

RODRIGUE GILDAS GBEDJINOU*

La Chiesa, sacramento di salvezza nel contesto teologico africano

Nelle culture africane, ancora molto determinate dalla relazione cosmo-teandrica, la salvezza s'intende come vittoria nella lotta esistenziale, anche drammatica, della vita contro ogni forma di "non-vita". Questa dinamica richiede alla Chiesa in Africa, per ragioni anche di credibilità di fronte a diverse contingenze storiche, di svolgersi come sacramento di salvezza, nella costante ed equilibrata relazione tra Dio ed uomo, escatologia e storia, trascendenza e immanenza.

For African cultures, commonly determined by a cosmotheandric relationship, salvation is understood as a victory of life againstin the existential struggle, which could be dramatic at times, against each form of "no life". This dynamics requires from the African Church, for more credibility regarding historical contingencies, to deploy itself as a bodysacrament of salvation, in the constant and balanced relationship between God and man, eschatology and history, transcendence and immanence.

Per la sua vitalità e secondo diversi criteri, la Chiesa in Africa è definita "nuova patria di Cristo" (Paolo VI), "segno di speranza" o "polmone spirituale" per una umanità in crisi (*Africae Munus* [AM] 1; 177), ecc. Ma nel contempo, i parametri sociopolitici ed economici danno del continente cattive notizie, nonostante numerose risorse spirituali, materiali e umane. Essi lo presentano come appendice senza importanza, spesso dimenticato e trascurato da tutti, terra caduta nelle mani dei briganti (*Ecclesia in Africa* 40). Tuttavia, come l'uomo presso la piscina di Betzàt (Gv 5,3), l'Africa desidera mettersi in piedi e camminare, con la fiducia in se stessa (AM 149). Bene-

detto XVI indicava in merito il Cristo come l'unico medico capace di salvare il continente, offrendogli una guarigione profonda e interiore. Di questa salvezza, la Chiesa, definita dal Vaticano II come *sacramentum universalis salutis* (LG 48; AG 1; GS 45), sacramento di salvezza (AG 5) e sacramento dell'unità salutare (LG 9), è testimone, segno e strumento. Ma questa salvezza, fondata sulle promesse escatologiche, riguarda solo l'aldilà? Essa può essere davvero credibile senza un impegno concreto nella storia, soprattutto poiché la salvezza in Africa è sentita anzitutto in modo esistenziale, come lotta per la vita contro ogni forma di non-vita? Che significa allora per la

* Direttore della Scuola d'Iniziazione Teologica e Pastorale (Cotonou- Benin), gberodrigue@yahoo.fr

Chiesa essere sacramento di salvezza? Propongo questa riflessione a partire da tre elementi della visione del mondo in Africa: l'universo come luogo della trascendenza e dell'immanenza; il senso di Dio, pilastro della cultura, di fronte alla responsabilità umana; la salvezza come lotta esistenziale, quella per la vita contro la "non-vita".

Vorrei però sottolineare due premesse. La prima riguarda l'Africa: questa non è né un paese, né una realtà uniforme. Essa è caratterizzata da tante diversità e sfumature da un gruppo etnico a un altro, però se ne può desumere una visione globale. La seconda riguarda la categoria Chiesa-Sacramento. Sono ben consapevole di tutto il dibattito sulle sue aporie, per la definizione con il *veluti*¹, per l'uso troppo estensivo (sacramento del Cristo glorioso, dello Spirito, di salvezza, del mondo, del Regno, della liberazione)², ma caduto nella dimenticanza con la secolarizzazione³, per i limiti nell'ambito ecclesiologicalo ed ecumenico⁴ (relazione della Chiesa a Cristo e ai sacramenti; divergenze sul senso del sacramento), ma la sua caratteristica relazionale risponde, a mio avviso, alla realtà antropologica africana.

1. L'universo come luogo di trascendenza e immanenza

Nella visione africana, l'universo è una realtà unica e unita, in cui tutto è dotato di una forza vitale secondo due modalità di esistenza, quella fisica e quella spirituale. Esso comprende gli esseri visibili o invisibili, animati o inanimati. Dio, pur essendo invisibile, vive sulla terra con l'uomo. Esiste allora una relazione-correlazione, che

induce un'alleanza creaturale tra tutte le realtà dell'universo, unite dalla vita. Questo approccio *cosmoteandrico* si verifica, per esempio, nella lingua fon del sud-Benin: *GBÈ* (vita o mondo); *GBÈto* (uomo, colui che esercita la vita, che ha per funzione di vivere, il "padre" della vita) e le "*GBÈdoto*" (Dio: principio della). Senza la (co)relazione, il mondo cade nel caos. È allora importante per l'uomo proteggere la Vita (*Gbe*) che è Dio e il cosmo. Da lì sorge il senso della salvezza. A questo proposito, ogni elemento della natura può costituire una mediazione teofanica o epifanica. A questo riguardo, il modo di espressione è spesso simbolico: nel mondo, visibile e invisibile si compenetrano e si influenzano⁵. Il visibile riflette l'invisibile; l'invisibile si esprime nel visibile. Questo implica un rispetto della natura che porta anche con sé il rischio della sua edificazione.

