

Johnson Uchenna Ozioko

IN DIALOGO CON LA RELIGIONE TRADIZIONALE AFRICANA.
RIFLESSIONI FILOSOFICHE

Riassunto

Nonostante la presenza diffusa delle grandi religioni mondiali quali il Cristianesimo e l'Islam in Africa, rimane largamente sostenibile il fatto che la Religione Tradizionale Africana (RTA) mantiene tuttora la sua vitalità e dinamismo tra gli africani e influenza la filosofia e la vita di gran parte dei cristiani e musulmani africani. Questa situazione rende non solo urgenti ma indispensabili impegni e iniziative di dialogo con la Religione Tradizionale Africana. Partendo da una riflessione sull'adeguata comprensione della RTA nonché la sua struttura e contenuti, questa nota riflette sull'opportunità del dialogo con questa realtà culturale. Attingendo soprattutto dalle intuizioni offerte da Raimond Panikkar sul dialogo interreligioso in genere, si offre alcune prospettive che favoriranno un dialogo più proficuo con la Religione Tradizionale Africana.

Parole chiave

Africa, Cristianesimo, Dialogo interreligioso, Filosofia, Religione Tradizionale Africana, Panikkar.

Abstract

Despite the widespread presence of the great world religions such as Christianity and Islam in Africa, the fact that the African Traditional Religion (ATR) still maintains its vitality and dynamism among Africans and influences the philosophy and life of a great part of African Christians and Muslims remains largely sustainable. This situation renders not only urgent but indispensable commitments and initiatives for dialogue with the African Traditional Religion. Starting from a reflection on the adequate understanding of ATR as well as its structure and content, this essay reflects on the opportunity of dialogue with this cultural reality. Drawing above all from the intuitions offered by Raimond Panikkar on interreligious dialogue in general, some perspectives are offered which will favor a more fruitful dialogue with African Traditional Religion.

Key Words

Africa, African Traditional Religion, Christianity, Interreligious Dialogue, Panikkar, Philosophy.

1. Introduzione

Quale senso avrà nel nostro tempo parlare del dialogo con la Religione Tradizionale Africana (RTA) visto che la maggioranza degli Africani hanno già abbracciato l'una o l'altra delle principali religioni mondiali, quali il Cristianesimo e l'Islam? Cioè, perché fare il dialogo con una realtà che sembra essere già superata e messa nell'oblio? È importante perché fa ancora parte della cultura anche dei Cristiani e Musulmani Africani, o perché c'è ancora una parte consistente degli Africani che crede in questa religione e che la pratica al di fuori del Cristianesimo e dell'Islam? Questi interrogativi sono importanti se vogliamo evitare di correre in vano. E in risposta, teniamo ad affermare senza indugio che nonostante la diffusa presenza delle principali religioni mondiali in Africa, la religione tradizionale africana ha mantenuto tutt'oggi il suo dinamismo e vitalità tra un numero significativo degli africani che praticano ancora effettivamente questa religione. Perlopiù rimane largamente sostenibile che la religione tradizionale sembra ancora fare parte della cultura ed influenzare la filosofia e la vita della grande percentuale di cristiani africani e musulmani. È in questa prospettiva che Giovanni Paolo II osservava che «Quanto alla religione tradizionale africana, un dialogo sereno e prudente potrà, da una parte, garantire da influssi negativi che condizionano il modo di vivere di molti cattolici e, dall'altra, assicurare l'assimilazione di valori positivi quali la credenza in un Essere Supremo, Eterno, Creatore, Provvidente e giusto Giudice che ben s'armonizzano col contenuto della fede»¹. Quindi, considerato da entrambe le situazioni, cioè sia dal punto di vista degli aderenti attuali della religione tradizionale africana che dalla prospettiva dei

¹ K.J. Wojtyła, *Ecclesia in Africa*, Città del Vaticano, 14 settembre 1995, n. 67.

cristiani e musulmani che vivono immersi nella cultura religiosa africana, emerge la necessità, l'urgenza, l'indispensabilità e l'imperatività dell'impegno e delle iniziative di dialogo con questo fenomeno culturale. Questa nota vuole riflettere filosoficamente sulle prospettive di dialogo con la religione tradizionale africana. A partire da un chiarimento della comprensione della religione tradizionale africana, esamineremo la sua struttura e i suoi contenuti. In seguito, esploreremo le prospettive per un dialogo più efficace tra la religione tradizionale africana e le altre religioni del mondo.

