

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: Inculturazione e 'decolonizzazione' della missione in Africa : per una nuova narrazione sull'evangelizzazione

Autor: Macconi Heckner, Ilaria

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1075873>

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>

Inculturazione e «decolonizzazione» della missione in Africa – per una nuova narrazione sull'evangelizzazione

Ilaria Macconi Heckner

Laurenti Magesa, prete cattolico e teologo della Tanzania, così scrive riguardo lo scopo delle prime missioni in Africa: «The missionary objective was not to save the Africans through or within their cultures [...]. On the contrary, the strategy was, whenever possible, to save Africans outside their cultures. This was the transplantation method of mission. Missionaries identified western civilization and its particular interpretation of the Gospel with the Gospel of Christ itself, tolerating no alternative translation from the experience of Africa. For the transplantation approach, faith in Christ had to be expressed and lived in Africa exactly as in the West».¹ Da queste poche righe emerge chiaramente che la questione della «revisione» della memoria missionaria – oggetto della mia ricerca – va analizzata alla luce del rapporto tra fede e cultura.² Nel mio contributo intendo quindi indagare come nel periodo immediatamente successivo ai processi di decolonizzazione e su spinta del Concilio Vaticano II, si sia imposta una diversa narrazione sull'evangelizzazione e con essa anche l'esigenza di cercare nuovi modelli (culturali) di riferimento per l'incontro con l'altro. Il dibattito che porterà all'affermazione della necessità dell'«inculturazione» del messaggio cristiano, attesta che in questi anni è avvenuta una riflessione critica non solo sul futuro della missione, ma anche sul suo passato. Gli atti di convegni e settimane di studio ci permettono di seguire gli snodi principali della discussione, mentre quanto i missionari e le missionarie scrivono (in particolare dal Kenya), testimoniano come questa è stata recepita sul campo.

¹ Laurenti Magesa, *The Post-Conciliar Church in Africa. No Turning Back the Clock*, Nairobi 2016, 53. Per approfondire il rapporto tra missioni e colonialismo, si faccia riferimento a Claude Prudhomme, *Missioni Cristiane e Colonialismo*, Milano 2007.

² Per un'introduzione generale alla tematica, cf. Paul Coulon/Alberto Melloni (dir.), *Christianisme, missions et cultures. L'arc-en-ciel des défis et des réponses XVI^e–XXI^e siècles*, Paris 2008.

Superamento del modello salvifico di missione e ricerca di alternative alla via occidentale della chiesa

La chiesa delle prime missioni, abbiamo accennato, aveva come obiettivo principale la salvezza delle anime; in questa prospettiva teologica si inserisce anche l'idea della missione come civilizzazione. Come infatti ricorda il già citato Magesa, poiché le culture africane erano considerate «primitive», «selvagge» e «pagane», dovevano essere rimpiazzate con i valori (culturali e religiosi) europei e contribuire così a civilizzare il continente.³ Il teologo sudafricano David Bosch sottolinea, inoltre, che i cristiani occidentali non erano consapevoli del fatto che la loro teologia fosse «condizionata culturalmente»; essi presupponevano semplicemente che fosse «sopraculturale e universalmente valida».⁴ Tale convinzione non aveva però impedito che per portare avanti un'evangelizzazione più efficace, si sia cercato fin dall'inizio di comprendere i costumi e le lingue locali, come emerge, per esempio, dalle raccomandazioni inviate dalla Superiora Generale delle Missionarie di Nostra Signora d'Africa alle consorelle di Mombasa.⁵ Inoltre, più sono gli anni passati con le popolazioni africane, più si apprezza il loro profondo senso religioso. Così scrive suor Marie-André alla metà degli anni Cinquanta:

«Without any doubt, the most solid stepping-stone which the African civilizations afford Christianity is the religious sense. All Africans believe in the existence of God Who is unique, personal, omniscient, unchanging and almighty. [...] The Africans have a sense of what is holy, a great respect for God and for everything that is used in His service; their individual, family, social, lives are impregnated with the sacred [...].»⁶

Nella seconda parte della sua relazione, tuttavia, suor Marie-André mette in guardia contro magia e feticismo, pericolose «distorsioni» dei valori religiosi africani, testimoniando un atteggiamento ancora non del tutto scevro da pregiudizi culturali.

³ Lawrence M. Njoroge afferma che poiché la conversione al cristianesimo degli africani comportava un loro totale allontanamento dalle credenze tradizionali, ne provocava una profonda «alienazione culturale». Cf. *Beyond Century of Endeavour: A History of the Catholic Church in Kenya* [E-Reader Version], Nairobi 2022.

⁴ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* [Kindle Paperwhite Version], New York 2011, 459.

⁵ Cf. AMSOLA, C 5069/1, 2. Lettre de Mère Mechtilde, 8 February 1914, e la lettera circolare di Mère Claude Marie, L.C.C. no. 42, ottobre 1946 (in: Sœur Marie Lorin, *Après l'histoire des origines de la congrégation 1910–1974*, Frascati 1974, 345).

⁶ AMSOLA, 980/13, 12.3. Sister Marie-André du Sacré-Cœur, *Stepping-stones and Obstacles in the Cultures of Native Africa*, in: *Lumen Vitae*, vol. XII, 1 (1957), 41–52, qui 42.

