

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 118 (2024)

Artikel: Al di là del male la martyria della memoria : per una storia delle categorie di memoria e di missione nella riflessione teologica post-coloniale

Autor: Grifò, Marcello

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1075872>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Al di là del male la martyria della memoria. Per una storia delle categorie di memoria e di missione nella riflessione teologica post-coloniale

Marcello Grifò

*There was a basic contradiction
between converting Africans
and purchasing them as slaves.¹*

Al netto di residui pregiudizi apologetici, può dirsi ormai acquisito il fatto che la vocazione missionaria integrata nell'autocoscienza ecclesiale fin dalle sue origini², a dispetto delle ragioni teologiche poste a suo fondamento, sia stata irreversibilmente associata all'imposizione del monolitico modello culturale degli «evangelizzatori»³. La remota vicenda della filosofa Ipazia, le discutibili modalità di evangelizzazione dei continenti non europei⁴ – fenomeno che andrebbe piuttosto valutato come un macroscopico risvolto del processo di espansione politica ed economica della civiltà occidentale – le penose controversie dei riti cinesi⁵ e di quelli malabarici⁶ e la questione più recente del cosiddetto Messale Romano per le diocesi dello Zaire, giusto per citare alcuni esempi che riguardano il mondo

¹ Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa from Antiquity to the Present*, London 1995, 71.

² Mt 28,19–20.

³ In senso più lato affronta questa tematica il saggio di Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York 1993, trad. it. *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma 1998.

⁴ David E. Stannard, *American Holocaust. Columbus and the Conquest of the New World*, Oxford 1993 e Id., *Uniqueness as Denial: The Politics of Genocide Scholarship*, in: Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder 1996, 245–281.

⁵ Per un'estrema sintesi della controversia cf. Jos Brucker, *Chinois (Rites)*, in: Alfred Vacant-Eugène Mangenot (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey, 1932, II, coll. 2364–2391; Gianni Criveller, *La controversia dei riti cinesi: storia di una lunga incomprensione*, Milano 2012.

⁶ Gita Dharampal-Frick, *Revisiting the Malabar Rites Controversy: A Paradigm of Ritual Dynamics in the Early Modern Catholic Missions of South India*, in: Ines G. Županov/Pierre-A. Fabre (ed.), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden 2018, 122–42;

cattolico, colgono momenti cronologicamente distanti, ma ideologicamente omogenei di un drammatico approccio delle istituzioni cristiane all'esoculturalità.⁷ Essi testimoniano tutti della sostanziale invariabilità di un radicato paradigma di sostituzione integrale («total replacement model») che del Vangelo annunciato impone le specifiche modalità di accoglimento, consistenti nella completa eradicazione delle culture preesistenti.⁸ Per queste ultime l'unica possibilità di parziale sopravvivenza è stata esclusivamente la trasmigrazione dei tratti più salienti e contraddistintivi del proprio genoma spirituale nella dimensione della religiosità popolare.⁹

L'opera di disseminazione di un sistema valoriale importato che assimilasce il più possibile gli indigeni ai colonizzatori europei trovava legittimazione nella assunzione della fede cristiana quale *tabula naufragii* gettata ai pagani per strapparli alla dannazione eterna che fatalmente li attendeva. La salvezza delle anime rappresentò per secoli il fine esclusivo della missione cattolica, come attestano due pietre miliari della missiologia dell'epoca – il *De procuranda Indorum salute* del gesuita José de Acosta (1588) e il *De instauranda Aethiopum salute* del confratello Alonso de Sandoval (1627) – esemplificative di un approccio del tutto avulso dalla considerazione di prospettive immanenti ed esistenziali per gli evangelizzati.

Al contrario, sul versante protestante, nella seconda metà del sec. XIX, la decisa ripresa dell'impegno missionario americano seguito alla conclusione della Guerra Civile Americana rilanciò insieme ai principi dell'unità nazionale e dell'abolizione della schiavitù l'ideale puritano dell'*Errand into the Wilderness* e della *City upon a Hill* di John Winthrop, un *mix* di istanze religiose e civili. Al tradizionale scopo della *salus animarum* esso aggiungeva quello della diffusione degli ideali di civiltà e di democrazia incarnati dagli Stati Uniti¹⁰ proposti come paradigma

⁷ In proposito Pieter J. van der Merwe, *Church and culture: A religio-theological perspective*, in: HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 61/3 (2005), 771–791; Jason Baird Jackson/Johannes Muske/Lijun Zhang, *Innovation, Habitus, and Heritage: Modeling the Careers of Cultural Forms Through Time*, in: *Journal of Folklore Research*, 57/1 (2020), 111–136.

⁸ Paul F. Knitter, *Introducing theologies of religions*, New York 2008, 23.

⁹ Per una introduzione a questo tema che è ha prodotto una sterminata letteratura specialistica Luis N. Rivera Pagán, *A Violent Evangelism: The Political and Religious Conquest of the Americas*, Louisville 1992; Orlando O. Espín, *The Faith of the People Theological Reflections on Popular Catholicism*, Maryknoll 1997; Russell M. Magnaghi, *Indian Slavery, Labor, Evangelization, and Captivity in the Americas: An Annotated Bibliography*, Lanham/London 1998; Nicholas Griffiths, *Sacred Dialogues. Christianity and Native Religions in the Colonial Americas 1492–1770*, Lulu Enterprises 2007, 254–354; John Wortley, *The origins of Christian veneration of body-parts*, in: *Revue de l'histoire des religions*, 1 (2006), 5–28.

