

LE VIE DEL DIALOGO NEL CONTESTO AFRICANO¹

Francis Anekwe Oborji

Introduzione

Oggi quando si parla del dialogo, si pensa subito del dialogo inter-religioso oppure del dialogo interculturale, e così via. Questo modo di trattare il dialogo nella riflessione teologica è ancora valido, soprattutto per causa della difficoltà di convivenza tra i seguaci delle diverse religioni nelle varie aree geografiche della società moderna.

Anche in Africa è ancora necessario costruire questa forma tradizionale di dialogo perché nel continente coesistono tre religioni principali: la religione tradizionale africana (RTA), il Cristianesimo, e l'Islam. Inoltre, in Africa, nella ricerca della costruzione di uno stato di diritto, non si può ignorare il parametro delle divisioni etniche anche se il tribalismo non è un fenomeno soltanto africano; si tratta di un fenomeno noto anche fra gli altri popoli del mondo. L'unica differenza rispetto agli africani è che altre popolazioni hanno già trovato un *modus vivendi* e cercano di usare il diritto per risolvere i conflitti, evitando così di versare il sangue. In Africa, invece, si ricorre ancora alle armi.

Non vanno poi confusi i fenomeni etnici con i conflitti regionali e religiosi nel continente. La storia ci mostra che le ragioni dei conflitti interetnici si trovano comunque, in larga parte, nelle politiche di esclusione o di emarginazione e soprattutto nella storia coloniale dell'Africa moderna. Tali politiche e storia coloniale tendono a strumentalizzare le emozioni religiose o etniche per le ambizioni economiche e di potere di singoli individuali o nazioni potenti. Inoltre, molte volte, le ragioni dei conflitti esistenti nel continente oggi si trovano nella politica; la violenza, p.e., nasce quando le emozioni religiose e etniche vengono strumentalizzate per promuovere degli obiettivi o interessi economici e politici di alcuni gruppi, o clan politicamente o nazioni influenti. La religione o la tribù o le debolezze degli altri diventano allora un'ideologia.² Esse vengono usate attraverso un freddo calcolo, in modo razionale, per raggiungere le proprie finalità.³ Sotto questo sguardo ch'è cosa significa il dialogo nel contesto africano?

Nel seguente contributo non parleremo del processo del dialogo come è stato vissuto in alcune località africane in questi ultimi anni. Ma vogliamo considerare la problematica che emerge nel parlare del dialogo nel contesto africano con una prospettiva orientata verso le vie per affrontare il problema.

¹ Questo articolo era una relazione presentata dal Prof. Oborji durante un convegno all'Urbaniana nel 2007. Il testo completo della relazione è pubblicato con stesso titolo nel volume degli atti del convegno. Veda, E. Scognamiglio – A. Trevisiol (cura di), *Nel convivio delle differenze: Il dialogo nelle società del terzo millennio*, Urbaniana University Press, Rome 2007, 67-89.

² Questo tema è stato trattato in modo profondo nella mia recente opera: veda, F.A. Oborji, *Mission and Reconciliation: Theology and Pastoral Challenges of Social Violence*, Aracne Editrice, Ariccia, Roma 2015.

³ L.CAPLAN, *Studies in Religious Fundamentalism*, Macmillan Press, London 1987.

1. Il problema

Nella ricerca delle vie del dialogo nel contesto africano, emerge soprattutto la problematica del incontro tra il Cristianesimo e la cultura africana, sul quale sono state sviluppate, in questi ultimi anni, alcune riflessioni teologiche e pastorali. All'inizio, già prima del concilio Vaticano II, si è cercato di reperire nella tradizione africana gli elementi considerabili come una *praeparatio evangelica* (o *prime pietre*) a partire dai quali si potesse innestare il fondamento del messaggio di Cristo nell'anima dei destinatari africani.⁴

Fu durante il Sinodo dei vescovi del 1974 a Roma, i partecipanti africani si accorsero che bisognava abbandonare questa prospettiva e la conseguente terminologia perché non coglieva la profondità del problema. Secondo i vescovi, il dialogo teologico nel contesto africano avrebbe dovuto parlare piuttosto di incarnazione del Cristianesimo nelle culture dei popoli a somiglianza del Figlio di Dio che si è fatto uomo per presentare al Padre una creatura nuova.⁵ Per esprimere progressivamente la forza di quest'idea si utilizzarono i termini di: adattamento, indigenizzazione, localizzazione, africanizzazione, contestualizzazione, ecc. sempre con l'intento di indicare che il Cristianesimo doveva incarnarsi nella cultura africana.

Dalla necessità dell'incarnazione del Messaggio nella cultura africana ne conseguiva immediatamente quella di un dialogo profondo tra il Vangelo e le culture e tradizioni del continente.

Ci si è allora orientati verso una nuova terminologia, quella cioè di "inculturazione", che sembrava esprimere meglio il ruolo che la fede cristiana doveva svolgere nelle culture e nelle tradizioni locali. Si trattava di una parola che era già in uso in modo latente, ma di cui non si conosce con precisione l'origine.⁶ Fu durante la Conferenza Pan-africana dei teologi del Terzo Mondo (EATWOT II) tenuta ad Accra, Ghana nel 1977 che i teologi africani si appropriarono del termine "inculturazione" quale nuovo concetto teologico per il dialogo nel contesto africano.⁷

Poco a poco, l'espressione "inculturazione" si è imposta in tutta la chiesa africana.⁸ Essa non significa, soltanto che è necessario percorrere un cammino a senso unico, ma che si vuole instaurare un vero dialogo tra Cristianesimo e tradizione africana.⁹ Il Cristianesimo non può diventare africano se non avviene

⁴ Si considera il 1956 come l'inizio dell'impegno teologico nell'Africa contemporanea di confrontare il problema dell'incontro tra il Cristianesimo e la cultura africana. E' l'anno in cui venne pubblicato *Des Prêtres noirs s'interrogent*. In questo volume, un gruppo di giovani teologi africani ponevano alcuni interrogativi sul modo in cui la teologia veniva attuata in Africa, cercando forme alternative per proporre dei modi di fare teologia più consoni alla mentalità africana e più attenti agli aspetti che maggiormente interessano agli africani. Cf. AA.VV., *Des Prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, Paris 1956.

⁵ Cf. SINODO DEI VESCOVI, "Declaratio Patrum Synodaliū", in G. CAPRILE, "Il Sinodo dei Vescovi" (3° Assemblea Generale, 27 Settembre – 26 ottobre 1974), Roma: *Civiltà Cattolica*, 1975, 146.

⁶ Per l'origine di questa parola nell'ambito teologico, cf. lo studio di A.R. CROLLIUS, "Inculturation: Newness and Ongoing Process", in J.M. WALIGGO et alii, *Inculturation: Its Meaning and Urgency*, St. Paul Publications, Nairobi 1986, 31-45.

⁷ Cf. K. APPIAH & 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.

⁸ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio del Sinodo Africano* 15: Edizione Paoline, Milano 1994, 9.

