Trends in Third World Theologies: Missiological Perspectives”, in: *Omnis Terra* 35 (2001) 314, 72.

³ Cf. K. MANA, *Christians and Churches of Africa: Salvation in Christ and Building a New African Society*, Orbis Books, Maryknoll 2004, 24.

venne espresso con il termine “inculturazione.”⁴ In altre parole, il punto di partenza per la teologia africana oggi è proprio nell’ambito dell’incontro tra il Vangelo e la cultura africana. La cultura africana in questione riguarda nonsoltanto quella della società tradizionale africana ma anche dell’incontro tra l’Africa e la società moderna e post-moderna d’oggi. Nel loro comunicato finale al termine della Conferenza Panafricana ad Accra dei teologi del terzo mondo i teologi africani dichiaravano:

Riteniamo che la teologia africana debba essere intesa nel contesto della vita e della cultura africana, nel rispetto dell’impegno creativo con il quale il popolo africano sta tentando di tracciarsi un nuovo futuro.....dalla situazione africana... definendo se stessa secondo le lotte del popolo nella loro resistenza contro le strutture dominatrici. Il nostro compito come teologi è di creare una teologia che nasce dal popolo africano e ne goda la fiducia.⁵

E’ in base a questo che Appiah-Kubi, uno degli organizzatori di questa Conferenza, disse:

Che il Vangelo sia giunto in Africa per rimanervi è un fatto che non può essere contestato, ma è ora che le nostre riflessioni teologiche si rivolgano alle situazioni africane vere e contestuali... “Come cantare i canti del Signore in terra straniera, in una lingua straniera, con pensieri stranieri, secondo un’ideologia straniera? (Cf. Salmo 137, 4). Da più di dieci anni, ormai, questo grido del salmista è stato il grido di molti cristiani africani. Chiediamo di servire il Signore con termini nostri... La lotta dei teologi, degli studiosi e degli altri cristiani africani in occasioni come la presente consultazione sta nel voler trovare una teologia che parli al nostro popolo là dove ci troviamo, per permetterci di dare una risposta alla domanda critica posta dal nostro Signore Gesù Cristo: “Chi dite voi (cristiani africani) che io sia?”⁶

Dalla Conferenza di Accra fin’ora, l’inculturazione come il tema d’orientamento principale e fondamentale della riflessione teologica nel continente è stata dettagliatamente approfondite negli scritti dei autori africani. Pertanto, si può 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.⁷ Dalla Conferenza di Accra 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 delle teologhe africane in modo particolare. Il tema centrale del convegno di Oatepec era: “Convergenze, divergenze e fecondo interscambio fra teologie del terzo mondo.”⁸ 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.⁹

⁴ Cf. E. MARTEY, *African Theology: Inculturation and Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993, 67ss.

⁵ K. APPIAH-KUBI & S. TORRES (ed.), *African Theology en Route* (Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra, Ghana), Orbis Books, Maryknoll, New York, 1979, 193.

⁶ K. APPIAH-KUBI, "Preface", in K. APPIAH-KUBI & S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*, viii.

⁷ Padre Arrupe definisce l’inculturazione come “l’incarnazione della vita cristiana e del messaggio cristiano in un determinato contesto culturale, in modo tale che questa esperienza non si esprima soltanto per mezzo di elementi propri alla cultura, ma diventi un principio che anima, indirizza e unifica la cultura, trasformandola e rifacendola per fare nascere una nuova creazione”; P. ARRUPE, "Catechesis and "Inculturation", in: *AFER*, 20(1978), 97-134; si veda anche ID., "Letter du T.R.P. Pedro Arrupe" (14.05.1978), in: *Telema*, 17 (1979), 42-43. Tuttavia, per maggiore informazione sulla storia e lo sviluppo del termine (inculturazione), cf. A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Geoffrey Chapman, London 1988, 10ss; P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990, 5ss.

⁸ Cf. K.C. ABRAHAM (ed.), *Third World Theologies: Commonalities and Divergencies*, Orbis Books, Maryknoll 1990.

⁹ Cf. K.C. ABRAHAM (ed.), *Third World Theologies: Commonalities and Divergencies*, 28.

Che cosa è l'inculturazione per i teologia africani?

I teologi africani non si limitarono ad appropriarsi della parola stessa dell'inculturazione ma ne offrirono anche le loro definizioni. Peter Sarpong, per esempio, dice che è un modo di evangelizzare che abbraccia l'intera vita e tutto il pensiero cristiano. Sarpong ritiene che l'inculturazione non sia soltanto una questione di adattamento o di innovazione liturgica; tantomeno trattasi dell'uso dei tamburi o di materiale locale. Piuttosto, implica "concetti, simboli ed un modo totalmente nuovo di pensare e di fare le cose (che richiede) immaginazione, coraggio ed iniziativa."¹⁰ Nello stesso spirito, Jose Antunes da Silva specifica che l'inculturazione implica che il cristianesimo potrà mettere radice in una nuova cultura soltanto se ne assumerà le forme culturali. Ma ben presto aggiunge "c'è bisogno di una simbiosi critica. La fede critica la cultura, mentre la cultura arricchisce la fede cristiana."¹¹ Per John Mary Waliggo, l'inculturazione è quel movimento che tende a rendere il cristianesimo permanente in Africa facendolo diventare una religione del popolo ed un modo di vita che nessun nemico e nessun atteggiamento ostile potrà riuscire a soppiantare o indebolire. E' l'impegno continuo per fare sì che il cristianesimo si senta "veramente di casa" in mezzo alle culture di un popolo.¹²

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

In questo approccio, il compito del teologo consiste nel ripensare e riesprimere il messaggio cristiano originale in un ambiente culturale africano. Il compito richiede un confronto fra la fede cristiana e la cultura africana. In questo processo avviene un'interpenetrazione di entrambi. La fede cristiana illumina la cultura africana mentre i dati fondamentali della rivelazione contenuti nelle Scritture e nella Tradizione vengono criticamente riesaminati allo scopo di dare loro un'espressione africana. Avviene così un'interazione fra fede e cultura, e da ciò nasce una riflessione teologica che è allo stesso tempo africana e cristiana. Pertanto, in questo approccio "teologia africana" significa fede cristiana che assume un'espressione culturale.¹³

Alcuni teologi insistono sul ruolo profetico dell'inculturazione per le culture. Per esempio, Efoé-Julien Pénoukou dice che l'inculturazione implica il fatto che le culture debbono aprirsi al Vangelo e convertirsi a Cristo, mentre anche il Vangelo deve aprirsi alla cultura africana per poter giungere alla pienezza del suo significato.¹⁴ Allo stesso modo, Aylward Shorter comincia col definirla "il dialogo continuo fra fede e cultura o culture. Più precisamente, è il rapporto creativo e dinamico fra il messaggio cristiano e la cultura o le culture."¹⁵ Inoltre, Shorter dice che il fatto che Gesù sia morto e risorto suggerisce il fatto che l'inculturazione sia l'invito ad una nuova vita per le culture.¹⁶ Qui Shorter identifica lo stretto legame esistente fra l'incarnazione (inculturazione) e il mistero pasquale. Come i Padri del Sinodo per l'Africa del 1994 ci dicono, l'inculturazione deve essere fondata sull'aspetto globale del mistero di Cristo per poter sfidare e trasformare le culture.¹⁷ Allo stesso modo, C. Geffré richiama l'attenzione sul fatto che l'inculturazione deve garantire che il messaggio del Vangelo penetri in ogni cultura, la assuma o la influenzi senza comprometterne l'identità.¹⁸ Essa deve anche tentare di impegnare l'intera cultura, con tutti i suoi valori e tutti i suoi difetti, onde trasformarla dall'interno compenetrandola di valori evangelici. In questo modo,

¹⁰ P. K. SARPONG, "Evangelism and Inculturation", in: *West African Journal of Ecclesial Studies*, 2(1990)1, 8.

¹¹ J.A. DA SILVA, "Inculturation as Dialogue", in: *AFER*, 37 (August 1995) 4, 203.

¹² Cf. J. M. WALIGGO, "Making a Church that is Truly African", in AA.VV., *Inculturation: Its Meaning and Urgency*, St. Paul Publications, Kampala 1986, 12-13.

¹³ J. S. UKPONG, *African Theologies Now: A Profile*, Gaba Publications, Eldoret, Kenya 1984, 30.

¹⁴ Cf. E.J. PÉNOUKOU, *Églises d'Afrique: Propositions pour l'Avenir*, Desclée, Paris 1994, 10ss.

¹⁵ A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, 11.

¹⁶ Cf. A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, 84-87.

¹⁷ Cf. SYNOD OF BISHOPS, Special Assembly for Africa (1994), *Message* 9,14 & 16; *Propositio* 28-30; EA 60-61

¹⁸Cf. C. GEFFRÉ, *The Risk of Interpretation*, Paulist Press, Mahwah, New York 1987, 236.

l'inculturazione farà nascere quel mutuo arricchimento che generalmente avviene sempre laddove il Vangelo impegna la cultura.¹⁹

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

I termini precedenti

Sarebbe certamente sbagliato assumere che l'uso della parola "inculturazione" nel discorso missiologico ebbe inizio con i teologi africani.²⁰ Infatti, la parola "inculturazione" era già in uso fra i missiologi prima che i teologi africani la includessero nel proprio vocabolario. All'inizio, per riferirsi all'incontro fra il messaggio cristiano e le culture africane i teologi africani usavano attingere a vari termini.

"Adattamento" come già detto, fu il primo termine usato dai teologi africani in questo ambito. Secondo Peter Schineller, anche se questo termine è stato recentemente criticato e ritenuto inadeguato, in principio intende riferire ad un metodo creativo di attività pastorale per mezzo del quale il missionario cerca di adattare il messaggio cristiano e la liturgia ai costumi vigenti nell'ambiente in cui opera.²¹ Molti documenti del Concilio Vaticano II parlano positivamente della necessità dell'adattamento per riferirsi alla stessa realtà che oggi viene descritta con la parola "inculturazione".²² Tuttavia, ci fu un'occasione specifica in cui venne sollevato l'argomento dell'adattamento: fu nel 1974 durante il Sinodo dei Vescovi sull'Evangelizzazione. Qui i vescovi dichiararono "totalmente estemporanea la cosiddetta teologia dell'adattamento".²³ La nuova strategia da adottare era quella dell'incarnazione del Vangelo nella cultura africana. Questa dichiarazione infuse uno spirito nuovo nei teologi africani che cominciarono a riflettere su un più approfondito processo di incarnazione del Vangelo in Africa.

Un altro termine popolare in uso fra i teologi fu "*indigenizzazione*", spesso usato con altri due: "africanizzazione" e "localizzazione". Per esempio, Emmanuel Martey scrive che nell'impegno di esprimere il messaggio cristiano in un linguaggio e secondo schemi concettuali africani vennero usate delle espressioni come "*indigenizzazione, localizzazione, africanizzazione* ecc.²⁴ Peter Schineller fa notare che la maggior parte di queste espressioni sono usate in modo interscambiabile.²⁵ Secondo Patrick Kalilombe, *indigenizzazione* significa l'impegno "di africanizzare la dottrina, il culto, la pratica pastorale e l'arte cristiana, fondandoli sulla cultura e la tradizione religiosa africana."²⁶ Tuttavia, a livello pratico "indigenizzazione" si riferisce piuttosto alla graduale sostituzione dei missionari stranieri con del personale africano, per dare un "volto africano" alle strutture ecclesiastiche affinché la Chiesa possa apparire meno forestiera. Durante la lotta per l'indipendenza politica nella prima metà di questo secolo, la Chiesa venne accusata di

¹⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, Lettera enciclica sulla validità permanente del mandato missionario, 7 dicembre 1990: AAS 83(1991) 249-340 (abbreviato RM), n. 52.

²⁰ Pierre Charles fu il primo teologo ad usare il termine in un articolo pubblicato nel 1953 ("Missiologie et Acculturation", 15-32).

²¹ Cf. P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990, 16-17.

²² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 4 December 1963 (abbreviato SC), 37-40: AAS 56 (1964), pp. 97-134.

²³ Cf. SINODO DEI VESCOVI, "Declaratio Patrum Synodaliū", in G. CAPRILE, "Il Sinodo dei Vescovi (3a Assemblea Generale, 27 Settembre - 26 Ottobre 1974), Roma: *Civiltà Cattolica*, 1975, 146.

²⁴ Cf. E. MARTEY, *African Theology: Inculturation and Liberation*, op. cit., p. 65.

²⁵ Cf. P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, 14-24.