Il crollo degli imperi coloniali, la rinascita della coscienza nazionale e culturale dei popoli africani, assieme all'indigenizzazione delle chiese locali (con l'istituzione di un clero autonomo), ha segnato una crisi profonda del modello salvifico e eurocentrico di missione. Come sottolinea Villafiorita, si è anche andato consolidando un certo senso di colpa nella sensibilità missionaria cattolica «che portò generalmente a vedere con sospetto l'idea stessa di missione ad gentes o di «missioni» al plurale, come se il solo parlarne manifestasse l'atteggiamento sottilmente razzista di chi ritiene che esista un mondo di prima classe dove si vive la fede ed un mondo differente, arretrato, dove la cultura occidentale deve ancora giungere [...]».⁷ All'inizio degli anni Sessanta si intensifica la riflessione su come rispondere alle sfide che l'Africa pone alla chiesa cattolica, come testimonia la Prima Settimana di Studi Missionari di Milano. Le parole introduttive di padre Vittorino Vanzin mettono subito in chiaro che «[...] si tratta di cercare alternative diverse alla via occidentale della Chiesa» e più nello specifico, di capire «Qual è l'atteggiamento di fronte alle culture dei paesi di missione?»⁸ Fermo restando il rifiuto di credenze e usi in contrasto con il costume cristiano, si afferma che:

«[...] non è detto che quello cristiano debba avere ovunque le medesime forme. [...] Stabilire chiaramente i limiti della morale cattolica [...] è compito dei pastori; ma è pure loro obbligo agevolare il passaggio degli uomini alla salvezza, senza esigere drastiche segregazioni e non necessarie separazioni dal loro contesto sociale.»⁹

Alla proposta di adottare una «pluralità di lingue e di riti», si aggiunge anche quella di prendere in considerazione prospettive filosofiche e teologiche non occidentali, ed infine anche «le religioni pagane» sono difese contro le accuse di animismo e feticismo. D'altronde, se queste vivono una certa «reviviscenza» – afferma padre Bernardi, missionario della Consolata presso i Meru del Kenya – ciò «non è solo un fenomeno dovuto all'impulso rinnovatore dei movimenti nazionalistici. Esso è anche una delle molteplici forme di reazione della religione pagana contro l'attacco, se è lecita la parola, delle grandi religioni rivelate».¹⁰ Quindi, per sopravvivere in Africa, il cristianesimo deve mettere in pratica un'opera di «purificazione e rinnovamento», attuando una sorta di «innesto»

⁷ Andrea Villafiorita, *La teologia cattolica e i fondamenti della missione in un'epoca di pluralismo religioso*, in: *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 13/14 (2020), 222–233, qui 225.

⁸ *La chiesa e le trasformazioni sociali, politiche e culturali dell'Africa nera. Atti della prima settimana di studi missionari*, 24–29 luglio 1960, Milano 1961, 4.

⁹ *La chiesa e le trasformazioni* (cf. nota 8), 5. Ci si riferisce in particolare alla filosofia Bantu e alla neonata teologia africana.

¹⁰ Bernardo Bernardi, *Religion pagane dell'Africa nera*, in: *La Chiesa e le trasformazioni* (cf. nota 8), 63–76, qui 73.

«sull'olivastro delle religioni pagane che pur spesso riconoscono Dio come Padre». ¹¹ L'africanizzazione della chiesa che purtroppo «finora si è presentata in forma occidentale molto accentuata», diventa una priorità imprescindibile per poter fronteggiare il proselitismo protestante e musulmano, come anche l'avanzata delle ideologie marxiste e materialiste. La chiesa, inoltre, deve assumersi le sue responsabilità per le manchevolezze del passato, ¹² al fine di «riabilitare» la sua immagine. Come infatti scrive un padre francescano:

«Il missionario straniero è visto, ora, con sospetto e diffidenza da tutti, bianchi e neri. I coloniali lo vedono alleato dei nativi [...]. I nativi lo vedono facilmente alleato dei coloniali: lo dicono troppo timido rivendicatore dei loro diritti, lo biasimano perché non è insorto contro le ingiustizie dell'amministrazione coloniale e non ha incoraggiato il movimento dell'indipendenza. Le dichiarazioni della gerarchia vengono da alcuni considerate troppo tardive, fatte per salvare la faccia.» ¹³

Gli anni del Concilio e la «purificazione della coscienza e memoria missionaria»

Nel 1964 viene pubblicato presso la casa editrice missionaria EMI il libro *Concilio e Terzo Mondo*, con un chiaro intento: mettere l'Africa, «[...] le speranze, le attese che dai territori di missione si appuntano verso il Concilio Ecumenico» al centro dell'attenzione. ¹⁴ In varie interviste ai padri impegnati nella seconda sessione conciliare, si sottolineano i cambiamenti intervenuti a livello sociale e religioso, la crescita delle chiese locali, come pure «la svolta fondamentale» che ha investito i missionari. Questi – afferma il card. Agagianian, prefetto di Propaganda Fide, devono «dialogare» maggiormente con le religioni africane, per evitare che le popolazioni «perdano ogni fondo di religiosità, diventino del tutto imbevute di materialismo pratico». ¹⁵ E sarà proprio il Concilio Vaticano II, «come ritorno alla sorgente evangelica della chiesa» – scrive padre Menin –, ad attuare

¹¹ Bernardi, *Religioni pagane* (cf. nota 10), 75–76.