Per superare questo rischio, è importante definire bene il rapporto tra visibile e invisibile. La natura non può essere divinizzata; ma neanche vista come una semplice materia di cui usufruire. Essa esiste piuttosto come segno verso l'invisibile. La (co)relazione cosmoteandrica ha bisogno di essere mantenuta per il senso della vita, ma anche liberata da ogni confusione. La determinazione, molto simbolica, della cultura africana, per essere recuperata validamente può trovare nello spessore simbolico del sacramento un reale luogo ermeneutico. I diversi segni e i simboli adoperati da Cristo nella sua missione costituiscono allora un materiale pastorale fondamentale. La cultura dell'*essere con* (il cosmo, l'altro e Dio), in forma di comunità, ma per

lo più ridotta alla tribù o all'etnia, ha bisogno che sia curata la relazione per una comunione valida, tra l'individuo e la comunità, tra le tribù/etnie/famiglie, ecc. La categoria Chiesa-sacramento, per la sua ecclesiologia relazionale fondata sull'ontologia relazionale, apre la strada per una comunione della diversità e non della fusione. La comunione rimane una vera sfida per la cultura africana e per la Chiesa; d'altronde entrambe hanno in comune, anche in una concezione diversa, un certo senso della centralità di Dio.

2. La centralità di Dio

Le culture africane sono determinate da un certo monoteismo, nonostante l'esistenza di tante divinità. Dio, «percepito più che analizzato, vissuto più che pensato» (*Africae Terrarum*, 8), fonte e origine della vita⁶, senza volto personale, contemplato come l'essere superiore lontano (e dunque senza culto particolare), è però sentito come vicino ovunque, in ogni tappa o vicenda della vita. È Lui che è ricercato attraverso le divinità. Tutto ciò che pare inedito, meraviglioso o inspiegabile può evocare o rivestire l'invisibile. Non è il panteismo (Dio in ogni cosa), ma piuttosto una forma di «panenteismo» (ogni cosa in Dio)⁷. A Dio, principio della vita, si ricorre in tutte le cose, come indicano diverse forme di preghiera⁸, perché Egli dia la vita e la mantenga, a difesa da tutto ciò che è contro la vita (che provenga dagli spiriti, dall'uomo o dal cosmo). Da Dio tutto dipende; è Lui che provvede a tutto. Ma questo senso di Dio, che sottolinea chiaramente il bisogno di salvezza (non più tanto visibile in tante

culture), può offrire appiglio a una visione del tutto religioso e alla manipolazione di Dio (fonte di una cultura di paura). Come affrontare queste aporie?

La categoria Chiesa-sacramento, senza togliere niente alla positività della Chiesa (realtà seconda e non secondaria), la presenta come totalmente relativa a Dio. Si evitano così lo spiritualismo fondamentalista (una visione di contatto diretto con Dio), rischio forte nella cultura africana, e il materialismo giuridico (valore assoluto all'organizzazione esterna), tentazione di tante chiese oggi. Per altro, in una cultura in cui visibile e invisibile si compenetrano, di fronte al senso dell'onnipresenza e della provvidenza divine è importante da un lato liberare la figura di Dio da ogni manipolazione e da false immagini, e dall'altro affermare la responsabilità dell'uomo e della Chiesa nella storia per non caricare tutto sulle spalle di Dio. Però la liberazione del volto di Dio e l'azione umana come responsabilità, per la loro efficacia, devono prendere spunto da Dio, rivelato in Cristo, il Figlio Unigenito fatto uomo (trascendenza e immanenza), il Sacramento di Dio (trasparenza) per la sua vita, sotto l'azione dello Spirito di Dio. La Chiesa, aperta allo Spirito Santo che la anima, diventa così nel mondo lo spazio di trascendenza e d'immanenza, per la sua trasparenza. Essa si (ri)forma e informa il mondo, dall'interno, dal rapporto con Dio vissuto e celebrato nei sacramenti (soprattutto nell'Eucaristia). Ciò descrive un impegno di conversione che porta alla trasparenza, conseguenza del rapporto tra trascendenza (aldilà) e immanenza (storia)⁹. La cultura africana

ha bisogno di questa trasparenza, che la società aspetta dalla Chiesa su sfide importanti come la gestione dei soldi, il vivere insieme, la giustizia, la vita di comunione. La seconda assemblea speciale per l'Africa del sinodo dei vescovi (dal 4 al 25 ottobre 2009) ha fortemente messo in luce queste sfide, sottolineando che i problemi della società sono anche quelli della Chiesa.