²⁶ P. A. KALILOMBE, "Black Theology", in D.F. FORD (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Basil Blackwell, New York/London 1989, 202.

collaborazionismo con il colonialismo occidentale.²⁷ L'indigenizzazione ebbe dunque lo scopo di dimostrare che la Chiesa era di casa in Africa e che il cristianesimo era davvero una religione africana. Tuttavia, come era avvenuto per l'adattamento, l'indigenizzazione non andò oltre al fatto di adattare alcuni dettagli periferici della liturgia, come la traduzione dei testi liturgici, la danza, i tamburi e i paramenti vistosamente colorati.²⁸

Altro termine è "contestualizzazione", un termine usato soprattutto dai teologi protestanti ma in uso anche fra i cattolici del Sud Africa. Per questi ultimi, "contestualizzazione" è sinonimo di "inculturazione". E' "il tessere insieme" del Vangelo con ogni situazione particolare. Non parla di culture ma di contesti o situazioni in cui il Vangelo deve essere inculturato."²⁹ Secondo B. Haushiku (della Namibia), "una vera teologia contestuale deve necessariamente essere una teologia inculturata."³⁰ Pertanto, la contestualizzazione fa parte del processo di inculturazione.³¹

Abbiamo poi il termine "acculturazione". Si tratta di un termine poco comune negli scritti dei teologi africani. Lo si trova principalmente nelle opere degli antropologi e dei sociologi. Qui il termine denota il "contatto con la cultura", o l'interazione che risulta dal fatto che due culture vengono poste a contatto. La parola connessa "enculturazione" viene adoperata dagli antropologi "per descrivere il modo in cui l'individuo raggiunge una competenza nella propria cultura."³² Adoperata in modo analogico nella teologia, la parola "acculturazione" si riferisce al processo di inserimento del Vangelo nelle culture. In questo contesto, si avvicina molto di più al significato dell'inculturazione, perché pone l'accento sul processo a duplice senso che avviene nell'incontro del Vangelo con le culture. Il Vangelo si incontra sempre con una cultura in una forma inculturata; fra l'evangelizzatore e colui che viene evangelizzato ci deve essere una certa forma di acculturazione perché avvenga un'evangelizzazione effettiva.³³ Pertanto, i teologi dell'inculturazione hanno molto da apprendere dall'elaborazione del termine "acculturazione" da parte degli antropologi culturali.³⁴

Infine, vi è il termine "incarnazione". Ispirandosi all'insegnamento del Concilio Vaticano II sull'Incarnazione quale base per comprendere le varie culture e filosofie delle popolazioni,³⁵ i teologi africani parlano ora dell'Incarnazione quale modello per inculturare il Vangelo in Africa. Il termine viene spesso usato in modo interscambiabile con "inculturazione". Justin Ukpong fa notare che *incarnazione* è preferibile perché implica "immergere il cristianesimo nella cultura africana affinché, così come Gesù diventò uomo, così anche il cristianesimo diventi africano."³⁶

Comunque, per questi teologi africani come per gli altri, il fondamento teologico per l'inculturazione è il mistero dell'incarnazione. Ispirandosi all'insegnamento del Concilio Vaticano II sull'incarnazione quale base per comprendere le varie culture e filosofie delle popolazioni,³⁷ i teologi africani parlano ora dell'incarnazione quale modello per inculturare il Vangelo in Africa. Il termine viene spesso usato in modo interscambiabile con "inculturazione". Justin Ukpong fa notare

²⁷ Cf. P. K. SARPONG, "Christianity should be Africanized, not Africa Christianized", in: *AFER*, 17(1975) 322-328.

²⁸ Cf. E. T CHARLES, *Inculturing the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, 10-11.

²⁹ IMBISA (Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa), *Inculturation*, Mambo Press, Gweru, Zimbabwe 1993, 45.

³⁰ B. HAUSHIKU, "Being authentic Christians and authentic Africans", in: *L'Osservatore Romano* (Weekly English Edition), 27 April 1994, 14.

³¹ Cf. E. T. CHARLES, *Inculturing the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, 11.

³² M. J. HERSKOVITS, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, Knopf, New York 1960, x-xi.

³³ Cf. G. A. ARBUCKLE, *Earthing the Gospel*, op. cit., p. 17; P. ROSSANO, "Acculturazione del Vangelo", in AA.VV., *Evangelizzazione e Culture: Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia* (5-12 Ottobre 1975, Roma), PUU, Roma, 1976, 104.

³⁴ Cf. P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, 22.

³⁵ Cf. AG 10.

³⁶ J.S. UKPONG, *African Theologies Now: A Profile*, Gaba Publications, Eldoret, Kenya, 1984, 27.

³⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Ad Gentes Divinitus*, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965: AAS 58(1966) 947-990 (abbreviato AG). n. 10.

che *incarnazione* è preferibile perché implica “immergere il cristianesimo nella cultura africana affinché, così come Gesù diventò uomo, così anche il cristianesimo diventi africano.”³⁸

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

Il secondo significato si riferisce all’evento unico di Betlemme, quando “il Verbo si fece carne e dimorò fra noi” (Gv 1,14). Qui si riferisce all’inculturazione primordiale del Verbo di Dio nella carne umana e nella storia, e dunque fondamento e modello per ogni inculturazione susseguente.³⁹ Charles riassume i due significati nel seguente modo:

Nel senso lato del termine, incarnazione si riferisce all’aspetto generico ed universale: Dio fattosi uomo, fa parte di un determinato popolo e ne condivide gli aspetti particolari; diventa questo uomo in questo popolo. Mentre l’aspetto generico dell’incarnazione insiste sull’ “uomo come tutti gli uomini”, l’aspetto dell’inculturazione punta alle differenze e alla specificità: un uomo non come tutti gli altri uomini, perché apparteneva ad un popolo e ad una cultura specifica. Come l’incarnazione, l’inculturazione non avviene nell’astratto: ha luogo in uno spazio culturale concreto.⁴⁰

E’ dunque analogicamente che si può dire che il Vangelo deve essere inculturato o incarnato in una cultura così come Gesù Cristo, il Verbo di Dio (assunse la carne e dimorò fra noi (cf. Gv 1,14) si incarnò in una determinata cultura umana. “Analogia” è una grande parola che implica il fatto di trarre delle similarità e delle differenze fra due o varie realtà. Analogia non significa identità totale fra le realtà così confrontate. L’Incarnazione di Gesù Cristo è un mistero. E’ un’atto divino, un evento unico e assolutamente singolare. Il mistero dell’incarnazione punta ad altre realtà che vanno oltre la materia dell’inculturazione. Pertanto l’uso che i teologi ne fanno deve essere interpretato in termini di analogia. Si tratta di una chiarificazione fondamentale che dovrà sempre essere tenuta presente mentre si pone l’*incarnazione* in relazione con il processo di inculturazione. Pertanto, anche se punta all’evangelizzazione di un determinato contesto culturale, l’inculturazione deve sempre mettere in luce una compatibilità con il Vangelo nella comunione con la Chiesa universale.⁴¹ E, sia ben chiaro, per quanto effettiva l’inculturazione possa essere, non sarà mai paragonabile alla prima incarnazione del Figlio di Dio.

2. La teologia africana della liberazione: Il contributo di Jean-Marc Éla

La teologia africana, oltre all’inculturazione comprende anche la teologia della liberazione. La teologia della liberazione in Africa è collegata a quella dell’inculturazione, perché d’una parte lo scopo dell’inculturazione è di facilitare la penetrazione dell’evangelizzazione in un contesto o ambiente socio-culturale specifico. D’altro canto, la teologia della liberazione cerca, attraverso il Vangelo, di rivolgersi agli elementi oppressivi presenti in una cultura tradizionale e di concentrarsi sulla situazione politica ed economica del contesto culturale specifico per liberare il popolo dalle forze del peccato e dalla morte, per rinforzarne l’identità e dare un nuovo orientamento al loro

³⁸ J.S. UKPONG, *African Theologies Now: A Profile*, 27.

³⁹ Cf. E. T CHARLES, *Inculturating the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 12.

⁴⁰ E.T. CHARLES, *Inculturating the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, 73-74.

⁴¹ Giovanni Paolo II fa appello ai vescovi nella loro qualità di guardiani del “deposito della fede”, affinché abbiano cura di garantire la fedeltà e di praticare un giusto discernimento per un approccio profondamente equilibrato all’inculturazione, cf. RM 54.

progresso. La spiegazione dei due termini implica che, affinché una liberazione politica ed economica sia autentica deve essere inculturata. E' futile parlare di liberazione politica ed economica senza un'evangelizzazione profonda del contesto culturale che costituisce il mondo del significato e dei valori, e rappresenta pertanto la condizione essenziale e la cornice di tutti i progetti umani.⁴²

In ogni modo la teologia della liberazione dimostra come oggi, i teologi africani hanno seriamente preso su di loro il compito di esprimere dei giudizi teologici delle proprie nazioni alla luce delle loro convinzioni cristiane. Fra sostenitori della teologia della liberazione africana abbiamo, Jean Marc Éla, Engelbert Mveng, Elochukwu Uzukwu, Kwame Bediako, e ecc. Fra questi parleremo qui il contributo di Jean Marc Éla, che è il più rappresentante dei teologi africani della liberazione. Erano gli esponenti di teologia africana della liberazione che furono i primi di formulare una critica contro la teologia dell'inculturazione. Come Éla è la voce più nota nel campo cattolico dei autori africani in questo riguardo, in quanto segue, vogliamo brevemente presentare la sua versione e la sua critica della teologia africana dell'inculturazione; dopo di che, vederemo, anche brevemente, il contributo delle donne (teologhe) africane in questo campo per la ricerca per una nuova ermeneutica per la teologia africana.

Éla da Camerun è stato il primo fra i teologi cattolici africani di criticare la teologia africana dell'inculturazione. Il punto di partenza della sua teologia sta nel rapporto che dovrebbe esistere fra le opere di inculturazione e quelle di liberazione in Africa. L'autore critica pertanto quella teologia africana dell'inculturazione che si trattiene soprattutto sui problemi antropologici e culturali, come se la società e le chiese africane potessero "raggiungere una propria identità tenendo in considerazione soltanto i problemi antropologici e culturali." Secondo l'autore, questa esagerata preoccupazione di raggiungere un'identità culturale rischia di diventare pretestuosa, un alibi per ignorare le scottanti problematiche che l'Africa contemporanea sta vivendo. Ciò che occorre invece, secondo l'autore, è un'inculturazione che sia rilevante per la cultura che sta nascendo dalle lotte quotidiane che gli africani debbono condurre per sopravvivere.

Dalla sua esperienza presso la popolazione di Kirdi nel nord-orientale di Camerun, Éla sviluppa una visione sociale e pastorale che forma il contesto e lo scopo della sua riflessione teologica nel contesto africano. In questo contesto, Éla parla di ciò che egli chiama le tensioni che scandiscono la vita del cristiano africano comune:

Dopo un secolo di lavoro missionario, sono tuttora pochi gli africani che si sentono a casa propria nella Chiesa... Poiché il cristianesimo ... non fornisce nessuna risposta alle difficoltà della vita quotidiana, i cristiani continuano a seguire le tradizioni dei propri villaggi o distretti. Questa ambivalenza fa nascere molte tensioni che pesano sulla popolazione. Tali situazioni hanno le loro conseguenze, ivi compresa la proliferazione e la forte influenza delle sette sui giovani preoccupati del futuro, e l'educata indifferenza da parte degli intellettuali africani che vedono nel cristianesimo una religione non più al passo con i tempi in un mondo diventato adulto. Tutti questi fattori dovrebbero costringere la Chiesa a riesaminare la sua fede e la sua presenza nella società africana ...⁴³

Nel suo libro (co-scritto con René Luneau), intitolato, *Voici le temps des Héritiers. Eglises d'Afrique et voix nouvelles*,⁴⁴ Éla discute quello che egli chiama: "il tempo degli eredi." Con questa metafora, Éla ha potuto ad aprire una strada nuova per un nuovo gruppo dei giovani teologi africani per le nuove vie di articolare le discusse teologiche africane. In questo contesto, come spiega Bievenu Mayembu (Gesuita Congolese), Éla mette l'enfasi sulle nuove realtà, nuove esperienze, nuove audienze (destinatari), e nuovi segni dei tempi (*Zeichen der Zeit*). L'eredità non è soltanto una cosa del passato, o lo *zamani* (per usare la parola di John Mbiti). L'eredità implica la

⁴² Cf. E. T. CHARLES, *From Adaptation to Incarnation: A Study of the Theology of Inculturation in the Teachings of the African Catholic Bishops (1969-1994)*, PUG, Rome 1996, 311.

⁴³J. M. ÉLA, *My Faith as an African*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995, 33-34. (Traduzione italiana: *La mia fede di africano*, EDB, Bologna 1987).

⁴⁴ Karthala, Paris 1981(traduzione italiana : *Questo è il tempo degli eredi*, EMI, Bologna 1987).

nozione di *lòbi*, Lingala parola per “ieri” e “domani”. Mentre *Toyaki lobi* significa “siamo venuti ieri”. Fra ieri e domani, è *lelò*, “oggi”. In Kikongo, *mazono* significa “ieri”, *gunu* significa “oggi”, e *mbasi* significa “domani”. Per gli Igbo, la parola *echi* ha doppia significato: “domani” o “ieri”. Comunque, in ogni caso, secondo la circostanza. L’Igbo può dire “sono venuto domani” (*echi*): che vuole dire, “sono venuto ieri” (*echi*). Dunque, nel contesto africano, l’eredità ci parla del passato, ci sostiene nel presente, e ci prepara per il futuro.

È da questa prospettiva che Éla parla di quella che egli ha chiamato, una “etica di trasgressione”, che vuole dire “una doppia rispetto oppure prospettive del passato e del futuro che richiede una fedeltà al passato, fedeltà alle nostre memorie infelice o pericolose e alle nostre memorie patetiche e eroiche per la causa di un cambiamento o una svolta della lettura epistemologica da emergere (*epistemological rapture*). L’argomento di Éla come è stato interpretato da Mayembu è bastato sul fatto che i giovani africani di oggi non sono familiari con i metafori che i teologi africani dell’inculturazione usano. Questi sono i giovani nati nel epoca post-coloniale. I giovani africani di oggi usano l’internet, telefonino, I-Phone, I-Pod e I-Pads, ecc. Essi usano Facebook, Skype, Twitter, e Google. Usano Yahoo Messenger per comunicare. Essi dipendono su vari websiti per seguire i film e sport, ecc. Hanno vestiti moderni; viaggiano con voli, machine, bicicletta, taxi, autobus, ecc. Conoscono le danze o musicisti nonosoltanto quelli africani ma anche quelli dell’occidente e altrove. Seguono TV Americana come quella Africana. Seguono i film africani ma anche quelli stranieri. Sentono i nomi dei Presidenti degli Stati africani ma anche del Presidente degli Stati Uniti dell’America o dell’Italia, ecc. Conoscono i nomi di Nelson Mandela o Robert Mugabe, ma anche sentono i nomi dei leader della Repubblica Popolare Cinese o Sud o Nord Corea. Sentono le notizie circa di Boko Haram, ma anche di Al Qaeda, ISIS, M23, ecc.