¹² Afferma con chiarezza mons. Sergio Pignedoli, delegato apostolico in Nigeria, nel suo discorso di chiusura: «La Chiesa ha sempre guardato in faccia, coraggiosamente, a questa responsabilità. [...] In Africa la Chiesa non avrà nessuna parola mortificante per le civiltà locali e per il loro fiducioso aprirsi a una esistenza libera e nuova. [...]». (*L'Africa nera alla vigilia del Concilio Ecumenico*, in: *La Chiesa e le trasformazioni* [cf. nota 8], 272–278).

¹³ Giuseppe Bertinazzo, *Problemi della Chiesa cattolica nell'Africa nera*, in: *La chiesa e le trasformazioni* (cf. nota 8), 12–20, qui 13.

¹⁴ Piero Gheddo, *Concilio e Terzo Mondo*, Bologna 1964. Si vedano a riguardo gli articoli su *Movimento ecumenico e missioni*, 9–15 e *Cultura africana e missioni*, 175–182.

¹⁵ *La chiesa missionaria all'ora del Concilio*, in: Gheddo, *Concilio e Terzo Mondo* (cf. nota 14), 1–8.

una vera «purificazione della coscienza e della memoria missionaria».¹⁶ Affermando (nel decreto *Ad Gentes*) che la missione è una responsabilità di tutta la chiesa, delinea anche un nuovo ruolo per i missionari nella promozione delle chiese locali, le quali non devono essere una copia della chiesa evangelizzatrice, ma avere un'identità che rispecchi le realtà nelle quali sono radicate.¹⁷ Una delle sfide principali alla missione del postconcilio riguarda infatti proprio il complesso rapporto vangelo-culture, come emerge dalle relazioni presentate durante la Sesta Settimana di Studi Missionari.¹⁸ Scrive al riguardo padre Bernardi:

«[...] noi missionari, andando in Missione, portiamo un nostro tipo di cultura, mentre ci accostiamo ai popoli di cultura assai differente dalla nostra. Deve essere quindi nostra primaria cura conoscere a fondo i valori spirituali della cultura che incontriamo per poterli evangelicamente far fruttare. [...]»¹⁹

Si sottolinea inoltre che le popolazioni africane sono sempre state portatrici di un «umanesimo cristiano» e nella sesta relazione vi è un esplicito atto di accusa alla pratica missionaria di imporre un cristianesimo fortemente ancorato al modello culturale europeo.²⁰

Dalla metà degli anni Sessanta in poi, la discussione assume una dimensione collettiva e risvolti sempre più pratici grazie al *SEDOS, Service of Documentation and Study on Global Mission*.²¹ Lo scopo del centro era quello di mettere i suoi membri in grado di implementare le indicazioni del Concilio Vaticano II sul rinnovamento e aggiornamento della missione, attraverso gruppi di studio, seminari e ricerche. Non si trattava solo di promuovere una maggiore coordinazione e

¹⁶ Mario Menin, *Missione*, Assisi 2016, 92. L'esortazione apostolica *«Evangelii Nuntiandii»* (1975) di Paolo VI, afferma sempre Menin, rilancia poi la missione in tutte le sue dimensioni in un momento in cui questa è messa seriamente in discussione. In seguito, Giovanni Paolo II con l'enciclica *«Redemptoris Missio»* (1990), specifica nuovamente ed allo stesso tempo allarga il concetto di missione.

¹⁷ Per un rapido excursus su come il Vaticano II ha influito sul concetto di missione, cf. Joseph Scaria Palakel, *The «What» of Mission. Refining our comprehension of Mission*, in: Peter Baeckelmans/Marie Hélène Robert (eds.), *New Trends in Mission. The Emerging Future*, New York 2022, 23–40. Per approfondire invece degli impulsi dati dal Concilio agli studi sulla missione e la missiologia, si veda Bernadette Truchet (dir.), *Quand la mission se cherche. Vatican II et ses prolongements*, Paris 2016.

¹⁸ Università Cattolica del Sacro Cuore, *L'incontro cristiano con le culture. Atti della Sesta Settimana di Studi Missionari*, Milano 6–10 settembre 1965, Milano 1966.

¹⁹ *L'incontro cristiano con le culture* (cf. nota 18), 59. Quasi in risposta a questa raccomandazione, nella settima relazione viene approfondita senza alcun preconconcetto la mentalità e la concezione mistica dei Bantu (96–116).

²⁰ Cf. *Qu'est-ce que l'Afrique non-islamisée attend de l'Eglise*, in: *L'incontro cristiano con le culture* (cf. nota 19), 82–89.

²¹ Nel 1963, nel pieno delle discussioni conciliari, nove congregazioni religiose avevano iniziato ad incontrarsi a Roma; nel 1969 erano già 30 e vent'anni dopo erano salite a 72.

scambio di esperienze fra tutti gli istituti missionari, ma anche di fornire «information that would be useful to the Generalates in their mission policies».²² Nel marzo del 1969, per fare un esempio, viene organizzato un simposio sulla teologia della missione. Molto chiara è la critica al modello di evangelizzazione portato avanti nel passato e l'esigenza di adottare un nuovo atteggiamento nel rapporto con la cultura e la religione dell'altro, superando anche il principio teologico dell'adattamento. Si afferma:

«Il ne suffira plus de procéder à une adaptation superficielle des éléments accidentels du Christianisme occidental à des religions non occidentales, mais il s'agira d'une recreation sous une nouvelle forme de Christianisme, de tout ce qui est positif dans d'autres religions. L'activité missionnaire ne sera plus porteuse de structure d'emprunt, mais, au contraire, stimulatrice de l'épanouissement de l'Eglise et ne sera point dépaycée dans le milieu culturel et religieux des autres croyances.»²³

In un'altra relazione si sottolinea ancora che il missionario deve abbandonare quella che viene definita la «grande tentation d'imperialisme»; un imperialismo religioso e storico-culturale che ha fatto presentare il Vangelo come patrimonio esclusivo di un popolo superiore, favorendo l'esportazione della cultura metropolitana senza alcuna considerazione per la cultura indigena.²⁴ Di qui l'adozione, negli anni successivi, del termine «inculturazione»,²⁵ perché, come specifica Pedro Arrupe, non significava solo «l'incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale», ma richiedeva anche di lasciarsi ispirare da questa cultura, spogliandosi da ogni tipo di pregiudizio.²⁶

La discussione sull'inculturazione testimonia un ulteriore passo in avanti nell'opera di «revisione» del passato missionario: non bastano più superficiali

²² SEDOS, Do/3/69, SEDOS 69/218, 5.

²³ SEDOS, *Théologie de la mission pour notre temps*. Rome, 27–31 Mars 1969. Document 10, 69/44.

²⁴ SEDOS, TS/4/69. José Maria Gonzalez-Ruiz, *Mission et liberté de Conscience*, in: *Mission Theology for our times*, document 12, 5–6.

²⁵ Per un excursus storiografico sul concetto di inculturazione, si veda Jean Comby, *Gli spostamenti culturali del vangelo nel corso dei secoli e i nuovi interrogativi del XX secolo*, in: Giacomo Martina/Ugo Dove (a cura di), *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Bologna 2001, 313–337. In particolare sul caso africano, cf. Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, New York 2014.

²⁶ Lettera del P. Generale a tutta la Compagnia, 14 maggio 1978, in: *Documenti Casa Generalizia*, 305–312, in: http://www.sufueddu.org/fueddus/inculturazione/0708/04_2_arrupe_inculturazione_oss_.pdf (22. Gen. 2024). Sottolinea anche Laurenti Magesa: «For genuine inculturation, minds must be attuned to the work of the Divine Spirit within Africa. It does not suffice for inculturation to don monkey-skin hats and hold buffalo-tail fly whisks and dance in church buildings during worship to the rhythm of the tom-tom. It is true that inculturation includes these gestures, but deep inculturation must revisit and reinterpret dogma in the light of the divine self-revelation existent in Africa» (*What is not Sacred? African Spirituality*, New York 2013, 187).

adattamenti alla cultura locale, questa deve essere valorizzata e diventare portatrice del messaggio evangelico. In un seminario di ricerca organizzato dal SEDOS nel 1981 su *The Directions in Mission Today*,²⁷ si sottolinea nuovamente che l'inculturazione richiede prima di tutto un profondo mutamento di mentalità, «a special kenosis», da parte del missionario, il quale partecipa «in the creative inculturation undertaken by the whole Christian community in a particular place. The missionary is called to be a catalyst of inculturation rather than its agent».²⁸ Nel 1993, in preparazione al Sinodo dei Vescovi dell'Africa, il Centro di documentazione organizza un simposio teologico – dove partecipano 50 congregazioni religiose – per discutere le principali «missionary challenges» che provengono dal continente africano.²⁹ Si insiste nuovamente sulla necessità di un'evangelizzazione che porti alla costruzione di una chiesa «culturalmente policentrica» e si mette in rilievo come l'inculturazione sia un processo in due direzioni, un reciproco arricchimento. Si sancisce quindi l'allontanamento dalla prospettiva missionaria che prevedeva l'avvicinamento alla cultura dell'altro essenzialmente per poterlo evangelizzare meglio.³⁰

Ripensamento, critica, riabilitazione del passato: le voci dalle missioni

Anche da quanto scrivono le missionarie e i missionari dall'Africa indipendente, emerge la chiara percezione del mutamento di paradigma che sta avvenendo nell'evangelizzazione.³¹ «È finito, o meglio sta esaurendosi, – scrive nel 1973 il comboniano Renato Kitizo Sesana – un certo tipo di missione che aveva tanti aspetti simpatici e perfino folcloristici, che è stato indispensabile per tanti secoli e che in definitiva ha svolto egregiamente il suo ruolo perché, là dove falliva il metodo, suppliva l'amore e la vitalità insita nella Parola di Dio. È finita l'epoca

²⁷ Per un riassunto dei principali risultati del seminario, cf. Agenda for the future planning, study and research in Mission, in: William Jenkinson/Helen O'Sullivan (eds.), Trends in Mission Toward the 3rd Millennium, New York 1991, 399–414.

²⁸ Jenkinson/O'Sullivan (eds.), Trends in Mission (cf. nota 27), 404.

²⁹ Walter von Holzen/Seán Fagan (eds.), Africa, the Kairos of a Synod. Sedos Symposium on Africa, April/Mai 1994. Sedos, Rome 1995.

³⁰ Aylward Shorter, Inculturation: Win or Lose the Future? The Rising of a New Ecclesiology, in: von Holzen/Fagan (eds.), Africa (cf. nota 29), 9–23.