Se la Chiesa, sacramento di salvezza, lega la relazione alla comunione, questa deve partire da Dio (Eucaristia, la cui fonte è la Trinità¹⁰) senza il quale si svolge come teoria o slogan «per sostenere diversità di sensibilità, di stile e di pensiero» o «per sostenere l'ineluttabilità di una rigida uniformità facendo un massiccio ricorso al potere»¹¹. Qual è la trasparenza della comunione ecclesiale? La realtà della comunione tra le Chiese, oltre al dibattito sempre attuale tra la precedenza e la relazione tra Chiesa universale e Chiese particolari, è un segno e uno strumento per la coordinazione delle strutture ecclesiali e politiche. Questa sfida impegnativa interpella in primo luogo le Chiese in Africa, ma in modo particolare il rapporto tra la Chiesa di Roma e le Chiese dei Paesi occidentali con le Chiese in Africa. Si svolge sulla modalità di "Chiese sorelle"¹² o ripete le modalità politiche in un imballaggio religioso? Rivendicare la comunione non nasconderebbe una forma di imperialismo o un desiderio di liberazione a cui non sarebbero neanche pronte le Chiese in Africa? Nessuna Chiesa locale, neanche quella di Roma, è la Chiesa universale, benché l'universalità della Chiesa si esprima in ogni Chiesa locale. La vera comunione, partendo da Dio, consiste in una testimonianza di salvezza.

3. La salvezza come lotta esistenziale per la vita: tra storia ed escatologia

Per l'africano, Dio, pur essendo invisibile, vive vicino a lui nel mondo. È nelle cose concrete che Dio salva l'uomo. Da Dio egli aspetta la vita, piena fin d'ora, nell'abbondanza dei beni materiali, nella buona salute, nella riuscita negli affari, nella procreazione, nella protezione contro i nemici reali e potenziali, ecc. La salvezza consiste allora in una lotta drammatica continua contro le forze anti-vita. Diverse lingue africane traducono questo senso del dramma esistenziale: *hwenlingan en fon* (salvare da un potere con un potere). Tutto ciò che è capace di portare la vita o di proteggerla è divinizzato. La divinità degli altri può anche essere conquistata se offre vita e sicurezza. L'africano è allora molto determinato nella ricerca della via della salvezza come fonte della sua beatitudine¹³, anche se qualche volta vorrebbe non saperla. Questa salvezza si ottiene con l'ascesi rigorosa, una disciplina morale e spirituale implacabile. Tra il cosmo, l'uomo e Dio (*gbè, gbèto, gbèdoto*) esiste un'alleanza creaturale, espressa nelle cose vietate; la non osservanza provoca morte non solo per il colpevole, ma per l'intera comunità e coinvolge anche il cosmo. Questa visione che collega la punizione e il castigo alla colpa, non dovrebbe essere superata in qualche modo?

In una prospettiva olistica della salvezza con una forte determinazione storica, la categoria sacramento salva la dimensione privata e pubblica della fede. È partendo dalla contemplazione/riflessione sull'Incarnazione che la Chiesa è stata definita come sacramento, espressa dal Vaticano II come

in Christo veluti sacramentum. La lotta contro le forze anti-vita è stata vinta da Cristo nella sua vita e sulla croce, in maniera drammatica e non solo spirituale, e nella sua risurrezione. Cristo è allora la Via della salvezza da proporre, Colui che dà la vita piena offrendo la Sua: Egli ha preso su di sé il castigo dell'uomo (2Cor 5,21). Egli è davvero il medico di cui ha bisogno l'Africa (AM 9; 149). La salvezza in Cristo, gratuita, è fondata sulla grazia (*hesèd*). Però questa convinzione che richiede un'esperienza di Cristo non può esimersi dall'osservanza del codice creaturale che oggi, in nome di un senso sbagliato di libertà (come autodeterminazione e distruzione di ogni legame tra cosmo, gli altri e Dio), ormai appoggiata anche su una certa predica della misericordia, sembra buttata all'aria, in una pastorale di banalizzazione del peccato. Il rifiuto dell'alleanza creaturale toglie il senso alle società che, pur avendo tutto, mancano del senso della vita. Non si può togliere il legame tra storia ed escatologia, molto presente nelle culture africane.