In questo senso, la teologia africana è chiamata di prendere con seria la realtà di oggi senza, comunque, perdere niente del passato (della teologia già sviluppata). L’eredità implica la memoria del passato come anche la memoria del futuro. L’eredità implica anche una promessa e ci informa che non possiamo andare infondo senza guardare il passato. Ecco perché, il tempo africano è “futuro-orientato” (malgrado l’interpretazione fenomenologica del tempo africano da John Mbiti). Guardiamo al passato, al mito dei nostri antenati per causa del futuro e delle future generazioni. Questa implica fedeltà e creatività (due qualità) per la nuova generazione dei teologi africani.

“Teologia sotto l’albero africano”:

Questa impostazione della realtà africana ha fatto Éla di proporre una “teologia sotto l’albero.” Secondo lui, “per creare una poesia di fede, dobbiamo riscoprire l’anima africana, dove il simbolo parla tramite metafori e ci aiuta parlare di quello Dio che fa risorgere l’umile e dà di mangiare all’affamato.” Inoltre, Ela scrive:

Noi non conosciamo quello che crediamo affinché non lo diciamo nella lingua propria nostra. Fin’ora, le chiese africane hanno parlato un tipo di “*creole*” cristiano che include espressioni dalle traduzioni del catechismo che ha la sua origine dal tempo del concilio di Trento. Dobbiamo ri-sentire ogni parola che precedentemente è stata parlata circa di Dio e della rivelazione di Dio alla gente di tutti i tempi, di tutte le lingue, e di tutte le culture. Se ogni cosa è stata già fissata per sempre, allora, noi saremo inutile al mondo della fede. Ma questo non è il caso. Da accettare la missione di annunciare il Vangelo alla loro gente, le chiese africane devono prendere di nuovo il vangelo, ripensarlo per poter annunciare la Buona Novella in una maniera nuova.⁴⁵

E da questa prospettiva che Éla sviluppa la sua “teologia sotto alberi”, una teologia che non ha niente di fare con le biblioteche o gli uffici, perché è stata sviluppata fra i fratelli e sorelle nella ricerca, fra di loro con popolo analfabeta, e con il senso della Parola di Dio nelle situazioni in cui questa parola ha toccata loro nella vita.⁴⁶ Éla parla della sua teologia come quella che ha la sua origine o che naque sotto l’albero africano di *palabre* nel villaggio con i poveri e emarginati della

⁴⁵ J.M. ÉLA, *My Faith as an African*, 164 (traduzione è la mia).

⁴⁶ Cf. J.M. ÉLA, *My Faith as an African*, 180.

società. L'albero di palabre, secondo Éla, ci porta il significato profondo dell'albero di Croce. Per Éla, Dio può essere visto fuori (al di là) del tempio; nella "marginale della storia", cominciando dalla sfogliati o dimenticati della terra, che manifestano l'attualità del Calvario che sta al cuore della nostra storia. Per Éla, la croce non è solo uno strumento di umiliazione, ma anche uno strumento di lotta per la liberazione dei disgraziati della terra.

In questo contesto pastorale, nel sua area rurale di Kirdi, Éla sviluppa il suo metodo teologico con occhio verso quello che egli chiama la contraddizione esistente e enorme di dominante presenza del Cristianesimo e la miseria acuta ed emarginazione dei contadini (kirdi) alle mani delle dominante istituzioni politici, economici, e ecclesiastici. Queste contraddizioni formano la base per la riflessione teologica di Éla. In contrasto al approccio teologico dominante che comincia con la descrizione della realtà e poi procede di offrire alcuni suggerimenti alla luce della teologia per illuminare la situazione o realtà, per Éla, la descrizione della realtà è già in sé un compito teologico. Da questa prospettiva, la maggiore parte di quello che Éla ha cercato di scrivere nelle sue opere è di ridescrivere teologicamente la realtà delle comunità africane in maniera di dimostrare le possibilità e le limitazioni di queste comunità, i doni e le sfide della Chiesa in Camerun. Proprio per questo motivo, che alcuni autori non raggruppano Éla fra i teologi "di teologia della liberazione", se anche il nostro autore utilizza qualche volta le terminologie (metafori) di quella teologia. Se anche Éla utilizza le metafori di teologia della liberazione, il suo scopo non è per chiamare la Chiesa di adottare le strategie migliore o adeguate e prioritarie (p.e.: opzione per i poveri) per la liberazione dell'Africa. Invece, Éla utilizza quei temi in vista di un compito più coinvolgente, cioè: "ripensare l'intero edificio della fede cristiana in Africa." Questo è il compito teologico, la forza che sta dentro la "teologia di Albero" di Éla. Perciò, Éla scrive nel suo libro "*La mia fede di africano*":

Essere chiamata a confessare Gesù Cristo in un continente che tende di essere un impero veritabile di fame, forse doveremo ripensare l'intera questione della nostra conoscenza e esperienza della fede. La nostra riflessione dovrà incominciare con le pratiche concreti e alternative la dove la memoria e resistenza del nostro popolo sono stati articolati.⁴⁷

Un'aspetto di questa chiamata di "ripensare l'intera questione della fede cristiana in Africa" si trova in quello che Éla descrive con l'espressione: "Il choc del Vangelo in Africa", la coesistenza della fede cristiana in Africa con un *impero veritabile* di fame. Alcune dimensioni di questo choc, Éla descrive come la frustrazione, la apparente insignificato della esistenza, l'estrema povertà paralizzante, la violazione dei diritti basilari, la violenza coloniale e neocoloniale, la esploitazione multinazionale, come anche la fame sperimentata nel nord di Camerun. Per Éla, è proprio questa situazione crudale, che fornisce il contesto unico e la sfida per il Cristianesimo in Africa oggi. Egli scrive: "la nostra pratica della fede si confronta con una sfida più grande dagli uomini e dalle donne dell'Africa che sono agonizzati su da dove verrà per la prossima volta il cibo da mangiare."⁴⁸

Per Éla, il problema della povertà regnante in Africa non viene per causa della mancanza di impegno da parte della popolazione locale che potrebbe essere risolto via motivazione morale e spirituale. Invece, il problema ha da fare con il sistema sociale "che non ha stato ristrutturato dal basso al su per poter rispondere ai bisognosi sociali della maggioranza della popolazione."⁴⁹ La mancanza del cibo viene non dalla calamità naturale ma dalla politica del modello economico che nel suo turno è orientato verso il mondo esterno mentre lascia la maggiore parte della popolazione africana in povertà. Nel stesso contesto, la sanità, il sistema dell'educazione scolastica, la cura medica, sono lì per servire una minoranza classe di elite, lasciando fuori la maggioranza della popolazione. Perciò, il risultato è la costante crescita di distanza fra il mezzo di benessere fra i

⁴⁷J. M. ÉLA, *My Faith as an African*, 33-34. (La traduzione è la mia).

⁴⁸J. M. ÉLA, *My Faith as an African*, 87.

⁴⁹J. M. ÉLA, *My Faith as an African*, 71.

ricchi e i poveri. Altri aspetti della critica di Éla includono, la sua accusa che la Chiesa in Africa è sotto la cattività babilonese,⁵⁰ e la sua richiama per la ri-immaginazione della Chiesa africana.⁵¹

Per Éla, la questione di liberazione è fondata nella fede in Dio di Gesù Cristo. Tale liberazione va anche tramite l'auto-sviluppo socio-economico che richiede una vera conversione al Vangelo per noi di ritrovare di nuovo la nostra dignità come persone. Ma per essere effettiva, questo sviluppo dovrebbe essere qualcosa che porta con sé la desecrazione delle realtà terrene. Niente oltre Dio stesso deve essere deificato, neanche, Cesare, cioè: il potere politico mondiale. "Fede restuara Dio al suo posto e evaca ogni cosa che è non di Dio." Cominciando da qua, sarà possibile, come con i profeti dell'Antico Testamento, di denunciare ogni forma di ingiustizia e oppressione dalla parte del potere come incompatibile con il vero adorazione a Dio. Nella fare così, Éla considera che di parlare nel nome dei poveri e dei oppressi non necessariamente significa salire nella scala della gerarchia: ogni battezzato deve agire come voce di coloro che non lo hanno.

Senza dubbio, Éla riveste la sua descrizione della situazione africana di termini graffianti, il che è tipico degli autori africani o degli teologi di così detto terzo mondo. Tuttavia, si è costretti ad ammettere che buona parte dei cristiani africani stanno subendo delle tensioni in relazione alla loro nuova fede in Cristo, dovute all'attuale stato di cose nel continente. Ma pur trattandosi di tensioni o di situazioni davvero fastidiose, va detto che l'esperienze dei cristiani africani di oggi non si discosta poi tanto da quella vissuta dai primi cristiani dopo l'evento della Pentecoste (Atti 2). La fede cristiana è ancora molto giovane in Africa. E' dunque del tutto naturale che i cristiani africani debbano sperimentare queste tensioni per maturare nella loro fede.

3. La teologia africana della ricostruzione

La teologia della ricostruzione è una nuova tendenza della teologia africana. Essa è ancora nella sua fase iniziale. L'inizio degli anni 1990 è stato caratterizzato dai cambiamenti positivi sia a livello dell'Africa sia a livello internazionale. Era la fine della Guerra Fredda in cui paesi africani furono le vittime per decenni. La fine della Guerra Fredda è stato la fine anche del comunismo. Prima di esso, l'Africa è stato il campo di battaglia dove il blocco capitalista e il blocco comunista lottavano per le strategie di geopolitica e il controllo dei risorse naturali e minerali dell'Africa. Era un periodo anche della fine dell'Apartheid in Sud Africa e l'indipendenza politica di Namibia, Zimbabwe come anche di Mozambique e Angola. La caduta di comunismo e l'inizio delle democrazie in Africa è stato ricevuto come un tempo per *rinascimento africano*. Si vedeva questa situazione politica internazionale come una cosa che richiama per una risposta teologica nuova in Africa. Prima dell'anno 1990 la teologia africana era motivata principalmente da una lotta per un'identità culturale africana (l'inculturazione) e la liberazione dal sfruttamento coloniale e neo-coloniale occidentale del continente. Con il nuovo vento di cambiamento la chiesa africana sentiva la chiamata a rispondere positivamente a questa nuova situazione che è stato per tante gente un segno di speranza. Inoltre, il rilascio di Nelson Mandela dalla prigione in Sud Africa fu significativamente importante per l'Africa. Mandela è stato in prigione per 27 anni. Egli è stato rilasciato il 11 febbraio 1990.

Nel marzo di 1990, è stato un raduna del comitato esecutivo della "All Africa Council of Churches" (AACC): Conferenza per tutte le Chiese Protestanti dell'Africa).

Nel stesso periodo, un costituente della "Associazione Ecumenica dei teologi del Terzo Mondo (EATWOT) – ha organizzato una Conferenza a Nairobi, il suo capo luogo, per riflettere su il cambiamento della realtà geo-politica del mondo, e le sue conseguenze per l'Africa; la risposta africana al cambiamento del mondo omai molto veloce dopo la caduta del comunismo e

⁵⁰ Cf. J. M. ÉLA, *African Cry*, Orbis Books, Mrayknoll, New York 1986, 41-108ss. (Titolo originale: *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris 1980 (uno dei testi più rilevanti nella linea della teologia Africana per la trasformazione sociale del continente).

⁵¹ Cf. J. M. ÉLA, *African Cry*, 120.

dell'apartheid; per riflettere sui problemi che l'Africa sta affrontando e piuttosto – i problemi che Africa deve affrontare in questo periodo che il mondo occidentale – ha cominciato di guardare verso i paesi di Ovest Europa:

- Quel è la risposta africana alla caduta del Cristianesimo nel allora “mondo cristiano del Occidente”?
- In questo periodo che il Cristianesimo sta crescendo in Africa, essa porta con se, la necessità e l'urgenza dell'ecumenismo.

Dal 6-11 gennaio 1991, l'EATWOT si radunava di nuovo in Harare, Zimbabwe. E' proprio da questo incontro che il paradigma della ricostruzione è stato ufficialmente presentato e discusso. In questo incontro, i teologi africani si trovano confrontato con la sfida: di costruirne una nuova teologia di ricostruzione; una teologia che darà una risposta rilevante per superare e distruggere i molti problemi che Africa ha vissuto nella sua storia del passato, nel passato recente e nella presente. Dal questo incontro ad Harare, i teologi africani hanno accettato la sfida della teologia di ricostruzione. Dal quello periodo, i teologi di AACC, in modo particolare, hanno iniziato un'azione e programma di ricerca per sviluppare la teologia di ricostruzione.

In novembre (9-16, 1991, l'AACC si radunava di nuovo in Mombassa (Kenya) per riflettere sulla risposta adeguata della chiesa in una era post-apartheid. L'Arcivescovo angelicano Desmond Tutu, allora Presidente dell'AACC, aveva chiesto un teologo Jesse Mugambi da Kenya di presentare una relazione durante la Conferenza su tema: Implicazioni teologiche per l'Africa della situazione di cambiamento in atto nella parte sud dell'Africa in particolare e dell'Africa in generale. La Conferenza di Mombassa rilasciò un documento: *La Chiesa dell'Africa: Verso una Teologia di Ricostruzione*. Mugambi diventa dunque, l'architetto di questo mutamento di paradigma in teologia africana. Ma come Innocent H. Maganya ha notato, potrebbe essere discutibile se uno puo parlare in termini di mutamento dagli precedenti orientamenti al paradigma di ricostruzione in teologia africana? Come i temi di inculturazione e liberazione ritornano più spesso negli scritti dei esponenti della teologia di ricostruzione, sarebbe miglior di parlare di una “nuova teologia di liberazione” o di una nuova riconoscenza del ruolo dei teologi nel processo per la trasformazione sociale della società.⁵² Comunque, la teologia di ricostruzione di Mugambi è stato prima articolata in un libro: *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*. Questo libro è stato pubblicato nel 1995. Da allora e poi, Mugambi ha ricevuto alcune critiche costruttive che hanno fatto lui di pubblicare un'altro volume sulla ricostruzione dal titolo: *Christian Theology and Social Reconstruction* (Nairobi 2003).