2. Che cos'è la religione tradizionale africana?

Il punto di partenza appropriato per una riflessione filosofica sul dialogo con la religione tradizionale africana è quello di chiedersi cosa si intende effettivamente con questa denominazione. Certo, non siamo inconsapevoli della controversia tra i filosofi della religione riguardo al significato della religione in generale. Ciò non è tuttavia arbitrario, poiché le controversie sembrano un carattere intrinseco della filosofia e dell'impresa filosofica. La difficoltà di raggiungere un consenso tra i pensatori diventa ancora più pronunciata quando ci si confronta con una domanda come il significato della religione tradizionale africana. Come ho osservato altrove², la ragione è che non ci si confronta solo con una domanda, ma con una miriade di altre domande relative. Ad esempio, dato che l'Africa non un'unità omogenea ma un continente molto vasto composto da variegati gruppi culturali, etnici, linguistici e religiosi, si potrebbe legittimamente chiedere quale Africa sia intesa nella questione del significato della religione tradizionale africana. E date queste diversità, specialmente per quanto riguarda le pratiche religiose, c'è anche la questione della legittimità di denominare la realtà religiosa africana al singolare invece che al plurale, in altre parole, c'è la questione se non sarebbe più appropriato parlare di religioni tradizionali africane anziché della religione tradizionale africana. Alcune di queste controversie hanno portato a diverse scuole di pensiero nelle discussioni sulla religione tradizionale africana, ma ora non è nostra intenzione affrontare alcune di queste controversie. Basti tuttavia specificare che le discussioni sulla religione tradizionale africana si concentrano solitamente sull'Africa sub sahariana che copre l'area centrale tra il deserto del Sahara e il Sudafrica. Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga hanno difeso con forza la sostanziale unità culturale di quest'area, nonostante le diversità che ancora abbondano³. Per quanto riguarda la controversia sulla denominazione al singolare o al plurale, possiamo concordare con Emefie Ikenga-Metuh che questo sembra un problema fondamentalmente accademico con scarso significato pratico poiché coloro che praticano effettivamente la religione non sono in alcun modo interessati al fatto che sia denominato al singolare o al plurale, è solo un problema per gli studiosi della religione. Come suggerisce, mentre i sociologi e gli antropologi possono essere più a proprio agio con la denominazione al plurale poiché sono interessati a studiare ogni gruppo di credenze religiose nel loro contesto sociale e ambientale, i teologi e forse i filosofi possono essere più inclini a denominare la realtà religiosa africana al singolare poiché il loro accento è piuttosto sulla trascendente validità delle credenze religiose come mezzo per esprimere il rapporto umano con Dio⁴. È in questa luce che Ikenga-Metuh privilegia personalmente la denominazione al singolare e definisce la religione tradizionale africana come «modelli istituzionalizzati di credenze e adorazione praticati da varie società africane da tempo immemorabile in risposta al "soprannaturale" come manifestato nel loro ambiente ed esperienza»⁵. Per J.O. Awulalu, «Quando parliamo di religione tradizionale africana, intendiamo le credenze religiose indigene e le pratiche degli africani. È la religione che è derivata dalla fede sostenuta dagli antenati degli attuali africani e che viene praticata oggi in varie forme e varie sfumature e intensità da un numero molto elevato di africani, compresi individui che dichiarano di essere musulmani o cristiani»⁶. Si vede da quest'affermazione di Awulalu una conferma di ciò che costavamo poc'anzi che i musulmani e i cristiani africani attuali non sembrano totalmente slegati dalla pratica della religione tradizionale. Chiarendo il significato di "tradizionale" usato per qualificare la realtà religiosa africana, Awulalu spiega che «la parola significa indigeno, ciò che è aborigeno o

² Cfr. J.U. Ozioko, *African Spiritual Heritage and the Church's Universal Mission*, in D. Scaiola, *Percorsi di spiritualità. La missione nel mondo di oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014, pp. 53-56.

³ Cfr. C.A. Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence africaine, Paris 1960; Id., *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire aujourd'hui*, I et II, Présence africaine, Paris 1979; T. Obenga, *L'Afrique dans l'antiquité. Egypte pharaonique – Afrique noire*, Présence africaine, Paris 1973.

⁴ Cfr. E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religion*, IMICO Publishers, Onitsha 1987, p. XI.

⁵ Ivi, pp. 19-20.

⁶ J.O. Awolalu, *What is African Traditional Religion*, in «Studies in Comparative Religion», 10, 2 (1976), p. 1.

fondamentale, tramandato di generazione in generazione, sostenuto e praticato oggi dagli africani. Questa è un'eredità del passato, ma trattata non come una cosa del passato ma come quella che collega il passato con il presente e il presente con l'eternità. Questa non è una religione "fossile", una cosa del passato o una religione morta. È una religione praticata da uomini e donne viventi»⁷. La religione tradizionale africana è una realtà vitale che coinvolge e permea la totalità della vita dei popoli africani. È un patrimonio culturale che determina le loro relazioni spontanee e subcoscienti e la loro interpretazione della realtà⁸. Ma cosa costituisce esattamente la sostanza della religione tradizionale africana? Quali sono i suoi contenuti?

3. Struttura della religione tradizionale africana

Nel suo libro, *African Traditional Religion: A Definition*, Bolaji Idowu, che figura tra i contributori pionieristici nelle discussioni sulla realtà religiosa africana, offrendo la definizione di religione tradizionale africana, ha delineato ciò che considera la struttura della religione tradizionale africana⁹. Inclusive nella sua definizione sono la credenza in Dio, la credenza nelle divinità, la credenza negli spiriti, la credenza negli antenati e la pratica della magia e della medicina. Secondo Olusegun Oladipo, «è la pervasività di queste credenze nella cultura africana che ha fornito la base per l'affermazione che gli africani sono in ogni cosa religiosi»¹⁰. Perspicace come potrebbe essere l'elenco di Idowu, tuttavia non sembra esaurire i contenuti della religione tradizionale africana. Francis Oborji, scrivendo dal punto di vista della teologia africana, offre uno schema più amplificato e ragionato degli elementi essenziali e delle caratteristiche della religione tradizionale africana, cercando di individuare gli elementi comuni da quelli che potrebbero essere considerati gli elementi variabili tra i diversi popoli africani¹¹. Un elemento comune fondamentale è il valore attribuito alla vita o al principio vitale. La religione tradizionale africana è impregnata di un profondo senso della sacralità e della dignità della vita umana che si estende attraverso le generazioni e offre anche rapporti speciali con la realtà naturale dell'ambiente circostante. Un altro elemento comune, secondo Oborji, è la connessione che ogni individuo ha con la sua famiglia che comprende non solo i vivi ma anche i morti e i non ancora nati. Per quanto riguarda gli elementi variabili, è curioso che Oborji annoveri la credenza africana in Dio, che molti considerano un elemento comune, come un elemento variabile. Tuttavia, fa delle osservazioni molto incisive a giustificazione della sua posizione. La ragione, secondo lui, è che anche se la maggior parte dei popoli africani riconosce l'esistenza di un solo Dio che è il creatore, tra i diversi popoli africani, esiste una pluralità di divinità con una connessione specifica con la terra. A volte, il rapporto tra Dio e queste divinità e i loro ruoli in relazione all'uomo sembrano offuscati. Anche se Dio Creatore è riconosciuto come un Dio personale, non può essere visto se non attraverso la realtà creata. E poiché sembra distante dall'uomo, spesso è più facile stabilire una relazione con le divinità e diventa Dio una sorta di *Deus otiosus*. Ma la domanda rimane se questo basterebbe per considerare la credenza africana in un Dio Creatore un elemento variabile della religione tradizionale africana. Si potrebbe pensare piuttosto che la credenza nell'esistenza di un Essere Supremo, Dio, sia un elemento comune della religione tradizionale africana poiché è riconosciuto dalla maggioranza delle popolazioni e culture africane come la fonte della vita e il creatore di tutto ciò che esiste. Concepito come un essere personale Supremo che è onnipotente, onnisciente, perfettamente buono e giusto, diversi popoli africani hanno nomi diversi per questo Essere Supremo. È da lui che la forza vitale ha origine diretta e quindi fluisce e si diffonde verso ogni altro essere, a volte direttamente e la maggior parte delle volte attraverso diversi intermediari. Le divinità infatti traggono la loro esistenza direttamente dall'Essere Supremo e dipendono da lui per il loro essere e le loro operazioni¹². Anche se alcune persone hanno