⁹ Cf. B. BUJO, "La teologia africana e il Cristianesimo inculturato", in *Credere Oggi* 152(2006)2, 48.

un'interpretazione" tra il messaggio evangelico e la cultura africana. E' a questo compito che la teologia africana non cessa di dedicare il suo sforzo nel continente nero da parecchi anni. Questo sforzo è anche una risposta alla parola profetica di papa Paolo VI, "potete e dovete avere un Cristianesimo africano."¹⁰

A cui possono aggiungere le seguenti:

L'insegnamento di Gesù Cristo e la Sua redenzione costituiscono, infatti, il compimento, il rinnovamento e la fine perfetta di tutte le cose buone che esistono nella tradizione umana. E' per questo che l'africano, diventando cristiano, non rinnega se stesso, bensì recupera vecchi valori "in spirito e in verità" (Gv 4,24).¹¹

All'insegnamento di Paolo VI, si deve integrare quanto il Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso ci indica sul duplice scopo da conseguire nel promuovere il dialogo con la religione tradizionale africana (RTA), cioè: il desiderio della chiesa di entrare in intimità dialogica con gli aderenti della RTA che non desiderano ancora diventare cristiani; e quello di rivolgere un'attenzione pastorale agli aderenti alla RTA che desiderano diventare cristiani, e ai cristiani convertiti dalla RTA. Tutto ciò in vista di una presentazione più adeguata del vangelo affinché la chiesa possa mettere radici più profonde nella terra africana. Secondo l'insegnamento di Papa Giovanni Paolo II che affermava:

Un sereno e prudente dialogo con la religione tradizionale africana sarà in grado, d'una parte di proteggere i cattolici dalle influenze negative che condizionano il modo di vivere di molti di essi, e d'altra parte, di propiziare l'assimilazione dei valori positivi – come credere in un Essere Supremo che è Eterno, Creatore, Provvidente e Giusto Giudice -, valori che sono in pronta armonia con il contenuto della fede.¹²

Quale dialogo

Da quanto abbiamo detto fin'ora, è chiaro che il problema prioritario del dialogo nel contesto africano è quello dell'incontro tra il Cristianesimo e i valori della civiltà e della cultura africana.

Necessariamente e ovunque, il dialogo è costituito da due assi portanti: gli interlocutori e il contenuto del dialogo, che assumono la specificità del contesto di riferimento.

In Africa tuttavia sono proprio questi elementi a costituire una problematica particolare dato che:

¹⁰ Cf. PAOLO VI, *Discorso nella sessione finale del simposio delle Conferenze episcopali dell'Africa e del Madagascar* (31 luglio 1969): AAS 61(1969) 573-578.

¹¹ PAOLO VI, *Messaggio ai popoli dell'Africa Africæ Terrarum*, 29 ottobre 1967, 14: AAS 69(1967) 1073-1102.

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione post-sinodale Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995, 67: AAS 88(1996) 5-82.

- a) è lo stesso contenuto, nella sua trasmissione storico-missionaria, a rimettere in discussione il concetto teologico che guidava e che tuttora guida l'incontro tra il Cristianesimo e la cultura africana;
- b) sebbene l'incontro tra gli interlocutori cristiani e non cristiani si realizzi, apparentemente, in una relazione pacifica, i primi hanno difficoltà ad identificarsi con cui è espresso il contenuto loro tramandato in categorie occidentali e oggi chiedono un nuovo approccio al medesimo e nuovo linguaggio teologico per superare tutte le implicanze negative con cui esso designava i non cristiani.

In altre parole, la sola via possibile per il dialogo nel contesto africano implica che il Cristianesimo e l'eredità culturale africana debbono ora superare la fase dello scontro e dell'esclusione per recuperare un fondamentale rispetto reciproco.

Su questa via il primo passo da compiere riguarda soprattutto la rilettura e la ricomprensione della storia recente dell'Africa,¹³ a cui si devono porre domande precise, critiche e oneste, circa il permanere nel continente della religione e della cultura tradizionale.

Infatti, malgrado l'impatto dell'Islam e del Cristianesimo, la vitalità e il dinamismo della cultura e della religione tradizionale africana non sono in declino nella società africana. Essa soggiace tuttora e influenza ancora la filosofia di vita non solo dei non cristiani ma anche di gran parte dei cristiani africani, poiché "è il contesto religioso e culturale da cui provengono la maggior parte dei cristiani ed in mezzo al quale molti di essi vivono tuttora."¹⁴

2. Le tappe del dialogo

Da quanto sopra esposto si intravede le tre tappe del dialogo in Africa: Il dialogo *ad intra*, il dialogo *ad extra* e il dialogo *multilaterale*. Queste tre tappe, nel contesto africano, hanno una particolarità che deve essere sottolineato: infatti sia il Cristianesimo che la RTA, hanno attraverso eventi storici di grande rilevanza quali il colonialismo e il raggiungimento dell'indipendenza dei Paesi africani con il conseguente rapido coinvolgimento nella modernità. Questi fattori hanno determinato nuove ricerche di comprensione, nuovi riferimenti vitali etici e sociali per entrambi i dialoganti che spesso ha messo in discussione sia il contenuto religioso del Cristianesimo da parte dell'Africa e, reciprocamente, di quello religioso-culturale dell'eredità africana da parte del Cristianesimo.

a) *Il dialogo ad intra*

¹³ Cf. A. NGINDU MUSHETE, "Breve storia della teologia in Africa", in R. GIBELLINI (ed.), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia 1994, 28.

¹⁴ SEGRETARIATO PER I NON-CRISTIANI, "Pastoral Attention to African Traditional Religion" (Letter to the Presidents of the Episcopal Conferences of Africa and Madagascar), 25 March 1988: *Bulletin* 23(1988)2, 102.

Il dialogo *ad intra* è quello tipo del dialogo che si trova nel cuore di un individuo africano che sta ancora lottando tra la visione cristiana del mondo e quella della religione tradizionale africana. La sfida di questo tipo del dialogo è di rimettere in discussione il contenuto religioso del Cristianesimo e, reciprocamente, rimettere in discussione il contenuto religioso dell'eredità africana da parte dell'africano. Il dialogo *ad intra* tratta della provocazione causata dall'incontro del Cristianesimo con la religione tradizionale africana nel cuore di un individuo africano. Dunque la prima tappa del dialogo del Cristianesimo con la religione tradizionale e la cultura africana non può essere che una tappa "critica", nel senso originario del termine, cioè che induca al discernimento vero ed autentico della propria identità.¹⁵

b) Il dialogo ad extra

Il dialogo *ad extra* è un dialogo dell'incontro del Cristianesimo con le tradizioni locali africane. Questa seconda tappa riguarda la specificità della crisi nata da il primo incontro. In primo luogo, essa significa l'incontro con Cristo, che, in un secondo momento, rende possibile o comporta la reazione umana alla chiamata di fede in lui. Ma com'è successo spesso, l'incontro del Cristianesimo e delle civiltà non cristiane porta se non sempre, a crisi e reazione a catena. Il caso dell'Africa non è dunque un'eccezione. Bisogna tuttavia sottolineare che le crisi hanno la loro specificità, e non sono pura e semplice ripetizione di uno stesso fenomeno. Ogni ambiente reagisce secondo le sue strutture fondamentali e la sua eredità socio-culturale; in breve, secondo la propria personalità.

Dunque, il dialogo *ad extra* è quello di un'adesione profonda alla Verità in cui ci riconosciamo come cristiani alla luce del Verbo di Dio che interroga le radici profonde della nostra personalità, e contemporaneamente assume la nostra carne nella sua integrità più nobile. Il Vangelo costituisce in noi l'uomo nuovo e noi forgiamo in lui la nostra nuova immagine di discepoli del Signore.¹⁶

E' a partire da questa confessione di fede che possiamo superare la "crisi" di cui si è parlato prima. Il fatto che l'Africa ha incontrato il Cristianesimo da secoli, è un dato storico. La domanda che nasce oggi è sapere se la storia del Cristianesimo in Africa è un successo o uno scontro mortale tra i due interlocutori?¹⁷ Come sostengono alcuni autori. Altri invece rifiutano questa visione manichea, e con la maggioranza dei cristiani africani, credono che l'Africa, diventando cristiana, prosegue la sua esperienza religiosa verso il suo compimento storico e il superamento di se stessa, allo stesso modo in cui il Cristianesimo, diventando africano, continua, a sua volta, la propria esperienza religiosa verso il suo compimento storico e superamento di se stesso.¹⁸

¹⁵ Cf. F.A. OBORJI, "Revelation in African Traditional Religion: The Theological Approach Since Vatican II", in *Euntes Docete* 3(2002)55, 66.