¹⁰ Dana L. Robert, *From Missions to Mission to Beyond Missions: The Historiography of American Protestant Foreign Missions Since World War II*, in: M. Frederiks/D. Nagy (ed.), *Critical Readings in the History of Christian Mission*, Leiden/Boston 2021, vol. II, 388–420.

unico di qualunque forma di convivenza civile. Ciò escludeva comunque un riconoscimento di valore alle secolari istituzioni tipiche delle terre di missione, quali ad esempio, quelle tribali di autogoverno.¹¹ Esemplare è, in questo senso, l'encomio tributato a un noto ministro presbiteriano americano, richiamato in patria dopo una lunga attività missionaria per assumere una posizione apicale in seno alla sua organizzazione religiosa. Del suo profilo di evangelizzatore si celebravano le qualità di «statista» dispiagate in favore dei «degraded negroes of Africa» che da «savage devil-worshippers» aveva trasformato in *nation*:

«There he was, indeed, the father of a nation, and was forming their social, intellectual, and religious character, after the new and perfect model furnished in the gospel. Here he is the patron of various nations. He has an important share in directing the operation of Christianity upon the whole heathen world. In the one true aspect of all things, their eternal aspect, his position is greater than any statesman's. It calls for, and he brings to it, a statesman's qualities of mind.»¹²

In quest'ottica la presenza dei bianchi, al di là delle sue più scabre implicazioni, assurgeva a provvidenziale strumento di adempimento del mandato dominico relativo alla predicazione universale del Vangelo, talché l'azione evangelizzatrice e quella colonizzatrice finivano per divenire sul piano etico vettori coincidenti:

«Every argument which can be adduced to prove that is both lawful and expedient to send men out to labour for the evangelization of the world, in any of the departments of the Christian Church, may be used in its measure to prove that the cause of African Colonization possesses claims to a position side by side with them [...]. Colonization is the best colporteur that cause ever had. [...] Colonization is a missionary society *by wholesale*, and eternity only will develop how much it has had to do with the heralds of salvation in the redemption of Africa.»¹³

A incrinare l'unanime consenso su tale teologia della *missio ad gentes* intervenne, però, agli albori del XX secolo, la contestazione in sede esegetica della dimensione universalistica del cosiddetto «grande mandato» matteo. È von Harnack per primo – seguito da Maurice Goguel¹⁴ – a dar voce alle perplessità circa le reali intenzioni gesuane: la *Weltmission* si giustificava come «der Versuchung, in die Worte und in die Geschichte Jesu die Anfänge der Heidenmission

¹¹ Donald R. Wright, «What Do You Mean There Were No Tribes in Africa?»: Thoughts on Boundaries-And Related Matters-In Precolonial Africa, in: *History in Africa*, 26 (1999), 409–426 e Ngũgĩ wa Thiong'o, *The Myth of Tribe in African Politics*, in: *Transition*, 101 (2009), 16–23.

¹² John B. Adger, *Christian Missions and African Colonization*, Columbia 1857, 5.

¹³ State Agencies, in: *Maryland Colonization Journal*, 5, n° 15, Baltimore, August 1850, 234.

¹⁴ Maurice Goguel, *The Life of Jesus*, London 1954, 323, nota 8.

einzutragen fast durchweg», quando «Matthäus schränkt die Sendung ausdrücklich auf Palästina ein». ¹⁵

La questione sollevata dallo storico tedesco, che considerava la pericope di Mt 28,19–20 come una inserzione post-pasquale e intendeva la missione come servizio del battezzato alla comunità, non oltrepassò l'ambito accademico. In quello dogmatico la Chiesa, costituitasi quale *verus Israel*, si proclamava erede delle attese chiliastiche di quello storico. ¹⁶ Per questo papa Leone XIII poteva ribadire che

«La città santa di Dio che è la Chiesa, non essendo circoscritta da alcun confine di regioni, ha la forza trasfusale dal suo Fondatore di dilatare ogni giorno più il luogo della sua tenda e di estendere le pelli dei suoi tabernacoli (*Is* 54, 2). ¹⁷ Questi accrescimenti dei popoli cristiani, sebbene siano principalmente opera dell'intima assistenza e dell'aiuto dello Spirito Santo, tuttavia si compiono estrinsecamente per opera di uomini e secondo l'umano costume.» ¹⁸

Quest'ultima espressione – anche per via del testo profetico che citava – pareva alludere all'aggressiva politica di annessione dei territori africani perseguita dalle nazioni europee che, mascherata da espansione civilizzatrice, verrà ratificata poco dopo dalla Conferenza di Berlino del 1884. ¹⁹ In effetti la Chiesa concepiva la propagazione del Vangelo nel contesto dello *scramble for Africa* come una battaglia simultaneamente combattuta sul fronte dell'incredulità dei pagani e su quello del contrasto ai predicatori eterodossi i quali,

«[...] uomini fallaci, seminatori di errori, si camuffano da apostoli di Cristo, e abbondantemente forniti di aiuti umani prevengono l'ufficio dei sacerdoti cattolici, o si insinuano al posto di quelli che vengono a meno, o siedono su una cattedra eretta contro di essi, ritenendo di avere sufficientemente conseguito il loro fine, se a quelli che ascoltano la parola di Dio spiegata in diverso modo, rendono ambigua la via della salvezza.» ²⁰

¹⁵ Alfred von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I. Band, Leipzig 1906, 33.

¹⁶ Su questo punto Marcel Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135–425)*, Paris 1948. Più recente di Giovanni Filoramo-Claudio Gianotto, *Verus Israel*, Brescia, Paideia, 2001.

¹⁷ La medesima espressione anche in Paterna Caritas. Lettera Enciclica di S. Santità Leone pp. XIII, 25 luglio 1881, in: ASS, 21 (1888), 67–72.

¹⁸ Sancta Dei Civitas. Lettera Enciclica di S. Santità Leone pp. XIII, 3 dicembre 1880, in: AAS, 13 (1880), 241–248.

¹⁹ Niall Ferguson, *Empire*, London 2003. «Ogni potenza che in futuro si impossessi di un territorio sulle coste del continente africano, esterno ai possedimenti attuali, o che, non avendo attualmente alcun possedimento, ne acquisti e assuma un protettorato [...] accompagnerà l'uno o l'altro atto con una relativa comunicazione, indirizzata alle altre potenze firmatarie del presente Atto, affinché queste possano impugnare l'annessione se vi sono elementi fondati per farlo», Art. 34 del Trattato di Berlino il cui testo è in Edward Hertslet, *The Map of Africa by Treaty*, vol. 2, London 1909.

²⁰ Leone XIII, *Sancta Dei Civitas*.

