

L'ecclesiologia africana della 'Chiesa-come-famiglia'. Implicazioni missiologiche

Francis Anekwe Oborji

Introduzione

In quest'articolo, vogliamo parlare della nuova immagine africana della "Chiesa-come-famiglia" per poter fornire una sintesi degli attuali orientamenti teologici e pastorali nel continente. La valutazione dell'immagine della Chiesa-come-Famiglia (una "Famiglia di Dio" allargata e universale) può dirsi il risultato più recente della ricerca teologica africana. Durante il Sinodo del 1994 essa ha trovata una grande accoglienza fra i vescovi africani, come lo dimostrano le relazioni dei *circuli minores* ed il *messaggio* finale del Sinodo stesso.¹ Si tratta di un'ecclesiologia sviluppata nel contesto della Proclamazione e dell'Evangelizzazione che in linea di massima trae la sua ispirazione da San Paolo, il grande missionario. Ad ispirarla è più specificatamente la lettera di Paolo agli Efesini, sulla riconciliazione dei giudei e dei pagani fra di loro e con Dio (Ef 2,11-22).²

In apprezzamento di questa immagine della "Chiesa-Famiglia" ch'era il risultato notevole del sinodo del 1994, che il papa Benedetto XVI, nella sua esortazione post-sinodale *Africae Munus* della seconda assemblea del sinodo dei vescovi per l'Africa tenuto a Roma nel 2009, dichiara:

Una vitalità ecclesiale eccezionale e lo sviluppo teologico della Chiesa-come-Famiglia di Dio sono stati i risultati più visibili del Sinodo del 1994. Per dare alla Chiesa di Dio nel continente africano e nelle isole adiacenti un nuovo impulso carico di speranza e di carità evangelica mi è parso necessario convocare una seconda Assemblea sinodale.³

¹ Il modello della "Chiesa-come-Famiglia" non era presente come tale nelle *Lineamenta* e nell'*Instrumentum Laboris* del Sinodo; all'inizio del Sinodo non appariva nemmeno spesso negli interventi individuali dei vescovi africani, ciò in quanto molti vescovi giunsero con testi già preparati, come era stato raccomandato dal Secretariato Generale per il Sinodo dei Vescovi, di Roma. Tuttavia, durante le sessioni di studi dei *circuli minores*, nel dialogo in merito fra i delegati, nacque la richiesta di insistere maggiormente sul modello di "Chiesa-come-Famiglia", quale ecclesiologia appropriata per l'Africa. Al termine i vescovi lo raccomandarono ritenendo che questo modello fosse un'immagine adatta per la Chiesa.

² Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Message* 24, 25.

³ BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica post-sinodale *Africae Munus*, n.3: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 4.

Benedetto XVI ha voluto che la Seconda Assemblea Speciale per l’Africa del Sinodo dei vescovi (2009), si collocasse in continuità con l’Assemblea del 1994 che s’è posta come evento di speranza e di risurrezione, nel momento stesso in cui le vicende umane sembravano piuttosto spingere l’Africa allo scoraggiamento e alla disperazione.⁴ Se il sinodo del 1994 ha fatto una proposta del modello della Chiesa-Famiglia come una immagine ecclesiale per una nuova evangelizzazione dell’Africa, specialmente nel campo di inculturazione e di promozione umana, il secondo sinodo del 2009, parte da questa immagine della Chiesa-Famiglia, e dell’insegnamento sociale della Chiesa universale, per rafforzare l’urgenza per la chiesa di fare il suo contributo verso gli sforzi per costruire un’Africa riconciliata, attraverso le vie della verità e della giustizia, dell’amore e della pace (cf. *Sal* 85,11).⁵

Dunque, durante il sinodo del 1994 i vescovi accettarono l’immagine della Chiesa-come-Famiglia di Dio quale valido modello per le opere di evangelizzazione nel continente oggi. Si tratta di un concetto che gli africani sono facilmente in grado di apprezzare e di identificare, visto il valore che l’africano attribuisce alla famiglia allargata, fra i cui membri esiste un legame di sangue e nella quale si vive una vita comunitaria. L’accentuazione dell’aspetto comunitario della famiglia fa di questo *nuovo modello* una vera lettura africana del concetto, già proposto dal Concilio Vaticano II, della Chiesa come comunione (*communio*) o come popolo di Dio.⁶ E’ una eredità culturale africana che potrà contribuire alla promozione della comunione ecclesiale nel continente.

Il modello della Chiesa-come-Famiglia non è del tutto nuovo; se ne trovano già elementi nel Nuovo Testamento (cf. 1Tm 3,15; Ef 2,19-22, ecc.), nei testi dei Padri della Chiesa, in alcune preghiere liturgiche, antiche e moderne, nei documenti di Vaticano II (cf. LG 6, 28, 51; e nei documenti post-conciliari), e nel *Catechismo della Chiesa cattolica* (CCC 759). Tuttavia, in Africa il modello fu dapprima sviluppato nei paesi francofoni, e più specificatamente nel Bourkina Faso (Africa occidentale),⁷ per essere poi accolto anche nei paesi anglofoni.⁸

⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Africae Munus* 2; GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Africa* 1.

⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Africae Munus* 2.

⁶ Cf. LG 4.

⁷ Cf. A. T. SANON, "The Universal Christian Message in Cultural Plurality", in: *CONCILIUM*, 135(1980), 91-95; ID., "L'église de Dieu en Haute-Volta", in: *Fidélité et Renouveau*, 110(1979), pp. 1-60. Questi scritti indicano che i Vescovi dell’Alto

L'immagine della Chiesa-come-famiglia, se ben studiato ed applicato, presenta molti vantaggi pastorali, soprattutto per le Chiese locali africane.

Il presente articolo è stato suddiviso in due parti principali. La prima esaminerà gli aspetti missiologici fondamentali del modello della Chiesa-come-famiglia, ponendo in risalto la necessità di prestare una doverosa attenzione pastorale all'esagerato etnicismo regnante fra gli africani. La seconda parte analizzerà le caratteristiche della famiglia africana e le ragioni che motivano la scelta del modello di Chiesa-come-famiglia per l'evangelizzazione nel continente africano. In questo senso, il modello della "Chiesa-famiglia" anche ha delle conseguenze missionarie per l'impegno di riconciliazione, di giustizia e di pace, che erano le preoccupazioni del secondo sinodo per l'Africa del 2009.

2. La "Chiesa-come-famiglia": aspetti missiologici fondamentali

Gianfranco Coffele scrive che la missiologia è quel ramo della teologia che fra le altre cose cerca di studiare i problemi che la Chiesa deve affrontare nella sua missione evangelizzatrice.⁹ E' da ritenere che i problemi ai quali l'autore si riferisce sono quelli che militano contro il radicamento del Vangelo in una determinata area. In Africa, l'esagerato etnicismo è uno dei fattori che, se mal affrontato, potrebbe avere dei risultati frustranti per l'opera di evangelizzazione nel continente. Poiché trattasi di una realtà veramente disturbante dell'Africa contemporanea, in questo capitolo ho scelto di esaminarne le manifestazioni in rapporto con le opere di evangelizzazione nel continente, alla luce della nuova immagine di Chiesa-come-Famiglia. Pertanto, concentreremo il nostro interesse sul modo in cui il modello della Chiesa-come-famiglia potrebbe essere usato per affrontare il problema dell'esagerato etnicismo fra gli africani. Così facendo, il mio intento non è di suscitare dei sentimenti etnici, bensì di raccogliere la provocazione pastorale che ne risulta per l'opera missionaria della Chiesa in Africa, e pertanto anche per la teologia africana.

Volta (oggi Bourkina Faso) hanno scelto questa immagine della Chiesa quale principio di guida per l'evangelizzazione nella loro Chiesa locale.

⁸ Cf. E. T. CHARLES, *From Adaptation to Incarnation: A Study of the Theology of Inculturation in the Teachings of the African Bishops* (1969-1994), PUG, Roma 1996, 195-196.

⁹ Cf. G. COFFELE, "Mission", in LATOURELLE, R. & FISICHELLA, R. (ed.), *Dictionary of Fundamental Theology*, Crossroad, New York, 1994, 710.

La “Chiesa-come-famiglia” e l’etnicismo in Africa

L’etnicismo non è un problema specifico degli africani ma un fenomeno ricorrente anche in altre popolazioni del mondo. Nel nostro contesto, l’esagerato etnicismo è comunque una fonte di difficoltà che ostacolano l’attualizzazione della comunione ecclesiale nelle Chiese locali africane. E’ uno dei principali fattori che militano contro un giusto collocamento ed una sana accettazione degli operatori pastorali nativi (sacerdoti, religiosi, ecc.) in alcune parti dell’Africa.¹⁰ Inoltre, in molti stati africani è un ostacolo alla possibilità di sentirsi rivestiti della propria nazionalità. L’etnicismo continua a causare guerre producendo leader e dittatori che hanno immerso l’Africa in un’era di caos. E’ d’altronde una delle debolezze dell’Africa che le potenze straniere sfruttano per manipolare il continente.