¹⁶ Cf. E. MVENG, *Identità africana e Cristianesimo*, SEI, Torino 1990, 82.

¹⁷ Cf. F.A. OBORJI, "Missione ad gentes delle chiese africane", in *Ad Gentes* 6(2002)2, 220.

¹⁸ Cf. E. MVENG, *Identità africana e Cristianesimo*, 82.

Nella via del dialogo l’Africa sembra proporre un modello davvero originale: esso non è tanto lo scambio (dia-logos) tra due entità distinte quanto piuttosto l’intrecciarsi di entrambe sulla persona di Cristo, compimento dell’esperienza religiosa cristiana quanto della crescita totale della religione tradizionale che cerca un modello di vita storicamente attuato nella umanità del Verbo.

Naturalmente il dialogo è fatto di persone, ma mira a raggiungere i popoli e perché esso avvenga al livello della prospettiva cristiana, occorre che vi sia un intreccio tra la persona di Cristo e la persona di un popolo o di un individuo. Quando, invece, uno degli interlocutori viene a mancare, il dialogo è eluso.

A me sembra che se non si colloca al suo giusto posto l’identità dell’Africa di oggi, tutto il continente corra davvero il pericolo di escludersi dalla possibilità di dialogo. Per questo non è possibile non soffermarci sulle cause profonde dell’assenza o almeno della povertà dell’attuale dialogo religioso nel nostro contesto. E’ sotto questo albero che troveremo le cause profonde della crisi della personalità e della cultura africana nel mondo contemporaneo.

In primo luogo dobbiamo riconsiderare la presenza del Cristianesimo in Africa. Poiché proveniente da un mondo altro, essa è apparsa a lungo come la vittoria di una cultura e la sconfitta di un’altra. Bisogna invece considerare che oggi il Cristianesimo ci appartiene come parte della nostra anima, profondità della nostra identità, forza del nostro agire, sogno e poesia del nostro futuro.

In secondo luogo si colloca quella che oggi chiamiamo autenticità, cioè la vocazione specificità dell’Africa in seno al Cristianesimo. Si tratta, infatti, di sottolineare di nuovo, che il Cristianesimo ha aperto all’Africa una nuova pagina della sua storia, nella cui compilazione il suo genio rinnovato saprà scrivere un linguaggio inedito e nello stesso tempo autenticamente africano!

Questa significa che il dialogo nel contesto africano deve mirare a fare del Cristianesimo il patrimonio spirituale dell’Africa con cui costruire la salvezza e la liberazione del popolo africano. Come la Africa accetta di diventare cristiana, così il Cristianesimo deve accettare di diventare africano. Se l’evangelizzazione di un popolo completa, come dice san Paolo, ciò che manca alla statura del corpo di Cristo, che è la Chiesa, l’Africa, diventando cristiana, lavora al compimento della chiesa universale che non può più rimanere tale quale era prima, allo stadio in cui si trovava prima che l’Africa divenisse cristiana.¹⁹

La via del dialogo che l’Africa si propone con la propria anima ancestrale, abbraccia un orizzonte molto vasto, ma non lo immagina come un’astrazione, qualcosa di tanto generico quanto inconcludente. Essa intende raggiungere le persone nella loro concretezza storica fatta di molteplici entità e gruppi umani molto particolari. Non si tratta assolutamente di ridurre il Cristianesimo alle dimensioni della tribù di appartenenza. Il Cristianesimo è una religione di salvezza e di liberazione per tutta l’umanità. La salvezza è un dono di Dio per tutti e per ciascuno.

Ma la sfida a cui il dialogo religioso è chiamato in Africa è quella di testimoniare che le persone che si incontrano sulla terra costituiscono la universale

¹⁹ Cf. E. MVENG, *Identità africana e Cristianesimo*, 83.

famiglia di Dio. A me sembra che la nostra eredità spirituale tradizionale, innestata sulla profondità del vangelo di Gesù sia abbastanza consistente per poter dare tale testimonianza.

Dunque, nel nostro caso, il dialogo del Cristianesimo con la cultura africana segue un processo orientato allo scopo della teologia missionaria. Lo scopo è di interpretare la rivelazione cristiana in un dato contesto mediante gli strumenti presi dalla filosofia e dalla tradizione di popolo ben determinati. Di conseguenza, la proclamazione del vangelo, al cui servizio il dialogo vorrebbe essere, non potrà farsi in astratto. Ma dovrà essere anch'essa contestuale. E' precisamente in questa prospettiva che il dialogo teologico nel contesto africano si è sforzato di lavorare fin dal principio. I pionieri autori africani di affrontare questo problema hanno sempre avuto davanti agli occhi il problema di come radicare la buona novella del Cristo nella cultura africana. Ciò ha portato finalmente la chiesa africana a fare dell'inculturazione una delle sue priorità del dialogo nel contesto africano.

c) Il dialogo multilaterale

Il dialogo non significa soltanto un'incontro tra due interlocutori, ma anche abbiamo il dialogo che si potrebbe chiamare il dialogo multilaterale (o di essere insieme). Questo tipo di dialogo punta alla sfida di come si deve costruire il concetto della relazione nelle comunità pluralistiche. Qui si nota il fatto che la natura delle relazioni esistenti fra africani provenienti dai vari ambienti etnici delle varie nazioni del continente, nei momenti critici rimane tuttora caratterizzata dal ricorso ad una etnicità primitiva. Anche quando la popolazione locale si impegna a vivere in armonia, nell'amore e nel rispetto per il prossimo, l'élite, e ancora più spesso i politicanti, cercano di porre sul tappeto degli elementi capaci di dividere – religione, tribù, ecc. – per sfruttarne l'effetto e propagandare le proprie ambizioni politiche ed i propri interessi. Tutto ciò alimenta un senso di odio, facendo nascere dei conflitti religiosi ed etnici in Africa, un fenomeno che è penetrato perfino nella chiesa.

Dunque, il dialogo multilaterale significa che ogni essere umano sperimenta il fatto di essere in relazione con gli altri per origine, vita, cultura e celebrazione. Vivere in comunità significa sviluppare dei rapporti sostenibili. La vita relazionale si valuta in base al rispetto per le tradizioni proprie ed altrui; al riconoscimento dell'umanità che si ha in comune con gli altri; e sulla giusta comprensione e, anzi, l'empatia che si prova per il significato che altri danno alle proprie credenze, ai propri valori e alle proprie esigenze. Il dialogo multilaterale significa che appena riusciamo a superare l'individualismo o etnicismo come elemento base della società, scopriamo che una nazione altro non è che una comunità di comunità, perché una nazione non è un'agglomerazione di individui bensì è costituita da una varietà di gruppi etnici, culturali e religiosi. Questa realtà è stata approfondita, soprattutto per quanto riguarda il pluriculturalismo.