La memoria d'Africa: Dispersione e ricostituzione di un patrimonio memoriale

La stagione del colonialismo europeo, formalmente conclusa sotto il profilo politico, è stata in realtà surrogata da quella dell'imperialismo economico e culturale esercitato in modo non meno aggressivo dalle potenze ex-colonizzatrici. Esse, spingendo nella direzione di un'inarrestabile omologazione, hanno determinato la decostruzione della memoria etnica in misura più rapida ed erosiva di quanto non fosse accaduto durante l'epoca coloniale, mentre miopi logiche del tutto sganciate delle complesse realtà antropiche locali hanno ricavato dalle rovine di un colonialismo riconosciuto ormai fallimentare nuove e artificiose entità statali.²¹ Riproduzioni mimetiche dei modelli europeo e nord-americano, esse avrebbero dovuto derivare da una concezione astratta ed estranea di sovranità istituzioni e politiche comuni e un senso di nazione capace di trascendere le differenze e di trasfigurarle.²² Conseguentemente, da quel momento,

«Tribe – with its clearly pejorative connotation of the primitive and the premodern – is contrasted with nation, which connotes a more positive sense of arrival at the modern. Every African community is a tribe, and every African a tribesman.»²³

Ignorando il valore di culture tribali perfino millenarie,²⁴ all'identità africana e alla spiritualità di cui essa è profondamente intrisa è stato inferto un ulteriore, gravissimo *vulnus*, difficilmente risanabile,²⁵ mentre l'instaurazione spesso vio-

²¹ Sam C. Nolutshungu, *Limits of Anarchy: Intervention and State Formation in Chad*, Charlottesville 1996, 277 e Mammo Muchie, *A Theory of an Africa as a Unification Nation: A Re-thinking of the Structural Transformation of Africa*, in: *African Sociological Review/Revue Africaine de Sociologie*, 8/2 (2004), 141.

²² Otto Pflanze, *Characteristichs of Nationalism in Europe: 1848–1871*, in: *The Review of Politics*, 28/2 (1966), 139.

²³ Thiong'o, *The Myth of Tribe in African Politics* (cf. nota 11), 17.

²⁴ Maduka Enyimba/Gabriel Bubu Ncha, *African Origin of Democracy and the Role of Women in its Development: A Case Study of Two African Pre-Colonial Political Systems*, in: *International Journal of Innovative Science, Engineering & Technology*, 6/9 (2019), 431. Per una rassegna dei sistemi politici pre-coloniali si rimanda a Tore Wig, *Peace from the past: Pre-colonial political institutions and civil wars in Africa*, in: *Journal of Peace Research*, 53/4 (2016), 509–524; Stelios Michalopoulos/Elias Papaioannou, *Pre-colonial Ethnic Institutions and Contemporary African Development*, in: *Econometrica*, 81/1 (2013), 113–152, nonché al II capitolo del saggio di Ian Taylor, *African Politics: A Very Short Introduction*, Oxford 2018. Si veda inoltre Jutta Bolt/Leigh Gardner et al., *African Political Institutions and the Impact of Colonialism*, Chicago 2022.

²⁵ Richard Joseph, *Nation-State Trajectories in Africa*, in: *Georgetown Journal of International Affairs*, 4/1 (2003), 13–20.

lenta di sistemi politici fondati su matrici ideologiche ancora una volta extra-africane, come il socialismo,²⁶ il nazionalismo²⁷ o l'islamismo²⁸ sembrò offrire un valido collante alternativo intorno al quale edificare moderne società post-coloniali. Invariabilmente tutte queste soluzioni sono state accomunate da processi di obliterazione e di sostituzione della memoria.

Al profondo stravolgimento dell'*asset* memoriale provocato dall'azione colonizzatrice e dalla riconfigurazione sociale post-coloniale hanno malauguratamente offerto il proprio supporto anche le religioni: il rigorismo musulmano impegnato a preservare la purezza dell'Islam da qualunque contaminazione della spiritualità indigena²⁹ e l'attività missionaria delle Chiese cristiane non meno intransigente nei riguardi delle «superstizioni» indigene.³⁰ Ciò vale in particolare per le denominazioni di marca evangelico-pentecostale che spingono tuttora ampie fasce di popolazione rurale all'abbandono delle tradizioni ataviche e al ripudio della memoria etnica.³¹ In questi casi l'apparente disponibilità a integrarsi con i contesti locali dimostrata da queste organizzazioni cela la loro organicità a macrostrutture sovranazionali promotrici di processi di globalizzazione socio-politica ed economica.³² Ostili a politiche di salvaguardia e di recupero dei tratti identitari indigeni, anche quando compatibili con un ragionevole processo di inculturazione del messaggio cristiano, esse hanno largamente investito il loro *appeal* carismatico nell'offerta di «new ways of being modern in a religious idiom».³³ D'altronde, non di rado, le missioni straniere continuano ad agire come vere e

²⁶ Coulibaly Yacouba/Belko Wologueme, *From the Failure of African Socialism, How to Set a New Trend for a New Generation?*, in: *Open Journal of Social Sciences*, 6 (2018), 27–36; Maria-Benedita Basto-Françoise Blum et al., *Socialismes en Afrique. Socialism in Africa*, Paris 2021.

²⁷ Muchie, *A Theory of an Africa as a Unification Nation: A Re-thinking of the Structural Transformation of Africa* (cf. nota 21), 136–57.

²⁸ Zachary Valentine Wright, *Islam and Decolonization in Africa: The Political Engagement of a West African Muslim Community*, in: *The International Journal of African Historical Studies*, 46/2 (2013), 205–227; Nkululeko Majozi, *Theorising the Islamic State: A Decolonial Perspective*, in: *ReOrient*, 3/2 (2018), 163–184.

²⁹ Lois Brenner, *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington 2001.

³⁰ Birgit Meyer, «Make a Complete Break with the Past». *Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse*, in: *Journal of Religion in Africa*, 28/3 (1998), 316–349.

³¹ Allan Anderson, *New African Initiated Pentecostalism and Charismatics in South Africa*, in: *Journal of Religion in Africa*, 35/1 (2005), 66–92.

³² Stephen Bigger, *Ethno-spirituality: a postcolonial problematic? Alternation*, in: *Interdisciplinary Journal for the Study of the Arts and Humanities in Southern Africa*, 3 (2009), Special Issue «Religion and diversity», 218–236.