Tutto ciò sta ad indicare che l’etnicismo rimane un ostacolo per l’evangelizzazione dell’Africa. Il fatto è stato chiaramente denunciato dall’arcivescovo Albert Obiefuna in uno dei suoi interventi durante il Sinodo, Assemblea speciale per l’Africa (1994). Volendo individuare il miglior modo per vivere il modello della Chiesa-come-famiglia, l’arcivescovo così si esprime:

La Chiesa è certamente una famiglia i cui limiti vanno ben oltre il clan e la tribù. Ma il tipico africano non considera questo fatto, anche se si tratta di un cattolico. Infatti, con il suo esagerato etnicismo, il cristiano africano difficilmente accetta la verità che quell’uomo in India, anche egli cristiano, gli sia fratello molto più del fratello e della sorella appartenente alla sua famiglia naturale, anche se non cristiano (Ga 5,190). Questa mentalità è talmente prevalente che, quando i nodi vengono al pettine non è il concetto cristiano della Chiesa-come-famiglia a prevalere, bensì il detto che “il sangue è più denso dell’acqua”. E in quest’acqua sono comprese anche le acque del Battesimo per mezzo delle quali si nasce nella famiglia della Chiesa. Il sangue rimane più importante, anche per l’africano diventato cristiano.¹¹

Lo stesso punto viene sottolineato dal *Messaggio* del Sinodo:

L’invidia, la gelosia e l’inganno del diavolo hanno spinto la famiglia umana al razzismo, all’esclusivismo etnico e ad una violenza strisciante sotto tutte le sue forme, che hanno condotto alla guerra, alla divisione della razza umana in un primo, secondo, terzo e quarto mondo, a dare importanza più alla ricchezza che alla vita di un fratello, alla provocazione di interminabili conflitti e guerre allo scopo di raggiungere o mantenere il potere e per autoarricchirsi sulla morte di un fratello. Ma

¹⁰ L’autore nigeriano Chinua Achebe ammette che vi sono delle manifestazioni di coscienza etnica che non vanno condannate; per esempio, determinate usanze nel vestire, mangiare, parlare, fare della musica, ecc. Infatti, molte di queste manifestazioni sono positive e auspicabili e conferiscono ricchezza alla cultura nazionale. Ma impedire che un cittadino possa vivere o lavorare dappertutto nel suo paese, oppure possa partecipare nella vita religiosa, sociale, politica, ed economica della comunità nella quale egli sceglie di vivere è un’altra cosa: “il pregiudizio contro l’“estraneo” o “gli stranieri” è un atteggiamento riscontrabile dovunque. Ma nessuno stato moderno può dare il suo appoggio ad un tale pregiudizio senza minare il proprio progresso e la propria civilizzazione”: C. ACHEBE, *The Trouble with Nigeria*, Fourth Dimension Publishers, Enugu, 1983, 7.

¹¹ Cf. A. K. OBIEFUNA, "Intervention", SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l’Africa: *Bulletin*, No.8 - 12.04.1994 - 5: *Synodus Episcoporum 1994* (Edizione inglese; abbreviato *Bulletin*), Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1994.

Cristo è venuto a ridare al mondo l'unità, un'unica Famiglia all'immagine della famiglia trinitaria. Siamo la Famiglia di Dio: è questa la Buona Novella! Lo stesso sangue scorre nelle nostre vene ed è il sangue di Gesù Cristo. E' lo stesso Spirito a darci la vita, ed è lo Spirito Santo, che è frutto infinito dell'amore divino.¹²

Che l'esagerato etnicismo sia un fenomeno disturbante in Africa, soprattutto per il suo modo di influire sulle opere di evangelizzazione nel continente, è quanto afferma anche il Papa Giovanni Paolo II nella sua esortazione post-sinodale *Ecclesia in Africa*:

Il fatto primario e assolutamente fondamentale ... identificato dai Padri Sinodali concerne le varie forme di divisione che debbono essere sanate per mezzo di un dialogo onesto. E' stato giustamente notato che, entro le frontiere lasciate in eredità dalle potenze coloniali, la coesistenza fra gruppi etnici che hanno differenti tradizioni, lingue, e perfino religioni, deve spesso affrontare ostacoli suscitati da una seria e mutua ostilità. *Le opposizioni tribali* sono spesso un pericolo se non per la pace, almeno per la possibilità di raggiungere il bene comune della società. Creano inoltre difficoltà per la vita delle Chiese e per l'accettazione dei pastori provenienti da altri gruppi etnici. Ecco perché la Chiesa in Africa si sente richiamata alla specifica responsabilità di sanare queste divisioni.¹³

Occorre penetrare più a fondo in questa preoccupazione dei Padri sinodali e del Papa, poiché è proprio qui che sta il nocciolo del problema. Durante il Simposio dell'Associazione dei Sacerdoti indigeni nigeriani tenuto ad Owerri nel 1994, il contingente arcidiocesano di Onitsha presentava un documento che faceva risaltare in chiari termini il modo in cui l'etnicismo milita contro l'opera di evangelizzazione nelle chiese locali dell'Africa. In un documento intitolato: "Towards a Self-Supporting Church in Nigeria", i sacerdoti definivano la chiesa locale come:

... una comunità ecclesiale integrata in un particolare luogo, si tratti di città, di posto di missione, di comunità, di parrocchia o perfino di diocesi, in cui i membri interagiscono fra loro onde provvedere a tutto ciò che la vita e l'opera della comunità ecclesiale richiede per operare nel luogo a cui si riferisce... A questo fine vorremmo proporre che laddove un gruppo di cristiani, in una comunità ecclesiale definibile entro una determinata area, operano insieme per provvedere a tutto ciò che serve per la vita, l'opera e il progresso della loro comunità specifica, questa comunità possa qualificarsi come Chiesa locale ed i suoi membri come membri di questa comunità ecclesiale locale. In questo caso, e in tutti gli esempi che citiamo, l'accento va posto più sulla comunità che sulla dislocazione geografica.¹⁴

Questo intervento dei sacerdoti arcidiocesani di Onitsha intende correggere la brutta situazione venutasi a creare a causa dell'etnocentrismo nella società nigeriana in genere, ma soprattutto nella chiesa nigeriana. Che la situazione

¹² SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Message 25*.

¹³ EA 47, 49.

¹⁴ DIOCESAN PRIESTS ASSOCIATION, Onitsha Archdiocese (Nigeria), "Towards A Self-Supporting Church" (Symposium of Nigerian Indigenous Priests Association, Owerri, 1994), Onitsha Archdiocesan Secretariat, Onitsha, 1994, 1 (citato in F.A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione* (seconda edizione), Leberit Press, Roma 2016, 204ss.).

nigeriana sia tipica per la maggior parte degli stati africani è innegabile, e lo conferma d'altronde il fatto che i vescovi africani abbiano optato per il modello della Chiesa-come-famiglia. Secondo i sacerdoti, Chiesa locale non significa una "indigenità" collegata con la dislocazione geografica di quella comunità, bensì l'integrità di una comunità ecclesiale situata in un determinato luogo. Il documento dei sacerdoti cita i seguenti esempi:

Quando cattolici libanesi vivono insieme e formano una stazione ecclesiale in un villaggio di Mbaise (Nigeria), ed erigono una comunità ecclesiale in quel posto che essi provvedono a costruire con le proprie risorse, la loro comunità ecclesiale deve, per questo motivo, qualificarsi come chiesa locale in quella specifica dislocazione geografica di Mbaise, Nigeria. Occorre però fare in modo che questa comunità ecclesiale non venga ritenuta esclusivamente libanese.

Secondo esempio: laddove cristiani di varie parti del mondo o di un paese si riuniscono quale comunità e con sforzi propri e risorse proprie si impegnano ad erigere una comunità ecclesiale in un determinato luogo, la comunità così eretta assume la qualifica di Chiesa locale in quel luogo.

Infine, quando cristiani che vivono nella propria area natia con cristiani aventi altra origine ma residenti nello stesso posto ed integrati con gli indigeni di quella dislocazione geografica, insieme a questi ultimi con le proprie risorse erigono una comunità ecclesiale, essi formano insieme una comunità ecclesiale locale anche se i membri non-indigeni potranno fornire il loro appoggio o il loro aiuto alle formazioni ecclesiali collocate nel luogo di origine dei loro antenati.¹⁵

La nostra descrizione di queste formazioni ecclesiali ci fa intravedere alcune verità casalinghe circa gli incidenti che disturbano gli africani cristiani residenti in varie parti dei loro paesi. Pertanto, i casi descritti non vanno confusi con il significato che si è soliti dare al termine "Chiesa locale" e che si riferisce al concetto di Chiesa a livello di Conferenza Episcopale, oppure con il termine "Chiesa Particolare" che si riferisce alla Chiesa a livello di Diocesi.¹⁶ Quanto sta a cuore ai sacerdoti, qui, è di far conoscere la verità: i membri del clero indigeno del paese debbono essere prima di tutto missionari a se stessi prima di assumersi il compito di evangelizzare gli altri. Nel loro documento i sacerdoti nigeriani

¹⁵ Cf. DIOCESAN PRIESTS ASSOCIATION, Onitsha Archdiocese, "Towards A Self-Supporting Church", 2.

