

## L'IMPATTO DELLA TEOLOGIA AFRICANA NELL'ATTUALE CRISI AFRICANA

A proposito del libro: "*La Théologie africaine au 21ème siècle. Quelques figures*, vol. I, Edizioni Universitarie di Friburgo", 2002

KIROY-POMBO, JK

Il tema che mi sono proposto come enunciato va collegato nell'attuale situazione in cui vivono molti dei nostri paesi dell'Africa subsahariana, cioè di quell'Africa abitata maggiormente dalle popolazioni di razza nera. Guerre e scontri etnici, fame, AIDS, dittature, ecc, mali che sono denunciati ad alta voce dai nostri pastori nei loro recenti documenti<sup>1</sup> e che vengono buttati sugli schermi delle televisioni di mezzo mondo per presentare l'Africa al gran pubblico e diffondere così *l'afropessimismo*. Per afropessimismo intendo la visione secondo la quale Africa vuole dire povertà, miseria, poco altro, con poche possibilità di cambiamento.

Trovandoci a presentare un libro sulla teologia africana, viene da chiedersi: È veramente ancora utile continuare a scrivere cose che la grande maggioranza della gente non riuscirà mai a leggere perché lontano dai suoi problemi reali? Non occorrerebbe invece impegnarsi a sviluppare la tecnologia moderna per aiutare l'attuale gioventù, e così risolvere i problemi dai quali l'Africa è confrontata? Cosa può fare e deve fare la teologia africana per aiutarla? Oppure quale impatto essa può avere di fronte ad una crisi africana che ha le sue origini in cause molte più complesse e remote<sup>2</sup>?

---

<sup>1</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesiae in Africa* (1994); L. MONSENGWO PASINYA, *Christ notre paix: L'Eglise-Famille de Dieu, lieu et sacrement, de reconciliation, de pardon e de poix en Afrique* (Message de la XIIe assemblée plénière du SCEAM, Rome 7 octobre 2000).

<sup>2</sup> Cf. L. MONSENGWO PASINYA, *Christ notre paix...* op. cit., nn. 5-23; A. KOLA TRAORE, «Dall'afropessimismo all'afro ottimismo», in AA.Vv., *Dentro e fuori la globalizzazione passando per l'Africa*, CIPSI, Roma 1999, pp. 201-210; J. KI-ZERBO, "Stereotipi e realtà sui conflitti africani", in AA.Vv., *Dentro e fuori...* op.cit., pp. 211-218; J.P. NGOUPANDE, "Les racines historiques et culturelles de la crise africaine", in *RICAO*, n. 3 (1992), pp. 9-44.

Affermare tali concezioni, che troviamo sovente negli ambienti degli affari e della politica, sarebbe ridurre questa crisi atricana alla sua sola dimensione economica. Ciò significherebbe che la causa di questa crisi andrebbe cercata nella crisi economica mondiale e nell'incapacità della sua classe dirigente di saper sfruttare quelle risorse umane e materiali di cui gode l'Africa. Conclusioni gratuite, viste dall'esterno. Poiché le società africane sub-sahariane non sono ancora state conosciute correttamente in quanto si dimentica facilmente che nell'ambiente africano il problema di fondo costituisce un insieme di fatti complessi in cui si mescolano il politico, l'economico e il religioso. Esso si traduce fundamentalmente in termini di rapporto dell'uomo al mondo (visibile ed invisibile) determinato dalle sue religioni tradizionali. Di fatto, il ruolo di queste religioni è stato ed è ancora vitale nel determinare il suo *modus vivendi*. Ne dà testimonianza John Mbiti quando afferma: "*Ovunque si trovi un africano, là è la sua religione... là è il suo pensiero... La porta con sé nei campi, dove semina o raccoglie i prodotti della terra; essa lo accompagna a una festa o a una cerimonia funebre; se studia, è con lui durante gli esami a scuola o all'università; se è un politico, lo accompagna al parlamento... La religione accompagna l'individuo fin da molto tempo prima della sua nascita e molto tempo dopo la sua morte fisica*"<sup>3</sup>.

Si può constatare ben facilmente che c'è dunque una situazione atricana specifica che sfugge a ogni approccio razionale. Gli stessi africani ritengono inoltre che la realtà vada oltre la razionalità di tipo cartesiano e comprende anche le emozioni e molte altre cose. Come ben diceva Amadou Hampaté Ba: "*tentare di capire l'Africa e l'Africano senza l'apporto delle religioni tradizionali sarebbe come aprire un grande armadio svuotato del suo contenuto più prezioso*"<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> J. MBITI, *African Religion and Philosophy*, Heinerman, Nairobi 1969, pp. 2-3; Cf., "Attenzione pastorale alla religione africana tradizionale" (Lettera del Presidente del Segretariato per i non cristiani ai Presidenti delle Conferenze Episcopali d'Africa e di Madagascar), in *Regno-Documenti*, 3 (1989), p. 73.

<sup>4</sup> Cfr. Prefazione al libro: *Textes sacrés d'Afrique noire*, scelti e presentati da Germaine DIETERLIN, Gallimard, Paris 1965, p. 8.