³³ Brian Larkin/Birgit Meyer, *Pentecostalism, Islam & culture: New religious movements in West Africa*, in: Emmanuel K. Akyeampong (ed.), *Themes in West Africa's history*, Athens 2006, 310; Cf. Steve Brouwer/Paul Gifford/Susan D. Rose, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, New York/London 1996.

proprie agenzie di promozione umana che, assicurando servizi pubblici e assistenziali che i Governi locali sono impossibilitati a garantire, hanno acquisito largo credito presso l'opinione pubblica su cui esercitano una notevole influenza.³⁴

L'Africa post-coloniale è dunque, più che ogni altro, il luogo in cui la questione della memoria si carica di risvolti quanto mai controversi polarizzando poderosi interessi egemonici, al punto che non è eccessivo affermare che ancor oggi qualunque discorso sul Continente non può esimersi dall'affrontare questo tema. Concettualmente problematico è il ricorso alla categoria di memoria intesa ora in un'accezione intellettualizzata, storicistica, epistemologicamente parcellizzata, che individua, di volta in volta, un insieme di nozioni relative a eventi trascorsi e geo-storicamente localizzati;³⁵ ora nell'altra, etnica, panvitalistica, transnazionale (nel modo in cui l'aggettivo può essere applicato a società extra-europee),³⁶ fortemente spiritualizzata; non definita in relazione al passato, bensì al presente e al futuro nel proseguimento di un discorso globale sull'uomo.³⁷

Nel primo caso una memoria «sull'Africa» è emersa tangenzialmente alla memoria dei colonizzatori nel momento in cui essi hanno avviato un'embrionale riflessione critica sull'esperienza appena conclusa. Esempio su archetipi culturali europei, le narrazioni prodotte presuppongono ancora un concetto di storia rigidamente documentario e la memoria come cristallizzata «musealizzazione» del passato. Si tratta di modelli concettuali che, in modo più o meno consapevole, ricalcavano l'assunto secondo cui il Continente avrebbe avuto qualcosa da dire di sé al mondo occidentale solo dacché era entrato nella sua orbita intersecandone la storia. Esattamente quanto affermato nel 1923 dallo storico inglese Arthur Perci-

³⁴ Felix Nwatu, «Colonial» Christianity in post-colonial Africa?, in: *The Ecumenical Review*, 46/3 (1994), 352–60. In particolare si vedano James R. Hooker, *Witnesses and Watchtower in the Rhodesias and Nyasaland*, in: *The Journal of African History*, 6/1 (1965), 91–106; Bryan R. Wilson, *Jehovah's Witnesses in Kenya*, in: *Journal of Religion in Africa*, 5/2 (1973), 128–149; Pedro Pinto, *Jehovah's Witnesses in Colonial Mozambique*, in «*Le Fait Missionnaire*», 17/1 (2005), 61–123.

³⁵ Rarissime ricostruzioni dalla parte dei vinti sono lo scritto di Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Sevilla 1552, per quanto concerne le Indie occidentali, e quello di Olaudah Equiano (alias Gustavus Vassa), *Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself*, London 1789 relativo alla vicenda della tratta degli schiavi. Cf. Howard S. Kurtzman, *Modern Conceptions of Memory*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 44/1 (1983), 1–19.

³⁶ Su questo punto Aleida Assman, *Transnational Memories*, in: *European Review*, 22/4 (2014), 546–556.

³⁷ Michael Twitty, *The Persistence of Memory*, in: *The Journal of Negro History*, 85/3 (2000), 176–182; John Parker-Richard Rathbone, *African History: A Very Short Introduction*, Oxford 2007; Mamadou Diawara/Bernard Latagan/Jörn Rüsen, *Historical Memory in Africa: Dealing with the Past, Reaching for the Future in an Intercultural Context*, New York 2010.

val Newton alla «Royal African Society» intervenendo sul tema «Africa and Historical Research»: «Africa has no history before the coming of Europeans [because] history only begins when men take to writing.»³⁸ In questo modo, secondo una consolidata tradizione di pensiero che annoverava tra i suoi esponenti personaggi come Hume³⁹ ed Hegel⁴⁰, un intero continente veniva «espulso» dalla storia in forza del fatto che nessuno dei popoli che lo avevano abitato poteva vantare alcun contributo dato al progresso culturale e spirituale del genere umano.⁴¹

Mancava qualunque consapevolezza del fatto che «the morally monstrous destruction of human possibility involved redefining African humanity to the world, poisoning past, present and future relations with others [...] and thus damaging the truly human relations among peoples.»⁴²

Risponde all'imprescindibile dovere di fare memoria delle atrocità subite da milioni di uomini durante i secoli dell'«olocausto nero» la nascita del filone storico-critico che prende il nome di *Maafa*, termine swahili scelto, sul modello dell'ebraico *Shoah*, per definire la grande tragedia della terra d'Africa.⁴³ Si tratta ancora, però, della memoria del colonizzato⁴⁴ il quale formula ed esprime il suo pensiero secondo le categorie culturali del colonizzatore e in riferimento a lui. Si tratta di uno stadio intermedio rispetto al più lento riaffiorare della genuina memoria africana la quale è transizione dal piano della memoria intesa come indagine storica degli eventi a quello della memoria come loro trans-figurazione in

³⁸ Arthur P. Newton, *Africa and Historical Research*, in: *Journal of the Royal African Society*, 22 (July 1923), 266–267; Funso Afolayan, *Historiography of Africa*, in: Kevin Shillington (ed.), *Encyclopedia of African History*, New York/London, 2013, vol. III, 627. Inoltre Obeya N. Bernard, *African Historiography during the Colonial Times 1950-1960: An Evaluation of Its Development and Contributions*, in: *Veritas*, 1/1 (2019), 34–41; Richard Reid, *Past and Presentism: The «Precolonial» and the Foreshortening of African History*, in: *The Journal of African History*, 52/2 (2011), 135–55; Friday Mufuzi, *Establishment of the Livingstone Museum and its role in colonial Zambia, 1934–1964*, in: *Historia*, 56/1 (2011), 26–41 e Ezekiel O. Adeoti, *African History and the Tradition of Historical Writing*, in: *Journal of Social Sciences*, 3/2 (2014), 318–322.

³⁹ David Hume, *On National Characters*, 1748.

⁴⁰ Georg H. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, *La razionalità della storia*, Firenze 1947, 237–262.

⁴¹ John D. Fage (ed.), *Africa Discovers Her Past*, London/Ibadan/Nairobi/Oxford 1970, 1.

⁴² Maulana Karenga, *The Ethics of Reparations: Engaging the Holocaust of Enslavement*. Intervento alla Convention «The National Coalition of Blacks for Reparations in America», Baton Rouge 2001, June 22–23, in: <<https://www.us-organization.org/position/erehe.html>> (18 dicembre 2023).