¹⁶ Cf. E. D. PIRYNS, "The Local Church: Clarifications of Terms and Meanings", in: *The Japan Missionary Bulletin*, 37 (1983), 103-106.

desiderano stabilire cosa sia, nel contesto africano, una “Chiesa locale” e chi ne sono i membri. La linea di fondo nella loro definizione di una Chiesa locale è la preoccupazione di aiutare i cristiani locali a vivere ed operare nell’amore di Dio e nell’amore reciproco in ogni parte del paese, indifferentemente dal gruppo etnico a cui appartengono.

Altre dimensioni dell’eticismo in Africa

La realtà dell’eticismo in Africa presenta anche altre dimensioni. Infatti, il problema creato dall’esagerato etnicismo nelle Chiese e nella società africana va ben oltre al semplice dover sedare i conflitti tribali. Riguarda anche il modo in cui l’africano concepisce la propria relazione con il divino.¹⁷ Nella RTA (Religione Tradizionale africana), come abbiamo già fatto notare altrove in questo lavoro, Dio viene avvicinato attraverso la mediazione degli antenati tribali.¹⁸ Questa credenza tradizionale negli antenati costituisce tuttora un serio problema per l’evangelizzazione.¹⁹ Per esempio, abbiamo visto nel nostro quarto capitolo, come alcuni teologi africani abbiano perfino voluto cercare di costruire una cristologia africana facendo uso del modello ancestrale.²⁰ A mio avviso questo tipo di approccio rischia di complicare le cose. Ritengo che il miglior approccio sia quello di usare il nuovo modello africano della Chiesa-come-Famiglia e di modellare un metodo pastorale che possa affrontare il problema alla radice, e ciò per due motivi principali. Prima di tutto, la situazione in Africa richiede una risposta pastorale che possa aiutare l’africano a smettere di vedere Dio, o di praticare la sua nuova fede in Cristo, attraverso l’occhio degli antenati tribali (sincretismo). E qui il problema è di trovare il modo per evangelizzare l’africano affinché egli possa penetrare completamente nel nuovo pensiero teologico che il Vangelo di Gesù Cristo propone.²¹ Il problema sta anche nel come si possa nel miglior modo possibile presentare all’Africano il fatto che in Cristo si possono trovare le risposte per i fatti

¹⁷ Cf. M. N. NKAFU, *Il Pensare Africano come "Vitalogia"*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, 19.

¹⁸ Cf. J. B. BALLONG-WEN-MEWUDA, "L'idea di santità nella religione tradizionale africana", in AA.VV., *Religioni e Sette: Religioni Tradizionali Africane e Cristianesimo* (Rivista Trimestrale di Cultura Religiosa), 2 (Settembre 1996), 67.

¹⁹ Cf. B. GANTIN, "Valori universali delle Religioni Tradizionali Africane", in: AA.VV., *Nuova Umanità* (Rivista bimestrale di Cultura), 18 (Settembre-Ottobre 1996)5, 595.

²⁰ Gli autori principali in merito all’argomento, già menzionati nel nostro capitolo quattro, sono Charles Nyamiti e Bénédzet Bujo; cf. C. NYAMITI, *Christ As Our Ancestor: Christology from an African Perspective*, Mambo Press, Gweru, Zimbabwe 1984, 25ss; B. BUJO, *African Theology in Its Social Context*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, 75ss.

²¹ Cf. J.O. EGBULEFU, "Do We Need Scientific Theology", in: *Vidyajyoti* (Journal of Theological Reflection), 49(May 1985)5, 231.

della vita,²² e che non è tramite gli antenati che possiamo accomunarci con Dio o camminare verso Dio, bensì tramite Gesù Cristo, il Verbo fatto carne, Salvatore di tutta l'umanità.

Il mio secondo motivo tocca ancora i modi in cui è possibile allargare gli orizzonti dell'africano. Qui la preoccupazione è di poter evangelizzare l'africano in modo tale che possa accettare totalmente la verità che siamo tutti membri della famiglia di Dio, siamo la "Chiesa-famiglia". Questo secondo aspetto si rivolge direttamente al problema dell'etnicismo nelle Chiese africane e nella società, per cercare di trovare dei modi per raggiungere armonia, pace e comprensione fra i membri dei vari gruppi etnici che appartengono alla Chiesa o alla società africana. Inoltre, riguarda il grandissimo ruolo che la Chiesa può svolgere per raggiungere la promozione umana in Africa.²³

Comunione e autonomia

Oltre a rivolgersi al problema interno, la "Chiesa-famiglia" ha anche lo scopo di chiarire le cose per quanto concerne il tipo di relazione che dovrebbe esistere fra le Chiese locali africane e la Chiesa universale. Ciò tocca il problema dell'autonomia e della comunione, o meglio, l'aspetto dell'unità nella diversità. Anche qui ci si scontra con l'attuale *stato di dipendenza* delle Chiese e degli stati africani. Naturalmente, le Chiese più anziane e più ricche hanno l'obbligo di assistere quelle più giovani. Queste ultime hanno a loro volta l'obbligo di utilizzare in modo credibile l'assistenza che ricevono dai membri più anziani e più ricchi della "Chiesa-Famiglia" e di adoperarla come mezzi potenziali per raggiungere una propria maturità ed una maggiore autosufficienza. In questo senso, la "Chiesa-famiglia" richiede che si stabilisca un sano rapporto fra la Chiesa in Africa e le Chiese-sorelle del Nord.

In una vera famiglia nessuno si atteggia a *superiore o capo* dell'altro. Nessuno viene considerato *inferiore*. Tutti i membri della famiglia sono uguali e condividono gli stessi diritti e gli stessi privilegi, partecipano agli stessi dolori e alle stesse gioie della famiglia. Ma al membro più giovane che sta crescendo e cerca di trovare la sua strada, il più grande offre il suo appoggio e il suo aiuto.

²² Cf. M.N. NKAUFU, "La Teoria dell'Argomentazione nella Vitalogia Africana", in: *Il Cannocchiale* (Rivista di Studi Filosofici), 1-2 (Gennaio-Agosto 1996), 263.

²³ Cf. SYNOD OF BISHOPS, Special Assembly for Africa, *Relatio Ante Disceptationem* 3-4; id., *Relatio Post Disceptationem* 5-6.

Questa assistenza non viene data in una prospettiva di paternalismo o secondo una sindrome di dipendenza. Non ha niente a che vedere con la nozione contorta del voler aiutare quei “selvaggi” del povero continente dell’Africa. E’ invece l’espressione di un apprezzamento e dell’ammirazione per la crescita del giovane membro della famiglia. E’ in questa ammirazione che il giovane riesce a crescere, non perché circondato di simpatia. Cresce bene quando gli viene offerta la speranza e non lo si demoralizza.²⁴

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

Di conseguenza, considerati tutti i fattori appena elencati, i vescovi africani, seguendo gli orientamenti dati dal Concilio Vaticano II, desiderano che il concetto di unità nella diversità, o meglio la comunione ecclesiale, venga interpretata in modo dinamico affinché le loro giovani Chiese possano inculturare il Vangelo nelle loro culture e sviluppare nuove forme di vita, di culto e di riflessioni cristiane che possano essere rilevanti per la popolazione.²⁵

Infatti, è questo uno degli argomenti principali che hanno spinto i vescovi a scegliere il modello di Chiesa-come-famiglia di Dio. A parere dei vescovi, ciò che oggi urge è un approccio dinamico all’inculturazione - serve coraggio e buona volontà per fare funzionare a dovere le strutture della comunione; ossia, serve autonomia, senso di responsabilità e fiducia. E qui la mia mente va in particolar modo alla figura del teologo africano che deve operare con coraggio e buona

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

²⁵Per ulteriori informazioni sull’insegnamento di Vaticano II sulla diversità in materia di vita, disciplina, liturgia ed espressioni teologiche cristiane nell’unità della fede, cf. *LG* 13; *AG* 22; *OE* 2-4; *UR* 14-17, ecc.

volontà, ma in comunione con il proprio vescovo, affinché i frutti derivanti dal suo impegno possano arricchire il patrimonio comune della Chiesa.²⁶ Penso inoltre alle Conferenze Episcopali africane, alle Associazioni regionali delle Conferenze episcopali, e alla SECAM stessa, che funziona in dialogo costante con la Santa Sede e le altre Chiese locali. Non v'è dubbio che questi organi di comunione possano porre le Chiese locali africane in grado non soltanto di rimanere fedeli alla fede comune nel loro operare per l'inculturazione, ma anche capaci di comunicare le proprie esperienze della grazia di Dio operante nei loro contesti socio-culturali alle altre Chiese particolari fuori dell'Africa, e anzi alla Chiesa intera.²⁷

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.²⁸ Tutto ciò va però svolto nella convinzione che tutti stanno operando per il bene della Chiesa, per raggiungere un'espressione più vera della fede cristiana ed un modo più autentico di viverla, e - ciò che più conta - nella convinzione che lo Spirito Santo, attivamente presente in tutti, stia gradatamente conducendo tutti ad una migliore conoscenza del mistero di Dio rivelato in Gesù Cristo.