³¹ Non è questo il caso, secondo Mauro Forno, per gli anni precedenti. Come scrive: «La sottovalutazione delle culture e delle credenze dei «selvaggi», la reiterata proposizione dell'insanabile dissonanza tra il male (costituito dal credo degli indigeni) e il bene (costituito dalla religione dei bianchi), la sacralizzazione di un modello di cultura occidentale – convalidato dal sigillo divino – teso all'avanzamento culturale e alla salvezza spirituale di povere popolazioni, l'esigenza del ripristino della salute materiale e morale di mondi segnati dal disordine e dal peccato: resteranno ancora questi – fino almeno all'inizio degli anni Sessanta – i contenuti ricorrenti in tante corrispondenze dei missionari italiani impegnati in terra di missione.» (La cultura degli altri. Il mondo delle missioni e la decolonizzazione, Roma 2017, 81).

dell'individualismo, del missionario eroe isolato che converte anime isolate. Ma non sono finite le missioni. Stanno solo cambiando fisionomia». ³² Senza risparmiare poi alcuna critica per gli errori commessi in passato nel rapporto con le popolazioni locali, in un altro articolo ricorda però che i missionari erano figli di una determinata epoca storica e non potevano che non riprodurne gli schemi culturali dominanti. Per riprendere le sue parole:

«Caddero anche in errori grossolani. Senza dubbio! Anche i missionari erano figli legittimi di una cultura, l'occidentale, malata di un tenace complesso di superiorità; anche loro, volenti o nolenti, erano costretti ad operare all'interno di una struttura sociale colonialista. In ogni caso è doveroso ricordare che i rapporti tra potenze coloniali e chiesa non erano così idillici come oggi si pretende far credere.» ³³

Nonostante le molte manchevolezze, la validità del messaggio evangelico da loro trasmesso non è mai messa in questione. Continua infatti il padre comboniano:

«La Chiesa africana, oggi realtà viva e dinamica, è la testimonianza migliore di come gli africani abbiano recepito, al di là di ogni equivoco, la validità dell'annuncio portato dai missionari. E anche là dove i missionari si sono maggiormente legati al carrozzone coloniale, gli africani hanno compreso talmente bene la forza del messaggio annunciato da strapparli di mano agli annunciatori e rivoltarglielo contro. Una volta incontrato il Cristo, se ne sono impossessati, l'hanno fatto diventare nero, e l'hanno posto alla testa della liberazione nazionale.» ³⁴

Un'operazione – per così dire – di riabilitazione della memoria missionaria emerge anche dalle pagine del bollettino delle Suore della Consolata. ³⁵ All'inizio degli anni Settanta compaiono infatti vari articoli sulle molte opere istituite dai missionari in Kenya per migliorare le condizioni di vita delle persone. ³⁶ Si legge, per esempio, nel 1974:

«I missionari [...] costituiscono il punto d'incontro dell'espressione di fede di una vecchia comunità cristiana che, attraverso le sue missioni e i suoi missionari, s'incontra e si riconcilia con altri popoli: spesso proprio con quelli che furono impoveriti dai sistemi coloniali del suo paese. Molte volte infatti questi popoli poveri hanno perdonato agli sfruttatori per amore dei missionari che, pur appartenendo alla razza

³² Renato Kizito Sesana, *Africa: una sfida ai cristiani*, Bologna 1975, 263–264. Il libro raccoglie gli articoli pubblicati sulla rivista «Nigrizia», della quale Sesana è stato il direttore dal 1973 al 1975, frutto di incontri e colloqui fatti in cinque anni di viaggi in Africa.

³³ Sesana, *Africa* (cf. nota 32), 19.

³⁴ Sesana, *Africa* (cf. nota 32), 19–20.

³⁵ Dal no. 1 del 1973 il bollettino ha il nome «Andare alle Genti».

³⁶ Si vedano al proposito gli articoli apparsi sul bollettino del maggio 1973 o del settembre-ottobre 1974 dove si racconta l'operato pionieristico delle consorelle nelle zone desertiche del Nord, presso i nomadi. Anche nel decennio successivo continuano i racconti sull'operato delle suore, in particolare tra i disperati delle baraccopoli di Nairobi (*La voce della missione*, in: *Andare alle Genti* 9 [1981]).

dei colonialisti, li avevano invece protetti e beneficiati non solo portando loro il dono della fede, ma con le opere dello sviluppo e dell'assistenza sociale.»³⁷

Sono ormai scomparsi i toni negativi nei confronti delle tradizioni africane e si raccontano al lettore gli sforzi di inculturazione intrapresi dai missionari.³⁸ Ecco quanto riporta nel 1972 padre Franco Soldati, missionario della Consolata nel Meru (in Kenya):

«Fin dai primi tempi mi ero posto la domanda se fosse veramente «pagano» tutto ciò che era africano, e se tutte le cerimonie tradizionali dovessero essere bandite dal rituale ecclesiastico. [...] Scoprii così che molte cose erano vicine a Dio, molte cerimonie erano piene di significato spirituale.»³⁹

Descrivendo poi le difficoltà incontrate nell'integrare i riti locali nella liturgia della sua parrocchia, dice:

«C'era persino chi temeva volessimo portare del paganesimo in chiesa, tanto si era abituati a considerare «pagano» tutto ciò che era tradizione locale. Ora sta scomparendo anche il termine «mucenji» (pagano): perché pagano è colui che non crede in niente; invece la cultura africana è piena di Dio.»⁴⁰

Ancora un più esplicito *mea culpa* viene da padre Giuseppe Mina che ammette la «superficialità» con la quale si è avvicinato inizialmente alla popolazione Aki-kuyu e sottolinea il cambiamento positivo indotto dal decreto *Ad Gentes*:

«Si moltiplicano oggi nel nostro campo gli scambi fra i missionari di tutti i continenti. Quando i missionari tornano in vacanza [...] è per avere modo di incontrarsi in convegni bene articolati [...] assieme quegli esperti dell'evangelizzazione, quei

³⁷ Gian Paola Mina, Operatori di pace e di riconciliazione, in: *Andare alle Genti*, 12 (1974), 6–9, qui 8.