D'altronde, il carattere terreno della salvezza si verifica in un rito di un culto del Sud del Benin (il vodù), che permette anche di collegare storia ed escatologia. Al neofita, durante l'iniziazione (in forma di morte rituale), si cambia il nome. È vietato a tutti, e anche a lui, di evocare il vecchio nome, sotto minaccia di gravi rappresaglie. Ma alla sua morte, si compie il rito del ritorno allo stato profano. Viene ritualmente profanato: gli si fa ora tutte le cose, una volta vietate. Questa divinità in cui ha creduto, che ha servito con fede, da cui aspettava la salvezza, era solo per la terra? Non offre una vita

dopo la morte? Questo rito di profanazione sottolinea il carattere sovraumano della divinità. Tuttavia esso esprime soprattutto il sapore prevalentemente vitalista e secolare della salvezza. Ma non è che non esiste la fede nell'aldilà, anche se si sa poco sulla sua natura se non una ricostruzione della vita, famiglia/tribù terrena. La poesia *Souffles* di B. Diop esprime la presenza dei morti nell'universo, in una forma invisibile, in tanti elementi del mondo¹⁴. La fede nell'aldilà è definita dal culto degli antenati, presente nella quasi totalità delle culture africane, ma sempre in collegamento con la vita terrena. La ricerca di salvezza richiede un rapporto tra storia ed escatologia.

La situazione delle Chiese piene in città cadenti o cadute interpella sulla modalità della Chiesa di essere sacramento di salvezza in Africa. Quale salvezza la Chiesa annuncia in Africa? Forse la Chiesa ha provato a superare la forte dimensione storica e vitalista con un'accentuazione sull'escatologia senza un legame troppo visibile con la storia; questo non solo non rifletterebbe la dinamica della fede cristiana, ma sarebbe controproducente. La Chiesa deve esserne consapevole, non solo a causa di questa dinamica culturale, ma anche delle diverse contingenze (schiavitù e colonizzazione) che hanno definito l'incontro tra l'Africa e l'Occidente cristiano, e anche della situazione attuale dell'Africa precedentemente ricordata. Oggi più che mai sale sempre più una contestazione contro ogni forma di sfruttamento dell'Africa (cf il cosiddetto discorso del re belga ai missionari in partenza per l'Africa). C'è il rischio di una accusa, molto latente, alla Chiesa come complice della "povertà an-

tropologica” africana. Circola anche nella mente di molti il famoso detto: «Quando i missionari vennero in Africa, loro avevano la Bibbia e noi avevamo la terra. Dissero: “Preghiamo”. Chiudemmo i nostri occhi. Quando li riaprimmo, noi avevamo la Bibbia e loro avevano la terra» (J. Kenyatta). Ma non possiamo avere insieme la terra e la Bibbia, come hanno anche testimoniato tanti santi missionari in Africa con il dono della loro vita?

Di fronte a questa sfida e in nome della comunione, la teologia in Africa, in Europa o altrove non può più solo occuparsi dei propri problemi. Per esempio, teologi africani ed europei hanno da impegnarsi a vicenda su molti argomenti pregnanti (missione, immigrazione, temi di società, evangelizzazione, ecc.) per un arricchimento reciproco come espressione autentica di comunione. La comunione non può più essere solo un tema di studio teologico ma deve diventare un modo di fare teologia.

La Chiesa sacramento, annunciatrice delle realtà escatologiche che si compiono in Cristo, deve impegnarsi a inaugurare queste realtà nella storia, senza cedere all'immanentismo dell'escatologia, presente nelle teologie della liberazione e anche dell'invenzione (P. Poucouta, L. Santedi) in Africa. Il sacramento è un'anticipazione. La Chiesa come sacramento anticipa le promesse escatologiche sulla terra. L'anticipazione non è il compimento, ma la presenza del futuro nella storia. Essa è un frammento e un annuncio di ciò che viene¹⁵. Essa collega storia ed escatologia¹⁶ e libera dall'entusiasmo eccessivo

secondo il quale il Regno sarebbe già là e saremmo già risuscitati, e dalla rassegnazione tragica per la quale il mondo non è ancora riscattato e tutte le cose sono nell'ambiguità¹⁷. Essa costituisce allora una chiamata all'impegno costante, che sottolinea il valore del tempo presente (*redimere tempus in Africa*). La liturgia, celebrata e vissuta bene come memoria del dramma della salvezza (e non come autocelebrazione personale o collettiva), è già un'anticipazione. Una modalità dell'anticipazione è l'impegno per la formazione per informare, attraverso una pastorale dell'intelligenza e della ragione (cf AM 137).