3. La famiglia africana

La famiglia è l'unità fondamentale della società (e dunque anche della Chiesa).²⁹ In Africa, questo fatto fondamentale è una realtà molto viva, anche se

²⁶ Cf. SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio* 56.

²⁷ 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. In una recente enciclica sull'impegno per l'ecumenismo *Ut Unum Sint*, 25 maggio 1995 (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995), il Papa Giovanni Paolo II diceva, riferendosi all'urgente bisogno di comunione fra Roma e le Chiese Ortodosse orientali, che "la Chiesa deve respirare con i suoi due polmoni!" (n. 54); cf. E.T. CHARLES, *Inculturating the Gospel in Africa*, Tipografia Poliglotta della PUG, Roma 1996, 129.

²⁸ 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, 230, 237; W. KASPER, *Theology and Church*, SCM Press, London, 1989, 160.

²⁹ Come abbiamo già fatto notare, prima che i Padri del Sinodo dei Vescovi, 1994, Assemblea Speciale per l'Africa cominciassero ad usare il termine "Chiesa-Famiglia", per la storia il magistero insegnava che "la Famiglia è l'unità fondamentale della Chiesa" (spesso chiamata *Chiesa domestica*); cf. LG 11; *Apostolicam Actuositatem*, Vaticano II, Decreto per l'Apostolato dei laici (abbreviato AA), 18 novembre 1965, 11: AAS 58 (1966) 837-864; si veda anche AT 10-11; EN 71; GIOVANNI PAOLO

non si tratta ovviamente di un aspetto tipico soltanto dell’Africa, poiché essa (la famiglia) esiste dappertutto e dimostra di avere molti elementi in comune, soprattutto nelle società tradizionali. In che cosa consiste allora l’originalità africana della famiglia? Per dirla con Charles Nyamiti, l’originalità africana della famiglia va oltre alla normale accentuazione del termine per assumere una colorazione culturale. In altre parole, cogliere l’individualità e l’originalità africana della famiglia diventa possibile soltanto quando la si consideri inserita nel suo contesto culturale. Si ha così, per esempio, che in molte società non-africane, la famiglia consta del marito, della moglie e del figlio (o dei figli).³⁰ La famiglia viene anche concepita come la fonte tramite la quale l’individuo viene gradatamente introdotto nella società. Il concetto della famiglia africana è invece molto più ampio, come lo spiega Nyamiti:

Comprende tutti i membri viventi di questi gruppi, oltre ad essere collegata misticamente agli antenati e, per mezzo di patti sociali, anche a forestieri, amici o altri. Inoltre, il diventare membri della famiglia africana (clan o tribù) è legato a determinati riti di iniziazione che dimostrano la sacralità della famiglia. In altre parole, la categoria “famiglia” in Africa evoca non soltanto l’appartenenza comune secondo il sangue di pochi membri, ma include anche il concetto del clan, della tribù, dell’affinità, della maternità, della *patria potestas*, del sacerdozio, degli antenati (ivi comprese le tematiche del tempo mitico, degli archetipi, degli eroi e dei fondatori), dell’iniziazione e dunque della fertilità, della vita, della forza, del sacro, ecc.³¹

Questo concetto allargato della famiglia in Africa dimostra che anche se il contenuto formale del termine “famiglia” è identico per l’Africa come per tante altre società, il modo di integrarlo nei contesti culturali è del tutto diverso. L’originalità del concetto africano della famiglia sta proprio nel suo modo specificatamente concreto di integrarla nel colore locale dei suoi temi culturali. Una recente ricerca fatta da Joseph Healey e Donald Syberts sulla *Chiesa quale famiglia allargata di Dio* fornisce un modo eccellente per apprezzare il senso africano della famiglia. Gli autori hanno fatto una raccolta di proverbi e parabole provenienti da varie parti dell’Africa, che ci parlano del concetto della famiglia fra la popolazione africana.³²

II, *Familiaris Consortio*, Esortazione apostolica sul ruolo della famiglia cristiana (abbreviato *FC*), 22 novembre 1981, 75, 86: AAS 74 (1982) 81-190; EA 80-85.

³⁰ Tuttavia, questa immagine della famiglia è piuttosto recente ed è il risultato di influenze che si fanno sentire nelle società tecnologiche ed industriali.

³¹C. NYAMITI, "Approaches to African Theology", in S. TORRES & V. FABELLA (ed.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1978, 39.

³² Cf. J. HEALEY & D. SYBERTZ, *Towards an African Narrative Theology*, Pauline Publications-Africa, Nairobi, Kenya 1996, 104-167.

Ora, quale può essere la rilevanza della famiglia africana per l'evangelizzazione? Quale elemento possiamo trovare nella famiglia africana che possa aver motivato i vescovi a sceglierla come modello di evangelizzazione? Per rispondere a queste domande, cerchiamo di esaminare le caratteristiche della famiglia africana alla luce della nuova immagine di *Chiesa-come-Famiglia*.

Caratteristiche della famiglia africana

Vorrei esaminare due caratteristiche della famiglia africana: il sistema africano della famiglia allargata, e la vita comunitaria nel rispetto delle tradizioni vissuta nella famiglia africana. Al termine di questa parte sottolineerò alcuni altri aspetti della famiglia africana che dovremo invece tenere sotto controllo se vogliamo che il modello della Chiesa-come-Famiglia raggiunga il risultato desiderato.

IL SISTEMA AFRICANO DELLA FAMIGLIA ALLARGATA

Come abbiamo già fatto notare, in Africa il concetto della famiglia possiede delle connotazioni molto ricche, fra le quali spicca il fatto che la famiglia non si riduce soltanto a coloro che sono ancora vivi nella carne. Gli antenati invisibili e i membri che debbono ancora nascere fanno parte della famiglia e sono del tutto interessati ad essa.³³ Inoltre, il senso africano della famiglia si estende oltre al consueto schema di marito, moglie e figli. E' una famiglia allargata che comprende tutti i discendenti di un determinato progenitore (antenato). Tipici esempi sono la famiglia patriarcale allargata, composta di un capo famiglia e sua moglie, i figli sposati e le loro mogli; oppure una famiglia composta di molte donne i cui mariti sono fratelli il primo dei quali diventa capo famiglia dopo la morte del padre.³⁴ Per esempio, a Mali esiste (fra i Dogon) una famiglia allargata i cui membri vivono in sedici case e comprendono cinquanta individui: undici uomini, tredici mogli, sedici figli e dieci figlie. Non si tratta di un caso isolato e in alcune società le grandi famiglie possono comprendere fino a centinaia di individui.

La famiglia allargata deriva dunque dall'estensione nel tempo delle relazioni fra genitori e figli per mezzo di legami matrimoniali. Inoltre, comprende anche

³³ Cf. F. A. ARINZE, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan University Press, Ibadan, Nigeria 1970, 19.

³⁴ Cf. J. B. BALLONG-WEN-MEWUDA, "The Role of African Social Structures in the Realization of an Ecclesial Communion" (A Talk delivered at the Symposium on "The Church-as-Family of God" organized by the Association of Nigerian Priests and Religious in Rome), Collegio San Paolo Apostolo, Rome, 19 February, 1995, p. 2.

individui che non hanno legami di parentela ma che, posti sotto la cura del capo famiglia, finiscono per essere considerati membri della famiglia.³⁵ Una tale famiglia con tutti i suoi membri a volte costituisce un intero villaggio, anche se una così vasta estensione rimane l'eccezione, perché dopo la morte del padre la famiglia allargata può rompersi. I fratelli possono liberarsi dall'autorità del fratello maggiore e stabilirsi altrove per creare così il nucleo di una nuova famiglia allargata, con le loro mogli, i loro figli e eventuali conviventi.³⁶

Riassumendo, in Africa la famiglia comprende figli, genitori, nonni, zii, zie, fratelli e sorelle che possono anche essi avere dei figli propri, e a volte anche dei conoscenti. Questo è quanto gli etnologi chiamano *il sistema della famiglia allargata*, che è più ampio di quanto, sempre gli etnologi, chiamano la *famiglia primaria* che si riferisce al nucleo formato da genitori e figli.