Di fatto, la religione tradizionale africana prende a prestito il proprio vocabolario teologico dalla vita vissuta in un dato contesto geografico. Foreste, laghi, rocce, montagne assumono importanza mistica. Essi e la loro flora e fauna non sono semplicemente immagini pittoriche di valore ed esperienza religiosa, ma sono pensate come veri legami con la realtà invisibile<sup>5</sup>. Tutte queste cose sono i componenti di un universo organico. Un sistema operante a stretto contatto con la geografia di un dato territorio. Gli africani hanno senza dubbio una loro epistemologia ed ontologia spirituali e religiose.

### 1. SI PUÒ OGGI PARLARE DI UNA CRISI AFRICANA E IN CHE COSA CONSISTE?

Prima di dare qualsiasi risposta, sarebbe opportuno definire brevemente ciò che significa "**crisi**"? Ci si scusi la presunzione teorica di voler riprecisare il senso che bisogna dare alla parola **crisi**. Perché nel corso di questo secolo passato, essa è andata a finire in tutte le salse, giustamente a causa della sua connotazione economica. Vedono delle crisi dovunque: crisi dell'acciaio, crisi dell'industria automobilistica, crisi del petrolio, crisi delle materie prime, ecc. Per ciò che riguarda le società e le nazioni, è lo stesso deprezzamento: crisi di qua, crisi di là.

Qualsiasi difficoltà congiunturale non significa una situazione di crisi. Per ciò che riguarda l'evoluzione delle società umane in particolare, è possibile non confondere le impasse momentanee con dei fenomeni di crisi, perché la risposta da dare non è la stessa nei due casi. Le semplici difficoltà di percorso si curano con i rimedi di circostanza, mentre nelle situazioni di **crisi** è necessario che si ripensino i fondamenti stessi dell'edificio sociale, e di là si può cominciare a ricostruire.

Una **crisi**, nel senso di un bloccaggio globale dell'andamento di una società, è altra cosa di una semplice influenza. La crisi

---

<sup>5</sup> D. ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, Paris 1970, pp. 8-12.

proviene da un fascio complesso di cause, tra queste quelle che sono legate al fattore umano sono determinanti. Si può riassumere dicendo che c'è **crisi** per una data società, per una data comunità umana, quando questa arriva ad una situazione di bloccaggio in tutti i suoi ambiti: economia, politica, morale, relazioni sociali, ecc. La sovradeterminazione di questi fattori, cioè la loro acuità e la loro azione reciproca conduce al sentimento diffuso, condiviso prima dai membri della suddetta comunità, che niente più va. Situazioni del genere, la storia non ne incontra tutti giorni. I fenomeni di **crisi** sono dunque delle situazioni assolutamente eccezionali di bloccaggio generalizzato delle situazioni a partire dalle quali le comunità concorrenti possono regredire irrimediabilmente oppure, al contrario, compiere il salto qualitativo suscettibile di modificare in profondità la loro configurazione.

Sulla base di questa definizione, posso rispondere senza esitazione: sì, c'è una **crisi africana, un bloccaggio generalizzato**. Questo indica che bisogna andare aldilà delle forme economiche e politiche della crisi per ritrovarne le cause.

### 1.1. *La crisi africana e le sue possibili cause*

L'esperienza della crisi che noi oggi viviamo in Africa sub-sahariana non è da definire, come detto sopra, solo come un problema politico-economico ma, a mio avviso, anche come **un problema culturale e religioso**<sup>6</sup>, cioè il risultato di un insieme di fattori difficili da circoscrivere.

Di quel poco che sappiamo del passato africano, due dei tre tempi forti (*il progresso della civiltà africana nella valle del Nilo, la tratta dei negri e la colonizzazione*) meritano di essere rilevati poiché essi hanno, ciascuno a suo modo, contribuito alla sovradeterminazione della crisi africana attuale: **la tratta dei negri, la colonizzazione e le loro conseguenze politico-economiche e psicologiche**.

Prima dell'inizio della tratta, l'Africa sub-sahariana aveva dei regni ben organizzati e ricchi in materie prime come quello

---

<sup>6</sup> Cf. J.P. NGOUPANDE, "Les racines historiques et culturelles de la crise africaine" ... art. cit.; L. DIOUF, *Eglise locale et crise africaine. Le diocèse de Dakar*, Karthala, Paris 2001, p. 11.

del Ghana, del Mali, del Sudan, del Songhai, del Kanem e Bornou, del Kongo. Con la tratta dei negri, l'Africa ha subito un'interruzione brutale nel processo di costituzione degli stati ed essa ha creato un senso generalizzato di smarrimento, di paura e d'insicurezza, che dura ancora fino ad oggi in diverse forme come il complesso della razza inferiore e la diffidenza tra etnie e tribù, ecc.

Dopo questa difficile esperienza, l'Africa si è trovata di nuovo a dover subire, prima i traumi della colonizzazione e poi le sue conseguenze come ad esempio lo sgretolamento territoriale. La mancanza di preparazione per assumere le responsabilità nel momento d'indipendenza, avvenuta anch'essa precipitosamente, è frutto di una cattiva decolonizzazione, quella lasciata a metà e non condotta sino in fondo.

Tutto questo è vero; ma puntarvi il dito per rendere conto dell'attuale crisi africana mi pare eccessivo. Va anche detto chiaramente che l'Africa è il primo responsabile della sua crisi e di alcune delle sue disgrazie come già enunciato allora negli interventi di "Rencontres internationales de Bouaké" del 1962<sup>7</sup> e attualmente nel Sinodo dei Vescovi per l'Africa del 1994<sup>8</sup> e poi nel messaggio della XIIa assemblea plenaria del SECAM del 2000 tenutasi a Roma<sup>9</sup>.