La popolazione di una comunità nazionale (o internazionale) non vive in relazione soltanto i quanto si tratta di individui, ma anche come membri di determinati gruppi, ciascuno con la propria identità. Ogni gruppo cerca di proteggere

la propria identità e merita riconoscimento e rispetto. Certo, a questi gruppi non dovrebbe essere concesso di intaccare la libertà degli individui a nome di un preteso diritto di preservare e difendere la propria identità di gruppo. Ma questi gruppi hanno il diritto di essere riconosciuti e rispettati. In altre parole, il rispetto per l'identità della comunità va di pari passo con il rispetto per la cittadinanza degli individui, altrimenti si cade in un puro com'unitarismo. Chi vive in una comunità o in una nazione pluralista non cerca né di dominare né di imporre, bensì di conversare, di dialogare e di giungere ad un consenso. Nel contesto africano, la sfida sta pertanto nella capacità di costruire una comunità che rispetti, integri e trascenda il pluralismo etnico, culturale e religioso.

3. Le risorse nella cultura africana per il dialogo

Infatti il dialogo nel contesto africano mette in rilievo l'importanza del senso comunitario che gli africani hanno e del loro concetto della *palabre*. Questi due elementi possono essere serviti come risorse culturali africane nel processo del dialogo perché sono modelli radicati specificamente nell'antropologia africana e fondano la visione africana della persona umana come un'autentica persona vivente e operante nel mondo.

In primo luogo, il senso africano della comunità mette l'accento su una particolare visione del mondo in cui la persona umana è l'interrelazione e la relazionale fra gli esseri (divini ed umani) nel flusso della vita. Pertanto, la relazionalità sta al centro dei concetti africani che si riferiscono all'appuntamento del dialogo.²⁰

Per noi, la positività di un progetto di vita dipende da quanto felici e benefiche sono le relazioni tra gli esseri viventi e il mondo invisibile. Infatti, per gli africani tradizionali l'umanità è prima di tutto e soprattutto la *comunità*: in primo luogo la famiglia estesa basata sulle parentela di sangue o sulle prossimità acquisite con il matrimonio, e poi il *clan*, la tribù o la nazione. Gli individui acquistano la loro identità di base attraverso queste relazioni e godono di un senso di sicurezza nella vita fintanto che viene garantito lo scambio di questi diritti e doveri.

Spesso si è detto che invece della frase di Cartesio: "Penso, dunque sono (*cogito ergo sum*)", gli africani userebbero dire: "Sono imparentato, quindi siamo (*cognatus sum, ergo sumus*).²¹ Nella spiritualità africana il valore dell'interdipendenza attraverso le relazioni va al di sopra di quello dell'individualismo e dell'indipendenza personale. Per lo stesso motivo si ha più fiducia nella cooperazione che nella competizione.²²

Tuttavia, sebbene la comunità abbia il primato nella visione globale africana, essa non annulla gli individui, ma intende sempre promuovere la comunione tra le

²⁰ Cf. F.A. OBORJI, "Religione tradizionale africana tra pluralismo e realtà ultima: Il problema dell'interpretazione", in *Euntes Docete* 1(2005)65, 99.

²¹ Cf. J.S. POBEE, *Toward an African Theology*, Abingdon, Nashville 1979, 49.

²² P.A. KALILOMBE, "La spiritualità in una prospettiva africana", in R. GIBELLINI (ed.), *Percorsi di teologia africana*, 190.

persone in modo da far emergere lo scambio reciproco e il sentirsi in rapporto gli uni con gli altri.

Una tale comunione sopravvive anche alla morte, poiché, per gli africani, il concetto fondamentale della loro religione tradizionale si basa sul legame che unisce gli esseri viventi ai loro antenati deceduti, che svolgono il compito di intermediari fra i viventi e Dio, Fonte suprema di tutta la vita.

E poiché le persone viventi possono esistere soltanto nella comunità e per la comunità.²³ Dunque si presenta la categoria della “relazione” come una visione fondamentale che il mondo africano ha della sua realtà comunitaria. La vita del singolo e della comunità non sussistono senza relazionalità. Si vive una vita supremamente significativa, una vita pienamente realizzata, quando si seguono le “linee-della-vita” (il destino) tracciate per il singolo nella comunità, e quando si partecipa nel mantenere una relazione dinamica con tutte le realtà che in ultima analisi concernano la vita.

Comunità e relazione sono alimentate da molteplici dinamismi, ma il più significativo tra essi, nella prospettiva del nostro tema, è il processo dialogico della *palabre*. La *palabre* è una procedura che rimane tuttora di grande attualità ed efficacia in Africa.

In fondamento di questa prospettiva è la funzione della parola nella sua dimensione comunitaria.²⁴ La si può definire come un’assemblea popolare nella quale si dibatte di tutto quello che concerne la vita di un africano. Per mezzo della *palabre* gli africani discutono gli affari pubblici, si risolvono i conflitti, si stabiliscono atti giuridici, ecc. La *palabre* ha quindi necessariamente un carattere comunitario, ma il suo scopo è anche quello di curare l’interesse di ciascuno e di tutti. Infatti, si può ricorrere alla *palabre* tanto per gli affari che riguardano l’interesse comune quanto per quelli di interesse personale dato che i due ambiti si riversano sempre nella costituzione dell’ordine sociale e della vita comunitaria. Cioè, la *palabre* è un cammino di ricerca comune per trovare una legge di vita sociale, uno stile di comunione che rende la vita più gioiosa e felice per tutti.²⁵

Da questa prospettiva la *palabre* mette in gioco la creatività della parola e del valore *dell’ascolto* nell’assemblea popolare.²⁶ Ognuno può parlare liberalmente, e infatti la *palabre* non finisce finché tutti partecipanti non hanno espresso ciò che sta loro a cuore.

Conviene qui sottolineare la libertà di parola di ogni membro e di tutta l’assemblea. E’ nel parlare liberalmente che viene pronunciata la parola che guarisce. La parola detta nel contesto della *palabre* è *dotata di una forza creativa* capace di produrre tramite assemblea, qualcosa che guarisce e che aiuta la comunità nel risolvere i conflitti. Perciò da tutti i partecipanti ci si aspetta un grande senso di

²³ Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L’union vitale Bantu face a l’unité vitale ecclesiale*, Présence Africaine, Paris 1965, 147.

²⁴ Cf. J.G. BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris 1997, 10.

²⁵ Cf. J. ILUNGA MUYA, “Il contributo della Chiesa-Famiglia alla risoluzione dei conflitti e alla riconciliazione nella società africana”, in *Credere Oggi* 152(2006)2, 103.

²⁶ Cf. E.E. UZUKWU, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, 127.

responsabilità nell'uso della parola. In questo modo viene messa in evidenza la funzione guaritrice della parola.

L'elemento costitutivo del processo della *palabre* è la potenza della parola, la parola parlata o non parlata; la parola drammatizzata nella danza o nel simbolo, o nell'arte. E' anche una parola riconosciuta come azione o "comportamento" – nella costanza presenza della comunità.

Lo scopo principale della *palabre* africana è, dunque, di creare, di consolidare o ristorare rapporti umani nella comunità.²⁷ La parola è capace di produrre la salvezza o di distruggere, può edificare la comunione o romperla. Essa è qualcosa di efficace e di dinamico.²⁸ La funzione della *palabre* consiste infatti nel vigilare affinché una parola detta nella comunità sia produttrice di vita e non di morte. Tale ruolo della parola è di un'importanza capitale, proprio perché il suo scopo è la guarigione e non la distruzione della vita dell'altro.