⁴³ Dona Richards, *Let the Circle Be Unbroken: The Implications of African-American Spirituality*, in: *Présence Africaine*, 1–2 (1981), 247–292. Lansiné Kaba, *The Atlantic Slave Trade Was Not a «Black-on-Black Holocaust»*, in: *African Studies Review*, 44/1 (2001), 1–20.

⁴⁴ Tra le rare eccezioni Basil Davidson, *Old Africa Rediscovered*, London 1959. Sven Poulsen, *African History: from a European to an African point of view*, in: *Kunapipi*, 3/1 (1981), 75–80.

prospettiva filosofica e universale. Quest'ultima trascende l'evento in sé e, nel caso del cosiddetto *Black Holocaust*, vi coglie la tragica alterazione di un equilibrio temporale riflesso di un ordine metafisico («the sense of order»): nel suo consumarsi

«The African universe was disrupted. It became dysfunctional as the sense of order that it offered, dissolved. For the overwhelming majority of those brought to North America and their direct descendants, the benefits of African culture were stripped away, not one by one, but brutally, in one sudden and total act. Family, language, kinship patterns, food, dress and formalized religion were gone. What replaced them was the order of slavery.»⁴⁵

La categoria africana di memoria è, dunque, lettura sapienziale della Storia,⁴⁶ interpretazione del mondo come manifestazione dello spirito,⁴⁷ architrave concettuale dell'identità africana, ultimo strumento utile per operare una radicale torsione culturale che metta in sicurezza per le generazioni future quanto del primigenio patrimonio memoriale e morale sia ancora recuperabile. Al contempo essa costituisce la garanzia che questa delicata operazione, nella quale in vario modo tutte le nazioni sub-sahariane del Continente si dicono impegnate, non sia inficiata da pericolose e strumentali mistificazioni.⁴⁸

La teologia post-coloniale come luogo della «memoria» africana

«In genere dobbiamo dire che nell'Africa [...] la coscienza non è ancora giunta alla contemplazione di qualcosa di saldamente oggettivo [...] e salda oggettività vuol dire Dio, l'eterno [...] «la» Legge [...]. Il carattere africano è di difficile comprensione perché differisce completamente dal nostro mondo culturale ed ha in sé qualcosa di affatto estraneo e remoto alla nostra coscienza. Dobbiamo dimenticare tutte le categorie che sono alla base della nostra vita spirituale.»⁴⁹

Alla luce di siffatte precomprensioni culturali che, come si è visto, costituirono per lungo tempo il *backdrop* dell'attività missionaria delle differenti denominazioni, si comprende come contestualmente al processo di decolonizzazione si sia registrata una larga ondata di rigetto del cristianesimo, ora più fortemente percepito come superfetazione dell'identità africana, organica al potere dei colonizzatori e introdotta nel Continente «to represent the supernatural source of the white man's power [...] in delegitimizing indigenous sources of supernatural power such

⁴⁵ Richards, *Let the Circle Be Unbroken* (cf. nota 43), 258.

⁴⁶ Si veda Giuseppina Finazzo, *Una filosofia africana?*, in *Africa*, 29/1 (1974), 111–20.

⁴⁷ Monika Brodnicka, *The World as Manifestation of Spirit*, in: *Journal of Religion in Africa*, 47/3 (2017), 311–345.

⁴⁸ Ali A. Mazrui, *Cultural Amnesia, Cultural Nostalgia and False Memory: Africa's Identity Crisis Revisited*, in: *African and Asian Studies*, 12/1–2 (2013), 13–29.

⁴⁹ Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (cf. nota 40), 237.

as kingship, chieftainship, and priesthood».⁵⁰ La critica rivolta ai propagatori della nuova fede fu soprattutto quella di avere enervato l'uomo africano, in modo da renderlo più docile e remissivo rispetto alla supremazia dei bianchi e di avere impiegato un falso mito della modernità per disarticolare il reticolo della memoria, ossia l'assetto sociale tradizionale.

A fronte di ciò, però, già in tempi precedenti, proprio il radicamento del messaggio cristiano nella realtà africana aveva provveduto alle popolazioni indigene un potente strumento ideologico di opposizione al sistema coloniale e giustificato rivendicazioni fondate sull'attesa di una coerente applicazione dei principi contenuti nel credo religioso dei colonizzatori. Sono paradigmatici di questo indirizzo, nella prima metà del XIX sec., il caso del *Chilembwe uprising*, una sollevazione armata di ispirazione millenaristica capitanata dal pastore battista malawiano John Chilembwe, presto soffocata nel sangue⁵¹ e, su un piano speculativo e non violento, la nascita del movimento denominato *Ethiopianism*⁵² o la formazione delle *African-Initiated Churches* (AIC).⁵³ Soprattutto negli ultimi due casi la rottura con le organizzazioni confessionali di provenienza ebbe origine dall'insoddisfazione dei nativi per la cancellazione della loro memoria ancestrale e dal proposito di restaurare un tenore di vita tribale e una piena autonomia negli istituti sociali e nell'indirizzo culturale.⁵⁴ In particolare, sotto il profilo teologico e liturgico queste realtà furono un laboratorio di inculturazione *ante litteram*, dando prova della versatilità della spiritualità africana, capace di integrare agevolmente all'interno di un'ortodossa professione di fede cristiana antiche pratiche religiose locali. In questo senso, tra l'altro, l'ingresso del mondo africano nei circuiti della

⁵⁰ Vincent B. Khapoya, *The African Experience: An Introduction*, Boston 2013, 162–62. Si veda anche Fidelis Nkomazana/Senzokuhle D. Setume, *Missionary Colonial Mentality and the Expansion of Christianity in Bechuanaland Protectorate, 1800 to 1900*, in: *Journal for the Study of Religion*, 29/2 (2016), 29–55; Brian Schmidt, *Christianity as a Double-Edged Sword in Colonial Africa*, (2015). *Africana Studies Student Research Conference*. 1, in: <https://scholarworks.bgsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1047&context=africana_studies_conf> (31 dicembre 2023).

⁵¹ Su di lui George Shepperson-Thomas Price, *Independent African: John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising, 1915*, Edinburgh 1967. Si vedano anche Kapya J. Kaoma, *African Religion and Colonial Rebellion: The Contestation of Power in Colonial Zimbabwe's Chimurenga of 1896–1897*, in: *Journal for the Study of Religion*, 29/1 (2016), 57–84 e Brian Morris, *The Chilembwe Rebellion*, in: *The Society of Malawi Journal*, 68/1 (2025), 20–52.