⁷ Ibid.

⁸ Cfr. J.K. Olupona, *African Religions*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. XXIV; Synod of Bishops, Special Assembly for Africa, *Instrumentum Laboris*, Vatican City 1993, p. 101.

⁹ Cfr. B.E. Idowu, *African Traditional Religion: A Definition*, SCM Press Ltd., London 1973, p. 13.

¹⁰ O. Oladipo, *Religion in African Culture*, in K. Wiredu, *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Limited, Malden – Oxford – Vittoria 2004, 2006, p. 356.

¹¹ Cfr. F. Oborji, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Leberit, Roma 2004², pp. 142-143.

¹² Come chiarisce G. Onah, «Some of them are personified attributes of the Supreme Being, like the thunder divinity, which usually represents God's wrath. Others are God's manifestation in some natural phenomena like the sun (regarded in many African cultures as the God's son), and the earth (which also represents the maternal aspects of the deity), mountains, seas, and so on»: G.I. Onah, *The Meaning of Peace in African Traditional Religion and Culture*, <https://cultureafri.com/2011/04/meaning-of-peace-in-african-traditional.html> (12/10/2019).

chiamato queste divinità “dei”, pensando che l'Essere Supremo sia solo un *primus inter pares* in relazione alle altre divinità, ma questo è totalmente sbagliato. Come afferma giustamente Ikenga-Metuh, «sono creati da Dio e sono subordinati a Lui. Sono i suoi messaggeri. La loro relazione intima ma subordinata con Dio è concettualizzata in termini di rapporto padre/figlio, capo/messaggero o signore/servitore»¹³. Oltre all'Essere Supremo e alle altre divinità, Oborji riconosce anche tra gli elementi variabili della religione tradizionale africana l'esistenza di altri esseri spirituali nell'ambito della realtà non empirica ma che sono in comunicazione con la realtà empirica. I più vicini all'uomo tra questi sono gli antenati o i morti viventi che continuano ad influenzare le attività delle loro famiglie in modo globale. Questi antenati sono spesso i destinatari del culto tradizionale africano e sono così apprezzati dagli africani che persone estranee alla cultura hanno spesso erroneamente ridotto l'intera religione tradizionale africana al culto degli antenati. Anche il modo in cui la credenza nell'esistenza di queste realtà non empiriche può essere considerata un elemento variabile sembra non molto convincente. È vero che potrebbero esserci delle variazioni nel modo in cui le diverse popolazioni africane si relazionano con gli antenati, per esempio, ma che vi sia credenza nella maggior parte delle popolazioni africane nella loro esistenza e nel loro continuo rapporto con i vivi sembra indubitabile. Che ci siano anche i geni e le altre forze telluriche, nonché gli spiriti delle streghe e dei maghi che, sebbene provengano da persone viventi, si ritiene che abbiano la capacità di lasciare i loro corpi e di abitare animali inferiori e causare il caos ad altre persone sembra comune credenza della maggior parte dei popoli africani.

Un elemento dominante nella religione tradizionale africana è il valore attribuito alla famiglia. Naturalmente, la famiglia in Africa non è solo circoscritta all'idea di genitori e figli, ma è piuttosto una famiglia allargata che abbraccia tutti coloro che sono legati dalla relazione di sangue, matrimonio e persino amicizia. Include i vivi, i morti e anche i non ancora nati. I membri di diverse famiglie sono uniti sotto il capo del clan e formano una comunità. In effetti, l'intero complesso religioso di valori è legato alla famiglia, al clan o al popolo al quale si appartiene¹⁴. Una particolarità della religione tradizionale africana è l'intima unità e la costante interazione tra il sacro e il profano, la sfera invisibile e la sfera visibile dell'universo religioso che rende le due dimensioni inseparabili, come i due lati della stessa medaglia. I due mondi e i loro abitanti sono uniti dalla partecipazione a una forza vitale comune. Questo spiega perché per gli africani, la vita è il valore più importante. Il popolo Igbo della Nigeria direbbe “*Ndubuisi*” – “la vita è suprema”. Al centro di quest'interazione intima tra la sfera visibile e quella invisibile c'è l'uomo, la sua vita e il suo benessere. È in questa luce che la visione tradizionale africana del mondo è stata considerata sia spirituale che antropocentrica:

È una visione spirituale del mondo perché si ritiene che tutti gli esseri spirituali siano costantemente in azione nel mondo degli umani. È antropocentrico perché le azioni di Dio e degli altri esseri spirituali sono generalmente dirette verso gli umani per il loro sostentamento e benessere; e si ritiene che le realtà infraumane siano ordinate verso la promozione della vita umana¹⁵.