Nella aprire il discorso per il paradigma teologico di ricostruzione, Andre Karamaga dichiara: “che il popolo africano stanno nello stato di confusione, affrontando antagonismo tra i valori spirituali africani e mentalità materialistica – lo spirito di dominio del mondo di oggi (*the home lessons of the Africans*). Attualmente, questo antagonismo è la radice della crisi che oggi ogni africano, come individuo, al livello della famiglia, della comunità cristiana, o come una società nel suo insieme sta affrontando. Oggi il concetto più adeguato per descrivere una nuova paradigma è “ricostruzione.” Questo antagonismo costituisce parte di quello che Mveng chiamava “la povertà antropologica.”⁵³ La teologia di ricostruzione è venuta per affrontare questa confusione e antagonismo tramite un deliberato sforzo per la promozione del coraggio e della fiducia nella persona africana e negli risorse che l'Africa ha.

Il tema di ricostruzione deriva dal campo di ingegneria. Di solito essa si applica quando qualcosa è distrutta o diventa malfunzionale. Esso non è un nuovo tema nel campo di teologia. Ma è stato applicato, come abbiamo visto, al contesto teologico africano dal 1991. Emmanuel Martey

⁵² Cf. I.H. MAGANYA, “African Christian Theology of Reconstruction”, (Unpublished work), 2014.

⁵³ Vedi suo libro: A. KARAMAGA, *Problems and Promises of Africa: Towards and Beyond the Year 2000*, AACC Publications, Nairobi 1991.

vede l'emergere della teologia della ricostruzione come un tentativo per superare la tensione tra l'inculturazione e la liberazione scuola di pensiero, una specie di sintesi fra le due tendenze. Egli sostiene che l'inculturazione e la liberazione sono due nomi di uno stesso processo verso una dignità antropologica o una vita abbondante significativa che Gesù Cristo ha promessa.⁵⁴ Il processo d'inculturazione non può essere separato dal concetto di liberazione. Per Martey, le preoccupazioni per i problemi politici e economici della teologia di liberazione sono anche le preoccupazioni stesse, infatti, le questioni del processo dell'inculturazione. La ricostruzione nasce come il risultato della presa coscienza del ruolo delle chiese per la trasformazione sociale dell'Africa. In questo riguardo, John Parratt parla circa della "ri-inventare teologia" in una era di ricostruzione.⁵⁵ Nello stesso modo, Bénétzet Bujo parla di una necessità per la sintesi. In qualche modo, i teologi africani appaiono d'accordo della necessità di parlare con un linguaggio teologico comune: "I teologi africani ... 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."⁵⁶ È in questo senso che Mugambi parla di nuove tendenze emergenti della teologia africana nei seguenti termini:

La teologia cristiana africana nel 21° secolo sarà caratterizzato da temi della trasformazione sociale. Il mutamento dalla liberazione alla trasformazione sociale ... richiede per un discernimento per strutture, simboli, rituali, miti alternativi e per le interpretazioni della realtà sociale africana dai africani stessi ... Le risorse per tale interpretazione sono le analisi multi-disciplinari che deve coinvolgere la partecipazione dei scienziati sociali, filosofi, scrittori e artisti creativi, scienziati biologici e fisici.⁵⁷

La teologia di ricostruzione non è soltanto circa il mutamento da una tendenza ad un'altra. Essa concerne, anche, il cambiamento nella metodologia. Per usare i termini di Martey, essa è circa una visione integrativa. Essa è circa un'implicazione olistica (integrale) del vangelo di Gesù Cristo come un vangelo di liberazione religio-culturale e socio-politica ed economica.⁵⁸ Per i teologi africani di ricostruzione, questo è il tempo per orientamento pratico per pensare teologica. L'era per l'elaborazione teorica in teologia per quanto bella e intelligibile ma senza ogni rilevanza o applicazione pratica alla situazione concreta del popolo dell'Africa, nell'ottica di questi teologi, è finita. La teologia è adesso chiamata di provvedere una guida e una leadership in quest'opera di trasformazione sociale e ricostruzione.

Nel 1977 Conferenza Panafricana dei teologi in Accra (che abbiamo già citato), i teologi africani avevano già fatto una richiesta per una nuova metodologia teologica che nasca dal popolo africano e ne goda la fiducia.⁵⁹ È in questo linea che Mugambi dice:

Questa teologia dovrebbe essere ricostruttiva anziché distruttiva; inclusiva anziché esclusiva; pro-attiva anziché ri-attiva; complimentare anziché competitiva; integrativa anziché disintegrativa; programma-orientato anziché progetto-forzato; popolo-centrico anziché istituzione-centrica, opera-orientata anziché parola-orientata; partecipatorio anziché autocratico; ri-generativa anziché de-generativa; futuro-sensitiva anziché passato-sensitiva; cooperativa anziché confrontazionale; consultativa anziché impositiva.⁶⁰

Protagonisti principali della teologia africana della ricostruzione

Fra i teologi africani di teologia della ricostruzione, abbiamo i seguenti: Jesse Mugambi, Charles Villa-Vicencio, e Kä Mana.

⁵⁴ Cf. E. MARTEY, *African Theology: Inculturation and Liberation*, 141.

⁵⁵ J. PARRATT, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, W.B. Eerdmans, Grand-Rapids, Michigan 1995.

⁵⁶ F.A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, (seconda edizione), Leberit Press, Roma 2004, 3.

⁵⁷ J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, East African Educational Publishers, Nairobi 1995, 40.

⁵⁸ Cf. E. MARTEY, *African Theology: Inculturation and Liberation*, 141.

⁵⁹ Cf. K. APPIAH-KUBI – S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*.

⁶⁰ J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, xv.

Jesse Mugambi (Kenya): Jesse Mugambi è più noto dei teologi di AACC per la ricostruzione paradigma.⁶¹ Mugambi presenta una riflessione teologica che rappresenta il pensiero di molti dei teologi africani protestanti. Egli chiede per un mutamento della paradigma teologica africana dalla liberazione alla ricostruzione, camminando dall'esodo al post-esilio nella tradizione biblica, dall'Egitto alla Canana. E da tempo che Mugambi propagava l'idea della teologia di ricostruzione all'inizio dei anni 1990, ma sempre nel contesto della AACC consultazioni.

Nelle sue prime opere, Mugambi aveva criticato il movimento di liberazione come qualcosa irrilevante. Ma sfidato dalle critiche di altri studiosi, egli ha chiarificato la sua posizione, riconoscendo che la liberazione e la ricostruzione sono processi consecutivi.⁶² In questo senso lui è in linea con Kā Mana che vede nei movimenti di inculturazione e di liberazione come le tappe storiche su quale la ricostruzione è basata. Se anche Kā Mana avrebbe detto che queste teologie (inculturazione e liberazione) hanno mancato lo loro scopo per aver messo troppo enfasi sul tema di identità dell'Africa in un contesto delle realtà culturali disintegrate e le strutture socio-politiche umiliante; egli sostiene che l'antagonismo tra i movimenti d'inculturazione e di liberazione è stato dannoso alla Africa. I teologi hanno dimenticato di vedere i bisognosi reali del popolo e la domanda per l'impegno sociale implicata.

Comunque, Mugambi per conto suo, dice che gli entrambi concetti di inculturazione e di liberazione paradigimi della teologia africana non sono più (paradigimi) adeguati per la riflessione teologica nel contesto africano dopo la Guerra fredda. Entrambi (inculturazione e liberazione) rispondevano, ogni uno di loro alla situazione di schiavitù ecclesiastica e coloniale, che non c'è più. Per Mugambi, nel posto di inculturazione – liberazione paradigma, che è stato maggiormente “ri-attiva” (*reactive*), dobbiamo ri-istituire un paradigma “pro-attiva” (*pro-active*) teologia di ricostruzione. Invece di richiamare per l'ascendenza della liberazione sopra la inculturazione o vice versa, un gioco ben sperimentato nelle teologie africane, Mugambi chiede per una innovativa trascendenza di entrambi. Egli mette in discussione la rilevanza di teologia della liberazione e dell'approccio metodologico dei teologi africani. Egli dice che il paradigma di liberazione mette un'enfasi su ruolo negativo dei missionari occidentali e dell'influenza negativa occidentale sull'Africa. Nell'ottica di Mugambi, l'oggetto dello studio di teologia della liberazione era per lottare contro le forze esterni. In questo senso il motivo di Mugambi è stato una ricerca per un modo di andare avanti e di prendere una distanza dalla quale che egli chiama teologia ri-attiva alla teologia costruttiva. Dunque, egli chiede per un auto-critico. Questa critica include la metodologia usata fin'ora come anche la formazione dei teologi africani.

La chiesa africana diventerà adulta quando ella diventa auto-critica, e trascende auto-congratolazione. Nello stesso modo, la teologia cristiana africana comincerà di dare un impatto forte nelle altre regioni soltanto quando i suoi teologi iniziarono di avere un'interazione introspettivamente fra di loro stessi, imparando dall'uno e l'altro, e criticamente valutando l'eredità intellettuale del Nord Atlantico in cui hanno ricevuto la loro formazione accademica. Questa valutazione critica dovrebbe includere un metodo critico profondo.⁶³

E' stato l'idea di *perestroika* (ricostruzione) – che è al di là dal dentro ha condotto alla caduta o separazione della ex-unione sovetica: che è aiutato nella rendere famoso e popolare la nozione di ricostruzione. Secondo Mugambi le entrambi movimenti di inculturazione e liberazione furono condizionati dalla Guerra Fredda. Con la fine della Guerra Fredda l'inculturazione e la liberazione non hanno più la *raison d'être*. Il principio dell'Esodo della liberazione era irrilevante per Mugambi. Il tempo ha arrivato per cercare per i principi(*motifs*) che possono ispirare il

⁶¹ Fra i suoi scritti basterebbe menzionare i seguenti: J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction: African Christian theology after the Cold war* (1995). IDEM, “The Future of the Church and the Church of the Future Africa,” in: *The Church of Africa: Towards a Theology of Reconstruction*, AACC Publications, Nairobi 1991. IDEM, *Christian Theology and Social Reconstruction*, Initiative Publishers, Nairobi 2003.

⁶² Cf. J.N.K. MUGAMBI, *Christian Theology and Social Reconstruction*, 61-63.

⁶³ J.N.K. MUGAMBI, *Christian Theology and Social Reconstruction*, 23.

movimento di ricostruzione. Insieme con Charles Villa Vicencio, Mugambi propone i principi del Post-esilio come quelli che sono adeguati per la teologia di ricostruzione per la ricostruzione di una nazione (*nation-building theology of reconstruction*). Ma mentre Mugambi sfida i modelli teologici precedenti, la sua teologia appare di essere basata essenzialmente sull'eredità culturale e religiosa africana. Non è questo lo stesso obiettivo che i proponenti dell'inculturazione avevano in mente, cioè, ri-conquistare il valore dell'identità culturale e religiosa africana? Mugambi chiama per la rimitolizzazione dei miti e simboli africani per poter ri-vitalizzare i valori culturali africani. Se anche egli critica il movimento di liberazione come un movimento ri-attiva, la sua teologia di ricostruzione accusa ancora, a certo livello, i missionari occidentali. Comunque, il punto forte della sua riflessione è che la ricostruzione è un progetto ecumenico. Tutte le forze, come nel tempo di Neemia, devono essere mobilitate nel progetto per la ricostruzione dell'Africa. Lo scopo della teologia di ricostruzione di Mugambi non può fare altro, ecco perché, questa teologia (di ricostruzione) è stata iniziata dal *All Africa Council of Churches* (AACC), ch'è una associazione ecumenica delle Chiese Protestanti dell'Africa.

Forse, l'aspetto ecumenico potrebbe essere visto come uno dei grandi contributi di Mugambi alla ricostruzione del continente. Questa è in linea con il Sinodo dei vescovi, Secondo Assemblea Speciale per l'Africa (2009). L'collaborazione con gli altri cristiani è molto importante per la missione della chiesa in Africa.⁶⁴ Mugambi sostiene che le chiese devono giocare il ruolo di un catalizzatore come hanno fatto in Europa alla fine dell'epoca medievale. Infatti, la chiesa è stata sempre strumentale nell'accompagnare i cambiamenti politici all'inizio degli anni 1990. Generalmente, le chiese davano sostegno notevole a questo nuovo vento di cambiamento nel continente. Nella sua teologia, Mugambi insiste molto sulla ricostruzione fisica dell'Africa, ma egli non ha trattato il problema delle vittime delle diverse crisi del continente.

Prospettiva biblica della teologia di ricostruzione:

Secondo Mugambi, la storia della salvezza può essere visto come una storia continua della ricostuzione. Essa è una storia di Dio nella trattare con il suo popolo dalla creazione e poi, tramite l'esperienza dell'esodo, l'esilio e il ritorno a casa (*home-coming*) del popolo dall'esilio fino all'incarnazione di Gesù chi ha dato la sua vita per la salvezza dell'umanità intera. È in questo linea che Mugambi dice che "la Bibbia è piena con illustrazioni di ricostruzioni sociali."⁶⁵

La teologia della liberazione ha la sua ispirazione dall'esperienza dell'Esodo e dal Mosé come la figura chiave. Il periodo del Mosé nell'Antico Testamento è molto cruciale per i proponenti del movimento di liberazione nel Nord America. Il racconto dell'Esodo fu la base per la teologia Nera negli Stati Uniti dell'America. Essa è lo stesso principio che aveva ispirato in grande parte, la teologia della liberazione in America Latina. I Sud Africani avevano anche ricevuto una forza di ispirazione dal racconto dell'esperienza dell'Esodo per la loro lotta contro il regime di Apartheid. La teologia africana di liberazione, come anche la teologia della liberazione femminista, erano quasi tutto ispirato dalla figura di Mosé. Egli è stato visto come la figura chiave prominente nella lotta per la liberazione del suo popolo, da condurre Israele dalla schiavitù alla terra promessa. È da questa prospettiva che l'esperienza dell'Esodo è stato interpretato dai teologi africani con lo scopo di lottare contro ogni forma di oppressione in Africa.