Ecco da quasi quarantatrè anni, i nostri "stati fantasma" hanno accesso alla sovranità internazionale<sup>10</sup>. Durante questo periodo in cui abbiamo preso in mano il nostro destino, la situazione del continente si è ulteriormente e globalmente degradata. Colpa dei fattori esterni ed interni, tra l'altro di un esagerato nepotismo e di uno sfruttamento dei più poveri da parte dei "nuovi ricchi economicamente" che generano impunità, arroganza e incompetenza<sup>11</sup>.

Inoltre, molti paesi non sono stati capaci, nel caos e nella confusione della decolonizzazione, di tradurre in misure e ri-

<sup>7</sup> Cf. *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Seuil, Paris 1965.

<sup>8</sup> *Le Synode africain. Histoires et textes*, Maurice Cheza (ed), Karthala, Paris 1996.

<sup>9</sup> L. MONSENGWO PASINYA, *Christ notre paix...* op. cit.

<sup>10</sup> Cf. A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, Seuil, 2e édition, Paris 1970.

<sup>11</sup> *Instrumentum Laboris (Africa, 1994)*, 54.

forme severe il programma di aggiustamento strutturale imposto dal Fondo Monetario Internazionale. Ciò ha portato evidentemente a delle conseguenze: l'indebitamento e la compressione del personale nelle imprese statali privatizzate; il bloccaggio dei salari; la riduzione drastica delle spese del settore sociale (educazione, sanità), ecc...

Infine, l'inevitabile problema dell'uomo africano per quanto rimane ancora prigioniero dei suoi blocchi psicologici e di una certa mentalità culturale (il privilegiare solo il proprio gruppo etnico, il persistere del sentimento di paura del mondo invisibile degli antenati e del complesso della razza inferiore). Bisogna pure dirlo, le società africane sono globalmente complici nella misura in cui la loro tolleranza e condiscendenza incoraggiano la persistenza di questa mentalità parassitaria. Crisi culturale, non nel senso che la cultura africana non sarebbe in grado di far fronte ad essa, né perché gli Africani avrebbero perduto la loro cultura, ma piuttosto nel senso che non ne attualizzano le potenzialità. Joseph Ki-Zerbo, nella sua conferenza su "*la crise actuelle de la civilisation africaine*"<sup>12</sup>, diagnosticava già nel 1962 questa triste realtà e ne delineava le prospettive per il futuro.

Nell'incontro delle culture, e specialmente nella coesistenza, tra tradizione e modernità, obbediamo più a delle forze esteriori che a quelle nostre. I più estremisti degli afropessimisti concludono radicalmente dicendo: l'Africa è congenitamente refrattaria al mondo moderno ed alla sua evoluzione.

## 2. LA RESPONSABILITÀ DEI TEOLOGI AFRICANI DI FRONTE ALLA CRISI

Mutilato nella cultura e nella religione, il suo *modus vivendi* liquidato come "paganesimo", e lui stesso considerato come uomo senza civiltà e senza storia, l'africano e la sua situazione di povertà che "*tocca il suo essere stesso*"<sup>13</sup> dovevano pure esser

<sup>12</sup> In *Tradition et modernisme en Afrique noire* (Rencontres internationales de Bouaké)... op. cit., pp. 117 -139.

<sup>13</sup> "*La nostra povertà, scrive E. Mveng, non è soltanto molteplice* (materiale e insieme spirituale, morale, intellettuale, culturale, sociologica,

presi sul serio ricollegandoli in qualche modo alle verità della fede cristiana e della storia umana. Toccava proprio alla Chiesa d'Africa, tramite i suoi pastori, prendere l'iniziativa come lo desiderò Paolo VI nel suo discorso storico del 31 luglio 1969 in occasione della conclusione del Simposio dei Vescovi africani e della consacrazione dell'altare innalzato in memoria dei martiri ugandesi: *"Voi africani siete ormai i missionari di voi stessi (...). Missionari di voi stessi: cioè voi africani dovete proseguire la costruzione della chiesa in questo continente (...), e poi il Vaticano II nella Gaudium et Spes: "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore"*(GS, 1).

### 2.1. *La responsabilità di ogni teologo*

Di fronte a delle situazioni socio-economiche e politiche di questo genere, cosa può dire o fare un teologo, oppure quale responsabilità deve assumere?

Che i teologi abbiano a dare prova di responsabilità, nel modo in cui si trovano sottomessi a un triplice imperativo di fedeltà dottrinale, di rigore accademico e infine di fecondità pastorale, è una cosa conosciuta. Ma se il concetto di responsabilità può essere designato come un concetto fondante per chi intende pensare l'atto teologico in quanto tale, il fatto è ch'esso impegna di più: l'esigenza costitutiva per la teologia di rapportarsi senza sosta alle sue condizioni effettive di possibilità, da una parte e, d'altra parte, a ciò che renda essa stessa possibile nel movimento della sua effettuazione. Per mancanza di questa, essa (la teologia) non può che sprofondare nelle tenebre della mediocrità oppure del formalismo.