La vita dell'uomo è suprema, qualunque cosa accresca e favorisca la sua vita è buona, ma qualunque cosa danneggi o riduca la sua vita è cattiva e quindi deve essere evitata. L'uomo africano adora e cerca buoni rapporti con l'Essere Supremo poiché è la fonte e il sostenitore della vita. Adora, pacifica e cerca buoni rapporti con le divinità e gli antenati a causa del loro ruolo privilegiato nel mediare tra Dio e l'uomo e quindi nel migliorare la vita dell'uomo. Anche i buoni spiriti vengono invocati e fatti amici per i servizi che rendono all'uomo per garantire il suo benessere. Gli spiriti malvagi e malefici, poiché sono nemici della vita e del benessere dell'uomo vengono evitati e le divinità, gli antenati e gli spiriti buoni servono anche a proteggere l'uomo dalla malvagità e dall'insidiosità di questi spiriti maligni.

È in questa luce che Oladipo, dal punto di vista della filosofia, solleva due questioni davvero incisive e provocatorie riguardanti la struttura della religione tradizionale africana. La prima domanda riguarda la misura in cui alcuni dei poteri e degli enti non umani che fanno parte dell'universo religioso africano potrebbero essere legittimamente considerati entità religiose. La seconda domanda riguarda l'atteggiamento dell'Africano nei confronti di queste entità, se può davvero essere considerato un atteggiamento religioso. Nel rispondere alle domande, parte dalla comprensione della religione come espressione di un rapporto tra gli esseri umani e Dio che consiste in una credenza e un atteggiamento. Mentre la credenza consiste nella convinzione che Dio (o qualsiasi altra cosa che possa essere considerata

¹³ E. Ikenga-Metuh, *God and Man in African Religion*, Geoffrey Chapman, London 1981.

¹⁴ Cfr. F.A. Oborji, *La teologia africana*, cit., p. 143.

¹⁵ G.I. Onah, *The Meaning of Peace*, cit.

la realtà ultima in ogni cultura) ha creato il mondo e tutto ciò che è in esso, e che è da lui che l'uomo dipende per il suo essere e il suo sostentamento, un atteggiamento è devozionale ed esprime il senso di dipendenza dell'uomo da Dio. Da questa comprensione della religione, Oladipo pensa che l'Essere Supremo possa davvero essere considerato un tipico oggetto religioso poiché nella maggior parte dei casi, gli africani lo vedono come il creatore e il sostenitore del mondo e di tutto ciò che è in esso, l'origine e il donatore della vita che è al di sopra sia delle divinità che dell'uomo, e che è un giudice supremo e un controllore del destino umano. Anche se il culto non è sempre diretto a lui direttamente, il suo posto è difficilmente compromesso. È tuttavia per quanto riguarda le divinità che vari fattori rendono dubbioso il loro essere considerati entità religiose legittime. Tra le altre cose, come osserva Oladipo, «la maggior parte di queste divinità sono create dall'uomo nel senso che sono originate e mantenute dagli esseri umani»¹⁶. Gli esseri umani modellano queste divinità o in risposta a una minaccia percepita alla loro esistenza o in riconoscimento di alcuni bisogni umani specifici, come la necessità di sicurezza, pace, conoscenza, guida e protezione. Il rinomato romanziere Nigeriano, Chinua Achebe, per esempio, narra nel suo famoso *Arrow of God (Freccia di Dio)* come il clan di Umuofia nacque dal congiungimento di sei diversi villaggi che sentendo la minaccia di un altro villaggio, Abam, si sono uniti e fabbricato una divinità, *Ulu*, per proteggere e difendere loro dalla minaccia da parte di ogni altro popolo¹⁷. Ma ancora più sconvolgente è il fatto che alcune di queste divinità potrebbero essere distrutte e “uccise” dall'uomo quando non si dimostrano più efficaci nel servire gli scopi per i quali sono state modellate. Come narra lo stesso Achebe, questo è stato proprio la sorte di un'altra divinità costruita dal popolo di Aninta nello stesso romanzo¹⁸. La dipendenza di queste divinità dall'uomo è anche resa evidente dal fatto che i loro segreti sono mantenuti dai loro devoti in modo tale che quando c'è un tradimento di una divinità da parte dei devoti, le loro parole si riducono a parole vuote e diventano oggetti di ridicolo. Di fronte a tali situazioni, sarebbe allora legittimo considerare le divinità entità religiose? Per quanto riguarda l'atteggiamento degli africani verso queste entità, Oladipo osserva un atteggiamento che in qualche modo compromette la presunta essenza religiosa di queste entità. È la natura pragmatica della credenza e della devozione africana nei loro confronti. Poiché l'uomo è al centro, le divinità, per esempio, «sono temute o venerate sulla base della percezione del valore utilitaristico da parte delle persone, cioè della loro capacità di aiutare o ostacolare le attività umane»¹⁹. Come direbbe un proverbio Igbo, “Una divinità che fa come dice non manca mai nei fedeli”. In altre parole, l'adorazione delle divinità è legata alla loro efficacia pragmatica. Questo non sembra un autentico atteggiamento religioso poiché una delle caratteristiche distintive dell'autentico culto religioso e della religione in generale è l'assenza di ulteriori motivi e fini utilitaristici o pragmatici nella sua pratica al di fuori di quella di stabilire un rapporto con la divinità. Ciò non significa tuttavia che la religione e il culto religioso non abbiano le risorse interne per soddisfare i bisogni pragmatici dell'uomo, ma la soddisfazione di tali bisogni non dovrebbe essere il fattore motivante nella religione e nella pratica della religione. Sant'Agostino ha mostrato una chiara comprensione di questo carattere di religione e culto religioso quando ha preso le distanze dal culto religioso dei romani affermando che se gli dei non ci vogliono bene e non vogliono che siamo felici, allora certamente non sono degni di culto; se invece ci vogliono bene e vogliono la nostra felicità, senza dubbio vogliono che siamo come loro stessi. Questo è il motivo per cui sostiene che l'amore è il vero sacrificio e un vero sacrificio è qualsiasi opera che ci consenta di unirci a Dio in una comunità che ha come fine quel bene che ci rende veramente felici²⁰. La stessa cosa si può dire riguardo alla credenza in magia come un elemento della religione tradizionale africana. Mentre nell'autentica religione l'uomo cerca di stabilire rapporto con la divinità, e sa «di avere a che fare non con una realtà manipolabile a suo uso e consumo,

¹⁶ O. Oladipo, *Religion in African Culture*, cit., pp. 357-358.