Inoltre, Mugambi riconosce che la teologia della liberazione infatti, aveva enfatizzato le dimensioni trasformative e ricostruttive dello scopo dell'Esodo. Il ruolo di un Mosé per la trasformazione dell'Africa rimane tutt'ora una sfida a tutti coloro che hanno una posizione di leadership nel continente. Africa ha bisogno dei leader carismatici con una visione chiara, coloro capaci di aiutare il loro popolo ad uscire dalla situazione di oppressione, i leader, che con fiducia possano condurre il popolo "verso la terra promessa", una terra "piena di latte e miele." Quando si parla dei leader in questo senso, Mugambi non si limita solo ai leader politici. Egli include anche

⁶⁴ SINODO DEI VESCOVI, II Assemblea Speciale per l'Africa, *Lineamenta*, 129.

⁶⁵ J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, 13.

tutti coloro nell'autorità morale, religiosa e politica. Tutti sono chiamati a provvedere una leadership di guida del popolo per uscire dalla miseria al futuro migliore. Mugambi non esclude anche la leadership a livello delle famiglie.

In ogni modo, Mugambi sostiene che i temi dell'inculturazione e dell'Esodo sono obsoleti nell'Africa di post-apartheid. In modo particolare, egli si domanda: ma perché la liberazione e l'Esodo devono continuare a dominare il pensiero teologico in Africa mentre Africa sta aspirando per altri paradigmi e metafori rilevanti?⁶⁶ Secondo lui, la figura di Mosé non far appello più nell'era di ricostruzione. Era chiara per Mugambi, comunque, che c'è il bisogno di cercare per un'alternativa prospettiva biblica che può sostenere la teologia di ricostruzione. Egli trova questo nel periodo dell'esilio con la figura di Geremia, nella prospettiva deuteronomica con la figura di Giosuè, nella prospettiva ristorativa in Isaia 61,4, e nella prospettiva ricostruttiva del periodo post-esilio con le figure di Neemia e Aggeo. Mugambi considera queste figure e i loro periodi storici come quelli che hanno una rilevanza nell'era di ricostruzione dell'Africa.

Il periodo dell'esilio è stato considerato come il tempo in cui i profeti sostenevano la fede e la speranza dell'Israele con i sogni e le promesse utopiche, da inculcare nel popolo lo spirito di speranza perché non si deve perdere il sostegno interiore del cuore. È in questo senso che si dice che la teologia della ricostruzione è una teologia di speranza. Qui la figura di Geremia è stata considerata come una figura importante. Ma per Mugambi come anche per Villa-Vicencio, lo *motif* (principio) biblico che far più appello per la teologia della ricostruzione è lo *motif* ricostruttivo del periodo post-esilio. Erano i profeti come Aggeo, Esdra, Zaccaria e piuttosto Neemia che erano coinvolti realmente nell'opera di ricostruzione dopo l'esilio. Mugambi dice che il testo biblico centrale per la teologia africana nel 21° secolo, forse, sarà il libro di Neemia.⁶⁷ Neemia era preoccupato con le sofferenze del suo popolo. Gerusalemme era in rovina. Le sue porte erano distrutte (Ne 1,1). Neemia non sentì indifferente a questa situazione. Egli chiama il suo popolo:

Voi vedete la miseria nella quale ci troviamo; Gerusalemme è in rovina e le sue porte sono consumate dal fuoco. Venite, ricostruiamo le mura di Gerusalemme e non saremo più insultati! ... Quelli dissero: "Alzamoci e costruiamo." E misero mano vigorosamente alla buona impresa (Ne 2,17-18).

Quello che ha ispirato Mugambi molto di Neemia è la sua strategia per la divisione del lavoro (Ne 3), le sue competenze organizzative, e la sua capacità di motivare la gente fino a convincere loro di mettersi al lavoro. Neemia lavorava per mettere la gente insieme, i leader politici e spirituali. Egli fattosi sapere che la ricostruzione di Gerusalemme era un'imperativo a tutti. La sopravvivenza della nazione era in pericolo. Neemia subito si impegnò tutta la sua energia nella mobilitazione della comunità intera per la ricostruzione del tempio, simbolo della presenza assicurata del Yahweh fra il suo popolo, ma anche la nazione intera. Il suo scopo non era solo per la ricostruzione materiale ma anche egli lottava contro lo sfruttamento della gente da parte dei leader loro. Lui sfida atteggiamenti oppressivi dei ebrei contro i loro concittadini:

Dopo aver riflettuto dentro di me, ripresi duramente i notabili e i magistrati e dissi loro: "Dunque voi esigete un interesse da usuraio dai nostri fratelli?" Convocai contro di loro una grande assemblea e dissi loro: "Noi, secondo la nostra possibilità, abbiamo riscattato i nostri fratelli Giudei che si erano venduti agli stranieri e voi stessi vendereste i vostri fratelli ed essi si venderebbero a noi? ..." Allora quelli tacquero e non seppero che rispondere (Ne 5,6-8).

Comunque, l'atteggiamento di Neemia non era senza opposizione, siccome esseri umani sono riluttanti di abbracciare pienamente le sofferenze di ogni cambiamento sociale, perché preferiscono qualche volta il conforto dello *status quo*. Oltre la figura di Neemia, Mugambi non ha sviluppato un'altra base biblica ben articolata per la teologia di ricostruzione. In effetti, lui rimane nell'Antico

⁶⁶ Cf. J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, 24.

⁶⁷ Cf. J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, 24.

Testamento. Egli menziona il Nuovo Testamento raramente, soltanto quando riferisce a Gesù come un “ricostruzionista.” Egli riferisce anche agli Pietro e Paolo ma la figura chiave rimane Neemia.

Mugambi riconosce il ruolo ricostruttivo di Mosé. Egli vede tutto il periodo dell’Esodo come un processo di ricostuire la società ebraica dalla comunità di schiavitù alla comunità liberata. Un’individuo liberato è investito con il potere di creare le strutture sociali alternative sia per la generazione presente sia per la posterità.⁶⁸ Dio è stato visto come colui che sta nella parte dei oppressi nella loro lotta per la liberazione.

Charles Villa-Vicencio: Un’altro relatore alla Conferenza di Mombassa è stato Charles Villa-Vicencio (da Sud Africa), un professore di religione ed società presso l’Università di Cape-Town, Sud Africa. Riflettendo sul significato dei eventi post-Apartheid e post-periodo di Guerra Fredda nel contesto di Sud Africa, Villa-Vicencio propone una teologia di ricostruzione basata su rispetto alla legge e ai diritti umani. Egli richiama la chiesa di prendere parte nella ricostruzione di una nuova Sud Africa. Più tardi, nel suo libro: *A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights* (1992), Villa-Vicencio fa un appello per una teologia africana di post-periodo di Guerra Fredda: una teologia africana che può entrare in un dialogo serio con democrazia, diritti umani, ristabilimento della legge, ricostruzione della nazione (*nation-building*), e con economia per migliorare la qualità della vita umana.

Come Mugambi, Villa-Vicencio dice che Dio era parte e compagno della storia ebraica della liberazione. Per lui, la ricostruzione significa, per gli africani auto-fiducia in loro stessi come un popolo. Essa significa anche costruire fiducia in Dio. Ancora, secondo lui, la teologia della ricostruzione ha implicazione per la chiesa; la chiesa che è stata portata in Africa in molteplici forme di denominazioni. Queste molteplici denominazioni hanno bisogno di funzionare come unica chiesa per il futuro. I paesi africani e il continente africano, si appaiono come un continente povero. Ma nel suo insieme ha infatti arricchito tutto il mondo. L’aspetto di ricostruire l’auto-fiducia nella persona africana porta con se, la capacità per l’Africa di difendere se stessa di fronte la minaccia continua di ex-potere coloniali che oggi presentano loro stessi interessi in diversi modi o forme sottile. Ancora, questo richiede una auto-conoscenza profonda, con una capacità sufficiente di conoscere che cosa è la cosa più cruciale per l’Africa d’oggi, e di avere la piena conoscenza delle metodologie da usare per la ricostruzione. In questo senso, la teologia della ricostruzione diventa una teologia solo se ha delle implicazioni o conseguenze di conoscere la situazione concreta, in termine di una chiara identificazione dei mezzi da utilizzare, il ragionamento da proseguire lo sforzo, e la profondità di definire lo spazio in cui vogliono vivere gli africani. E finalmente, la prospettiva della loro immaginazione, se vogliono ri-inventire una Africa nuova.⁶⁹

Ovviamente, da questa osservazione c’è la sensazione che la teologia di ricostruzione non è ancora presso forma solida. Influenzato da loro percezione dell’uso dell’Esodo dai teologi della liberazione, Mugambi e Villa-Vicencio tendono di trattare l’Esodo come un paradigma di liberazione e metafora di resistenza, mentre vedono il post-esilio come un paradigma di ricostruzione and ricostruzione-della-nazione (*nation-building*). Infatti, i critici della teologia di ricostruzione sostengono che la costruzione dell’Israele di post-esilio non deve essere ristretto o limitato a Esdra-Neemia.

Kä Mana: Fra gli ospiti di luogo della Conferenza di Mombassa c’era Kä Mana (da Democratico Repubblico di Congo). Già, Kä Mana ha scritto tanti saggi di grande rilevanza su tema di ricostruzione e teologia africana. Fra questi, si può menzionare almeno questo: *L’Afrique va-t-elle mourir: Bousculer l’imaginaire africain. Essai d’éthique politique* (Cerf, Paris 1991). Kä Mana propone un modello di ricostruzione dell’Africa basato sulla teologia della risurrezione e della

⁶⁸ Cf. J.N.K. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction*, 39.

⁶⁹ Cf. C. VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights*, University Press, Cambridge 1992, 25.

salvezza in Cristo. Egli prende come esempio per il suo modello di teologia di ricostruzione la mitologia egiziana di *Isis* e *Osiris* – la loro lotta per sopravvivenza per la vita e ricostruzione dell'esistenza, e poi il modello di vita-morte-risurrezione dell'evento di Cristo. Dai questi due sfondi distanti, Kä Mana propone una nuova società che passa dalla etica-politica alla etica-politica cristologica. I cristiani d'oggi sono chiamati di articolare nel campo pubblico, Gesù Cristo come l'orizzonte della nostra esistenza o come colui per cui si deve ricostituirsi l'umanità. La teologia di ricostruzione viene con la sfida di che cosa si deve fare fra il luogo della logica dell'economia di mercato commerciale e quello della logica dell'amore manifestato da Cristo. In questo riguardo, la ricostruzione dell'Africa dovrebbe cominciare con i principi di strutturare la nostra coscienza sociale: le dittature della pancia, dell'alienazione e mancanza di potere, sono i luoghi dagli quali la lotta per il futuro deve cominciare. Il punto cruciale è di cambiare queste realtà per introdurre una nuova strada di pensare, per promuovere "un'Africa" che è responsabile per il suo destino. Questa non è una questione di ottimismo o di pessimismo ma un desiderio per una speranza nella ricostruzione di una nuova società.

Fin'ora, è stato Kä Mana che ha articolato una teologia di ricostruzione più comprensiva basata sulla scrittura.⁷⁰ Kä Mana è un teologo congolese e pastore protestante. Un professore d'etica e di teologia sistematica all'Istituto Superiore di Teologia Protestane di Ndoungué in Camerun. Attualmente, egli è direttore del Centro di Studi e di Ricerca Ecumenica e Sociale (CEROS) presso l'Istituto Protestante di Teologia a Porto-Nova, Benin. Un esperto in teologia ecumenica e nella questione di globalizzazione nel contesto africano. Come Mugambi e Villa-Vicencio, Kä Mana è un'altra figura rappresentativa africana della teologia della ricostruzione. Il suo approccio tratta di una riflessione sulla situazione attuale del pensiero teologico africano nella sua relazione con il cristianesimo inteso come visione del mondo, e del Vangelo come forza etica per la ricostruzione dell'Africa. Kä Mana tenta di rispondere a queste domande:

- i) come si presenta il passaggio della teologia e del cristianesimo africano nei confronti dell'esigenza della ricostruzione dei paesi dell'Africa?
- ii) quali sono le correnti fondamentali che animano questo passaggio e le figure maggiori che ne delineano i dinamismi?
- iii) Quali sono le sfide politiche, economiche, culturali e sociali, le esigenze morali e spirituali che dobbiamo affrontare per costruire l'avvenire?

Comunque, nella stessa prospettiva di Mugambi, Kä Mana vede l'intera storia biblica come la via di Dio di ricostruire l'umanità, specialmente nel tempo di crisi. Secondo lui, ci sono tre axis (asse) che costituiscono il metodo di Dio nella trattare con le crisi:

1. L'axis di una teologia della coscienza: - con quale Dio si indirizza se stesso alla coscienza di singolo individuo, chiamando loro di diventare agente di cambiamento e rinnovamento. Egli (Dio) mette l'individuo di fronte le responsabilità cruciali e chiede lui o lei di agire.
2. L'axis di una teologia di creare un popolo: - questa significa che dal momento quando gli individui sono stati messi di fronte le loro responsabilità, loro sono chiamati di agire non come individui ma come comunità dinamica.
3. L'axis di una teologia di trasformazione e azione innovativa: - quando Dio forma una coscienza essa è per un'azione. Dio sempre chiama l'individuo per qualcosa nuova, per qualcosa più. Conseguentemente Kä Mana esorta per assicurare che la Parola di Dio è profondamente radicata nell'immaginazione collettiva in maniera che essa può dare la forza per trasformazione e innovazione sociali globale.

⁷⁰ K. MANA, *Théologie africaine pour temps de crise, christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris 1993, 129-192.