Inoltre, in Africa vivere secondo il sistema della famiglia allargata è un obbligo culturale. E' considerato come uno dei fatti della vita. Ogni persona nasce in una famiglia allargata. Il cardinale Francis Arinze spiega molto bene questo fatto: "Gli africani si sentono a casa propria tanto nella loro famiglia nucleare quanto nella famiglia allargata. Il senso di appartenenza alla famiglia è molto forte. Molte lingue africane usano la stessa parola per riferirsi a fratelli, sorelle, cugini e nipoti, la stessa parola per nonni e zii, e a volte perfino la stessa parola per padri e maestri. Il senso di appartenenza alla famiglia pervade tutti i livelli della scala genealogica."³⁷ In altre parole, il sistema è costruito nel senso genealogico. Infatti, nella famiglia allargata tutti i membri appartenenti alla stessa generazione sono "fratelli" e "sorelle" (mentre altrove vengono chiamati "cugini lontani"); in Africa ci si può sposare soltanto con chi non appartiene alla propria famiglia, e che non abbia alcun legame di sangue.

Inoltre, ogni membro della famiglia allargata è libero di visitare il focolare dell'altro e sentirsi di casa. I bambini appartenenti ad una famiglia allargata non debbono essere mandati dai loro "genitori biologici" per poter fare visita ad un altro focolare. Sono liberi di andare e venire in tutti i focolari della famiglia allargata e sono sempre i benvenuti. Non occorre scrivere o telefonare per

³⁵ Cf. M. N. NKAUFU, *Il Pensare Africano Come "Vitalogia"*, 139.

³⁶ Cf. J. B. BALLONG-WEN-MEWUDA, "The Role of African Social Structures in the realization of an Ecclesial Communion", 3.

³⁷ F. A. ARINZE, "Reflecting on Church as Family" (Introduction to Symposium organized by the Association of Nigerian Priests and Religious in Rome on "The Church as the Family of God"), 2.

annunciare la propria visita. Sarebbe troppo formale per un luogo in cui si è considerati di casa.

VITA COMUNITARIA E RISPETTO PER LE TRADIZIONI NELLA FAMIGLIA AFRICANA

Vorrei iniziare l'argomento facendo notare che fra gli africani l'accento che si pone per quanto concerne il concetto della famiglia non è sulla legalità ma sull'essere insieme,³⁸ sulla comunione, sul rispetto delle tradizioni e sull'accettazione indiscussa di ciò che gli antenati hanno fatto, sanzionato e stabilito come modi di comportamento dovuti. Da questo punto di vista, possiamo qui riaffermare che l'accento è sulla comunità.³⁹ La vita comunitaria è l'anima dell'intera società tradizionale africana.⁴⁰

La famiglia africana ha un forte senso del divino.⁴¹ E' vero che il padre viene visto come il capo famiglia; ma la sua funzione ha un legame con gli antenati. Il padre viene visto come il sacerdote della famiglia. E' considerato come colui che ha amorevole cura dell'unità familiare, è il punto di riferimento per il rispetto della tradizione e il collegamento con gli antenati.⁴²

Inoltre, il senso africano della famiglia fa risaltare la complementarietà del ruolo dei membri della famiglia. Ogni membro conosce il proprio ruolo; determinati doveri ed obblighi spettano ai mariti, alle mogli, ai padri, alle madri e ai figli.⁴³ La vita comunitaria viene posta al primo piano. La madre o la moglie viene apprezzata soprattutto come colei che semina amore, tenerezza, premure, calma e pace. I bambini vengono considerati una benedizione di Dio, conforto dei genitori e sostegno degli anziani, dei parenti malati e dei nonni. Secondo una norma generale, la divisione del lavoro fra i membri della famiglia avviene sulla base di due criteri: sesso e età; i maschi imparano gradatamente il proprio mestiere

³⁸ Tuttavia, i recenti eventi in Africa, in cui si vedono membri di uno stesso clan, gruppo etnico o famiglia sfruttarsi l'un l'altro e comprometersi in lotte tribali e guerre civili, è una grossa provocazione per questo principio così fondamentale africano.

³⁹ I malgasci usano la parola "*Fihavanana*" (relazionalità nella vita) per esprimere questo fatto. Per loro, la vita dell'essere umano è una rete di *Fihavanana*, che consiste della relazione con Dio, con gli antenati, con gli spiriti, con i viventi e perfino con la natura. Pertanto i malgasci possono dire: "*je suis en relation donc j'existe*" ("Io sono in relazione, pertanto io sono"); cf. F. BENOLO, "*Fihavanana et RAZANA*", in: CONFERENZA EPISCOPALE DEL MADAGASCAR, *Actes de l'Assemblée Plénière Ordinaire de la Conférence Episcopale de Madagascar* (Antananarive, 17-22 août 1994, manoscritto non pubblicato), 13.

⁴⁰ Cf. F. A. ARINZE, "Reflecting on Church as Family", 2.

⁴¹ Cf. E. IKENGA-METUH, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, IMICO Publishers, Onitsha, Nigeria, 1987, 125-127.

⁴² Cf. F.A. ARINZE, "Reflecting on Church as Family", 2.

⁴³ Cf. M.N. NKAFU, *Il Pensare Africano Come "Vitalogia"*, 139.

in compagnia del padre, le bambine fanno altrettanto in compagnia della madre. In altre parole, nella famiglia africana c'è spazio per tutti i membri: genitori, figli, nonni e nipotini, malati e sani, vecchi e giovani, lavoratori efficienti e membri handicappati. I problemi familiari vengono risolti per mezzo del dialogo. Nessun membro della famiglia oserebbe parlare delle pecche della propria famiglia con forestieri.⁴⁴

E ancora: è per mezzo della famiglia che l'individuo viene progressivamente ad integrarsi nella società mediante i riti di passaggio dall'adolescenza all'età adulta; sono riti che fanno del giovane un vero membro della società. Nella società tradizionale africana, i riti di passaggio (riti di iniziazione) prevedono un duro tirocinio fatto di sacrifici, di rinunce e di vari test fisici, sotto la guida di un maestro e in ubbidienza incondizionata ai fratelli maggiori già iniziati. Con l'iniziazione i giovani fanno conoscenza con la morte ed imparano a dominare le proprie passioni e le proprie emozioni. Accettare di affrontare i riti di iniziazione significa imparare cos'è la sofferenza e capire che il passaggio attraverso la morte è di per se una condizione per possedere una vita fertile. Si deve morire per poter rinascere.⁴⁵ I riti di passaggio in Africa sono un eccellente esempio di ciò che Arnold van Gennep chiama i tre stadi dei riti di iniziazione, cioè: stadio preliminare (separazione), stadio liminale (limite o stipite) e stadio postliminale (aggregazione).⁴⁶

Nella società tradizionale africana, l'essere iniziato significa veramente sperimentare un senso di novità, essere una nuova *persona*.⁴⁷ Anche qui, come già è vero per i legami fra i membri della famiglia, il vivere insieme l'esperienza dell'iniziazione crea fra i partecipanti un senso di solidarietà che niente potrà

⁴⁴ Cf. F.A. ARINZE, "Reflecting on Church as Family", 3.

⁴⁵ Come abbiamo visto nel capitolo 4, Anselme T. Sanon, ha da poco pubblicato un articolo in cui egli attinge alle categorie dell'iniziazione in Africa, con lo scopo di offrire una lettura africana del mistero di Cristo, "Maestro dell'Iniziazione"; cf. A.T. SANON, "Jesus, Master of Initiation", in R.T. SCHREITER (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, SCM Press, London 1991, 85-102.

⁴⁶ Arnold van Gennep (1909), definiva i riti di passaggio come ciò che accompagna ogni cambiamento di luogo, di stato, di posizione sociale e di età. Secondo questo autore, tutti i riti di passaggio o di "transizione" sono marcati da *tre* fasi: i) *Separazione*, che comprende un comportamento simbolico che indica il distacco da parte dell'individuo o del gruppo o da una struttura sociale anteriore o da un insieme di condizioni culturale (stato), o entrambi; ii) *Liminale* (limite, stipite), è la caratteristica del soggetto rituale (il "passeggero") che entra nel processo, diventa ambiguo mentre passa attraverso un ambiente culturale che non ha che pochissimi attributi in comune con lo stato passato o quello futuro; iii) *post-liminale* (riaggregazione o reincorporazione); qui il passaggio è stato consumato. Il soggetto rituale, individuo o gruppo, si trova di nuovo in uno stato relativamente stabile e in virtù di ciò possiede diritti ed obblighi di un certo tipo "strutturalmente" definiti nei confronti degli altri; ci si aspetta che egli si comporterà nel rispetto di determinati costumi, norme e principi etici che accompagnano la posizione sociale così acquisita; cf. V. TURNER, *The Ritual Process: Structures and Anti-Structures*, Cornell University Press, New York 1984, 94-130.