³⁸ Secondo Eugene Hillman, prete della «Holy Spirit Congregation» che spende il 1979 ad analizzare l'attività dei missionari cattolici presso le popolazioni delle zone desertiche del Kenya, alla fine degli anni Settanta si fa ancora fatica ad applicare il principio dell'incarnazione del messaggio cristiano. Per riprendere le sue parole: «The failure, generally, to apply the incarnational principle, even at this late date in the history of the Church, is due, in some measure, to a congenital and chronic ethnocentrism. [...] More than anything, however, the failure is due to a fear of innovation among the missionaries [...] So, there is an uneasy clinging to the model of missionary activity, which was developed during the colonial period under the influence of colossal Western cultural superiority complex. The paternalism of this model is now experienced more gently, however, and it is animated by the extraordinary generosity of missionaries. The dominant method used therefore, in making Christianity tangibly present to the peoples of Kenya's arid lands is still the importation of strictly Western institutions, which impact heavily upon the local cultures, ignoring, if not completely undermining, the people's traditional world-views and [cultural] practices». (Eugene Hillman, *Missionary approach to African cultures*, in: Teresa Okure [ed.], *Inculturation of Christianity in Africa*, Nairobi 1990, 147–162, qui 151–152).

³⁹ Liturgie nuove su ritmi antichi, in: *Andare alle Genti*, 11 (1972), 18–21, qui 18.

⁴⁰ Liturgie nuove (cf. nota 39), 21.

cultori dei popoli, si scambiano le esperienze fatte [...] Le varie culture sono riesaminate: forme di religiosità – un tempo decisamente... combattute, – diventano ora base per un incontro. Tendendo la mano ai popoli, onestamente, magari chiedendo «perdono» della nostra petulante sicurezza di ieri... ecco, ce li vediamo venire incontro [...].»⁴¹

La rielaborazione critica delle azioni passate va di pari passo con la rivalutazione delle religioni indigene. Si legge infatti nel bollettino del 1975:

«[...] non si deve credere che il missionario vada presso i non cristiani a insegnare i valori di natura religiosa (la preghiera, la contemplazione, la fede in Dio, il sacrificio, il rispetto della legge naturale) perché questi valori sono spesso già fortemente sentiti e formano parte integrante della tradizione locale. Se noi portiamo ai non-cristiani il messaggio di Gesù Cristo Figlio di Dio, essi possono darci testimonianza di una profonda religiosità, che nel mondo occidentale non esiste già più o è in crisi.»⁴²

Ancora nel 1978, si scrive: «[...] la religiosità non cristiana offre alla Chiesa la forma per esprimere e conservare la fede cristiana nel nuovo ambiente e diventare così un metodo concreto per l'indigenizzazione della Chiesa.»⁴³ Viene fatto, dunque, un ulteriore passo in avanti: non solo si riconosce il valore della religione tradizionale africana e il suo profondo portato spirituale, ma questa diventa uno strumento indispensabile per combattere l'avanzata del materialismo e per favorire la crescita della chiesa locale.⁴⁴ Così, ancora, commenta suor Gian Paola Mina riguardo un matrimonio celebrato secondo le tradizioni dei Samburu:

«Io ho assistito a questa Messa e a queste nozze singolari con profonda commozione. Mi pareva di misurare in modo tangibile, in questo inserimento di un rito cristiano nel contesto di una celebrazione clanica, il cammino lungo di anni percorso dalla Chiesa e dai missionari per andare incontro a un popolo, per accettarne le espressioni culturali in quanto esse hanno di buono e di vero, per scendere al loro livello e incarnare il Messaggio cristiano in mezzo a loro. [...]».

E conclude con una chiara critica alla chiesa del passato:

«Quelle nozze all'aperto, in quel luogo, in quello sfondo, senza distrazioni di abiti di gala, di fiori e di flash fotografici, assumevano il valore di simbolo e segnavano il punto d'incontro di due lunghi cammini: quello della Chiesa verso un popolo sconosciuto, e quello di un popolo verso una Chiesa rimasta fino ad allora nei suoi riti troppo straniera.»⁴⁵

⁴¹ Giuseppe Mina, *Il difficile incontro*, in: *Andare alle Genti*, 9 (1973), 3–7, qui 4.

⁴² *Andare alle Genti*, 7 (1975), 18.

⁴³ *Religiosità popolare e annuncio missionario*, in: *Andare alle Genti*, 6 (1978), 6.

⁴⁴ Nel numero del luglio 1979 si afferma che in Africa la missione può sopravvivere e ha senso di esistere solo se riesce a coinvolgere le comunità cristiane locali.