Se anche Kā Mana d'accordo con Mugambi e Villa-Vicencio sull'importanza della figura di Neemia, dunque con il principio di ricostruzione del post-esilio, la sua teologia di ricostruzione è fondamentalmente cristocentrica. Cristologia è al cuore della sua teologia. Secondo lui, Cristo è il momento chiave nella coscienza dell'umanità, l'etica impulsiva della storia, il perno eticale del mondo. Cristo è il catalizzatore e l'architetto in questo processo di trasformazione sociale. Kā Mana chiede per una cristologia della vita in abbondanza.⁷¹ Egli vede Cristo come un *chance* per l'Africa. Con Cristo, egli dice: possiamo costruire un nuovo mondo basato sull'amore, giustizia, solidarietà e pienezza di vita. Dunque, la debolezza di teologia di Mugambi e di Villa-Vicencio resta sulla mancanza di questa dimensione cristologica nella loro teologia di ricostruzione.

Nel suo libro: *Théologie africaine pour temps de crise, christianisme et reconstruction de l'Afrique* (Karthala, Paris 1993); Kā Mana presenta due grandi momenti della teologia africana:

- i) Il momento che lui chiama di insurrezione ideologica concretizzato nelle teologie dell'identità culturale (inculturazione) e della liberazione.
- ii) Il momento della ricostruzione come esigenza di etica politica, cioè di una nuova istituzione immaginaria della società africana nel suo insieme: Cristo è il fondamento della sua lettura teologica. La chiesa è il luogo di lotta per la nascita di una altra logica sociale e culturale.

Per Kā Mana, bisogna trasformare l'insurrezione ideologica africana in un vero problema teologico di liberazione reale, di identità culturale e di ricostruzione: l'avvento dell'umano.⁷² Kā Mana fa riflessione che passa dalla etica politica alla cristologia etica ed politica. Egli fa della domanda (nel 1993): quelle sono le sfide cruciali che la nostra epoca deve affrontare? Nella sua teologia, si vede la presenza del discorso sulla vita politica, economica, culturale, sociale, morale e spirituale – che sono le preoccupazioni dei teologi africani. Kā Mana chiede che la teologia africana deve di muoversi dalla problematica dell'identità culturale ed liberazione socio-economica alla nuova visione. Egli chiede che si deve lasciare la teologia che preoccuparsi con la critica dell'occidente: la teologia di insurrezione (o teologia di rivolta) alla nuova visione; dalla insurrezione alla nuova visione – oppure: dalla rivolta alla ricostruzione. E' una ricostruzione che si deve fare rispettando le rquisite umane (il volto umano). Inoltre, per Kā Mana, la teologia deve concorrere alla costruzione di una nuova Africa: Centro di questo nuovo dinamismo della costruzione è Cristo nel cammino comune di tutte le confessioni cristiane. La sua prospettiva è fondamentalmente quella di una etica politica fondata teologicamente sulla figura di Gesù Cristo.

Nella sua cristologia, Kā Mana parte dalla constatazione che l'Africa è entrata in una nuova era della sua riflessione teologica, sociale e politica su Gesù Cristo. Dopo aversi interrogato di fronte a un cristianesimo inteso come religione straniera e al Vangelo come forza esterna alla propria vita, l'Africa si trova a un momento della sua storia in cui Cristo, il Vangelo e il cristianesimo sono ormai parte integrante della sua sostanza spirituale e della sua realtà culturale. Kā Mana fa della domanda: *Chi è Gesù di Nazareth per noi africani se non:*

- i) una dinamica spirituale che è dentro alle nostre culture, nelle nostre tradizioni viventi e nei nostri miti fondanti originari della nostra esistenza dai tempi immemorabili;
- ii) una radicale e critica alterità che ci rivela le nostre forze e le nostre debolezze, ma ci rivela anche il cuore di Dio: l'essere che è totalmente amore e che è l'umanità alla trasformazione nell'amore;

⁷¹ Cf. K. MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala-Ceta-Clé-Haho, Paris-Nairobi-Yaounde-Lomé 1994, 101ss.

⁷² Cf. K. MANA, *Théologie africaine pour temps de crise, christianisme et reconstruction de l'Afrique*, 201-202.

- iii) una sfida esteriore che viene a noi in una figura storica tramite i canoni della cultura occidentale che è ora fa parte integrante del nostro itinerario spirituale. In lui si compie la salvezza dell’Africa.

Cristo rivela all’uomo il suo destino ultimo. Egli, nella sua morte, ha rivelato il Dio amore nella sua passione per l’umanità creata a sua immagine. Cristo ci rivela la via del compimento: l’amore come il cuore della vita, il sacrificio di se stessi come espressione dell’amore. C’è un dialogo fra Cristo e la fondazione mitica delle società africane in cui Cristo si inserisce come uno di noi, il nostro fratello diventato Dio e Dio diventato nostro fratello. Il fratello-diventa-Dio assume tutta la nostra esperienza della morte includendo nel piano nei cieli nuovi e della terra nuova l’orizzonte della morte trasformata in una gloriosa comunità di amore che unisce i popoli di tutte le razze, lingue, nazioni, culture e civiltà, nella città in cui Dio stesso vive e illumina ogni cosa.

Per Kä Mana, comprendendo Cristo come una realtà che si rivela nel nostro orizzonte culturale, comprendiamo che tutto il suo destino è di mostrare le fecondità della morte quanto essa è assunta nella prospettiva della vita per gli altri, per la comunità, la società e l’umanità. Cristo ha assunto tutta la vita umana, tutta la realtà per riportarla alla vita. Così Egli è diventato il centro, il luogo della trasformazione del mondo, il fondamento dell’edificazione di una nuova società. In lui tutto si rinnova e cresce nella vita. Gesù Cristo è il fondamento della missione, il Vangelo personalizzato e concretizzato, il centro della vita cristiana. Infatti, nella cristologia di Kä Mana, la critica globale della società africana riacquista un senso più profondo. Si prende Cristo come il contenuto teorico e pratico della comprensione dell’Africa di fronte a se stessa nel progetto dell’aprire nuove vie di speranza. Si tratta di un processo di spiritualità che mette al cuore della ricerca di Kä Mana, la relazione interiore della persona con Cristo. Il dovere della carità viene così fondata nell’esigenza della Verità.

Per la sua ecclesiologia, Kä Mana è decisamente ecumenica protestante. Le chiese sono luoghi provvisori che hanno un grande ruolo nella trasformazione della mentalità e delle coscienze africane nello spirito del Vangelo. Hanno il sacro dovere di suscitare la speranza nelle coscienze e di fare germogliare la speranza al cuore dei nostri paesi. Qualunque siano le nostre diversità confessionali e teologiche, le ragioni pessimistiche o ottimistiche legato che abbiamo dei nostri paesi, l’insufficienza dei nostri mezzi e la forza della nostra volontà. Noi cristiani africani sappiamo che la credibilità della nostra fede in Gesù Cristo è attualmente legato alla nostra capacità di essere genuinamente presenti nel processo della rinascita e della costruzione delle nostre società. La profondità della nostra testimonianza e la verità delle nostre prospettive dell’evangelizzazione del continente in crisi dipenderà da come affronteremo, come chiese, sei grandi sfide:

- i) la marginalizzazione dei nostri paesi nell’ordine economico mondiale,
- ii) l’importanza dei nostri progetti politici che non hanno trovato risposte adeguate alle nostre questioni vitali e alle nostre grandi speranze di libertà che abbraccia le nostre menti e le nostre coscienze,
- iii) la decomposizione progressiva dei nostri paesi nelle tensioni sociali, nei conflitti etnici, nelle guerre civili, nei terrorismi degli Stati e i massacri collettivi, negli assassini politici e criminalità di ogni genere,
- iv) il profondo dubbio che attraversa l’essere africano sulle sue capacità interne di uscire dalla crisi,
- v) Lo sprofondarsi dell’etica sulle nostre terre e la perdita dei valori comuni che fondano la nostra esistenza africana nel suo senso della comunità,
- vi) le spiritualità dell’entusiasmo, dell’esuberanza e dell’incandescenza sacrale che non favoriscono una trasformazione fondamentale delle nostre società.

Per Kä Mana, la chiesa, in questa prospettiva, costituisce il popolo, la famiglia di Dio, l’Africa della speranza. Nell sua ottica, la nuova evangelizzazione costituisce il metodo di

educazione individuale e collettivo dell’Africa per far nascere una società nuova. Quando ogni comunità cristiana, ogni gruppo di preghiera o ogni luogo di condivisione biblica si comprende come focolare di questa nuova evangelizzazione, si può essere sicuro di un cambiamento della società e del cristianesimo, uscire dal cristianesimo della catastrofe nelle sue logiche profonde per costruire un cristianesimo della Vita mosso da una forte volontà di costruire una nuova Africa.

La chiesa di Kā Mana è una chiesa attivamente presente nel campo politico, economico e socio-culturale. Essa è una conseguenza della sua cristologia. Perciò, egli dice, “non dobbiamo più concepire la nostra fede in Gesù Cristo come se non fosse il luogo dal quale costruire il nostro destino rispondendo alle sfide che si pongono a noi.” Per lui, la nostra fede comune in Gesù Cristo è il nostro spazio di vita, l’energia del nostro essere e il fermento della nostra speranza. Essa costituisce il solco da cui partiamo per unire uomini e donne del nostro continente nei movimenti di riflessione e di azione che diano risposte concrete alle sfide attuali e le immaginazioni che possano, fondandosi sul Vangelo e sui valori profondi della fede cristiana, condurre le trasformazioni necessarie e urgenti per la rinascita e la costruzione dell’Africa. Questo urge talemente che si pensa che la distruzione delle economie dei nostri paesi, il fallimento delle nostre politiche, lo spaccarsi del nostro tessuto sociale e la deriva morale e spirituale di tanti siano legati al fallimento degli uomini e alla loro incapacità di organizzare e gestire le nostre società secondo gli imperativi razionali e le prospettive etiche che siano all’altezza dei nostri compiti. Il nostro avvenire dipende dalla qualità di uomini e donne che hanno la responsabilità di dargli un corpo.

Se Cristo è il principio, il fondamento della trasformazione delle coscienze nell’edificazione di una società nuova per Kā Mana, egli rimane anche colui che presiede all’inculturazione in quanto Verbo incarnato per redimere, per rinnovare tutta la realtà e assumerla in sé. Nella stessa linea di pensiero, Cristo è colui che libera. Quindi, il tema della ricostruzione dell’Africa si trova già legato in qualche modo al tema dell’inculturazione e a quello della liberazione nella teologia africana. Basterebbe uno sguardo sulle opere di Engelbert Mveng, Charles Nyamiti, Benezet Bujo, Jean-Marc Ela per rendersene conto.⁷³

Con la Conferenza di Mombassa, naque dunque, un nuovo orientamento per la teologia africana fra i studiosi protestanti. Essa è l’inizio di una teologia che mette l’enfasi particolare sulla trasformazione sociale del continente. I protagonisti della teologia di ricostruzione fanno appello per la fine della teologia d’identità e di coscienza culturale (l’inculturazione) fra gli autori africani. Per questi teologi africani protestanti, è arrivato il tempo per un mutamento dalla liberazione alla trasformazione ricostruttiva dell’Africa. La teologia africana d’incarnazione e di liberazione furono giudicati inadeguato e insufficiente per indirizzare la nuova situazione sociale e politica dell’Africa. Nell’ottica dei teologi di ricostruzione, l’entrambi – inculturazione e liberazione rispondevano alla situazione ecclesiastica e coloniale di schiavitù che non esistono più. Nel posto dell’inculturazione – liberazione paradigma, che era “riattiva”, dobbiamo installare una “pro-attiva” teologia di ricostruzione.

Comunque, Per quanto riguardo la teologia africana della ricostruzione, è necessario notare l’assenza di questo tema da parte dei teologi cattolici africani, eccetto uno di ultimi libri di Jean Marc Éla: *Repenser la Théologie Africaine* (2003). Il libro o la riflessione teologica di Jean Marc Éla, comunque, non ha trattato direttamente il tema di ricostruzione ma come Mugambi, Éla riconosce il fatto che esiste una crisi nell’ermeneutica della teologia africana e dunque, la necessità per un nuovo modo di fare teologia in Africa.

4. Il contributo delle donne (teologhe) africane

Nel tempo recente, le teologhe africane hanno fatto sentire la loro voce. Stanno chiedendo per una rilettura della teologia africana che possa prendere in considerazione la prospettiva delle

⁷³ Cf. F.A. OBORJI, *La teologia africana e l’evangelizzazione*, capp. 4 e 6.

donne africane. Secondo le teologhe africane non solo coloro che economicamente sono svantaggiati che erano i soggetti della liberazione di Gesù. Gesù, in modo particolare, dà attenzione alle donne, e in fare questo, ha sfidato le tabù del mondo. Mercy Amba Oduyoye (dalla Ghana, membra della Chiesa Metodista, e una pioniera della teologia della donna africana), fa una critica di quella teologia femminista Euro-Americana come anche ella fa della cultura patriarcale africana. Secondo Oduyoye, le teologhe dalla zona Euro-Americana hanno focalizzato la loro riflessione su un punto molto stretto, cioè, solo sull'analisi della *gender* e di sesso, trascurando le questioni di classe e di razzismo fuori dalla loro riflessione teologica. Le teologhe africane invece non vedono i loro fratelli teologi (uomini) africani come i nemici. Ma vedono loro come coloro che sono anche le vittime dell'imperialismo e del neo-colonialismo Euro-Americano in Africa. Le teologhe africane vedono Gesù come un liberatore e non come un ostacolo perché è l'uomo. Per loro, Gesù significa libertà e uguaglianza sia per le donne sia per gli uomini. Gesù ci sta parlando di un altro modo di essere umano diverso da quello delle società patriarcali in cui siamo enculturati.

Per portare avanti la loro riflessione, in agosto 1986 a Yaounde, Cameroun, le teologhe 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 studiose 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 teologhe 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 studiose 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.