Perciò, la *palabre* garantisce l'uguaglianza e l'accesso di tutti alla parola in vista della liberazione dell'individuo e dell'edificazione della comunità. In altre parole, la *palabre* è luogo di accesso all'"Altro", diverso dalla comunità e dall'individuo.

Per questo, è importante che nelle mediazioni di dialogo che si fa in Africa, gli interlocutori sappiano ricorrere alla *palabre*. Nella società tradizionale africana, la *palabre* esprime la via del dialogo e la funzione della parola nella sua dimensione comunitaria.

4. La questione dell'identità dell'Africa nel dialogo

Il significato di quanto abbiamo detto sopra è che il punto di partenza per il dialogo nel contesto africano è la questione dell'identità africana all'appuntamento del dialogo e quella del problema della convivenza nella società pluralistica. In primo luogo, affrontare la crisi dell'identità è molto cruciale per il dialogo nel contesto africano. La domanda è questa: Si può dire che per causa del cristianesimo l'africano deve denunciare la sua identità culturale? In altre parole, per diventare un cristiano l'africano deve rinunciare (oppure rinnegare) la sua identità culturale? Il cristianesimo non significa abolire le differenze nella società umana. Cioè, il cristianesimo non significa una sconfitta della cultura locale o dell'identità originale di un popolo! Bensì essa significa un recupero nella verità e nello spirito di quella cultura. Il cristianesimo porta a ogni cultura che lo accolga il suo compimento, cioè, alla pienezza della bellezza di quella cultura.

Nello stesso tempo, il cristianesimo non significa la negazione delle differenze culturali nella famiglia umana ma come san Paolo ci insegna, essa significa un riconoscimento di quanto Dio ha fatto per noi in Cristo (2Corinzi 5:14-21). E' nella nostra condizione umana che noi siamo riconciliati con Dio per Cristo. Alla tavola di

²⁷ Cf. L. MAGESA, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004, 161.

²⁸ Cf. B. BUJO, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, Crossroad, New York 2001, 5.

dialogo ognuno partecipa nella sua condizione e nella sua identità come una persona (oppure come un popolo) redento in Cristo. In questo caso, alla tavola di dialogo ogni partecipante abbia l'affermazione della sua identità come un individuo o un popolo redento in Cristo. Cristo è dunque, il punto di riconciliazione e di dialogo di vari popoli redenti da lui. Noi portiamo alla tavola del dialogo la nostra identità. Riconosciamo, l'uno e l'altro perché ognuno di noi è stato redento nella sua condizione. In questo caso l'identità o le differenze culturali non è più uno ostacolo nel dialogo ma un apprezzamento di quanto Dio ha fatto per ciascuno di noi in Cristo.

Questo è la base per comprendere meglio l'insegnamento di san Paolo circa l'abolizione di quelle mura, strutture di divisioni e ostilità nella famiglia umana (Galati 3,28). In Cristo non esistono più queste mura di ostilità fra popoli di diverse razze, culture, ecc. Questi elementi di divisioni sono irrilevanti alla natura umana. L'insegnamento biblico ci mostra che l'immagine di Dio nell'uomo è la ragione per cui "è stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo" (2Corinzi 5:19). Alla tavola di dialogo siamo invitati a riconoscere in ogni interlocutore questa immagine di Dio nell'uomo redento in Cristo. Il dialogo è un momento di affermazione di quanto Dio ha fatto per ognuno di noi in Cristo.

Dunque, parlare del dialogo nel contesto africano, significa riconoscere il fatto che l'uomo africano deve diventare il protagonista del dialogo nel suo riguardo, e che la cultura africana deve essere riconosciuta come un *locus theologicus* (luogo teologico) nella promuovere l'opera dell'inculturazione nel continente. Questa realtà ci porta alle tre dimensioni dell'argomento: l'identità culturale, l'identità dell'uomo africano nel dialogo, e il tentativo per costruire il concetto della relazione nelle società pluralistiche.

a) L'identità culturale

Nel loro comunicato finale dopo il sinodo del 1994, i vescovi africani presentano la cultura africana come *locus theologicus* per dialogo nel contesto africano. La situazione attuale del continente, in larga parte, è un risultato di una crisi culturale molto profonda. Secondo i vescovi africani:

La cultura che dava la sua identità al nostro popolo è in crisi profonda. L'esigenza primordiale alla vigilia di questo XXI secolo in cui la nostra identità è come stritolata nella morsa di una storia impietosa è *che si facciano avanti dei profeti che parlino a nome di Dio della speranza per la creazione di una nuova identità*. L'Africa ha bisogno di santi profeti (Messaggio 15).

In altre parole, la crisi culturale è alla radice della crisi dell'identità. Cioè, l'identità culturale come una via di dialogo dovrà essere un tentativo che affondi le sue radici nel *recupero e rinnovamento delle matrici culturali degli africani*. Il conseguimento della loro autostima, infatti, dipenderà dall'apprezzamento che sapranno avere per la loro identità culturale e per la riscoperta dei valori tradizionali

più veri illuminati dal vangelo. A questo riguardo Giovanni Paolo II sfida gli africani con queste parole:

Oggi io vi (africani) raccomando caldamente di guardare in voi stessi. Guardate alle ricchezze delle vostre tradizioni, guardate alla fede che abbiamo celebrato in questa assemblea. Là voi troverete la vera libertà, là troverete il Cristo che vi condurrà alla verità (*Ecclesia in Africa* 48).

E' da questa prospettiva che si apprezza il grande cambiamento portato avanti dalla teologia missionaria del Concilio Vaticano II che ci ha condotto all'attuale teologia dell'inculturazione. Il decreto missionario *Ad Gentes* (AG) sviluppa la teologia della Parola insieme con il significato e lo scopo della missione. Il Concilio ci fa notare che l'intento specifico dell'attività missionaria è l'evangelizzazione e l'insediamento della chiesa (AG 6). E poi aggiunge:

In tutto il mondo le chiese particolari indigene debbono crescere *come seme della parola di Dio*, chiese che debbono essere organizzate in modo adeguato e debbono possedere una propria forza e maturità. Con la loro propria gerarchia e i loro fedeli, sufficientemente provviste di mezzi adatti ad una vita cristiana completa, debbono contribuire al bene dell'intera chiesa (ibid.).

Questa teologia missionaria propria del Vaticano II è biblica, si concentra direttamente sull'immagine evangelica che evoca la semina della buona notizia. L'immagine evangelica del "seminare la buona notizia" si riflette nella teologia conciliare delle chiese locali erette dovunque e nella teologia della missione quale attività reciproca fra le chiese sorelle. Questa nuova teologia della missione si applica universalmente a tutte le chiese, senza per questo negare le loro diversità. Un altro aspetto di questa teologia missionaria da notare è la riscoperta da parte del concilio della "teologia della reciprocità". Oltre ad assumere su di sé tutto ciò che la chiesa ha potuto acquisire nel suo peregrinare terreno, ogni chiesa locale deve trasmettere qualcosa del proprio assetto culturale al patrimonio della chiesa universale (cf. LG 13; AG 22). Questa teologia missionaria del concilio evoca il fatto che appena la parola è stata seminata tramite la proclamazione, essa deve crescere, utilizzando i nutrienti del luogo là dove è stata seminata: "E' necessario che dal seme della parola di Dio si sviluppino chiese particolari indigene, fondate dovunque nel mondo ... " (AG 6). In questo riguardo la cultura africana sarà riconosciuta non solo come "prime pietre", ma in primo luogo, come oggetto dell'evangelizzazione; non più come uno strumento da trapassare ma come *locus theologicus* in sé. Se è la cultura che dà la sua identità alla popolazione locale, allora, essa deve diventare protagonista nel processo dell'evangelizzazione.