⁴⁷ Cf. M. KAYTAKIBGA, "Il dialogo con le religioni tradizionali africane", in AA.VV., *Religioni e Sette nel Mondo: Religioni Tradizionali africane e Cristianesimo*, 107.

distruggere. Normalmente allo stesso rito di iniziazione partecipano dei giovani di un'età più o meno simile. Dopo l'iniziazione al gruppo viene dato un Grado di Età. Significa che sono ormai adulti e che il loro gruppo viene incorporato nella comunità. Da quel momento possono partecipare totalmente allo sviluppo della comunità. Chiunque non partecipa alla sua assegnazione al proprio Grado di Età da parte della comunità, viene penalizzato secondo le regole previste dalle usanze.

Avviene così che tramite i riti di iniziazione il giovane sperimenta il fatto che l'uomo si definisce attraverso la comunità⁴⁸ e che nessuno può dirsi compiuto se non compie il suo dovere nell'ambito della comunità.⁴⁹ I riti insegnano che esistono determinati doveri e diritti nell'ambito del gruppo in cui si è chiamati a vivere; che il primo dovere è di garantire la sopravvivenza del gruppo nel rispetto delle tradizioni, dei costumi e dei segreti della procedura di iniziazione. A livello familiare, i bambini sono già stati preventivamente addestrati. Da parte dei vari membri della famiglia sono già stati loro insegnati i primi elementi della tradizione, con amore, con fiducia e in uno spirito di amicizia caratterizzato dall'assoluto rispetto per gli anziani della famiglia.

Per quanto concerne il matrimonio, la cosa coinvolge l'intera famiglia. Ciò significa che il matrimonio che riguarda un membro della famiglia non viene visto come qualcosa che coinvolge soltanto il giovane e la sua ragazza (oppure la giovane e il suo ragazzo), bensì si tratta di una lunga procedura fra due famiglie (che comprende il pagamento della dote da parte del fidanzato, cerimonie religiose e un sacrificio prima della celebrazione del matrimonio stesso). Spesso sono le famiglie a farsi carico della procedura e non la coppia. Uno dei motivi principali per cui la famiglia si sente così coinvolta nei matrimoni, è perché la progenitura che deriverà dal matrimonio fa già parte della famiglia. Soltanto il capo famiglia può dare *sua* figlia in matrimonio e ricevere mogli per i *suoi* figli. A sua volta, il matrimonio crea nuovi rapporti fra la coppia e fra essi e i vari membri delle famiglie acquisite; le due famiglie si trovano così alleate.⁵⁰

⁴⁸ Cf. M.N. NKAFU, *Il Pensare Africano Come "vitalogia"*, 146-149.

⁴⁹ John Mbiti dice che l'africano non può dire altro che: "Io sono perché noi siamo; e poiché noi siamo, pertanto io sono" (J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Heinemann Educational Books, London 1990, 108-109).

⁵⁰ Cf. J.B. BALLONG-WEN-MEWUDA, "The Role of African Social Structures in the Realization of an Ecclesial Communion", 6-10.

ALTRI ASPETTI DELLA FAMIGLIA AFRICANA

La nostra analisi della famiglia africana sarebbe incompleta se non accennassimo ad alcuni atteggiamenti che possono in un modo o nell'altro essere di ostacolo alla realizzazione degli ideali del modello della Chiesa-come-Famiglia. La cosa viene ben descritta da John Mary Waliggo:

Il modello della Chiesa-come-Famiglia pone dei problemi fondamentali che vanno chiariti se si vuole raggiungere lo scopo per il quale è stato raccomandato. In primo luogo, dobbiamo essere chiari circa il tipo di famiglia che si sta considerando. E' quello tradizionale africano oppure quello contemporaneo? D'ogni modo, la famiglia africana, sia essa tradizionale o contemporanea, rimane ancora molto gerarchica. La figura del padre è ancora molto temuta dagli altri membri della famiglia. La donna non gode ancora di totali diritti di uguaglianza, ed è per questo motivo che il movimento delle donne è tanto forte in Africa. I diritti dei figli stanno soltanto cominciando a delinearsi e ad essere rispettati. Pertanto, quando si raccomanda il modello della Chiesa-come-Famiglia, è importante convenire sul fatto che ciò non si riferisce in alcun modo ad un tipo di famiglia che non sia stato ancora totalmente liberata. Dobbiamo suscitare una visione della famiglia africana in cui l'uguaglianza sia garantita, dove sia accettata la condivisione delle responsabilità, in cui regni una precisa opzione a favore dei membri meno fortunati e in cui ogni tensione deleteria sia stata eliminata.⁵¹

Con questa sua affermazione Waliggo non intende certo denigrare il valore del modello di Chiesa-come-Famiglia. Vuole invece attirare l'attenzione sul fatto che le qualità insite nello schema della famiglia africana non debbono impedirci di vedere che il modello di Chiesa-come-famiglia ha bisogno di essere meglio chiarito per poter servire allo scopo che si è prefisso. Ritengo che Waliggo abbia così lanciato un sasso provocatorio ai teologi e ai pastori africani. Perché è vero che il modello della Chiesa-come-famiglia rischia di diventare una spada a due tagli, se non lo si interpreta in modo positivo. Ma ciò che Waliggo omette di specificare è il fatto che non è il modello di "Chiesa-famiglia" offerto dai Padri sinodali a costituire il problema, bensì alcuni atteggiamenti fondamentali della popolazione. Cercherò di spiegarmi meglio accennando ad alcuni di questi atteggiamenti che possono influire sull'analisi dello schema della famiglia africana nell'ottica del modello della Chiesa-come-Famiglia.

In primo luogo, la famiglia africana viene costruita intorno all'altare di un antenato, al quale una determinata generazione fa ancora risalire una propria origine comune. I membri di questa famiglia ancora vivi nella carne vorranno ad ogni costo attenersi a ciò che ritengono sia stata la religione del loro antenato, e a ciò che questo loro antenato ha delegato alla loro premura. Questa consapevolezza,

⁵¹ J.M. WALIGGO, "The Synod of Hope at a Time of Crisis in Africa", in AA.VV., *African Synod: Documents, Reflections, Perspectives*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, 208.

che ha sapore di divino, crea un problema a vari livelli. Prima di tutto, provoca in un modo o nell'altro la venerazione degli antenati. Anche se la persona è diventata cristiana, non vuol dire che non nutri ancora l'idea di un divino mediatore settario o *tribale*. Medard Kaytakigba descrive molto bene questo aspetto: "All'inizio del ventesimo secolo si riteneva che l'Islam e il cristianesimo avrebbero fatto presto a sostituire le religioni tradizionali dell'Africa; oggi invece siamo testimoni di un serio problema esistente fra i cristiani dell'Africa: nei cristiani la cultura dei loro padri e la loro nuova fede camminano a braccetto."⁵² Che si tratti di un serio problema per le Chiese africane, lo dimostra il fatto che in tutto il continente si assiste all'insorgere di tipi di trasformazioni o di deformazioni della RTA sotto forma di *Chiese africane indipendenti* od altre sette; anche il fatto che alcuni cerchino di fornire una lettura africana del mistero di Cristo partendo dalla prospettiva del modello ancestrale ne è una chiara dimostrazione.

Un altro aspetto dell'attaccamento della famiglia all'eredità ancestrale che potrebbe ostacolare la realizzazione dello scopo del modello della Chiesa-Famiglia, è la tendenza all'introspezione da parte dei membri della famiglia. Esempio di ciò è la situazione in cui una famiglia, allo scopo di proteggere ciò che i suoi membri ritengono essere una loro proprietà ricevuta in eredità dagli antenati, faranno quanto è possibile per rivendicarne il diritto, senza curarsi del fatto che il loro attaccamento possa danneggiare il bene comune o meno.⁵³ Per esempio, a molte famiglie africane che hanno goduto del ruolo monarchico (leadership politica) nella comunità, risulta difficile cedere il passo al meccanismo democratico moderno che prevede l'elezione dei leader.

Vi sono altri esempi di aspetti negativi presenti nel senso africano della famiglia che occorrerà eliminare se vogliamo che il modello della Chiesa-famiglia porti i frutti desiderati. Per esempio, il padre di famiglia è ancora molto temuto dagli altri membri della famiglia. Se non viene controllato a dovere, il capo famiglia che deve il suo ruolo al fatto di essere il membro più anziano tende a diventare un dittatore. Come dittatore, tende ad appropriarsi, per se stesso e per la sua famiglia ristretta, dei beni della famiglia allargata; ogni focolare che non balli al tono della sua musica rischia così di vedersi escluso dall'amministrazione dei beni comuni.