Nel stesso anno 1986, le teologhe africane hanno partecipato alla consultazione delle donne del Terzo Mondo organizzato dal EATWOT ad Oaxtepec, Messico. Uno degli risultati di quello evento era la pubblicazione del volume, *With Passion and Compassion*. Nel continente africano, il *Circle of Concerned Women Theologians* (Circolo delle donne teologhe africane), con il suo Istituto Bi-annuale delle donne africane in Religione e Culture, è stato fondato in 1989 ad Accra, Ghana. Alcune delle relazioni presentate durante la Conferenza di Accra furono pubblicate in un volume intitolato, *The Will to Arise*. Da allora, un'organizzazione continentale multi-religiosa delle donne africane, con il nome, "Circle of Concerned Women Theologians" (CIRCLE = CIRCOLO) è stato formata. All'inizio, l'associazione CIRCOLO era sotto la guida di Mercy Oduyoye, e poi il suo successore, Musimbi Kanyoro da Kenya, e più recentemente, dalla Isabel Phiri da Malawi. Uno degli obiettivi specifici del CIRCOLO è stato la produzione delle letterature (i scritti) delle teologhe africane e senza dubbio, il loro contributo in questo riguardo è stato molto impressivo. Ma sarebbe un sbaglio di limitare l'influenza del CIRCOLO solo a queste pubblicazioni legate alle loro consultazioni. Quello che il CIRCOLO ha cercato di fare è di creare uno spazio e una ispirazione per le donne africane per dialogare e per pubblicare.

Perciò, se viene qui trattata come una corrente separata, le linee di pensiero delle teologhe africane in relazione a quelle degli uomini, per molti versi è alquanto simile. Perché, come Mercy Amba Oduyoye osserva "quando sono le donne a fare teologia ciò non differisce in sostanza o in stile da quanto fatto dagli uomini, non dovrebbero dunque essere condannate. Dovrebbero avere il

diritto di esistere come lo hanno gli uomini.⁷⁴ Nonosoltanto questo fatto, a livello generale, poche donne africane si sono cimentate nello scrivere le proprie riflessioni sul dialogo attuale fra la fede cristiana e la crisi culturale in Africa d'una parte (inculturazione), e sul problema dei sistemi socio-politici ed economici dall'altra (liberazione-ricostruzione).⁷⁵ Ma ovvio, che la prospettiva della riflessione teologica delle donne africane segue per molti versi quella intrapresa dalla controparte maschile. Ciò che le donne africane chiedono è che la società africana e la Chiesa siano radicalmente trasformate, in fedeltà al Vangelo di Gesù Cristo. Le donne condividono il desiderio globale della loro controparte maschile di inculturare il cristianesimo in Africa facendo il massimo uso delle risorse fornite dalla cultura africana. Inoltre condividono con i teologi della liberazione africana il punto di vista che l'evangelizzazione inculturata debba anche essere integralmente liberante.⁷⁶

Un aspetto comunque specifico dell'approccio delle donne è la critica che esse rivolgono alla rigidità culturale che le donne africane sperimentano, in particolar modo in quegli aspetti dei costumi e delle tradizioni africane che opprimono le donne, ponendole in uno stato di inferiorità e di oppressione in mezzo alla parte maschile, e denigrando loro l'opportunità di partecipare pienamente, come partner uguali, allo sviluppo dell'Africa. In alcuni gruppi etnici, per esempio, vigono ancora dei tabù costrittivi per le donne. Inoltre, nella società africana spesso le donne non vengono consultate quando si tratta di prendere decisioni, e anche quando ciò avviene sono comunque le ultime ad essere consultate e ciò soltanto affinché approvino le decisioni già prese dall'uomo. Non basta il fatto che le donne africane non vengono prese sul serio, a volte gli uomini pongono perfino in dubbio la capacità della loro intelligenza. L'usanza vuole che la donna venga vista soprattutto come portatrice di figli e colei che serve in casa; quando disgrazia vuole che non riesca ad avere figli oppure il figlio muore, la donna diventa vittima di una crudele oppressione.⁷⁷ Inoltre, la società africana tradizionale favorisce la poligamia - un'avvilente pratica ingiusta che riduce la donna ad essere seconda, terza e perfino quarta moglie - mentre essa potrebbe benissimo essere totalmente responsabile del proprio focolare.⁷⁸ Per tutti questi motivi Anne Nasimiyu-Wasike fa notare che malgrado il loro impegno che è di nutrire, mantenere e servire la vita per la sopravvivenza delle comunità umane, le donne africane vengono sempre emarginate e mantenute in uno *status* inferiore.⁷⁹

Le teologhe africane ritengono che con l'avvento della modernità, l'impegno a liberare le donne africane è diventato urgente più che mai. Infatti, nei tempi moderni permane ancora il fatto che molte famiglie non mandano le proprie figlie a scuola perché l'usanza tradizionale ritiene che la donna è per il matrimonio e per la procreazione.⁸⁰ Sono però maggiormente le donne a risentire degli effetti della disastrosa situazione socio-politica ed economica dell'Africa. Tutto il loro stile di vita viene determinato dalla situazione di povertà del continente, e allo stesso tempo "cambia a seconda che la donna sia single o sposata, senza figli o con dieci, con il marito presente o assente, che essa sia impegnata in una carriera domestica o commerciale, tradizionale o moderna, rurale o urbana,

⁷⁴M. A. ODUYOYE, "Feminist Theology in an African Perspective", in R. GIBELLINI (ed.), *Paths of African Theology*, 166.

⁷⁵ Cf. A. NASIMIYU-WASIKE, "Christology and an African Woman's Experience", in R.J. SCHREITER (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, SCM Press, London 1992, 70.

⁷⁶ Cf. T. OKURE, "Inculturation in the New Testament: Its Relevance for the Nigerian Church", in: *Inculturation in Nigeria* (Proceedings of Catholic Bishops' Study Session November, 1988), Catholic Secretariat of Nigeria, Lagos 1989, 39-62.

⁷⁷ Cf. M. BURKE, *Reaching for Justice: The Women's Movement*, Centre of Concern, Washington D.C. 1980, 95.

⁷⁸ Cf. A. NASIMIYU-WASIKE, "Polygamy: A Feminist Critique", in M. A. ODUYOYE & R.A. KANYORO (ed.), *The Will To Arise*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, 101-118.

⁷⁹ Cf. A. NASIMIYU-WASIKE, "Christology and African Women's Experience", 71.

⁸⁰ Cf. M. A. ODUYOYE, "Women and Ritual in Africa", in M.A. ODUYOYE & R.A. KANYORO (ed.), *The Will To Arise*, 9-24; cf. anche J. M. BAHEMUKA, "Status and Role of Women in African Societies: Suffering and Hope", in W. von HOLZEN & S. FAGAN (ed.), *Africa: The Kairos of a Synod*, SEDOS, Rome 1994, 34-40.

che il paese sia in guerra o goda la pace, che regni il caos oppure l'ordine, che il sistema familiare sia di tipo patriarcale o matriarcale, ecc.”⁸¹

Allo stesso modo le teologhe africane estendono il loro appello di liberazione anche alle Chiese africane. Le donne applaudono il buon ruolo che le Chiese locali stanno avendo nella lotta per la giustizia e per la libertà, e anche per il processo della democratizzazione. Tuttavia, non apprezzano il modo in cui la Chiesa sembra tacere per quanto riguarda le questioni che si rapportano alla donna e alle molte ingiustizie che essa è tuttora costretta a subire. Pertanto chiedono che la Chiesa riconosca il contributo specifico offerto dalla donna nell'opera della liberazione integrale dell'Africa, perché molto spesso sono le donne africane ad essere le prime vittime delle strutture ingiuste e delle loro conseguenze, come avviene per la discriminazione dei sessi, per l'analfabetismo, per la mancanza di impiego, nei casi di prostituzione e di malattia. Come spiega Marie B. Mbuy Beya dello Zaire (Congo), ciò che le donne africane chiedono non è “l'uniformità fra donne e uomini. Al contrario, vogliono essere pienamente “donne”, tanto nella Chiesa quanto nella società.”⁸²

Esse sostengono che fino a tutt'oggi, per parlare di Dio le donne modellano il loro linguaggio alla teologia maschile. Ora, è ovvio che di per se, una tale teologia non potrà liberare le donne. Pertanto occorre inserirvi le esperienze femminili, il loro modo di intendere l'universo e la loro partecipazione empirica a questo universo, esperienze che sono imbevute di religione. E' questo sfondo religioso a delineare l'esperienza che la donna africana ha di Cristo.⁸³

Pertanto, le teologhe africane credono che seppure è vero che, insieme ai loro fratelli africani stanno continuando a soffrire di la fame e la sete, la lotta principale va rivolta contro quelle forze che privano la donna del diritto di avere il controllo della propria esistenza e di portare a frutto i potenziali che Dio le ha dato. Sugeriscono pertanto di fare una rilettura del Vangelo di Gesù Cristo e del suo modo di agire liberatorio, secondo la loro ottica. L'insegnamento di Cristo, il modo in cui egli si rapporta globalmente con le sue discepole, e il suo comportamento nei confronti delle donne emarginate della società giudaica fanno di Cristo il vero liberatore della donna.⁸⁴ E' in questo contesto che Thérèse Souga dichiara: “Abbiamo bisogno di una cristologia che tenga conto della situazione delle donne nel mondo africano. La cristologia non può continuare ad essere formulata senza dare un posto alla donna nella Chiesa e nella società africana.”⁸⁵

Mentre la teologia africana negli ultimi cinquanta anni ha argomentato per la validità del Cristianesimo africano e della legittimità della cultura africana, le teologhe (donne) africane stanno progettando una nuova via di fare teologia.⁸⁶ Questa teologia sta portando avanti una critica molto importante sia della cultura africana sia del Cristianesimo africano in un maniera in cui le teologie africane precedenti non erano in grado di fare. Le teologhe africane ci stanno insegnando come si deve criticare la cultura africana senza denigrandola. La nostra sensazione è che, questo 21° secolo produrrà una teologia contestualizzata arricchita dal contributo delle donne teologhe. Tutti i teologi e chiese locali sono consigliati di aderirsi.⁸⁷

⁸¹ A. NASIMIYU-WASIKE, "Christology and an African Women's Experience", 71.

⁸² M. B. MBUY BEYA, "La femme dans l'Église en Afrique: possibilités d'une présence et promesses", in W.von HOLZEN & S. FAGAN (ed.), *Africa: The Kairos of a Synod*, 41-42; si veda anche R. ZOE-OBINGA, "Les femmes africaines et la libération de l'Afrique", in: *Bulletin de Théologie Africaine*, 3(1981), 319-323.

⁸³ Cf. J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Heinemann Educational Publishers, London 1990, 229.

⁸⁴ Cf. T.M. HINGA, "Jesus Christ and the Liberation of Women in Africa", in M.A. ODUYOYE & R.A. KANYORO (ed.), *The Will To Arise*, 183-194; A.NASIMIYU-WASIKE, "Christology and an African Woman's Experience", 70-81.

⁸⁵ T. SOUGA, "The Christ-Event From the Viewpoint of African Women: A Catholic Perspective", in V. FABELLA & M. ODUYOYE (ed.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988, 29.

⁸⁶ Fra le donne (teologhe africane pioniere) troviamo fra le altre: Mercy Amba Odudoye e Elizabeth Amoah da Ghana, Bette Ekeya, Mary Getui, Teresa Hinga, Musimbi Kanyoro, Hannah Kinoti, Anne Nasimiyu-Wasike, e Nyambura Njoroge da Kenya, Teresa Okure da Nigeria, Thérèse Souga, Rose Zoe, Luise Tappa e Grace Eneme da Cameroun, Bernadette Mbuy Beya, Justina Kahungu, José Ngalula da Congo, Brigalia Bam e Denise Ackerman nel SudAfrica, Musa W. Dube da Botswana, e tante altre.

⁸⁷ Cf. T.S. MALULEKE, "African Theology", in D.F. FORD – R. MUERS (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, Blackwell, Malden, MA 2005, 493.

5. Valutazione critica e conclusione

Charles Nyamiti, Benezet Bujo, Elochukwu Uzukwu, Anselme T. Sanon, Kwame Bediako fra tanti altri, sono i protagonisti di primavera per la teologia africana dell'inculturazione. Jesse Mugambi, Villa-Vicencio e Kä Mana sono, fin'ora le voci più famosi di teologia africana della ricostruzione nel campo Protestante. Per una nuova ermeneutica per la teologia africana, nel campo cattolico, Jean Marc Éla rimane una voce importante. Ma da allora, altri autori hanno studiato i loro lavori e hanno portato avanti anche le loro critiche costruttive contro l'approccio, soprattutto, dei autori della teologia della ricostruzione. Da queste critiche emergono ancora alcune implicazioni missiologiche della teologia della ricostruzione che meritano la nostra considerazione perché puntano al problema più ampio, cioè di una nuova ermeneutica per la teologia africana di oggi.

Fra le figure che hanno criticato l'approccio dei autori della teologia della ricostruzione, c'è Tinyiko Maluleke. Egli ha messo alla discussione il motivo per quale i proponenti di teologia della ricostruzione stanno chiedendo gli africani di dimenticare la loro storia del passato e la loro cultura ancestrale per poter affrontare le nuove sfide di oggi? Per Maluleke, gli autori di teologia della ricostruzione appaiono troppo pronto e veloce di saltare il viaggio dei africani dall'egitto al Canaan, di passare dall'esilio all'post-esilio, saltando gli meandri e il lungo viaggio del popolo nel deserto. Il continente africano con il suo popolo hanno spesso lungo periodo nel deserto dall'inizio del loro incontro con l'era moderna. Qualsiasi tipo di teologia africana che salta quest'esperienza del deserto o che chiede il popolo africano di dimenticare il loro passato e la loro esperienza storica ed culturale nel nome di un desiderio di ricostruire e di rispondere alle realtà emergenti di oggi mancherebbe un punto essenziale della realtà contestuale dei africani come anche della chiave metodologica da seguire.