¹⁷ Cfr. C. Achebe, *Arrow of God*, Penguin Books Ltd, London 2010 (Prima edizione 1965), p. 15: «In the very distant past, when lizards were still few and far between, the six villages – Umuachala, Umunneora, Umuagu, Umuezeani, Umuogwugwu and Umuisiuzo – lived as different peoples, and each worshipped its own deity. Then the hired soldiers of Abam used to strike in the dead of the night, set fire to the houses and carry men, women and children into slavery. Things were so bad for the six villages that their leaders came together to save themselves. They hired a strong team of medicine-men to install a common deity for them. This deity which the fathers of the six villages made was called Ulu Half of the medicine was buried at a place which became Nkwo market and the other half thrown into the stream which became Mili Ulu. The six villages then took the name of Umuaro, and the priest of Ulu became their Chief Priest. From that day they were never again beaten by an enemy».

¹⁸ Cfr. *ivi.*, p. 28: «And we have all heard how the people of Aninta dealt with their deity when it failed them. Did they not carry him to the boundary between them and their neighbours and set fire on him?».

¹⁹ O. Oladipo, *Religion in African Culture*, p. 358.

²⁰ Cfr. Agostino, *De civ. Dei*, x, 1,3,6.

ma con una potenza sovremenente che domanda anzitutto di essere venerata, amata e lodata»²¹, nella magia, la divinità e il soprannaturale sono percepiti realtà da manipolare²². Diventa quindi difficile considerare credenza nella magia un aspetto di una religione o considerare atteggiamenti magici autentici atteggiamenti religiosi. Come afferma giustamente Oborji, «Pertanto, la definizione della religione deve essere cercate altrove (e non nella magia)»²³.

4. Dialogare con la religione tradizionale africana

Quanto sopra offre già alcuni materiali da considerare nella riflessione sul dialogo con la religione tradizionale africana. Certo, non tutti sono convinti della fattibilità del dialogo con la religione tradizionale africana. Okot p'Bitek per uno è un filosofo africano che ha espresso un profondo pessimismo sulla possibilità di stabilire un dialogo tra la religione tradizionale africana e le altre religioni del mondo, in particolare il cristianesimo. Il suo scetticismo deriva dalla constatazione che il dialogo nel vero senso del termine «presuppone la capacità e la volontà di tutti i soggetti coinvolti di ascoltarsi a vicenda. Inoltre, ci sono presupposti di interesse e rilevanza reciproci»²⁴. A suo avviso, questi presupposti mancavano nell'incontro tra i colonialisti e i missionari da un lato e gli aderenti alla religione tradizionale africana dall'altro, e quindi non c'erano dialoghi autentici ma solo una finzione di dialogo. Ciò, a suo avviso, è dimostrato dal fatto che i missionari erano convinti della superiorità del cristianesimo come religione impregnata di verità universali di cui gli africani non avevano praticamente alcuna. Secondo Okot, gli indigeni africani, da parte loro, hanno dovuto abbracciare il cristianesimo, non per alcuna convinzione riguardo all'insegnamento cristiano, ma perché vedevano il cristianesimo come un mezzo per accedere ad alcune delle promesse pragmatiche dei colonialisti come la medicina scientifica e l'ascesa nella scala sociale²⁵. Pertanto, l'ambiente, a suo avviso, non era favorevole a nessun dialogo autentico: mentre i missionari e i colonialisti cristiani «non erano, di regola, realmente interessati alle religioni africane. Sono venuti con le loro menti decise e non volevano essere confusi dalla realtà africana»²⁶, l'uomo africano, da parte sua, viveva semplicemente «una grande menzogna, prima per i compagni con i beni - i missionari: che aveva lasciato tutte le «cose nere» ed era diventato «salvato». Poi ai suoi genitori e al clan che era l'uomo di collegamento tra la loro tradizione e quella nuova»²⁷. L'opinione di Okot su questa motivazione utilitarista dell'Africano sembra corroborata dalle motivazioni di Ezeulu nell'invio di uno dei suoi figli nella Chiesa nella *Arrow of God* di Chinua Achebe. Ezeulu, il sommo sacerdote tradizionale della summenzionata divinità, *Ulu*, ha dovuto mandare il figlio Ohuche a scuola perché «Voglio che uno dei miei figli si unisca a questa gente e sia il mio occhio lì. Se c'è qualcosa lì, porterai a casa la mia parte. Il mondo è come una maschera che balla. Se vuoi vederlo bene non ti devi rimanere solo in un posto. Il mio spirito mi dice che quelli che oggi non fanno amicizia con l'uomo bianco diranno se lo avessimo saputo domani»²⁸. Ma è giustificabile questo scetticismo assoluto su eventuali prospettive di dialogo? La risposta, a nostro avviso, è un no definitivo. Il dialogo con la religione tradizionale africana può essere difficile, soprattutto data la sua complessità, ma ciò non significa che sia impossibile.

Desidero a questo punto attingere dalle intuizioni offerte da Raimon Panikkar, un pensatore di questa nostra epoca contemporanea che ha dato contributi significativi sul tema del dialogo interreligioso.

²¹ A. Alessi, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Libreria Ateneo Salesiano Roma, 2016³, p. 227.

²² Ikenga-Metuh infatti sottolinea una distinzione tra la religione e la magia. Sostiene che l'uomo può rispondere al soprannaturale in due modi, o cercare di dominare e comandare il soprannaturale o assumere un atteggiamento di sottomissione e suppliche davanti al soprannaturale. Mentre il primo atteggiamento esprime la magia, il secondo atteggiamento corrisponde alla religione: cfr. E. IKENGA-METUH, *Comparative Studies*, cit., p. 14.