---

ecc.), essa è soprattutto **antropologica**. E non è solo antropologica, essa è strutturale: abbraccia tutti i tentativi dell'uomo di razionalizzare la propria vita nello spazio e nel tempo grazie ad un insieme di supporti di tipo istituzionale e strutturale". "Pauperizzazione e liberazione. Approccio teologico per l'Africa e per il Terzo mondo", in *Percorsi di teologia africana* (ed. Rosino Gibellini), Queriniana, Brescia 1994, p. 249.

Questa comprensione della responsabilità dei teologi si trova esplicitata in una espressione cara a monsignor Joseph Doré, professore di Cristologia all'Istituto cattolico di Parigi: "*la teologia parte dalla fede alla fede*", cioè la teologia parte dalla fede e arriva alla fede, è la fede vissuta direttamente sul terreno della vita della Chiesa in tutte le sue dimensioni storico-sociali. È per questo che la teologia, come *intellectus fidei*, deve pensare la fede riferendosi di primo acchito alla rete delle pratiche nelle quali essa accade.

Nel 2002, fu pubblicato un'opera in onore di monsignor Joseph Doré con il titolo "*la responsabilité des théologiens*", in cui gli autori hanno delineato i punti fondamentali di questa responsabilità: **insegnare, servire il dibattito ecclesiale e universitario, articolare le dimensioni pratiche, scientifiche e confessanti della teologia**. Questi autori riprendono in gran parte i punti già evidenziati qua e là nei documenti del Concilio Vaticano II e in quelli del Magistero dal 1965 in poi<sup>14</sup>.

Coscienti della loro responsabilità e chiamati già dalla Chiesa<sup>15</sup> all'obbligo permanente di "*scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo*" (GS, 4), i teologi atricani non si affanneranno a fare della teologia un esercizio accademico, fatto solo di cavillosità e di formule enigmatiche, ma per loro, essa appartiene alla totalità della nostra esperienza religiosa e alla globalità della nostra vita<sup>16</sup>.

Se tale è la responsabilità dei teologi, allora Monsignor Monsengwo Pasinya aveva ragione quando affermava, nel 1979, che da più di vent'anni, pastori, teologi, comunità religiose e laici impegnati partecipano con ardore alla ricerca di un cristianesimo africano che costituisca una vera sfida per le chiese d'Africa<sup>17</sup>. Il discorso del detunto Cardinal Malula (Repubblica

<sup>14</sup> *Populorum Progressio, Documenti di Puebla e Medellín, Octogesima adveniens, Dichiarazioni del Sinodo dei vescovi del 1971* (La giustizia nel mondo), *Gli appelli dei Papi Paolo VI e Giovanni Paolo II, ecc...*

<sup>15</sup> Le sollecitudini del *Mater et Magistra*, del *Pacem in terris, ecc...*

<sup>16</sup> Cfr. E. MVENG, «Editorial», in *Bulletin de théologie africaine*, n.1 (1979), p. 6; J. ILUNGA MUYA, «L'esperienza religiosa africana come luogo teologico», in *Teologia delle religioni, Bilanci e prospettive*, M. Crociata (ed), Paoline, Milano 2001, pp. 232-254.

<sup>17</sup> Cf. *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, Ed. Paul Afrique, Kinshasa 1979.

Democratica del Congo) del 20 settembre 1959 alla fine della cerimonia della sua ordinazione episcopale ne testimonia l'ardore: il tempo è ormai arrivato di realizzare "una Chiesa congolese in uno stato congolese"<sup>18</sup>. Un programma d'inculturazione dell'azione ecclesiale e di raccomandazioni pressanti per lo sviluppo socio-culturale e politico del suo paese.

## 2.2. *Il contributo dei teologi africani*

Convinti, in effetti, di non poter diventare gli eredi o i gestori di un cristianesimo che passa accanto all'uomo incappato nei briganti, di cui parla la parabola del Vangelo (Lc 10, 30-32), i teologi africani, cattolici e protestanti, s'impegneranno ad affrontare per quanto possibile questa sfida.

Vanno ricordati qui gli sforzi dei teologi africani nel dare una loro risposta che sia conforme all'essenziale della rivelazione cristiana e alle questioni nuove sollevate dalla situazione africana<sup>19</sup>. Questi sforzi si manifesteranno in modo concreto già nel primissimo abbozzo della teologia africana con il titolo "Alcuni preti neri s'interrogano" del 1956<sup>20</sup> a firma di alcuni giovani preti neri (*Vincent Mulago, Meinrad Hebga, Alexis Kagamé, Engelbert Mveng*), che nel mezzo del processo politico e culturale di decolonizzazione si interrogano sul futuro della missione della chiesa in Africa. Iniziava così in un modo concreto il contributo che essa doveva portare alla già crisi africana.

Da allora, con lo stesso intento, si organizzeranno "convegni", qua e là, sia dalla **Société Africaine de Culture** (SAC)<sup>21</sup> al

<sup>18</sup> Cf. L. BERTSCH, *Des laïcs, dirigeants de communauté. Un modèle africain*, Institut Supérieur des sciences religieuses, Kinshasa 1995, p. 10

<sup>19</sup> Tra i lavori scritti in questa prospettiva, ritengo solo J.M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985; KA MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir*, Cerf, Paris 1991; *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*, Ceta, Haho, Clé, Yaoundé 1992; *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ*, Karthala, Paris 1994; E. MVENG, «Pauperizzazione e liberazione. Approccio teologico per l'Africa e per il Terzo mondo», ... op. cit., pp.245-262.