Dunque, la teologia missionaria conciliare dà un riconoscimento notevole all'identità culturale nell'evangelizzazione e nella formazione di una chiesa locale unita alla eredità tradizionale di tutta la chiesa universale. Ispirandosi all'insegnamento del concilio Vaticano II sull'incarnazione quale base per

comprendere le varie culture e filosofie delle popolazioni (AG 10), i teologi africani parlano ora dell'inculturazione quale mezzo per incarnare il vangelo in Africa.

L'argomentazione fondamentale dei teologi è che così come in Gesù Cristo, il Verbo di Dio si *incarna* nella cultura umana, ossia nell'ambiente ebraico, così anche al vangelo di Gesù Cristo deve essere consentito di essere inculturato (incarnato) in una cultura e in un contesto africano (Mt 5,17; Atti 10;34). In questo contesto, i teologi africani hanno adoperato il termine "incarnazione" quale fondamento teologico per l'inculturazione, 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. Cioè, 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.²⁹

Comunque, dobbiamo anche aggiungere ch'è 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) si incarnò in una determinata cultura umana. 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 processo per promuovere l'opera dell'evangelizzazione in un contesto culturale. Questa significa che nell'opera di evangelizzazione, il messaggio evangelico ha bisogno anche di passare tramite le categorie culturali e antropologiche della popolazione locale. Solo da questo modo che la popolazione locale sarà in grado di comprendere il Cristianesimo come la loro religione propria.

b) l'identità dell'uomo africano nel dialogo

Le persone: Non esiste l'inculturazione del cristianesimo senza africani e la loro cultura. Questo, oggi significa che, per accettare la sfida che l'inculturazione ci

²⁹ Cf. F.A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Tipografica Leberit, Roma 1999, 101.

lancia, non bastano più vedere i cristiani africani come neofiti, i membri minori della Chiesa-Famiglia. Occorrono uomini di Dio che siano nello stesso tempo figli del loro popolo, che ne incarnino le tradizioni e la cultura, e contemporaneamente animati dallo spirito del vangelo. Cioè, l'identità culturale nell'evangelizzazione ha un stretto legame con l'identità dell'uomo africano nel cristianesimo e nel mondo di oggi.

Dunque, nel contesto africano, il linguaggio del dialogo ha una caratteristica particolare. Questo fatto è molto evidente nell'insegnamento dei vescovi e negli scritti dei autori (teologi) africani. Di nuovo, per la maggioranza dei africani, il punto di partenza del dialogo nel contesto africano è l'identità dell'uomo africano nel dialogo con la gente di altri contesti: religioso, culturale, politico, economico, sociale ecc. A che punto che l'identità dell'uomo africano può portargli nel dialogo in altri contesti culturali, religiosi, socio-politici e economici? Un africano che partecipa in un'incontro di dialogo con l'altra gente, a che livello che la sua identità africana sarà valutata e accomodata nel processo di dialogo? Con una tessera africana oppure con una carta d'identità africana, quelle sono le possibilità che attendono un africano nel suo dialogo con la gente di altri contesti culturali? Nel dialogo con altri popoli, un africano può dire che lui ha accesso a tutti piani dell'incontro come i suoi colleghi dalle altre aree geografiche e culturali?

E' su questa realtà dell'identità dell'Africa nel dialogo che i vescovi africani hanno anche parlato dell'immagine della "Chiesa-Famiglia" come la via del dialogo nel contesto africano:

La Chiesa-Famiglia ha la sua fonte nella santa Trinità, dentro la quale lo Spirito Santo è la Relazione di comunione. Essa sa la qualità di relazione che permette una comunità è espressione del suo valore intrinseco. Questo Sinodo lancia un appello pressante a favore del dialogo all'interno della Chiesa e fra le religioni (Messaggio 20).

Per i vescovi, il fatto che gli africani sono membri della Chiesa-Famiglia è già una buona novella: "*Siamo della famiglia di Dio: ecco la Buona Novella! Uno stesso sangue circola nelle nostre vene ed è il sangue di Gesù Cristo; uno stesso Spirito ci anima ed è lo Spirito santo. Fecondità infinita dell'amore divino*" (ibid. 25). Nell'insegnamento dei vescovi, sono la gelosia e la menzogna del diavolo che hanno spinto la Famiglia umana al razzismo, al particolarismo etnico e alla violenza occulta sotto tutte le sue forme. Questi ultimi hanno portato alla guerra, alla divisione del mondo in un primo, secondo, terzo e quarto mondo, al preferire il denaro alla vita di un fratello, alla provocazione di conflitti e di guerre interminabili per conquistare il potere, per mantenerlo e per arricchirsi uccidendo i fratelli. Ma per i cristiani africani, Cristo è venuto a instaurare un mondo unificato, una Famiglia umana a immagine della Famiglia trinitaria. Egli è venuto per salvare ogni popolo e, al suo interno, ogni uomo. E' venuto a raggiungere ognuno sul cammino culturale dove l'hanno lasciato i suoi avi (ibid. 24).

L'iniziativa del dialogo parta dal Cristo che dialoga con l'uomo africano nel suo contesto africano. Questa significa che la via del dialogo nel contesto africano, è

Cristo e l'uomo africano. Nel dialogo tra il Cristianesimo e il popolo della cultura africana, chi dialoga sono *i cristiani africani*. Per esempio, attraverso il dialogo con la RTA, i cristiani africani testimoniano e raccontano la loro fede nell'incontro con il Dio di Gesù Cristo ai propri fratelli e sorelle, che continuano a vivere la fede negli antenati e in Dio tramite il culto religioso tradizionale. All'interno di quest'ottica si afferma la vitalità della cultura e della religione tradizionale africana, che vuole e può entrare in dialogo fecondo con il Cristianesimo arricchendolo del suo contributo originale. In questa direzione, è ove le parole chiave del dialogo tra Cristianesimo e cultura africana (e la religione tradizionale del continente) sono: *evangelizzazione e inculturazione*, che sollecitano un maggior rispetto per l'originalità della cultura e della religione tradizionale africana, la quale deve essere compresa nella specificità delle sue manifestazioni. In ogni caso, i cristiani, con la loro vita e la loro missione, hanno un compito fondamentale: portare Cristo nel cuore e nella vita degli africani, invitando la chiesa a adottare una *terminologia adeguata* alla sua vocazione evangelizzatrice e distinguere le forme di religiosità autentiche dalle superstizioni. Se, dal principio, si dubita e non si riconosce la capacità dell'uomo africano a portare avanti quale dialogo, allora, l'opera dell'inculturazione soffierà più nel continente.

La Costituzione Pastorale della Chiesa nel Mondo Moderno del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* (GS), si apre con un passaggio che richiama la solidarietà della chiesa per promuovere l'identità e la dignità della persona umana. La GS stabilisce i presupposti dell'insegnamento della chiesa per quanto riguarda l'identità dell'uomo e dello suo sviluppo integrale come una via del dialogo per la chiesa con il mondo moderno (GS 1, 42-90). La stessa direzione della GS è trovata nei documenti post-conciliari. Per esempio, nella lettera enciclica *Populorum Progressivo* (1967), Paolo VI parlò di uno sviluppo integrale dell'uomo che va oltre la vera crescita economica per includere la promozione di ciascuna persona, di tutta la persona, e in verità di tutta l'umanità (PP 14). Nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (EN), (1975), si afferma che l'evangelizzazione è incompleta senza la attenzione alla dimensione umana, perché i due sono intimamente connessi nell'ordine antropologico, teologico ed evangelico (EN 29-31).