²³ F. Oborji, *La teologia africana*, cit., p. 157.

²⁴ S.O. Imbo, *Okot p'Bitek's Critique of Western Scholarship on African Religion*, in K. Wiredu (ed.) *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, Malden - Oxford - Victoria 2004, 2006, p. 367.

²⁵ Come scrive Okot, «The African of tradition who went to Church did not reject his culture. He had no alternative offered to him. He saw the church as a necessary ladder to power and material gain...Power, status and wealth were the main attractions of the Christian missionari at the height of the colonial regime. It was not salvation from sin that attracted the African to the altar»: O. p'Bitek, *Artist, The Ruler: Essays on Art, Culture and Values*, Heinemann, Nairobi 1986, pp. 66-67.

²⁶ S.O. Imbo, *Okot p'Bitek's Critique*, cit., p. 368.

²⁷ O. p'Bitek, *Artist, The Ruler: Essays on Art, Culture and Values*, p. 67.

²⁸ C. Achebe, *Arrow of God*, cit., p. 47.

Avvalermi del pensiero di Panikkar non implica una sottoscrizione all'intero corpo della sua dottrina, ma ritengo solo che, dal punto di vista filosofica, il suo pensiero sull'argomento, indipendentemente dai limiti che possa presentare, sembra intriso di rilevanza e applicabilità universale al dialogo con qualsiasi religione. Per Panikkar, la religione deve essere intesa come una serie di simboli, miti e pratiche che le persone considerano in grado di dare un significato ultimo alla loro vita²⁹. La sua definizione di religione può essere considerata in qualche modo riduttiva poiché la religione non può essere limitata a simboli, miti e pratiche. Sebbene questi siano elementi importanti che entrano in gioco nella definizione e nella pratica della religione, la religione va oltre una somma totale o concatenazione di questi elementi, anche quando ci sono persone che li considerano in grado di fornire il massimo significato alla loro vita. Tuttavia, il nostro interesse principale non è per la definizione di religione di Panikkar, la nostra preoccupazione verte piuttosto su come pensa che sarà possibile realizzare il dialogo di diverse affiliazioni religiose, inclusa la religione tradizionale africana. Per Panikkar, ci sono quattro possibili atteggiamenti che si potrebbero assumere di fronte al pluralismo religioso: esclusivismo, inclusivismo, parallelismo e compenetrazione³⁰. Per esclusivismo si intende l'atteggiamento di pensare che la propria religione sia la vera religione e che ogni religione contraria sia falsa. Questo è l'atteggiamento di esclusività e assolutismo. L'inclusivismo, d'altra parte, senza negare la verità della propria confessione religiosa, ammette anche che la religione comprende, in diverse misure, tutto ciò che è buono, ovunque si manifesti. Il parallelismo sostiene che tutte le religioni sono diverse professioni di fede che, indipendentemente dai loro diversi itinerari, corrono in modo parallelo verso una destinazione finale comune alla fine del pellegrinaggio umano, nell'*eschaton*. Le diverse religioni sono in questo senso strade parallele diverse per una destinazione comune e tutti dovrebbero essere soddisfatti nel seguire il modo della propria confessione religiosa e pensare a come approfondire il proprio impegno nei suoi confronti senza pensare a cosa prendere in prestito o aggiungere a altre religioni. Infine, la compenetrazione è l'atteggiamento che vede le altre religioni non come una sfida o una minaccia, ma piuttosto come un arricchimento per la propria religione. È un atteggiamento che ci rende aperti all'accettazione dell'idea che un'altra religione è in grado di arricchire e complementare la nostra propria religione. In questo senso, si è in grado di guardare la propria religione anche dall'ottica della struttura di un'altra religione e le diverse religioni possono esistere solo in relazione l'una con l'altra. Per Panikkar, il dialogo tra le religioni implica che la relazione tra le religioni non dovrebbe essere contrassegnata dall'atteggiamento di esclusivismo, inclusivismo o parallelismo, ma piuttosto di reciproca compenetrazione. L'atteggiamento positivo fondamentale alla base di tale atteggiamento è la tolleranza³¹.

Alcune delle intuizioni di Panikkar riguardo alla apertura alle altre religioni sembrano trovare risonanza nell'insegnamenti del magistero della chiesa cattolica riguarda l'impegno della Chiesa al dialogo interreligioso. Il Concilio Ecumenico Vaticano II, nella sua Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo moderno, *Gaudium et spes*, affermava che la Chiesa «Fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente dell'universalità della sua missione, può entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture»³². Nella Dichiarazione sulla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane, *Nostra Aetate*, il Concilio afferma che

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini³³.

E più concretamente:

Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi³⁴.

²⁹ Cfr. R. Panikkar, *The Rhythm of Being. The Gifford Lectures*, Orbis Books, New York 2010, p. 356.

³⁰ Cfr. Id., *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978, pp. XV-XVI.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 35-36.

³² Concilio Ecumenico Vaticano II, *Gaudium et spes*, 58.

³³ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Nostra aetate*, 2.