<sup>20</sup> *Collection Rencontres*, 47, Paris 1956.

<sup>21</sup> Società sostenuta dal gruppo "Présence africaine" sotto la direzione di Alioune Diop.

livello panafricano (Abidjan nel 1961 su *Le religioni africane in generale*, Bouaké nel 1962 su *Tradizione e modernismo in Africa Nera*, e nel 1965 su *Le religioni africane tradizionali*, Cotonou nel 1970 su *Le religioni africane come fonte di valori di civiltà*, Abidjan nel 1977 su *Civilizzazione nera e Chiesa Cattolica*, ecc.), sia dalle Facoltà cattoliche africane (ad esempio, le settimane teologiche di Kinshasa che ogni anno propongono una questione d'attualità per le chiese d'Africa) che sono stati appunto momenti di studio e di riflessione durante i quali pastori, teologi e esponenti della cultura hanno affrontato quei problemi pratici a cui si trovano di fronte, siano essi sociali e politici oppure culturali e liturgici.

La teologia africana post-conciliare che unisce cattolici e protestanti continuerà la sua riflessione e gli studi in chiave di "liberazione" e di "inculturazione". Queste due prospettive, che nel loro sorgere in Africa si sono negate l'una l'altra, sono destinate ad integrarsi in un cristianesimo, non più diviso allo stile d'importazione, o semplicemente adattato, ma autenticamente africano, vissuto, nell'orizzonte della cattolicità e dell'ecumenicità, entro le nuove dimensioni storiche, culturali e sociali dell'Africa.

Dentro queste nuove dimensioni, la riflessione teologica africana prende in esame la realtà delle sue società. Queste si trovano attualmente sotto il dominio di una cultura della povertà, che si manifesta in diverse forme come violenza, crisi spirituali, malattie psicosomatiche, suicidi, e perdita di umanità. La cultura della povertà è il risultato dell'interazione di fattori locali e internazionali: un ordine economico e politico mondiale ingiusto e sfruttatore, come pure la corruzione e la cattiva, irrazionale pianificazione burocratica dei governi africani.

La sostanza di tutto ciò è che la cultura della povertà rappresenta una sfida all'evangelo di Gesù Cristo. Infatti il tema centrale dell'evangelo è Gesù Cristo, il Regno di Dio, che si caratterizza per l'amore spinto fino al sacrificio, la verità, la rettitudine-giustizia, la libertà, la riconciliazione e la pace. Questi valori del regno di Dio sono al tempo stesso religioso-spirituali ed economico-politici, cioè valori della promozione umana. Non va dimenticato, in nessun modo, l'insegnamento in proposito della Enciclica *Populorum Progressio*, la quale, riferendosi concretamente alla promozione umana, dice categoricamente che è lo sforzo diretto ad eliminare, se possibile, ed in quanto possi-

bile, tutte quelle situazioni che mantengono l'uomo in uno stato non-umano o sub-umano, 'vale a dire a promuovere lo sviluppo autentico ed integrale volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo (n. 14). Non lo si può affatto ridurre al solo aspetto del benessere puramente fisico, materiale, economico.

Ciò spiega la volontà dei teologi come M. Hebga, Bénézet Bujo<sup>22</sup>, Ka Mana, J.M. Ela, Sidbe Sempre, di fronte alle domande poste dalla società africana e dalla sua evoluzione contemporanea, di affermare che qualsiasi progresso o riassetto economico è possibile dal momento in cui la comunità intera ne ha afferrato la fondatezza e preso l'iniziativa. Un popolo può accettare i cambiamenti sociali, culturali e religiosi di cui ha colto il senso, ha misurato la portata e dal quale prende l'iniziativa.

Di fatto, nelle società africane, il valore della comunità e il rispetto delle sue leggi sono risentiti per quanto la comunità in Africa è una realtà antropologica tridimensionale: i viventi, coloro che nasceranno e coloro che vivono nell'aldilà. Ogni cambiamento che si vuol effettuare deve passare al suo vaglio per garantirne benedizione da parte degli antenati<sup>23</sup>. Tutto ciò parte "dalla fondamentale fede dell'africano nei suoi antenati"<sup>24</sup>. Appellativo tipicamente africano che sarà attribuito a Cristo dai teologi nonostante che sappiano bene che Egli trascende sempre le categorie con le quali vogliamo chiuderlo poiché Egli è aldilà dei modelli umani<sup>25</sup>.

Non è quindi compito del singolo teologo il rifletterne, ma è il risultato dell'azione spesso dialettica dei vari soggetti ecclesiali. Essa suppone sempre la comunità e mira alla vita della comunità. Ne è convinto J.M. Ela quando si domanda come far sorgere un cristianesimo credibile in un momento in cui tanti fattori contribuiscono a tirare la corda che strangola l'Africa? "Una chiesa che vuol dire qualcosa all'africano d'oggi, scrive J.M.

---

<sup>22</sup> Cf. B. BUJO, *Teologia Africana nel suo contesto sociale*, Queriniana, Brescia 1986.

<sup>23</sup> A. Titiana SANON - R. LUNEAU, *Enraciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Cerf, Paris 1982.

<sup>24</sup> B. BUJO, «La formation théologique et ses implications en Afrique», in *Pro Mundi Vita*, n. 4 (1988), p. 26.