La stessa linea è portata avanti da Giovanni Paolo II nel suo insegnamento magistrale. Nella lettera enciclica *Redemptor Hominis* (RH) (1979), Giovanni Paolo II parlò della dimensione umana del mistero della redenzione in Cristo, e sottolinea la via del Cristo come la via della chiesa: cioè, l'uomo come la via con cui Cristo ha voluto di dialogare con il mondo tramite la sua incarnazione. L'uomo è la ragione per l'opera di redenzione in Cristo (RH 10-13). Nel suo insegnamento sociale, in particolarmente in *Centesimus Annus* (CA), Giovanni Paolo II ritorna ancora a questo argomento. Egli insiste sul fatto che il solo e unico principio ispirante la dottrina sociale della chiesa è l'uomo "questo uomo", "l'uomo reale concreto storico", ciascun individuo, la cui via "conduce invariabilmente attraverso il mistero dell'incarnazione e della redenzione." L'uomo è la via della chiesa (CA 53). E' per la cura e la responsabilità verso l'uomo che le è stata affidata da Cristo stesso, Cristo, il quale attraverso il mistero della redenzione ha unito se stesso con ciascuno per

sempre, che la chiesa ha per molti anni espresso il suo modo di pensare e gradualmente ha sviluppato la sua dottrina in un modo sistematico sulla questione sociale. Nella sua dottrina sociale, la chiesa guarda all'uomo alla luce della fede perché "la vera identità dell'uomo è rivelata pienamente attraverso la fede" (CA 55). Dunque, nella nuova legge l'uomo è al centro del dialogo, il *locus theologicus* nell'incontro tra Cristo e l'umanità.

Oltre il suo discorso sulla formazione della coscienza degli individui e dei gruppi per la promozione della dignità umana, Giovanni Paolo II rivolge ai sistemi politici ed economici che sono alla radice della condizione disumana di tante genti oggi in diversi paesi in un continente come l'Africa. Nella sua enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS), egli riconosce i pericoli che i sistemi presenti geo-politici ed economici pongono alla pace globale e allo sviluppo della dignità umana negli paesi poveri (SRS 20-21). Anche nella stessa linea, il papa Benedetto XVI nella sua enciclica *Deus Caritas Est* (DCE) colloca il fondamento dottrinale e la prassi dell'amore (*caritas*) della chiesa, dentro il nucleo della missione evangelizzatrice della chiesa e dentro l'integrale salvezza dell'uomo. L'intera attività della chiesa è un'espressione di un amore che cerca il bene integrale dell'uomo (DCE 19).

E' in questa prospettiva che ripensando al modo con cui l'immagine dell'Africa è presentata oggi dai mass media, dai giornali e dalle alcune agenzie caritatevoli o dalle alcune NGOs (organizzazioni non-governative), acquisisce il suo pieno significato. Qualche volte, queste organi dimenticano della offesa alla dignità umana inerente nel modo con cui loro parlano dell'Africa alla comunità internazionale. In una parola, per attrarre i donatori di denaro queste organi offrono una figura miserabile dell'Africa e della sua gente. Agendo in questo modo, il tema centrale della proclamazione della salvezza e il ripristino della dignità umana in Gesù Cristo sono confinate nel retroscena. Quelli che ricevono la carità sono costretti a perdere la loro dignità. Giustamente o erroneamente, alcuni autori africani hanno visto questo sviluppo come una guerra psichica essendo promossa contro il loro continente e popolo attraverso i mass media e le organizzazioni caritatevoli. Il monito del Signore Gesù "non temere coloro che uccidono il corpo ma coloro che uccidono lo spirito" è centrato in pieno. Dunque, per questi autori, è importante il cambiamento del linguaggio per il dialogo nel contesto africano se vogliamo dare una nuova immagine e dignità all'uomo africano e al suo continente.

c) Costruire il concetto della relazione nelle società pluralistiche

Partendo dalla problematica creata dall'etnicità esagerata e dalla situazione politica regnante nel continente, i vescovi africani, nel sinodo del 1994, hanno proposto come input alla riflessione e come un modello missionario per il continente, l'ecclesiologia della "Chiesa-Come-Famiglia di Dio."

La stessa tendenza è stata espressa nelle proposte per il II Sinodo dei vescovi per l'Africa; che sottolinea l'importanza della riconciliazione come la via per il

dialogo nel contesto africano.³⁰ Per i vescovi africani come anche per i teologi, l'inizio della trasformazione della società moderna africana dovrebbe incominciare da un'educazione orientata ad affrontare la politica di etnicità nel continente, illuminandola e orientandola con l'ecclesiologia della "Chiesa-Famiglia" in cui si ripropongono tutti gli elementi fondamentali per il dialogo nel contesto africano.³¹

Questo modello africano di dialogo porta con sé alcune sfide per la chiesa africana stessa e per l'elaborazione del proprio pensiero teologico originale, ma è anche un parametro per il suo rapporto con le chiese sorelle e le genti di altre aree geografiche.

In primo luogo, con l'immagine della Chiesa-come-Famiglia, i vescovi africani intendono mettere in risalto la necessità di prestare una doverosa attenzione pastorale all'esagerato etnicismo regnante fra gli africani, per creare un buon clima per l'evangelizzazione del continente. In Africa, l'esagerato etnicismo è uno dei fattori che, se mal affrontato, potrebbe avere dei risultati frustranti per l'opera di evangelizzazione nel continente. L'intento non è di suscitare dei sentimenti etnici, bensì di raccogliere la provocazione pastorale che ne viene per l'opera missionaria della Chiesa di pastorale missionaria in Africa e per raggiungere armonia, pace e comprensione fra i membri dei vari gruppi etnici che appartengono alla chiesa o alla società.³²

In secondo luogo, oltre a rivolgersi al problema interno, la "Chiesa-Famiglia" ha anche lo scopo di chiarire il *tipo di relazione che dovrebbe esistere fra le chiese locali africane e la chiesa universale*; e fra il popolo africano e i popoli di altre aree culturali. Nel conteso ecclesiale, essa tocca il problema dell'autonomia e della comunione, o meglio, l'aspetto dell'unità nella diversità. Anche su questo aspetto ci si scontra con l'attuale *stato di dipendenza* delle chiese e degli stati africani. Naturalmente, le chiese più antica fondazione (le chiese anziane) e di maggiore ricchezza economica hanno l'obbligo di assistere quelle più giovani; queste ultime hanno a loro volta l'obbligo di utilizzare in modo credibile e responsabile l'assistenza che ricevono dai membri più anziani e più ricchi della "Chiesa-Famiglia" e di adoperarla per raggiungere la propria maturità e autosufficienza. In questo senso, la "Chiesa-Famiglia" richiede che si stabilisca un sano rapporto fra la chiesa in Africa e le chiese sorelle del Nord del mondo.

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

³⁰ SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa II, *Lineamenta* 4.

³¹ SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio* 20.

³² SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio* 25.

crescita del giovane membro della famiglia. E' in questa ammirazione che il giovane riesce a crescere, non perché circondato di simpatetica commiserazione. Cresce bene quando gli viene offerta la speranza e non lo si demoralizza.³³

Ciò implica che il modello della "Chiesa-Famiglia" tocca anche la necessità di un riconoscimento dei segni di crescita verso la maturità che possono essere rinvenuti nella chiesa e nella società africana. Ancora nel conteso ecclesiale, qui mi riferisco in modo specifico agli sforzi in atto per una vera inculturazione nel contesto africano. Questi sforzi stanno a indicare che una prima evangelizzazione è già stata effettuata e che i cristiani africani hanno cominciato ad abbracciare la causa della missione della Chiesa nel loro paese. In altre parole, l'energia delle giovani chiese dell'Africa è il frutto dell'evangelizzazione iniziale e dell'insediamento della chiesa per opera dei missionari pionieri.