⁴⁵ Gian Paola Mina, *Il cammino di una Chiesa e di un popolo*, in: *Andare alle Genti*, 10 (1981), 10–12, qui 12.

Conclusioni

I processi di decolonizzazione e il Concilio Vaticano II hanno spinto i missionari e le missionarie ad attuare una riflessione profonda sul loro passato e una revisione critica del loro operato. Dagli atti dei convegni e delle settimane di studio esaminati emerge che il tema del rapporto tra fede e cultura, e nello specifico dell'inculturazione del messaggio cristiano, assume un posto centrale all'interno di questa riflessione. Una riflessione che continua nei decenni successivi, come testimonia la lettera circolare della Superiore delle Religiose del Sacro Cuore di Gesù alle consorelle del 1984. Scrive Madre Mc Laughlin riguardo l'inculturazione: «This is something we need to continue to reflect on together so that this important insight may be really incarnated in our lives [...]». ⁴⁶ E più avanti specifica il ruolo che le missionarie devono assumere in questo processo:

«In the Society we have the opportunity – which also brings with it a responsibility – to be bridge-builders, knowing one's own culture and entering respectfully into the other's; to facilitate the dialogue between the living cultures, between faith and culture. [...] The universal values of the Christian message must be preserved, but each culture has its own particularity, its own richness, its own possibility to show a distinct face of Christ.» ⁴⁷

Anche nella stampa missionaria da noi analizzata si vuole dare un'immagine di Africa libera da stereotipi coloniali. L'apprezzamento per la profonda spiritualità delle popolazioni africane, per i loro valori morali e religiosi, come pure le critiche – più o meno esplicite – per il modo pregiudiziale con il quale i religiosi e le religiose si sono rapportati ai popoli da evangelizzare, fanno parte del tentativo di decolonizzare la memoria missionaria. Allo stesso tempo, si cerca anche di «riabilitare» l'immagine dei missionari, sottolineando le molte opere fatte per migliorare le condizioni di vita e promuovere l'avanzamento delle popolazioni locali. Si afferma infine con chiarezza la consapevolezza che nell'era postcoloniale la sopravvivenza della chiesa e delle sue missioni dipende dall'inculturazione del messaggio evangelico e dal coinvolgimento delle comunità locali nell'opera di evangelizzazione, ⁴⁸ come pure dal suo riuscire a farsi interprete dei

⁴⁶ Helen Mc Laughlin, *Feast of the Sacred Heart: Inculturation*, 1984, in: *Letters to the Society*. Helen McLaughlin, Superior General of the Society of the Sacred Heart of Jesus, 1982–1994, 21–25, qui 21.

⁴⁷ Mc Laughlin, *Feast of the Sacred Heart* (cf. nota 46), 23. Il messaggio viene ripetuto nella lettera inviata nel 1984 in occasione della festa della Pentecoste e in preparazione all'apertura del Sinodo straordinario: «[...] we are calling upon the Spirit to be with us as we try to live with greater vigour, greater strenght, and greater openness to the diversity of the cultures and situations of today's world [...]». (*Prayer and fasting for the Society*, in: *Letters to the Society*, 26–29, qui 28).

⁴⁸ Si veda al proposito l'articolo *La missione (quale?) continua (come?)*, in: *Andare alle Genti*, 6 (1979), 4–6.

reali bisogni degli africani. La chiesa, quindi, può prestare ancora un servizio importante alle popolazioni dell'Africa, ma, come scrive ancora Sesana,

«[...] il servizio, per essere autentico, esige disponibilità e coraggio per una incessante opera di purificazione e di rinnovamento [...] Ieri, durante l'era coloniale, la Chiesa ha rivestito spesso i panni del padrone; oggi il suo posto dovrebbe essere fra gli umili del popolo e il suo ruolo quello del servizio. Deve perciò svestirsi di ogni residuo atteggiamento da crociata: crociata contro le religioni tradizionali considerate alla stregua di pura superstizione, o crociata contro le scelte dei governi socialisti presupponendole, per partito preso, atee e materialiste». ⁴⁹

E, all'interno della chiesa, i missionari hanno un ruolo e responsabilità nuove nell'Africa del futuro. Per riprendere ancora le parole di suor Gian Paola Mina: «[...] la grave preoccupazione dei missionari oggi non è solo quella di andare, di insediarsi in mezzo a popoli nuovi. La vera ansia è quello di scoprire l'anima di quei popoli, di approfondirne la cultura, di scoprirne i valori, e, partendo da quelli, costruire l'uomo nuovo in Cristo». Nel rapportarsi agli altri popoli, devono: «Credere nel Vangelo ... Credere ai valori nascosti nei popoli ... Rispettare le culture, avvicinarsi ad esse con umiltà e simpatia ... Conoscere per capire. Capire per amare di più. Amare di più per servire meglio all'uomo e al Vangelo ... E non stancarsi mai di imparare da tutti». ⁵⁰

*Inculturazione e «decolonizzazione» della missione in Africa –
per una nuova narrazione sull'evangelizzazione*