<sup>25</sup> Cf. AA.VV., *Chemins de la Christologie africaine*, DDB, Paris 1986.

Ela, non può accontentarsi di una liturgia, di una catechesi e di una teologia autenticamente africane; nella misura in cui i modi di esprimere la fede hanno senso soltanto a partire da un inserimento della chiesa nelle battaglie in cui gli uomini operano contro le condizioni che limitano le loro libertà umane, la partecipazione della chiesa a queste battaglie diviene la condizione della possibilità d'ogni liturgia, d'ogni catechesi e di ogni teologia in Africa"<sup>26</sup>. Ciò significa che il messaggio della Chiesa locale è pertinente e credibile nella misura in cui risponde alle sfide della crisi africana. Volendo testimoniare questa verità, alcuni dei teologi africani hanno pagato con la prigione o l'esilio: come il caso di Alphonse Quenum, sacerdote del Benin, che ha passato circa dieci anni nelle prigioni del regime marxista-leninista del presidente Matthieu Kérékou e quello del camerunese J.M. Ela costretto all'esilio dall'attuale presidente Paul M'Biya.

Come si può intuire, l'affermazione di J.M. Ela è una critica ad una ricerca teologica che mira solo all'inculturazione e non a un impegno di promozione dell'uomo africano. Oggi, molte resistenze alle ricerche di inculturazione vengono alimentate dalle impressioni negative che qualche volta gli stessi africani nutrono nei confronti della Chiesa d'Africa, da una parte, qualificata come sottomessa e d'altra parte dalla ricerca dei valori tradizionali qualificata anch'essa come "passatismo", "archeologismo culturale". A volte si sente dire: "*L'Africa di ieri non esiste più; i giovani che abitano in città ignorano le tradizioni relative alle iniziazioni e ai simboli di cui parlate nelle vostre ricerche [...]. I veri problemi delle chiese d'Africa non sono forse problemi economici e politici? Voi blandite il popolo distraendolo con del folclore antiquato, ecc*"<sup>27</sup>.

Pensare che l'Africa di ieri non esiste più è frutto di un'analisi inadeguata e troppo sommaria della situazione. Basta guardare e osservare le scene nei cimiteri delle nostre città africane, davanti alle sale parto e al capezzale dei nostri malati negli ospedali urbani, per constatare che sotto forme nuove continua la stessa concezione del mondo e della vita<sup>28</sup>. Lo constata giusta-

---

<sup>26</sup> J.M. ELA, *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, Paris 1980, p. 157.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 82.

mente il Presidente del Pontificio Consiglio per i non cristiani, *“numerosi cristiani, nei momenti critici della loro vita, fanno ricorso alle pratiche della religione tradizionale: alle case di preghiera, ai centri di guarigione, ai “profeti”, alla magia o agli indovini. Altri sono attirati dalle sette o dalle cosiddette “chiese indipendenti”, dove sentono che alcuni elementi della loro cultura sono più rispettati... In certi paesi africani, anche alcuni membri dell'élite intellettuale dichiarano di aderire alla religione tradizionale”*<sup>29</sup>.

In conformità con le riflessioni che abbiamo sviluppato nella parte precedente, sarà utile supporre che la forma della vita africana di oggi è il risultato dell'interazione tra questi due fattori: prima di tutto su ciò che proviene dal passato, e poi su ciò che è derivato da influssi più recenti. Tuttavia, il primo rimane certamente il più determinante. Non c'è dubbio che nessuna cultura rimane statica; per svilupparsi, ogni cultura prende in prestito elementi esterni, a condizione però di integrarli in maniera armoniosa, operando nuove sintesi, a partire dai propri elementi.

Cercare di illuminare questi elementi a qualcuno può sembrare “etnoteologia”. L'uomo è un essere situato, non si può partire se non da ciò che si è ricevuto; non si dà una “cristianizzazione ideale” su questa terra; ogni forma di cristianesimo, fosse anche quello dei Padri della Chiesa, è un approccio da superare<sup>30</sup>. *“I nostri elementi culturali sono stati negati ed assorbiti dal colonialismo: illuminarli e dar loro nuova luce, afferma F. Kabasele Lumbala, costituisce un cammino di liberazione, perché ridà al nostro popolo non soltanto la coscienza della sua dignità, ma anche strumenti di elaborazione di sintesi nuove. Non si tratta, infatti, di un piacere narcisistico nella inculturazione, ma di una nuova presa di coscienza di ciò che si è, in vista di costruire l'avvenire. È per questo che dobbiamo rimettere in luce, a disposizione dei nostri giovani, degli elementi culturali la cui*

---

<sup>28</sup> AA.VV., *Tradition et modernisme en Afrique noire* (Colloque de Bouaké), Seuil, Paris 1965.

<sup>29</sup> «Attenzione pastorale alla religione africana tradizionale», op. cit., p. 73.

<sup>30</sup> E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, L'Harmattan, Paris 1985, p. 70.

*trasmissione è stata disturbata o addirittura impedita dalla colonizzazione, elementi che i giovani faranno evolvere in forme nuove per sintesi future*<sup>31</sup>.

Non c'è bisogno di insistere su quanto sia necessaria un'inculturazione della fede, per rispondere al disagio e alla frustrazione di numerosi cristiani d'Africa mutilati sul duplice piano della cultura e della religione.