⁵² Il riferimento è al SI 68, 31. Graham A. Duncan, *Ethiopianism in Pan-African Perspective 1880–1920*, in: *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 41/2 (2015), 198–218.

⁵³ Deji Ayagboyin/Soloman Ademola Ishola, *African Indigenous Churches: An Historical Perspective*, Lagos 1997; Rufus Okikiola-Olubiye Ositelu, *African Instituted Churches: Diversities, Growth, Gifts, Spirituality and Ecumenical Understanding of African Initiated Churches*, Münster 2002 e Philomena Njeri Mwaura, *African Instituted Churches in East Africa*, in: *Studies in World Christianity*, 10/2 (2005), 160–184.

⁵⁴ Duncan, *Ethiopianism in Pan-African Perspective* (cf. nota 52), 199.

riflessione teologica ha avuto inizio ben prima di quanto comunemente si ritenga sulla scorta della sua affermazione in ambito accademico, e cioè in contemporanea al graduale recupero di quell'eredità spirituale in nome della quale le popolazioni indigene furono chiamate a sostenere con determinazione la lotta di affrancamento dal colonialismo. Sia l'Etiopianismo che il frastagliato arcipelago AIC anticiparono i tempi avviando processi di coscientizzazione a partire dalla proclamazione del carattere non occidentale del Cristianesimo; dell'universalità atemporale dei suoi valori; dell'asserzione di uno specifico contributo dell'Africa al movimento gesuano;⁵⁵ del suo ruolo nello sviluppo del cristianesimo,⁵⁶ specie in relazione ai vivaci dibattiti dottrinali insorti tra il I e il IV secolo in cui le antiche Chiese locali ebbero larga parte.⁵⁷ Animate dalla pretesa di potere offrire una specifica risposta africana alla buona novella evangelica, queste organizzazioni religiose hanno dimostrato di possedere un insospettato potenziale creativo, di sapere incarnare un tipo di spiritualità che non si limitasse a mettere in contesto pochi, superficiali elementi dell'espressione della fede cristiana, ma che di essa, piuttosto, fosse in grado di rappresentare una legittima versione alternativa, una variante non europea, già esistente e profondamente connaturale al patrimonio culturale di questo continente.⁵⁸

Non va nascosto, comunque, che la transizione da una teologia della missione di impostazione convenzionale, impermeabile a qualsiasi influenza dello spirito africano, a un'altra più duttile e disponibile a un incontro non pregiudiziale e ricettivo fu scoraggiata dall'oggettiva impossibilità di accogliere in prospettiva cristiana talune radicate pratiche delle popolazioni autoctone cui esse mostrarono talora un incoercibile attaccamento. È il caso della «cliterodectomy crisis» e degli *oathing rituals* (comprensivi di sacrifici animali e di delibazione del sangue) che costituirono la causa scatenante della cruenta rivolta dei Mau-Mau del Kenya agli albori degli anni '50 del secolo scorso.⁵⁹

⁵⁵ The African memory of Mark: Reassessing early church tradition, Downers Grove 2011

⁵⁶ Willem Oliver, Mark the Evangelist: His African memory, in: HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 72/4 (2016), a3400. Fruibile al link <<http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3400>> (12 dicembre 2023). Cf. altresì Thomas C. Oden, How Africa shaped the Christian mind: The African seedbed of Western Christianity, Downers Grove 2007; Idem, Early Libyan Christianity: Uncovering a North African tradition, Downers Grove 2011.

⁵⁷ John Parratt, Reinventing Christianity: African Theology Today, Grand Rapids 1995; Thomas C. Oden, How Africa Shaped the Christian Mind: Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity, Downers Grove 2007.

⁵⁸ Veli-Matti Kärkäinen, An introduction to Ecclesiology: Ecumenical, historical and global perspectives, Downers Grove 2002, 195.

⁵⁹ Biørn Møllerpp, Religion and Conflict in Africa with a Special Focus on East Africa, DIIS Report 2006/6, Danish Institute for International Studies, Copenhagen 2006, 55 in: <https://www.files.ethz.ch/isn/20975/RP_06_6.pdf> (31 dicembre 2023) e John Lonsdale, Kikuyu Christianities, in: Journal of Religion in Africa, 29/2 (1999), 206–29.

Ovviamente non è mancata l'interazione con altre promettenti riflessioni autoctone incanalate in solide correnti di pensiero quali, ad esempio, l'«African theology» e la «Black theology» di marca protestante.⁶⁰ Elementi costitutivi dell'identità tradizionale africana quali la tribù e la comunità, la famiglia, la paternità e la figliolanza, la relazione uomo-creato sono entrati per la prima volta in dialogo effettivo con la teologia classica, con la riconosciuta dignità di categorie alternative per una plausibile riformulazione di temi di dogmatica o di morale⁶¹ e smentendo le conclusioni della «World Missionary Conference» di Edinburgo del 1910, secondo cui il sostrato spirituale africano «contained no preparation for Christianity».⁶² Ancora una volta, più che in ogni altro luogo, la memoria si è riproposta in Africa come luogo e anima della teologia⁶³ e lo ha fatto in tutta la sua problematicità.⁶⁴ In questo provvido *frame* il ritorno in scena dell'africanità con tutto il suo controverso corollario e il *revival* memoriale hanno comportato l'avvio di un percorso di emancipazione da un altro stereotipo che aveva cristallizzato un'immagine di popoli autoctoni, o pacifici ed inerti o indocili e violenti, da guadagnare alla civiltà ed enfatizzato le immani fatiche e gli innumerevoli martiri dei missionari occidentali.⁶⁵

In prospettiva teologica la *martyria* africana della memoria, germinata dall'evento coloniale ricompreso in termini di sacrificio collettivo, ha risposto alla peculiare vocazione di rendere una salda testimonianza di fede non solo di fronte ai credenti indigeni, ma anche di fronte alla società cristiana bianca la cui incoerenza rispetto alla Buona Novella che pretendeva di annunciare necessita di essere evangelizzata.⁶⁶ Il suo «fare memoria» non dice, dunque, introflessione, né produce separazione, bensì opera «ri-conversione»: dei sopraffattori alla verità del

⁶⁰ Justin S Ukpong, *The Emergence of African Theologies*, in: *Theological Studies*, 45/3 (1984), 501–536 e Theodore Walker, *Motherhood Connections: A Black Atlantic Synthesis of Neoclassical Metaphysics and Black Theology*, Albany 2004.