A parere dei vescovi, ciò che oggi urge è un approccio dinamico all'inculturazione per promuovere l'incarnazione del cristianesimo in Africa come una religione culturale della gente. In questo riguardo, l'inculturazione è diventato il linguaggio teologico per il dialogo nel contesto africano. Essa richiede lo sviluppo dei organi di comunione che possano porre le chiese locali africane in grado non soltanto di rimanere fedeli alla fede comune nel loro operare per l'inculturazione, ma anche capaci di comunicare le proprie esperienze della grazia di Dio operante nei loro contesti socio-culturali alle altre chiese particolari fuori dell'Africa, e anzi alla chiesa intera.³⁴ Si tratta di uno dei modi principali in cui queste chiese potranno entrare in una relazione di comunione arricchente, una relazione del dare e ricevere, in seno alla "Chiesa-Famiglia" universale.³⁵ In Africa, si vede questa realtà indicato nell'"unità nella diversità", e nella diversità intera come forza-ricchezza, il fondamento del nuovo linguaggio missiologico nel contesto africano.³⁶

5. Conclusione

L'aspetto della via del dialogo nel contesto africano che abbiamo sottolineato in questa breve riflessione mette in evidenza l'importanza del *modello africano della palabre* nel dialogo. Il successo del dialogo dipende della capacità dei interlocutori

³³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, "Sunday Angelus Message", 24 September 1995", 1: *L'Osservatore Romano* (Weekly Edition in English), 27 September 1995, p. 1.

³⁴ Ossia, il sogno delle Chiese locali in Africa è che in un futuro non lontano, quando tutte le Chiese locali della Chiesa-Famiglia universale si raduneranno attorno alla Sede di Pietro, centro di comunione, ognuna di esse con tradizioni, discipline, liturgia e teologia proprie nate nel loro contesto culturale e radicate nella comune fede in Gesù Cristo e nel suo Vangelo, fra queste Chiese locali figurerà anche la Chiesa africana adornata dalle sue tradizioni proprie. Ed insieme a tutte le Chiese locali dei sei continenti, in una ricca sinfonia di linguaggi e di canti, di colori e di indumenti liturgici, di gestualità corporea, renderanno onore e lode a Dio Padre per Cristo nello Spirito Santo. E quando giungerà quel tempo si spera che la Chiesa non respirerà più con due polmoni, Oriente ed Occidente, come spesso viene detto, ma con tanti polmoni, perché le Chiese dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina avranno anche esse dato il loro contributo allo sviluppo di un patrimonio cristiano comune. Nell'enciclica sull'impegno per l'ecumenismo *Ut Unum Sint*, 25 maggio 1995 (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995), il Papa Giovanni Paolo II diceva, riferendosi all'urgente bisogno di comunione fra Roma e le Chiese Ortodosse orientali, che "la Chiesa deve respirare con i suoi due polmoni!" (n. 54); cf. E.T CHARLES, *Inculturating the Gospel in Africa*, Tipografia Poliglotta della PUG, Roma 1996, 129.

³⁵ Cf. J. PÉNOUKOU, "Full Communion with the Universal Church", in *L'Osservatore Romano* (Weekly Edition in English), 18 May 1994, 8; B. FORTE, *La Chiesa della Trinità: Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia, 1984, pp. 230, 237; W. KASPER, *Theology and Church*, SCM Press, London 1989, 160.

³⁶ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio* 24-25.

nell'ascolto. In questo processo è importante rispettare la sensibilità di singolo interlocutore nel dialogo.

Nel dialogo occorre combattere una certa tendenza che sembra disprezzare sistematicamente tutto ciò che ha vedere con l'altro. Il principio della *palabre* deve però stimolare tutti partecipanti nel dialogo a evitare ogni tentazione di esclusiva concentrazione che rifiuta di vedere qualcosa buona dall'altro partecipante. Ogni pregiudizio è fuorviante! Per esempio nel contesto dell'inculturazione che abbiamo sottolineato in questo studio come una delle priorità della chiesa africana, è importante indicare che occorre che si afferma la sua compatibilità con il vangelo in comunione con la chiesa universale; che il progetto venga portato avanti nel suo giusto contesto nel promuovere l'opera dell'evangelizzazione nel continente e non è di disprezzare quanto è stato già compiuto nel continente dall'attività missionaria del passato.³⁷ Nel piano divino il messaggio cristiano, nel suo cammino lungo la storia, è passato attraverso la cultura dei paesi del Nord Atlantico, così come ha attraversato il Medio Oriente e il Nord Africa. Le caratteristiche positive delle quali la fede cristiana ha potuto arricchirsi nei suoi contatti con determinate culture (semitica, greca, latina, africana, asiatica, ecc) debbono essere accolte da tutti nella misura in cui esse non danneggiano, ma aiutano a costruire il corpo di Cristo nel contesto locale. Ciò significa che, così come gli africani stanno cercando di trasferire in loco la tecnologia nell'ambito socio-economico, così possono accogliere ciò che è utile della cosiddetta teologia nord atlantica fino a costruire su di essa un'originale e completa teologia africana. Tutto ciò aprirà la strada a una vera "inter-culturazione."³⁸

Tutto questo ci dimostra quanto importante l'identità e la dignità dell'uomo nel dialogo. Il dovere di rispettare e di dare ad ogni persona lo stesso diritto nel dialogo è già un obbligo. Il dovere di ri-incorporare quelli che vivono nell'emarginazione, nella povertà, nell'ingiustizia nella comunità è dovuto al fatto che senza di loro, la comunità può avvizzire ed eventualmente essere distrutta (*Centesimus Annus* (CA) 28). In altre parole, gli emarginati devono essere posti al centro dei interessi della comunità, al centro della famiglia umana. Così, un nuovo approccio per il dialogo nel contesto africano richiama il stabilimento delle organi per assicurare che le voci di quelli che vivono nell'emarginazione o nella situazione di ingiustizia sono ascoltate raccogliendo i loro modi di vedere, i loro bisogni e desideri.

Sotto questa condizione, il dialogo diventa cooperazione genuina e collaborazione in cui ogni persona contribuisce a tutto ciò di cui la comunità umana ha bisogno. E' là che i emarginati o i poveri possono giocare un unico ruolo dentro la comunità. I più poveri giocano il loro ruolo che è essenziale, particolarmente in vista del fatto che in realtà sono gli esclusi. Così scaturirà un nuovo rapporto tra la gente, i ricchi e poveri, coloro che hanno potere e coloro che non l'hanno. Cioè, si ricomincia di dare più credibilità immediata al dialogo fra diversi popoli e culturali. Questo anche porterà un cambiamento radicale all'immagine dell'Africa nel mondo di oggi e al linguaggio con cui si vede e si parla del continente e del suo popolo nel dialogo.

³⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990: 52, 54: AAS 83(1991) 249-340.

³⁸ F.A. OBORJI, "Il Cristianesimo in Africa e lo sviluppo della sua teologia", in *Credere Oggi* (152(2006)2, 45.

Francis Anekwe OBORJI, un sacerdote diocesano nigeriano, è un professore di missiologia presso la Pontificia Università Urbaniana, Roma.