Nel mio contributo intendo analizzare come nel periodo immediatamente successivo ai processi di decolonizzazione in Africa e su spinta del Concilio Vaticano II, si sia imposta una diversa narrazione sull'evangelizzazione e con essa anche l'esigenza di cercare nuovi modelli di riferimento per l'incontro con l'altro. In questi anni di profonde trasformazioni, la Chiesa si interroga non solo sul futuro della missione, ma anche sul suo passato. Al centro di questa «revisione» della memoria missionaria si inserisce il dibattito sul complesso rapporto tra fede e cultura che porterà anche alla decolonizzazione dell'idea stessa di missione. Emerge infatti con preponderanza la consapevolezza che non si può evangelizzare senza una reale «inculturazione» del messaggio di Cristo. Gli atti di convegni e settimane di studio ci permettono di seguire gli snodi principali della discussione, mentre

⁴⁹ Sesana, Africa (cf. nota 32), 42. Ancora nel 1988 le Religiose del Sacro Cuore di Gesù parlano della necessità di assumersi la responsabilità per il «peccato» storico del quale ci si è macchiati nell'evangelizzazione: «Les nations d'Afrique révèlent une autre dimension de l'inculturation: le besoin de temps et d'espace pour être soi-même, pour se connaître soi-même comme africains. Pour nous, c'est un appel à les rejoindre dans leur lutte [...] Il faudra du temps pour guérir les blessures, pour vaincre le péché historique qui a exalté une culture et l'a imposée aux autres, dévaluant et détruisant tant de choses qui étaient leur chair et leur sang. La Société a sa part dans ce péché [...]» (AGSCC, CE/30/8. Commission internationale d'éducation pour la Société du Sacré-Cœur, Education: un engagement, 1988, 27).

⁵⁰ Evangelizzazione delle culture, in: Andare alle Genti, 7 (1982), 5.

quanto i missionari e le missionarie scrivono (in particolare dal Kenya), testimoniano come questa è stata recepita nel vissuto di ogni giorno.

Africa – cultura – decolonizzazione – evangelizzazione – fede – inculturazione – memoria – missione – missionari – narrazione.

Inkulturation und «Entkolonialisierung» der Mission in Afrika – für eine neue Erzählung der Evangelisierung

In meinem Beitrag möchte ich analysieren, wie sich in der Zeit unmittelbar nach den Prozessen der Entkolonialisierung in Afrika und auf Drängen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine andere Erzählung über die Evangelisierung durchgesetzt hat und damit die Notwendigkeit, nach neuen Bezugsmodellen für die Begegnung mit dem Anderen zu suchen. In diesen Jahren des tiefgreifenden Wandels stellt die Kirche nicht nur die Zukunft der Mission in Frage, sondern auch ihre Vergangenheit. Im Mittelpunkt dieser «Revision» des missionarischen Gedächtnisses steht die Debatte über die komplexe Beziehung zwischen Glauben und Kultur, die auch zu einer Entkolonialisierung des Missionsbegriffs selbst führen wird. Die Erkenntnis, dass man ohne eine echte «Inkulturation» der Botschaft Christi nicht evangelisieren kann, setzt sich immer mehr durch. Anhand der Berichte über Konferenzen und Studienwochen lassen sich die wichtigsten Punkte der Diskussion nachvollziehen, während die Berichte der Missionare (vor allem aus Kenia) zeigen, wie sich dies im Alltag niedergeschlagen hat.

Afrika – Kultur – Dekolonisierung – Evangelisierung – Glaube – Inkulturation – Erinnerung – Mission – Missionare – Erzählung.

Inculturation et «décolonisation» de la mission en Afrique – Pour un nouveau récit sur l'évangélisation

Dans ma contribution, j'ai l'intention d'analyser comment, dans la période qui a suivi immédiatement les processus de décolonisation en Afrique et sous l'impulsion du Concile Vatican II, un autre récit sur l'évangélisation s'est imposé et, avec lui, la nécessité de rechercher de nouveaux modèles de référence pour la rencontre avec l'autre. En ces années de profondes transformations, l'Église s'interroge non seulement sur l'avenir de la mission, mais aussi sur son passé. Au centre de cette «révision» de la mémoire missionnaire se trouve le débat sur la relation complexe entre foi et culture, qui conduira également à la décolonisation de l'idée même de mission. En effet, la prise de conscience qu'on ne peut évangéliser sans une véritable «inculturation» du message du Christ émerge avec prépondérance. Les actes des conférences et des semaines d'étude nous permettent de suivre les principaux points de jonction de la discussion, tandis que les écrits des missionnaires (en particulier du Kenya) témoignent de la transposition dans la vie de tous les jours.

Afrique – culture – décolonisation – évangélisation – foi – inculturation – mémoire – mission – missionnaires – récit.

Inculturation and «Decolonisation» of Mission in Africa – for a New Narrative on Evangelisation

In my contribution, I intend to explore how, in the period immediately following the processes of decolonisation in Africa and at the urging of the Second Vatican Council, a different narrative on evangelisation imposed itself, leading to the need to search for new reference models for engaging with others. During these transformative years, the Church not only questioned the future of its mission but also revisited its past. At the heart of this «revision» of missionary memory is the debate on the complex relationship between faith

and culture, ultimately leading to decolonising the very idea of mission. It became increasingly apparent that evangelisation requires a genuine «inculturation» of the message of Christ. The discussions at conferences and study weeks offer insights into the key turning points in this discourse, while the writings of missionaries (particularly those from Kenya) testify to how these ideas have been implemented in everyday life.

Africa – Culture – Decolonisation – Evangelisation – Faith – Inculturation – Memory – Mission – Missionaries – Narrative.

Ilaria Macconi Heckner, Dr., Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII;
<https://orcid.org/0009-0007-1074-1602>.