⁵² M. KAYTAKIBGA, "Il dialogo con le religioni tradizionali africane" (Summaries in English), 173.

⁵³ Manifestazioni di questa tendenza che si possono percepire nell'Africa odierna sono: dispute sui limiti dei terreni, lotte per il dominio o la leadership, attaccamento alla poltrona, sfruttamento di chi non appartiene alla famiglia, truffa ai danni del bene comune da chi detiene l'autorità, per arricchire se stesso e la propria famiglia, il proprio clan, la propria tribù ecc.

Quest'ultimo aspetto è molto disturbante quando lo si ponga in relazione con i mezzi di sussistenza della società tradizionale africana, ma anche con quelli della società africana contemporanea. L'economia tradizionale africana era, ed è tuttora largamente basata sull'agricoltura di sussistenza. In molte comunità africane la terra è una proprietà comune ripartita secondo le famiglie. Il padre di famiglia determina il modo in cui la terra viene spartita fra i membri della famiglia, non soltanto a scopo di coltivazione, ma anche per erigervi la propria residenza e costruirvi edifici commerciali. Come dice Pantaleon Iroegbu: "Qui è il padre della situazione a determinare ... *onuama* (parola Igbo che significa terreno da adibire alle riunioni comunitarie, alla ricreazione, alla costruzione e alla coltivazione) per la famiglia che comprende l'insieme delle famiglie nucleari discendenti dallo stesso bisnonno o trisnonno."⁵⁴ Si corre il rischio che questo ruolo di padre di famiglia possa degenerare in totalitarismo. Iroegbu usa il concetto di *umunna* per proporre un'ecclesiologia africana senza però accorgersi del tranello che si cela dietro il ruolo del padre dell'*umunna*.

Umunna è la parola Igbo per il sistema della famiglia allargata. Iroegbu sostiene che l'ecclesiologia basata sull'*umunna* è quella più adatta per il futuro della Chiesa africana.⁵⁵ Ciò che Iroegbu propone è sostenibile soltanto se non vi sarà nessuna continuità nel modo di intendere africano fra gli aspetti negativi del concetto dell'*umunna* (esempio, paternalismo e dittatura), e la nuova concezione di Chiesa-famiglia. Ovviamente, nel nuovo modo di concepire la Chiesa-come-famiglia gli aspetti negativi dell'*umunna* sono stati eliminati per insistere sul fatto che come popolo di Dio, l'*umunna* ha un unico destino, vedersi l'un l'altro come membri importanti ed uguali di una grande famiglia che Dio ha stabilito in Cristo. Ciò implica anche che come Famiglia hanno un unico destino economico e politico: affinché nessuno cerchi di dominare sugli altri a causa della propria posizione nella famiglia. Ogni posizione è una posizione di servizio che opera per il bene comune.

Vi è poi il fatto che la famiglia africana incoraggia alla poligamia, anche se la cosa influisce soltanto su una minoranza. Altri aspetti negativi della famiglia africana comprendono il dominio degli uomini e in alcuni casi il rifiuto di dare

⁵⁴P.O. IROEGBU, *Appropriate Ecclesiology: Through Narrative Theology to an African Church*, International Universities Press Ltd, Owerri, Nigeria 1996, 89; bracketed added.

⁵⁵ Cf. P.O. IROEGBU, *Appropriate Ecclesiology: Through Narrative Theology to an African Church*, 89-101.

uguali diritti alle donne,⁵⁶ soprattutto per quanto riguarda la proprietà e l'aver diritto a pronunciarsi attivamente negli atti decisionali a livello della famiglia o del clan.⁵⁷

Va aggiunto che l'atteggiamento della gente in relazione alla famiglia africana potrebbe alimentare la *pigrizia*. E' quanto avviene spesso nel sistema della famiglia allargata, che crea spazio per la figura di *colui-che-guadagna* nella famiglia. Colui-che-guadagna, ed è dunque la fortunata persona ricca della famiglia, si vede ogni giorno tempestato di richieste da parte di tutti gli altri membri della famiglia, giovani e vecchi, di chi è in salute e di chi non lo è. Senza sottovalutare quanto i ricchi possano venire in aiuto ai poveri, vorrei però sottolineare il fatto che questa situazione presenta molti lati negativi, uno dei quali è che alcuni membri giovani e perfettamente in salute (e non vanno esclusi nemmeno i membri adulti della famiglia), possono decidere di non sprecarsi a lavorare, visto che nella famiglia esiste già qualcuno che può provvedere a tutto.

Forse è proprio questo fenomeno a dare origine ad una pratica attualmente in auge e che i teologi chiamano *sindrome di dipendenza*.⁵⁸ Tuttavia, ritengo che sia preferibile usare il termine *pigrizia*⁵⁹ perché il termine "sindrome di dipendenza" fa pensare ad orientamenti politici. Il problema cruciale è che chi vive in questi termini, aspettando ogni giorno che gli caschi la manna dal cielo, non sarà mai creativo o originale, ed è facile che questo tipo di persona finisca per perdere la propria dignità: perché niente è più umiliante e più alienante della mendicizia o della dipendenza.⁶⁰ Se la manna viene a mancare, l'interessato è infelice e si arrabbia con tutti i membri della famiglia. Se invece la manna giunge a ritmo costante dalla casa di *colui-che-guadagna*, l'attenzione di chi la riceve è fissa sulle mani che lo nutrono. Invece di abbandonare la pigrizia e di rivolgere la propria attenzione alla creatività e ai bisogni della famiglia allargata (la società), chi riceve

⁵⁶ Cf. A. NASIMIYI-WASIKE, "African Women's Legimate Role in Church Ministry", in J.N.K. MUGAMBI & L. MAGESA (ed.), *The Church in African Christianity: Innovative Essays in Ecclesiology*, Initiatives Ltd, Nairobi, Kenya, 1990, 62.

⁵⁷ Cf. F.A. ARINZE, "Reflecting on Church As Family", 3.

⁵⁸ Cf. J.M. ÉLA, *African Cry*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1986, 86; E.E. UZUKWU, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, 88ss.

⁵⁹ Il termine *pigrizia* non si riferisce qui ad una qualche lacuna negli africani, ad esempio il ritardo mentale. La moderna ricerca scientifica ha dimostrato che chi cercava di sostenere questa veduta contro gli africani era nell'errore, come abbiamo già detto altrove in questo lavoro. Era d'altronde una propaganda mirante a tenere il resto del mondo nell'ignoranza della realtà africana, pretendendo, come se ciò fosse giustificabile, di continuare a far vedere il continente come un luogo di avventura per le potenti nazioni del Nord.

⁶⁰ Cf. E. E. UZUKWU, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, 70.

si preoccupa del benessere di colui-che-guadagna, come aiutarlo ad eliminare gli eventuali suoi nemici. Nel desiderio di supplire a tutte le richieste dei membri della famiglia che dipendono da lui, colui-che-guadagna rischia invece di diventare un truffatore del bene comune o dei fondi comuni. Ciò che qui intendo dire è che la pigrizia può condurre a risultati illimitati di comportamenti indesiderabili.

Se accenno a determinati atteggiamenti da parte dei membri della famiglia africana, non è per sminuire il modello della “Chiesa-Famiglia. Anzi, il mio desiderio è di scoprire il miglior modo possibile di vivere l’ideale del modello. Perché se è vero che nella famiglia tradizionale africana esiste il senso dell’essere e dell’appartenenza, come le nostre indagini sembrano suggerire, siamo portati a chiederci: come può questo senso della famiglia essere ripristinato nell’Africa di oggi? Quali strategie di evangelizzazione potranno essere usate per poter fare fronte alle *lotte tribali, etniche ed altre* che stanno consumando il senso di appartenenza così tipico del popolo africano? Queste domande potrebbero costituire una nuova provocazione per la teologia africana.

4. Le risorse nella cultura africana per il dialogo e la riconciliazione

Nel contesto africano il processo di dialogo e di riconciliazione, ognuno di essi mette in rilievo l’importanza del senso comunitario che gli africani hanno e del loro concetto della *palabre*. Questi due elementi (comunità e *palabre*) possono essere servire come risorse culturali africane nel processo del dialogo e della riconciliazione 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.

a) *Il valore del concetto africano di comunità:*

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.⁶¹

⁶¹ Cf. F.A. OBORJI, “Religione tradizionale africana tra pluralismo e realtà ultima: Il problema dell’interpretazione”, in *Euntes Docete* 1(2005)65, 99.

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.

Come abbiamo visto già, 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*).⁶² 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.⁶³

Tuttavia, sebbene la comunità abbia il primato nella visione globale africana, essa non annulla gli individui, ma intende sempre promuovere la comunione tra le 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.⁶⁴ 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.

⁶² Cf. J.S. POBEE, *Toward an African Theology*, Abingdon, Nashville 1979, 49.