⁶¹ Samuel H. Donkor, *African Christology from an African Christian Theological Perspective*, in: *E-Journal of Religion and Theological Studies*, 2/2 (2016), 1–10.

⁶² Kwame Bediako, *Understanding African Theology in the 20th century*, in: *themelios*, 20 (1/1994), 15.

⁶³ J.B. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, New York 2007, 87–96; Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago/London 2004.

⁶⁴ Philippe Denis, *Memory and Commemoration as a Subject of Enquiry for African Christianity Scholars*, in: *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 41/3 (2016), 4–22.

⁶⁵ Stanislas Bigirimana, *Christianity and identity transformation in post-colonial Africa: revisiting the rhetoric of conversion*, in: *Chiedza*, 7/2 (2004), 55–70 e Matthew Michael, *African Theology and the Paradox of Missions: Three Intellectual Responses to the Modern Missions Crisis of the African Church*, in: *Transformation*, 31/2 (2014), 79–98. Cf. anche Mohammed Girma (ed.), *The Healing of Memories African Christian Responses to Politically Induced Trauma*, Lanham 2018.

⁶⁶ Harvey C. Kwiyani, *Blessed Reflex: African Christians in Europe*, in: *Missio Africanus*, 3/1 (2017), 41–49.

Vangelo che hanno tradito, dei soggetti sopraffatti che, destinatari di una inappropriata azione missionaria, hanno creduto di dover rigettare il loro passato ancestrale pre-cristiano,⁶⁷ persuasi dell'impossibilità di conciliare due *Weltanschauungen* ritenute incompatibili; di tutti, infine, a Dio e al suo mistero.

La rilettura teologica della memoria in Africa non fonda sistemi unitari e coesi, né genera *Summae*, ma recuperando il forte anelito all'armonia cosmica insito nelle svariate culture indigene, fornisce, in contesto, adeguate risposte di fede che insistono sull'aspetto della guarigione della relazione e della cura dell'altro, come nel caso della teologia *uMunthu*.⁶⁸ Questa, per esempio, di origine malawiana, costruisce la sua riflessione credente a partire dall'aspetto profondamente umanizzante della relazione tra Dio e gli uomini e degli uomini tra loro. Dell'irripetibile evento in cui si è dispiegata la *missio Dei* – l'Assoluta trascendenza «umanata» in Cristo – la memoria è irrevocabilmente inscritta nel divino. A sua volta, in forza di una categoria di missione dedotta dall'intima natura di Dio, la *missio Ecclesiae* non può che essere memoria testimoniale ininterrotta di questo incontro universalmente amante e risanante. Da questo *Grund-Axiom* derivano coerenti elaborazioni in tutte le altre aree della dogmatica e, in particolare, in ecclesiologia, ambito speculativo particolarmente consentaneo alla sensibilità africana. Qui la teologia della memoria ha prodotto i suoi più originali contributi di «africanità» proponendo un modello di Chiesa come famiglia di Dio, laddove il termine famiglia si carica di una connotazione sostanziale nativa comprendendo in un unico circuito intensamente comunione i fedeli viventi, quelli defunti e perfino quelli non ancora nati.⁶⁹

Conclusioni

Come appare evidente, in terra africana il discorso sulla memoria non può andare disgiunto da quello sulla missione e ciò vale anche solo a voler considerare il secondo in termini storici, politici e sociali. A maggior ragione se si sceglie di affrontare il tema della memoria post-coloniale dall'angolazione della riflessione teologica locale, come il presente contributo ha tentato di fare.

⁶⁷ Matthew Engelke, Past Pentecostalism: Notes on Rupture Realignment, and Everyday Life in Pentecostal and African Independent Churches, in: *Africa*, 80/2 (2010), 177–199.

⁶⁸ Augustine Chingwala Musopole, *Umunthu Theology: An Introduction*, Malawi 2021. Il termine nel dialetto del Malawi esprime i concetti di personalità e umanità ed è l'esatto corrispondente del sudafricano Ubuntu. Cf. Harvey C. Kwiyan, *Missio Dei: An African Appropriation*, in: *Missio Africanus*, 1/1 (2015), 53–63.

⁶⁹ Hilary O. Okeke, From «Domestic Church» to «Family of God»: The African Christian Family in the African Synode, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 52 (1996), 193–207.

Non è temerario affermare che per l'Africa il più grande elemento di autocomprensione resti ad oggi la drammatica esperienza dell'incontro con l'Occidente la quale ha continuato a condizionarne le vicende anche oltre la fine del colonialismo politico. Ciò, per quanto incontrovertibile, è senza dubbio un paradosso. «Musealizzare» il dolore dei popoli, perpetuarne la memoria è un potente monito a che le tragedie del passato non abbiano a ripetersi, ma non basta a interrompere le spirali di violenza che ne segnano in profondità la storia e, soprattutto, contribuisce a tenerne in ostaggio l'identità.

Al di là delle gravi ferite materiali e morali inferte al Continente, la teologia della memoria africana intercetta, invece, in profondità le acque carsiche di una cultura intrinsecamente ottimista e aperta alla speranza e le offre l'opportunità di proporsi all'Occidente non più come icona delle sue colpe storiche, ma come sprone alla salvaguardia del suo patrimonio memoriale e valoriale.

Al di là del male la martyria della memoria – Per una storia delle categorie di memoria e di missione nella riflessione teologica post-coloniale

Provando a riannodare i sottili filamenti dell'intricato ordito di una storia tormentata, il presente contributo, dopo aver preso in considerazione l'approccio alla memoria in Africa durante la vicenda coloniale – ora evocativo, ora sostitutivo – intende indagarne la funzione soprattutto al tramonto di quella controversa stagione, allorché la missione smette di agire come uno dei principali canali di propagazione dei valori e degli stili di vita europei e ha inizio, per converso, un serio processo di inculturazione della fede sotto il profilo teologico, liturgico e antropologico, ma altresì la costruzione di una società equa e moderna cui le Chiese non vogliono far mancare il loro specifico contributo. Conseguentemente la categoria di missione non viene più a coincidere con lo sforzo di estensione della fede cristiana ma, veicolando un annuncio dell'Evangelo non più separabile da un nesso genetico con la giustizia sociale, l'equa redistribuzione delle risorse, la democrazia e la riconciliazione universale, assume un carattere robustamente civile. È in questa prospettiva che tra le molteplici coniugazioni possibili del fare memoria il presente studio ha scelto di mettere in luce una sua inedita declinazione teologica la cui indagine è ancora una delle meno investigate in sede storica e antropologica. Essa, oltrepassando lo specifico della memoria endogena la eleva a segno di un'universalità della ragione che comporta per l'umanità di qualunque fede ed etnia la condivisione di principi basilari e fondativi e il perseguimento di uno scopo comune.