### 3. VALUTAZIONE, PROBLEMATICHE E NUOVE PROSPETTIVE

Appare chiaro quale tipo d'impatto la teologia africana ha avuto nella crisi africana. La citazione di François Kabasele Lumbala ne delinea il percorso e le prospettive, e nello stesso tempo, invita i teologi africani a sviluppare nell'anima del popolo una creatività e una responsabilità nutrita da una conoscenza più ricca e più concreta delle condizioni della sua esistenza in una Chiesa, Popolo di Dio. La teologia della Chiesa popolo di Dio che emerge dalla *Lumen Gentium*, chiamata dopo il Sinodo dei vescovi per l'Africa, teologia della Chiesa, famiglia di Dio, ne esplicita le prospettive pastorali per un impegno maggiore e responsabile di tutti gli africani, soprattutto dei laici.

Questi laici che la teologia Missionaria della *Plantatio Ecclesiae*, nel suo tempo, aveva dimenticato puntando così l'attenzione solo sul clero autoctono e la sua formazione per motivi ben conosciuti; e ciò ha creato in un'Africa nera mal decolonizzata un vuoto istituzionale grande che ci è difficile ora colmare.

La teologia africana, presa nella morsa tra la rivendicazione di un'africanità negata e la sua rivalutazione nella storia umana, ha perso di mira tutta la riflessione sulla "Dottrina sociale della Chiesa", ciò che poteva aiutare ad una maturazione della coscienza nazionale che ci manca e alla costruzione di una società civile all'altezza del suo compito che è luogo di "rivendicazione e di innovazioni". Ne hanno ri-

---

<sup>31</sup> F. KABASELE LUMBALA, "Celebrare Gesù Cristo in Africa", in AA.VV., *Percorsi di teologia africana*,... op.cit., p. 129.

tardato il percorso la paura della ingerenza della Chiesa nei problemi politici (la divisione dei due blocchi, la guerra fredda, ecc...) e le sue conseguenze.

Va pur detto, per rispondere alle critiche rivolte ad alcuni nostri teologi africani radicali, quelli che più d'ogni altro sono radicati nella propria tradizione culturale, e da questa motivati nella loro rivendicazione di un cristianesimo "autoctono", ci sembra che la loro riflessione sia orientata più da un'antropologia marcatamente filosofica e dalla psicologia che dalla storia e dall'etnologia, e ripercorra in sostanza la via tracciata da colui che sotto molti aspetti possiamo considerare l'antesignano della teologia africana stessa: il missionario francescano fiammingo Placide Tempels<sup>32</sup>, il quale per primo aveva saputo toccare le profondità dell'animo dei bantu, svelando il complesso di credenze e di idee che governerebbero le azioni degli africani, quella che, in virtù della sua formazione tomista, chiamò la loro "filosofia", "ontologia" o "metafisica". Bisogna pur ricordare che la maggior parte di loro hanno ricevuto la loro formazione accademica in Europa, in quel contesto in cui, dopo il positivismo di Comte e l'idealismo hegeliano, era difficile far avallare all'opinione pubblica europea che l'uomo africano aveva una metafisica e una ontologia.

Oltre a questo, bisogna pur dire, che la teologia africana è ancora in cammino. Ha bisogno di comunicazione. Cosa non facile, con la dispersione geografica e culturale del nostro continente (Africa anglofona, francofona, lusofona, ecc). Per questo, purtroppo, le nostre ricerche teologiche rimangono ancora condizionate da culture e lingue straniere. Di fatto, Henri Derroitte si chiede non senza ironia nel suo recente articolo "*Quale sarà la lingua della teologia in Africa*"<sup>33</sup>?

---

<sup>32</sup> Come scrive V. NECKEBROUCK, il problema sollevato da Tempels come annunciare la Parola evangelica in modo che la fede cristiana s'articoli con la realtà culturale dell'Africa e vi si radichi in modo duraturo e fecondo, è diventato "l'interrogativo fondamentale che domina ancora la teologia e la pastorale africane". Cf. *La Terza Chiesa e il problema della cultura*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 37.

<sup>33</sup> H. DERROITTE, "Quelle sera la langue de la théologie en Afrique", in *Mission*, T. I, I (1994), pp. 55-74.

Come ogni lingua porta con sé le sue semantiche culturali, è ovvio che usando una lingua straniera per spiegare i concetti culturali africani, i teologi africani sono chiamati a fare prima di tutto *l'acculturazione* e poi tentare di abbozzare una ricerca teologica sull'inculturazione adattando così quei concetti africani alla grammatica di quella lingua straniera. Cosicché la maggiore parte delle nostre pubblicazioni, usando delle terminologie teologiche occidentali, frutto della formazione ricevuta, rimangono solo nelle aule accademiche e sui tavoli dell'élite intellettuale straniera o africana e non nelle "palabres" della gente comune.

La colpa non è da imputare ai teologi africani, ma va piuttosto ricercata nelle allora politiche coloniali della non interazione tra sistema educativo tradizionale e quello moderno. Con l'introduzione della scolarità cattolica o coranica, l'educazione tradizionale, rilegata in un angolo, è andata in pezzi con tutta la sua pedagogia iniziatica. Così da minacciare la personalità stessa dell'africano.