⁶³ P.A. KALILOMBE, “La spiritualità in una prospettiva africana”, in R. GIBELLINI (ed.), *Percorsi di teologia africana*, 190.

⁶⁴ Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale Bantu face a l'unité vitale ecclesiale*, Présence Africaine, Paris 1965, 147.

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.

b) ***La Palabre africana:***

In fondamento di questa prospettiva è la funzione della parola nella sua dimensione comunitaria.⁶⁵ 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.⁶⁶

Da questa prospettiva la *palabre* mette in gioco la creatività della parola e del valore *dell'ascolto* nell'assemblea popolare.⁶⁷ 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 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,

⁶⁵ Cf. J.G. BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris 1997, 10.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ Cf. E.E. UZUKWU, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, 127.

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.⁶⁸ 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.⁶⁹ 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.

Il dialogo comporta con se la presenza di due interlocutori. La mancanza di presenza di uno di questi due entità nel tavolo (di dialogo) fa del dialogo stesso una cosa elusiva. 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 e di processo di riconciliazione che si fa in Africa, gli interlocutori sappiano ricorrere alla *palabre*. Nella società tradizionale africana, la *palabre* esprime la via del dialogo e di riconciliazione come anche la funzione della parola nella sua dimensione comunitaria.

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.

Alla tavola di 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

⁶⁸ Cf. L. MAGESA, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004, 161.

⁶⁹ Cf. B. BUJO, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, Crossroad, New York 2001, 5.

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 un 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 nella famiglia umana.

Inoltre, seguendo il *modello africano della palabre*, il successo del dialogo e della riconciliazione dipende della capacità dei interlocutori 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!

Tutto questo ci dimostra quanto importante l'identità e la dignità dell'uomo africano nel dialogo e nel processo di riconciliazione. Il dovere di rispettare e di dare ad ogni persona lo stesso diritto nel dialogo è già un obbligo. Il dovere di 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 e per la riconciliazione 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.

5. Conclusione

In quest'ultimo articolo, ho adoperato la nuova immagine africana della Chiesa-come-famiglia per valutare la nostra analisi degli sforzi d'evangelizzazione compiuti nel continente. L'articolo ha dimostrato il modo in cui la nuova immagine della Chiesa-come-Famiglia va adoperata per affrontare il problema creato dall'esagerato etnicismo regnante nelle chiese locali e nella società africana. Sono stati sollevati alcuni aspetti missiologici scottanti sul territorio africano. Inoltre, la nostra analisi delle caratteristiche della famiglia africana ci ha indicato la strada per un migliore utilizzo degli ideali della *nuova* immagine della Chiesa per l'evangelizzazione del continente. Colpisce molto l'accento che gli africani pongono sulla vita comunitaria, il loro senso di solidarietà e le loro premure nei confronti dei membri più deboli e più anziani della famiglia. Molto valido è anche il rispetto che hanno per le tradizioni e l'importanza data alle cerimonie di iniziazione per mezzo delle quali il membro rinasce nella comunità munito di nuovi diritti e privilegi. Sono fra i vari aspetti della famiglia africana che vanno apprezzati, anche se ciò significa combattere l'influenza della modernità.

Ciò nonostante, l'attuale situazione africana richiede una rieducazione del popolo, una rieducazione ambientata nell'ecclesiologia della Chiesa-come-Famiglia. Il nostro vuole essere un appello alla pedagogia della consapevolezza.

Rimane il fatto che, come avviene per tutti i modelli di Chiesa, nei confronti di ciò che è il grande mistero della Chiesa l'immagine della Chiesa-come-famiglia rimane pur sempre limitata, e necessita dunque di modelli complementari.

Comunque, vogliamo concludere, sottolineando, le sfide principali per la chiesa in Africa secondo l'insegnamento dei vescovi africani in quanto riguardo i due punti di: a) evangelizzazione e b) catechesi pastorali:

Per quanto riguarda la realtà attuale per l'evangelizzazione in Africa, i due sinodi (1994 e 2009) mettono in evidenza la necessità di promuovere l'opera di evangelizzazione nel continente focalizzata alla prima evangelizzazione, alla cura pastorale e alla testimonianza di vita come la conseguenza della nostra fede in Cristo. Il modello di guida per questa missione evangelizzatrice della chiesa in Africa è l'ecclesiologia rinnovata della "Chiesa-come-Famiglia." Essa è il modello su cui anche la pastorale catechistica africana deve svilupparsi e su quale gli impegni pastorali per la riconciliazione, la giustizia e la pace devono di appoggiarsi.

In altre parole, con l'ecclesiologia missionaria della "Chiesa-come-Famiglia" la Chiesa in Africa, oltre la ricerca per il modello missionario per promuovere la comunione ecclesiale e l'impegno per la promozione umana nel continente che oggi più importante che ormai, anche cerca un modello missionario per indirizzare il problema dell'etnicismo esagerato regnante in Africa oggi. Con questo modello i vescovi africani tentano di mettere in risalto la necessità di prestare una doverosa attenzione pastorale all'esagerato etnicismo regnante fra gli africani per creare un buon clima per l'evangelizzazione del continente in mondo di oggi. In Africa, l'esagerato etnicismo è uno dei fattori che, se mal affrontato, potrebbe avere dei risultati frustranti per l'opera di evangelizzazione nel continente. Poiché trattasi di una realtà veramente disturbante dell'Africa contemporanea, in questo modo, i vescovi africani hanno scelto di esaminarne le manifestazioni in rapporto con le opere di evangelizzazione nel continente, con la nuova immagine di Chiesa-come-Famiglia. Pertanto, la loro interesse è sul modo in cui il modello della Chiesa-come-famiglia potrebbe essere usato per affrontare il problema dell'esagerato etnicismo fra gli africani. Così facendo, il loro intento non è di suscitare dei sentimenti etnici, bensì di raccogliere la provocazione pastorale che ne risulta per l'opera missionaria della Chiesa in Africa.⁷⁰

Nel secondo sinodo dei vescovi per l'Africa (2009), il tema di riconciliazione, di giustizia e di pace è stato sottolineato dai vescovi come le sfide più urgente in Africa oggi; sono le sfide che non possono essere separate da quella

⁷⁰ SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Speciale per l'Africa, *Messaggio* 25.

creata già dall'etnicismo esagerato regnante in Africa oggi (che i vescovi stessi hanno sottolineato nel primo sinodo del 1994). Dunque, i due sinodi (1994 e 2009) sono d'accordo sul fatto che l'evangelizzazione in Africa d'oggi è chiamata ad promuovere la riconciliazione, la giustizia e la pace.

Per quanto riguarda la catechesi e pastorale, è chiaro che nell'attuale situazione in cui si trova l'Africa, non può essere lasciata solo all'iniziativa di qualche missionario o relegata tra le molteplici attività meno importanti della pastorale ecclesiale, ma deve occupare il primo posto attraverso degli impegni concreti:

Il primo è quello della presa di coscienza che la catechesi è opera di tutta la Chiesa e non solo di alcuni cristiani. Per questo, si devono investire mezzi e personali formati perché questa sia fattibile attraverso l'organizzazione dei Congressi o Settimane Panafricana di studi catechistici.

Il secondo è che il processo di inculturazione della catechesi, al di là del contenuto, deve coinvolgere anche gli aspetti metodologici e pedagogici con l'aumento delle capacità creative.

Infine, l'urgenza di una catechesi sociale che si rivolga alle realtà politiche, militari e sociali dove si prendono delle decisioni importanti per la vita di tutti. Il luogo ideale sono le PCC dove il catecumenato è preso come modello, non solo della catechesi degli adulti, ma di tutta la catechesi.⁷¹

Quindi, l'attività missionaria in Africa oggi è stimolata a incoraggiare la formazione autentica di agenti di evangelizzazione, la riflessione teologica e le formazioni ecclesiali che abbiano lo scopo comune di aiutare i cristiani africani affrontare la loro realtà d'oggi come autentici testimoni di Cristo nel loro continente e altrove. Inoltre, per essere veri discepoli di Cristo, i cristiani africani devono andare oltre l'etnicità esagerata. Solo così possono assumersi in modo credibile il compito di evangelizzare il loro popolo e gli altri. Dunque, come hanno sottolineato i due recenti documenti papali (post-sinodali: *Ecclesia in Africa* e *Africae Munus* di papa Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI rispettivamente), nel contesto africano la nuova evangelizzazione mirerà a costruire la Chiesa-famiglia, evitando ogni etnocentrismo e particolarismo eccessivo, cercando invece di incoraggiare la riconciliazione e la vera comunione fra i gruppi etnici, favorendo la

⁷¹ P. KIPOY, "La situazione della catechesi in Africa prima e dopo il sinodo africano", 55.

solidarietà e la condivisione del personale e delle risorse fra le chiese particolari, senza considerazioni etniche indebite.⁷²

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

⁷² Cf. *Ecclesia in Africa* 63; *Africae Munus* 41.