Martyria – memoria – missione – teologia post-coloniale – inculturazione – vita europei - giustizia sociale – universalità.

Jenseits des Bösen die Martyrien der Erinnerung – Zu einer Geschichte der Kategorien Erinnerung und Mission in der postkolonialen theologischen Reflexion

Dieser Beitrag versucht, die dünnen Fäden des komplizierten Gewebes einer gequälten Geschichte neu zu verweben, und will nach einer Betrachtung des Umgangs mit dem Gedächtnis in Afrika während der Kolonialzeit – mal evokativ, mal substitutiv – dessen Funktion vor allem am Ende dieser umstrittenen Zeit untersuchen, als die Mission aufhörte, als einer der Hauptkanäle für die Verbreitung europäischer Werte und Lebensstile zu fungieren, und umgekehrt ein ernsthafter Prozess der Inkulturation des Glaubens aus theologischer, liturgischer und anthropologischer Sicht begann, sowie der Aufbau einer gerechten

und modernen Gesellschaft, zu der die Kirchen ihren spezifischen Beitrag nicht versäumen wollten. Infolgedessen fällt die Kategorie der Mission nicht mehr mit dem Bemühen um die Verbreitung des christlichen Glaubens zusammen, sondern nimmt durch die Vermittlung einer Verkündigung des Evangeliums, die nicht mehr von einer genetischen Verbindung mit sozialer Gerechtigkeit, gerechter Umverteilung der Ressourcen, Demokratie und allgemeiner Versöhnung zu trennen ist, einen robusten zivilen Charakter an. Unter diesem Gesichtspunkt hat sich die vorliegende Studie dafür entschieden, unter den vielen möglichen Konjugationen der Gedächtnisbildung eine noch nie dagewesene theologische Deklination hervorzuheben, deren Erforschung noch immer zu den am wenigsten untersuchten in Geschichte und Anthropologie gehört. Sie geht über die Besonderheiten des endogenen Gedächtnisses hinaus und erhebt es zum Zeichen einer Universalität der Vernunft, die das Teilen von Grund- und Gründungsprinzipien und das Streben nach einem gemeinsamen Ziel für die Menschheit aller Religionen und Ethnien beinhaltet.

Martyria – Gedächtnis – Mission – postkoloniale Theologie – Inkulturation – europäisches Leben – soziale Gerechtigkeit – Universalität.

Au-delà du mal, les martyres de la mémoire – Pour une histoire des catégories de la mémoire et de la mission dans la réflexion théologique postcoloniale

Après avoir examiné l'approche de la mémoire en Afrique pendant la période coloniale – tantôt évocatrice, tantôt substitutive – cette contribution, qui tente de retisser les minces fils de la toile complexe d'une histoire tourmentée, se propose d'enquêter sur sa fonction, en particulier au crépuscule de ce temps controversé, lorsque la mission a cessé d'être l'un des principaux canaux de propagation des valeurs et des modes de vie européens et que, à l'inverse, un sérieux processus d'inculturation de la foi a commencé d'un point de vue théologique, liturgique et anthropologique, ainsi que la construction d'une société équitable et moderne à laquelle les Églises ne voulaient pas manquer d'apporter leur contribution spécifique. Par conséquent, la catégorie de mission ne coïncide plus avec l'effort d'extension de la foi chrétienne mais, en véhiculant une annonce de l'Évangile qui n'est plus séparable d'un lien génétique avec la justice sociale, la redistribution équitable des ressources, la démocratie et la réconciliation universelle, elle prend un caractère résolument civil. C'est dans cette perspective que, parmi les nombreuses conjugaisons possibles de la fabrication de la mémoire, la présente étude a choisi de mettre en lumière une déclinaison théologique inédite de celle-ci, dont l'investigation reste l'une des moins poussées en histoire et en anthropologie. Elle dépasse les spécificités de la mémoire endogène et l'élève au rang de signe d'une universalité de la raison qui implique le partage de principes fondamentaux et fondateurs et la poursuite d'un but commun à l'humanité de toutes les confessions et de toutes les ethnies.

Martyria – mémoire – mission – théologie post-coloniale – inculturation – vie européenne – justice sociale – universalité.

Beyond Evil, the Martyria of Memory – Towards a History of the Categories Memory and Mission in Post-Colonial Theological Reflection

Trying to reweave the thin strands of the intricate warp of a tormented history, this contribution intends to investigate, after considering the approach to memory in Africa during the colonial period – partly evocative, partly substitutive – its function especially at the sunset of that controversial season, when the mission ceased to act as one of the main channels for the propagation of European values and lifestyles and, conversely, a serious process of inculturation of faith began from a theological, liturgical and anthropological point of view, as well as the construction of an equitable and modern society to which the churches wanted to make their specific contribution. Consequently, the mission category

no longer coincides with the effort to extend the Christian faith but, by conveying a proclamation of the Gospel no longer separable from a genetic link with social justice, the fair redistribution of resources, democracy, and universal reconciliation, takes on a robustly civil character. It is in this perspective that, among many possible conjugations of memory-making, the present study has chosen to highlight an unprecedented theological declination of it, the research of which is still one of the least investigated in history and anthropology. It goes beyond the specifics of endogenous memory which is elevated to a sign of universality of reason that entails the sharing of basic and founding principles and the pursuit of a common purpose for humanity of all faiths and ethnicities.

Martyria – Memory – Mission – Post-Colonial Theology – Inculturation – European Life – Social Justice – Universality.

Marcello Grifò, Dr., Istituto di Studi Patristici e Tardoantichi «J. H. Newman», Facoltà Teologica di Sicilia «S. Giovanni Evangelista» Palermo; <https://orcid.org/0009-0004-6903-6893>.