Valentin Dedji da Cameroun ha formulato anche le sue critiche costruttive contro gli autori della teologia della ricostruzione. Nel suo studio sulle opere dei proponenti principali della teologia africana della ricostruzione, intitolato: *Reconstruction and Renewal in African Theology*, Dedji ha criticato i seguenti protagonisti della teologia di ricostruzione: Mugambi, Kä Mana, Ela e Bediako.⁸⁸ Per Dedji, questi quattro teologi africani hanno un'interesse comune che quasi unisce loro. L'opera di Dedji è molto interessante. Secondo lui, il tema cruciale per l'Africa d'oggi è la questione di Vangelo e giustizia anziché di Vangelo e cultura. Inoltre, Dedji chiede per una teologia di ricostruzione che dà priorità agli obiettivi dei temi biblici come ricostruzione, perdono e conversione.

È vero che Dedji non ha sviluppato questi temi in relazione con la teologia della ricostruzione come tale, egli, infatti, ha sollevato alcuni importanti temi per l'Africa d'oggi che mancavano nelle opere di Mugambi, Kä Mana e Villa-Vicencio. Recentement, i temi di riconciliazione, giustizia e pace hanno ricevuto un'attenzione particolare negli due volumi curato da un teologo gesuita nigeriano, A.E. Orobator.⁸⁹ Nella sua introduzione al secondo volume dal titolo: *Theological Re-imagination: Conversations on Church, Religion and Society in Africa* (2014), Orobator parla di una nuova via di fare teologia che sta sviluppando oggi in Africa. Qui si riferisce al metodo conversazionale ed comunicativo che si verificano come stile di discorso comunitario nella società tradizionale e culturale africana. Recentemente negli scritti dei studiosi africani, si usa il termine "palabre" per descrivere questo metodo conversazionale e comunicativa africana.⁹⁰ Orobator sottolinea l'importanza di una teologia integrativa e comunicativa per l'Africa d'oggi in posto di attuale lotta di supremazia tra le tre tendenze – inculturazione, liberazione e

⁸⁸ Cf. V. DEDJI, *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology*, Acton Publishers, 2003.

⁸⁹ Cf. A.E. OROBATOR, *Reconciliation, Justice and Peace: The Second African Synod*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 2011; IDEM, *Theological Re-imagination: Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Pauline Publications, Nairobi 2014.

⁹⁰ Cf. F.A. OBORJI, *Mission and Reconciliation: Theology and Pastoral Challenges of Social Violence*, Aracne Editrice, Ariccia, Roma 2015, 294ss.

ricostruzione della teologia africana. Invece di richiamare per l'ascendenza di ognuno di queste tendenze, un gioco ancora ben sperimentato nella teologia africana, si suggerisce una teologia integrativa e comunicativa fra tutte le tendenze della teologia africana.

Tutto questo dimostra come la teologia della ricostruzione può essere definito come uno sviluppo progressivo del pensiero teologico dei autori africani davanti lo stesso problema: il ruolo del Vangelo per la trasformazione culturale e sociale delle società africane moderne. Essa è una riflessione teologica nata come critica alle teologie dell'inculturazione e della liberazione. Dunque, la teologia della ricostruzione è tutt'ora, rimane legata alla teologia dell'inculturazione e alla teologia della liberazione nella sua logica di fondo. Nel suo insieme, la riflessione dei autori africani della teologia della ricostruzione, se lo confrontiamo di nuovo con gli altri argomenti esistenti sui temi attuali di teologia africana in generale, è chiaro che il tema della ricostruzione culturale e sociale dell'Africa contemporanea è al cuore delle preoccupazioni dei teologi africani sia quando trattano della liberazione dell'uomo africano antropologicamente e materialmente impoverito, sia quando abbondano nella tematica dell'inculturazione.

Inoltre, il significato missionario del pensiero dei autori di teologia africana della ricostruzione ha la sua origine nelle opere dei autori delle teologie dell'inculturazione e della liberazione nel continente. Proprio qui che noi troviamo il rapporto storico sia dell'orientamento sia del motivo missionario che unisce le attuali tre tendenze della teologia africana. Ognuna di queste tendenze della teologia africana (inculturazione, liberazione e ricostruzione) afferma la necessità di una missione della chiesa che si fonda su Cristo come il criterio di valutare ogni testimonianza missionaria dei cristiani e delle chiese nel continente. Ognuna di esse presenta il cristianesimo come una dinamica e un fermento per una nuova società. Per gli autori di queste tre tendenze della teologia africana, non c'è posto per un cristianesimo disincarnato. Cioè delle persone pronti a lasciarsi fecondare dalla Parola di Dio, lottando contro le mentalità, i comportamenti e le pratiche sociali che distruggono il presente e oscurano l'avvenire verso un cristianesimo solidale: solidarietà spirituali e materiali in seno alle comunità cristiane, le solidarietà politiche ed economiche nei movimenti cristiani d'azione civica, le solidarietà sociale in seno alle istituzioni e organizzazioni in cui uomini e donne provenienti da tutti gli orizzonti della fede cristiana. Perciò, possiamo riaffermare che la teologia africana della ricostruzione nasce come uno sviluppo storico delle riflessioni teologiche dei autori africani davanti lo stesso problema: l'incontro tra il Vangelo e la realtà africana nel mondo d'oggi.

La critica di alcuni teologi di ricostruzione (p.e.: Mugambi e Villa-Vicencio), contro l'inculturazione e la liberazione resta e è basata sulla loro assunzione che la fine della guerra fredda ha un significato immediato per gli africani. E su loro appello a cosiddetto "nuovo ordine del mondo." Ma è ancora da vedere se questo è veramente "nuovo" e veramente "ordinamento per gli africani? Perché ci sono altri problemi più importanti per gli africani d'oggi. Dunque, per tutta la loro preoccupazione circa la prospettiva della teologia africana basata sul motivo del Esodo e post-esilio dell'Antico Testamento (*Exodus motif*), gli autori di teologia della ricostruzione appaiono di saltare in maniera più veloce, l'esperienza africana: dall'Egitto alla Canaan; dall'esilio al post-esilio; saltare gli meandri e il lungo soggiorno dei africani nel deserto (anche se questo potrebbe essere considerato in senso mitico e legendario) – la storicità biblica. Molti paesi africani hanno fatto lungo viaggio e soggiorno nel deserto dopo l'indipendenza politica. Una teologia che salta questa esperienza o far corso precipitosa nel nome e desiderio di ricostruire e ri-stabilire "nella terra nuovamente trovata" perde una realtà contestuale molto essenziale per la teologia stessa. Per molti paesi africani, la loro lunga esperienza come un popolo nel deserto è una chiave della metodologia teologica da proseguire.

Comunque, uno dei risultati più importante da apprezzare in questi mutamenti di paradigma in teologia africana è l'incontro tra la lettura accademica e la lettura pratica concreta del messaggio cristiano nella riflessione teologica dei studiosi africani. Il futuro della teologia dipenderà da come si affronterà questa sfida.

Bibliografia scelta

- APPIAH-KUBI, K. & TORRES, S. (ed.), *African Theology en Route*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1979.
- ARRUPE, P., "Catechesis and "Inculturation", in: *AFER* (African Ecclesial Review), 20(1978), 97-134.
- , "Letter du T.R.P. Pedro Aruppe" (14.05.178), in: *Telema*, 17(1979), 42-43.
- BENEDETTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, Esortazione apostolica post-sinodale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.
- , *Verbum Domini*, Esortazione apostolica post-sinodale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.
- , *Africae Munus*, Esortazione apostolica post-sinodale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.
- BUJO, B. *Teologia africana nel suo contesto sociale*, Queriniana, Brescia 1988.
- CHARLES, Edward T., *Inculturating the Gospel in Africa: From Adaptation to Incarnation*, Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.
- CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF NIGERIA, *Inculturation in Nigeria* (Proceedings of Catholic Bishops' Study Session November, 1988), Catholic Secretariat of Nigeria, Lagos, 1989.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, "Temi scelti di ecclesiologia" (07.10.1985), n. 4.2: in: *La Civiltà Cattolica*, 136 (1985) 446-482.
- DA SILVA, J.A., "Inculturation as Dialogue", in: *AFER*, 37 (1995)2, 198-208.
- DEDJI, V., *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology*, Acton Publishers, 2003.
- ÉLA, J.M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris 2003.
- , *My Faith as an African*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995, 33-34. (Titolo originale: *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985. (Traduzione italiana: *La mia fede di africano*, EDB, Bologna 1987).
- , J. M. ÉLA, *African Cry*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1986, 41-108ss. (Titolo originale: *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris 1980).
- ÉLA, J.M. - R. LUNEAU, *Voici le temps des Héritiers. Eglises d'Afrique et voix nouvelles*, Karthala, Paris 1981. (Traduzione italiana : *Questo è il tempo degli eredi*, EMI, Bologna 1987).
- FABELLA, V. & ODUYOYE, M (ed.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988.
- FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, Esortazione apostolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.
- GEFFRÉ, C. (ed.), *Théologie et choc des cultures*, Cerf, Paris 1984.
- GIBELLINI, R. (ed.), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia 1994.
- GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, Lettera enciclica sulla validità permanente del mandato missionario, 7 dicembre 1990: AAS 83 (1991) 249-340.
- , *Ecclesia in Africa*, Esortazione apostolica post-sinodale, 14 settembre 1995: AAS 88 (1996) 5-82.
- HOLZEN, W. von & FAGAN, S. (ed.), *Africa: The Kairos of a Synod*, SEDOS, Rome, 1994.
- KÄ MANA, *Christians and Churches of Africa: Salvation in Christ and Building a New African Society*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004. (Titolo originale: *Chrètiens et églises d'Afrique penser l'avenir. Le salut n Jésus-Christ et la construction de la nouvelle société africaine*, Edition Clè, Yaounde 1999).
- , *Théologie africaine pour temps de crise, christianisme et reconstruction de l'Afrique*,

- Karthala, Paris 1993.
- , *L'èglise africaine et la théologie de la reconstruction*, Centre Protestant d'Etudes, Geneva 1994.
- , *Christ d'Afrique. Enueux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, Paris 1994.
- KARAMAGA, A., *Problems and Promises of Africa: Towards and Beyond the Year 2000*, AACCC Publications, Nairobi 1991.
- KATONGOLE, E., *The Sacrifice of Africa: A Political Theology for Africa*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2011.
- MALULEKE, T.S., "African Theology", in D.F. FORD – R. MUERS (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, Blackwell, Malden, MA 2005, 485-501.
- MARTEY, E., *African Theology: Inculturation and Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993.
- MAYEMBA, B., "The Promise of New Generation of African Theologians: Reimagining African Theology with Fidelity and Creativity", in OROBATOR, A.E. (ed.), *Theological Reimagination: Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Pauline Publications, Nairobi 2014, 153-168.
- MUGAMBI, J.N.K., *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, East African Educational Publishers, Nairobi 1995.
- , *Christian Theology and Social Reconstruction*, Initiative Publishers, Nairobi 2003.
- OBORJI, F.A., "Trends in Third World Theologies: Missiological Perspective", in: *Omnis Terra*, 314(2001)35, 66-75.
- , *La teologia africana e l'evangelizzazione* (2° edizione), Leberit Press, Roma 2004.
(Edizione inglese: *Trends in African Theology Since Vatican II: A Missiological Orientation* (2° edizione), Leberit Press, Rome 2005.
- , *Towards a Christian Theology of African Religion: Issues of Interpretation and Mission*, AMECEA Gaba Publications, Eldoret (Kenya) 2005.
- , "Il Cristianesimo in Africa e lo sviluppo della sua teologia", in: *Crederci Oggi*, 152(2006)2, 7-46.
- , "Le vie del dialogo nel contesto africano", in: E. Scognamiglio – A. Trevisiol (edd.), *Nel convivio delle differenze: Il dialogo nelle società del terzo millennio*, Urbaniana University Press, Rome 2007, 67-89.
- , *Mission and Reconciliation: Theology and Pastoral Challenges of Social Violence*, Aracne Editrice, Ariccia, Roma 2015.
- ODUYOYE, M.A. & KANYORO, R.A. (ed.), *The Will To Arise*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992.
- OROBATOR, A.E. (ed.), *Reconciliation, Justice and Peace: The Second African Synod*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2011.
- (ed.), *Theological Re-imagining: Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Pauline Publications, Nairobi 2014.
- PARRATT, J., *Reinventing Christianity: African Theology Today*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1995.
- PAOLO VI, *Africae Terrarum*, Messaggio apostolico al popolo africano, 29 ottobre 1967: AAS 69 (1967) 1073-1102.
- PÉNOUKOU, E.J., *Église d'Afrique: Propositions pour l'Avenir*, Desclée, Paris 1994.
- ROEST CROLLIUS, A., "Inculturazione", in: *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna – UUP, Roma 1993, 281-286.
- SARPONG, P.K., "Christianity Meets Traditional African Cultures", in: G.H. Anderson, - T.F. Stransky (edd.), *Mission Trends No. 5*, Paulist Press & Eerdmans Publishers, New York 1981, 238-248.
- SCHINELLER, P., *A Hand Book on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990.

- SHORTER, A., *Towards a Theology of Inculturation*, Geoffrey Chapman, London 1988.
- SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l’Africa, *Propositionum* (1994): Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.
- , *Message* (6 May 1994), in: *L’Osservatore Romano* (Special English Edition), 11 May 1994.
- SINODO DEI VESCOVI, II Assemblea Speciale per l’Africa, *Lineamenta*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.
- UKPONG, J.S., *African Theologies Now: A Profile*, Gaba Publications, Eldoret, Kenya 1984.
- VATICANO II, *Ad Gentes Divinitus*, Decreto sull’attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965: AAS 58 (1966) 947-990.
- VILLA-VICENCIO, C., *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights*, University Press, Cambridge 1992.
- WALIGGO, J.M., “Making a Church that is Truly African”, in: AA.VV., *Inculturation: Its Meaning and Urgency*, St. Paul Publications, Kampala 1986, 11-30.

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