³⁴ *Ibid.*

Panikkar sottolinea inoltre quattro scopi fondamentali del dialogo autentico tra le religioni che includono la ricerca collettiva della verità, la comprensione reciproca, una migliore conoscenza di sé e la promozione della pace³⁵. Per realizzare un dialogo autentico, pensa che ci siano alcune condizioni indispensabili o “regole del gioco” che ciascuna parte del dialogo deve rispettare e seguire³⁶. Le principali tra queste condizioni includono tra le altre cose la fiducia reciproca e la capacità di distinguere le differenze. Inoltre, ci deve essere un incontro a livello esistenziale in cui ogni persona deve impegnare tutto se stesso e il dialogo per essere vero deve essere un atto religioso nella fede, nella speranza e nell'amore. Il dialogo deve anche essere dialogico e non dialettico. Ciò significa che ogni persona deve compiere sforzi frenetici e instancabili per ascoltare, parlare, comprendere, farsi capire e aprirsi all'altro. Inoltre, è necessaria una preparazione culturale e teologica da parte di ciascuna parte al dialogo. Indispensabile è anche una comprensione multiculturale, cioè la comprensione che religioni e culture diverse possono acquisire fecondazione reciproca e superare l'atteggiamento di pensare che una religione, cultura o popolo abbia il diritto o il dovere di dominare gli altri. Nel pensiero di Panikkar, c'è anche bisogno di una comprensione fedele e critica della propria religione, nonché di una comprensione fedele e critica delle religioni degli altri. Nel fare tutto ciò, bisogna anche essere pronti ad affrontare la sfida della conversione in un'altra religione. Naturalmente, Panikkar non ha fornito una bacchetta magica che risolva automaticamente il problema del dialogo tra le religioni, poiché potrebbe essere possibile individuare alcune lacune nel suo pensiero se si dovesse portare i suoi argomenti alle loro conclusioni logiche. Tuttavia, anche se non si dovesse essere d'accordo con lui in toto, può essere difficile negare la chiarezza dell'intuizione offerta dal suo pensiero. L'utilità di queste intuizioni non è certamente limitata solo al dialogo tra le principali religioni del mondo, ma ha rilevanza anche per il dialogo con quelle religioni che per motivi diversi potrebbero non aver goduto della diffusione globale.

Penso che le intuizioni di Panikkar siano particolarmente rilevanti in relazione al dialogo con la religione tradizionale africana. Qualsiasi dialogo autentico con la religione tradizionale africana deve iniziare con una convinzione da parte sia dei suoi seguaci che dei seguaci di altre religioni che il dialogo è possibile e che può esserci un reciproco arricchimento tra di loro. Il magistero della chiesa cattolica si dimostra già pienamente consapevole di questa condizione nel suo impegno di dialogo con la religione tradizionale africana e riconosce i valori incorporati in questo patrimonio culturale. Papa Paolo VI nell'*Africae Terrarum* affermava che «la Chiesa considera con molto rispetto i valori morali e religiosi, della tradizione africana, non solo per il loro significato, ma anche perché vede in essi la base provvidenziale sulla quale trasmettere il messaggio evangelico e avviare la costruzione della nuova società in Cristo»³⁷ e ha annoverato alcuni valori tradizionali africani che sono compatibili con il cristianesimo e che possono servire come trampolini di lancio per la propagazione del messaggio cristiano. Alcuni di questi valori che abbiamo anche già soprannominati sono la visione spirituale della vita, il rispetto per la dignità umana, il senso della famiglia, il rispetto per la posizione e dell'autorità del padre della famiglia, e il senso della comunità. Sulla stessa scia, San Giovanni Paolo II nell'*Ecclesia in Africa* ammette che l'Africa

possiede, tuttavia, una molteplice varietà di valori culturali e di inestimabili qualità umane, che può offrire alle Chiese e all'intera umanità. I Padri sinodali hanno posto in evidenza alcuni di tali valori culturali, che certamente costituiscono una preparazione provvidenziale alla trasmissione del Vangelo; sono valori che possono favorire un'evoluzione positiva della drammatica situazione del continente, ed avviare quella ripresa globale da cui dipende l'auspicato sviluppo delle singole nazioni³⁸.

Specificando alcuni dei valori, scrive che

Gli Africani hanno un profondo senso religioso, il senso del sacro, il senso dell'esistenza di Dio creatore e di un mondo spirituale [...]. Nella cultura e nella tradizione africane, il ruolo della famiglia è universalmente considerato come fondamentale. Aperto a questo senso della famiglia, dell'amore e del rispetto della vita, l'Africano ama i figli, che sono accolti gioiosamente come un dono di Dio³⁹.

³⁵Cfr. R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, pp. XXVII, 52.

³⁶Cfr. *ivi*, pp. 25, 50.

³⁷ Paolo VI, Lettera Apostolica, *Africae Terrarum*, 14.

³⁸ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica, *Ecclesia in Africa*, 42.

³⁹*Ibid.*, 42, 43.

Ma la fiducia reciproca e l'apertura all'arricchimento mutuo non si deve tradurre in accettazione indiscriminata di tutto ciò che viene offerto o proposto dall'altro.

A seguito delle intuizioni di Panikkar, ci vuole anche la disposizione a distinguere le differenze. Questo è il motivo per cui è indispensabile che uno conosca i principi dell'altro in modo da poter distinguere e discernere. In effetti, uno dei maggiori impedimenti al dialogo efficace con la religione tradizionale africana è la mancanza di conoscenza dei principi e dei contenuti della religione. Questo è il motivo per cui Charles Nyamiti ha suggerito che uno dei modi classici per iniziare il dialogo con la religione tradizionale africana è avere una sana conoscenza dei temi centrali della visione africana del mondo⁴⁰. Comprendere meglio la visione africana del mondo aiuterà a discernere ciò che potrebbe essere considerato una prospettiva filosofica universale nella religione tradizionale africana e quali potrebbero invece essere considerati elementi culturalmente specifici e la relazione necessaria tra queste due dimensioni, riconoscendo naturalmente che le verità universali sono sempre mediate attraverso contesti culturali. Ciò richiede una solida preparazione culturale e teologica da parte di entrambe le parti al dialogo. Una difficoltà spesso incontrata nel dialogo con la religione tradizionale africana deriva dalla mancanza di preparazione culturale e teologica da parte di molti dei suoi praticanti. Spesso, le persone che riflettono sistematicamente sulla religione tradizionale africana sono coloro che non aderiscono alla religione e che forse si avvicinano alla religione a volte anche dal punto di vista delle religioni a cui appartengono. Ciò non significa scoraggiare lo studio della religione tradizionale africana da parte di coloro che non sono praticanti. Piuttosto, c'è bisogno d'impegno da parte di tutte le parti nel dialogo per studiare molto bene per comprendere veramente la religione per poter apprezzare i suoi valori e discernere i suoi contro-valori. Ci sono diverse questioni anche di carattere filosofico che esigono attenzione, ma possono essere affrontate nel modo giusto solo quando c'è una migliore comprensione delle pratiche e dei principi della religione.