La dura critica rivolta ai teologi africani da parte della professoressa della Sapienza, Danila Visca, riflette un po' una lettura affrettata della riflessione teologica africana attuale: *"Insomma, questi mariologi africani post-conciliari, afferma la Visca, proprio in virtù della loro qualificazione come cristiani, sacerdoti e teologi, sono portatori di una "visione del mondo" ormai quasi totalmente integrata nel sistema di pensiero cristiano-occidentale, cosicché l'africanità rivendicata negli intendimenti programmatici della loro riflessione antropologico-religiosa appare poco più che un "pretesto" inculturativo. Essi ci si configurano pertanto come perfetti rappresentanti della strategia dell'adattamento e ossequientemente in linea, quindi, con le direttive dello stesso Vaticano II: [...]. Di fatto, non troviamo eco, negli scritti da noi analizzati, delle esigenze avanzate nello stesso torno di tempo da alcuni altri, più audaci teologi africani (e non) tra cui figuravano certamente più numerosi quelli protestanti, liberi di muoversi al di fuori delle pastoie del Magistero, secondo i quali anche la strategia dell'adattamento, non diversamente dal metodo dell'acculturazione da cui pretenderebbe di distinguersi, non esprimerebbe altro che "un'azione dall'esterno, un procedimento d'imitazione destinato a restare sempre alla superficie senza raggiungere mai l'anima del popolo", e ne auspicavano pertanto il superamento attraverso l'elaborazione in una teologia veramente*

*originale, autentica, autoctona e affrancata da qualsiasi dominio ed influsso estranei*"<sup>34</sup>.

L'attuale situazione dell'Africa sub-sahariana, non lasciando intravedere nessun margine di miglioramento, rende l'elaborazione di una teologia originale, autentica, autoctona difficile, per quanto i teologi devono lavorare nelle condizioni difficili delle nostre zone, e in più, essere sempre sotto controllo dei loro rispettivi vescovi per paura delle nuove deviazioni dogmatiche. Le eresie dei primi quattro secoli non hanno portato solo dispute teologiche, ma hanno dato anche alla Chiesa Cattolica la possibilità di confrontarsi con la propria fede e le proprie verità dogmatiche.

L'inquietante domanda "*come possiamo essere cristiani e africani?*" continua ancora a tormentare molti africani, e chiede alla teologia nuove risposte lungimiranti in un mondo africano in continui mutamenti tra "*tradizione e modernismo*". Questa situazione di conflitto che l'Arcivescovo anglicano del Sudafrica Desmond Tutu caratterizza di "*schizofrenia religiosa*", smarrisce l'uomo africano già impegnato nella lotta tra la vita e lo spirito del male.

La teologia africana ha dunque davanti a sé nuovi orizzonti da prospettare: l'approfondimento delle intuizioni del Sinodo del 1994 riguardo "la teologia della Chiesa-come-Famiglia in tutte le sue ricchezze"; la riscoperta nelle sue riflessioni del profondo bisogno di salute e di guarigione da parte dell'africano convertito come facevano le religioni tradizionali e che le sette hanno assunto come leitmotiv del loro apostolato; la ristrutturazione e la valorizzazione della catechesi simbolica e narrativa nelle comunità ecclesiali viventi<sup>35</sup>; l'elaborazione di una teologia pastorale e della vita consacrata che metta in pratica la pedagogia iniziatica. In una parola, la teologia africana deve aiutare il popolo africano a prendere coscienza ch'egli è il primo artigiano della sua liberazione.

---

<sup>34</sup> D. VISCA, *Nera ma bella. Per un'analisi storico-religiosa del culto mariano in Africa*, Bulzoni Editore, Roma 2002, pp. 276-277.

<sup>35</sup> A.M. MONGOVEN, "Une catéchèse symbolique", in AA.Vv, *Théologie, mission et catéchèse (sous la direction d'Henri Derroitte)*, Lumen Vitae, Bruxelles 2002, pp. 63-72; D. KEMBE EJIBA, «L'importance du récit en catéchèse. Repères pour une catéchèse narrative», in AA.Vv, *Théologie, mission et catéchèse...* op. cit., pp. 149-164.

Proprio sul terreno pastorale, purtroppo, ci sono freddi tentativi perché la Chiesa d'Africa non ha ancora raggiunto "*une fraternité au-delà de l'éthnie*", espressione cara al teologo Madéwalé Jacob Agossou<sup>36</sup>, che ci aiuterebbe a fare dei grandi salti. Come fare quando le nostre chiese locali hanno a lungo delegato ad altri (missionari di mestiere, movimenti ecclesiali internazionali) la cura di approfondire la teologia della missione? Il tempo è venuto di fare di quest'asse una priorità nei nostri studi e nelle nostre pastorali.

La missione dei teologi e dei cristiani africani è grande come ce lo ricorda Paolo VI: "*l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri. [...] Se ascolta i maestri, è perché essi sono dei testimoni*"<sup>37</sup>. Perciò quando una comunità è molto più preoccupata delle sue strutture e della loro sopravvivenza che degl'individui, essa rischia di perdere il suo vigore profetico e la forza delle convinzioni del suo messaggio. I discepoli di Cristo non sono anche loro chiamati a rinnovarsi incessantemente nell'amore reciproco perché il mondo possa credere?

---

<sup>36</sup> Cf. *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'éthnie*, Karthala, Paris 1987.

<sup>37</sup> Cf. EN, 41.