Seguendo anche le intuizioni di Panikkar, c'è bisogno di un atteggiamento critico da parte di coloro che si avvicinano alla religione tradizionale africana non solo nei confronti della religione tradizionale africana, ma anche nei confronti delle proprie religioni. Questo li aiuterà ad aprirsi all'arricchimento dai valori offerti dalla religione tradizionale africana. Ma aiuterà anche a vedere alcuni atteggiamenti e alcune pratiche che possono essere considerati contro-valori nella religione tradizionale africana. Tante volte, alcuni che scrivono della religione tradizionale africana assumono una visione acritica e presentano la religione come se tutto fosse positivo della tradizione africana. Questa era infatti la tendenza di tanti primi africani che avevano riflettuto sulla religione africana. Riconosciuti nella storia della filosofia africana come tradizionalisti (o etnofilosofi da alcuni), Kwasi Wiredu osservava che il loro problema a differenza degli antropologi e specialisti nella religione è che mentre questi ultimi nella maggior parte valutavano negativamente ogni aspetto della religione tradizionale africana, la valutazione dei tradizionalisti tendevano uniformemente ad essere positiva⁴¹. Ma è chiaro già dalla nostra esposizione del contenuto della religione tradizionale africana che non possono essere considerati positivi tutti gli elementi della religione. Un approfondimento più critico della religione rivela, per esempio, che la famiglia, pur rimanendo un valore ammirabile tenuto dagli africani presenta anche qualche volta alcuni contro-valori quali l'esclusione, l'amore eccessivo per la prole, l'ingiustizia, il nepotismo e anche violenza. Inoltre, nonostante il valore attribuito alla vita, alcune pratiche come il sacrificio dell'essere umano che si verifica in alcune tradizioni religiose africane vanno dimetricamente opposte a questo valore⁴². Da qui l'indispensabilità dell'atteggiamento critico nel dialogare con la religione tradizionale africana. Naturalmente, la religione tradizionale africana è per natura una religione non proselitica, nel senso che i seguaci non vanno in cerca di convertiti. Tuttavia, è importante che coloro che dialogano con la religione tradizionale africana siano preparati a gestire la sfida della conversione. Ciò è particolarmente rilevante per gli africani che, sebbene appartengano già ad altre confessioni religiose, possono essere attratti dal ritorno alla religione dei loro antenati quando comprendono meglio i valori che promette. Il dialogo con la religione tradizionale africana richiede impegno da parte di tutti e deve essere un vero atto religioso nella fede, nella speranza e nell'amore.

⁴⁰ Cfr. C. Nyamiti, *Contemporary African Christologies: Assessment and Practical Suggestions*, in R. Gibellini, *Paths of African Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1994, p. 68.

⁴¹ Cfr. K. Wiredu, *Introduction: African Philosophy in our Time*, in Id. (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, Malden - Oxford - Victoria 2004, 2006, p. 4.

⁴² Cfr. J.U. Ozioko, *African Spiritual Heritage*, cit., p. 70.

Bibliografia

- C. Achebe, *Arrow of God*, Penguin Books Ltd, London 2010 (Prima edizione 1965).
- A. Alessi, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Libreria Ateneo Salesiano Roma, 2016³.
- J.O. Awolalu, *What is African Traditional Religion*, in «Studies in Comparative Religion», 10, 2 (1976).
- O. p'Bitek, *Artist, The Ruler: Essays on Art, Culture and Values*, Heinemann, Nairobi 1986.
- C.A. Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence africaine, Paris 1960.
- C.A. Diop, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire aujourd'hui*, I et II, Présence africaine, Paris 1979.
- B.E. Idowu, *African Traditional Religion: A Definition*, SCM Press Ltd., London 1973.
- E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religion*, IMICO Publishers, Onitsha 1987.
- E. Ikenga-Metuh, *God and Man in African Religion*, Geoffrey Chapman, London 1981.
- S.O. Imbo, *Okot p'Bitek's Critique of Western Scholarship on African Religion*, in K. Wiredu (ed.) *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, Malden - Oxford – Victoria 2004, 2006, pp. 364-373.
- C. Nyamiti, *Contemporary African Christologies: Assessment and Practical Suggestions*, in R. Gibellini, *Paths of African Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1994, pp. 62-77.
- T. Obenga, *L'Afrique dans l'antiquité. Egypte pharaonique – Afrique noire*, Présence africaine, Paris 1973.
- F. Oborji, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Leberit, Roma 2004².
- O. Oladipo, *Religion in African Culture*, in K. Wiredu, *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Limited, Malden – Oxford – Vittoria 2004, 2006, pp. 355-363.
- J.K. Olupona, *African Religions*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- G.I. Onah, *The Meaning of Peace in African Traditional Religion and Culture*, <https://cultureafrico.blogspot.com/2011/04/meaning-of-peace-in-african-traditional.html> (12/10/2019).
- J.U. Ozioko, *African Spiritual Heritage and the Church's Universal Mission*, in D. Scaiola, *Percorsi di spiritualità. La missione nel mondo di oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014, pp. 53-56.
- R. Panikkar, *The Rhythm of Being. The Gifford Lectures*, Orbis Books, New York 2010.
- R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978.
- K. Wiredu, *Introduction: African Philosophy in our Time*, in Id. (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, Malden - Oxford - Victoria 2004, 2006, pp. 1-27.
- K.J. Wojtyła, *Ecclesia in Africa*, Città del Vaticano, 14 settembre 1995, n. 67.