Con gli elementi culturali così presentati, il senso del mondo, di Dio e della salvezza, si nota una grande similitudine tra la cultura africana e la cultura ebraica nonostante sfumature diverse¹⁸. La cultura africana è aperta al Vangelo. La missione della Chiesa in Africa consiste nell'essere segno e strumento della salvezza annunciata, che è da inaugurare già ora nella storia. Il concetto “sacramento” può servire alla Chiesa come criterio ermeneutico. Non escludendo le altre immagini, questa categoria mantiene in maniera organica la tensione tra storia (*intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis; Sacramentum visibile* (LG 9) ed escatologia (LG 48), dinamica interna alla ricerca della salvezza in Africa. L'opera della Chiesa per l'avvenire dell'Africa dovrebbe partire da Dio, e non dalla cultura e dalla storia. Si evitano così le diverse aporie di certe prospettive teologiche africane (*teologie dell'inculturazione, della liberazione e della ricostruzione*).

NOTE

¹ L'inserzione di «veluti» (LG 1) mirava a moderare le espressioni (*Wurzelsakrament, Grundsakrament, Ur-Sakrament*) di teologi come E.H. Schillebeeckx, O. Semmelroth, K. Rahner (per i quali il senso di Chiesa come sacramento diverge).

² Cf S. NOCETI, «Chiesa sacramento dell'unità dell'umano», in P. SEQUERI (ed.), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della "perdita del mondo"*, Glossa, Milano 2010, 194-195.

³ «Cette affirmation importante (de la sacramentalité de l'Église) est tombée largement dans l'oubli après le Concile, voire même a été discréditée. Certains y voient un ornement théologique, sinon un exhaussement idéologique de la réalité concrète de l'Église»: W. KASPER, *La théologie et l'Église*, Cerf, Paris 1990, 344.

⁴ Cf G. CANOBBIO, «La Chiesa come sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata?», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2006, 115-181.

⁵ Per J-M. Ela, nella misura in cui il rapporto dell'uomo all'uomo, dell'uomo alla natura, passa dall'invisibile che costituisce il luogo simbolico in cui ogni realtà può avere un senso, il reale vero è invisibile e il visibile è solo apparenza. Tutto è simbolo. Cf J-M. ELA, *Ma foi d'africain*, Karthala, Paris 20092, 59.

⁶ Per gli esempi di diverse culture e di differenti autori sul senso di Dio, fonte di una vita piena. Cf B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press, Fribourg 2008, 20-21.

⁷ K.C.F. Krause (1781-1832) ha inventato nel 1828, in *Vorlesungen über das System der Philosophie*, questo concetto per stabilire la differenza tra la divinità del cosmo (tutto è Dio) e il carattere cosmico della divinità (tutto in Dio). Cf C. GODIN, *Dictionnaire de philosophie*, Fayard-Editions du temps, Paris 2004, 929. Per quanto riguarda la molteplicità delle divinità e della fede nell'esistenza dell'essere superiore (monoteismo) come l'hanno dimostrato diversi studi di egittologia, soprattutto quello di Cheikh Anta Diop, le religioni africane

potrebbero essere definite come politeismo poliedrico o monoteismo polilatrato. Cf C.L. HONDOCODO, *Repères culturels et religieux en Afrique. Dialogue avec Saint Augustin*, Paulinus Verlag GmbH, Trèves 1999, 223-234.

⁸ «On prie dans le danger ou dans une situation qui présente des risques. On prie devant le péril de la sécheresse lorsque le mil jaunit ou que les troupeaux commencent à dépérir. On prie devant la maladie, la mort. Mais on prie davantage dans les circonstances de la vie sociale où l'honneur familial est en cause et semble plus important que la vie. Un père de famille est bien obligé de prier de longues nuits d'hivernage lors d'un orage et lorsque les éclairs illuminent la brousse. Lui, il est bien à l'abri dans sa case, pendant que ses fils sont au troupeau et il se demande s'ils sont encore en vie. On prie lorsqu'on a fait un mauvais rêve, lorsque les esprits ancestraux, ou *Pangol*, s'approchent trop de vous, ou bien lorsqu'on ressent en soi des poussées mystérieuses ou mauvaises. On prie avant une compétition sportive. On prie pendant la compétition». H. GRAVAND, «La prière sérèrèr. Expérience et langage religieux», in *Religions africaines et christianisme*, vol. 1, Kinshasa 1979, 106, citato da B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, 22.

⁹ Cf *Ef* 4,5-6: «V'è un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un Dio unico e Padre di tutti, che è sopra tutti (trascendenza), fra tutti (trasparenza) e in tutti (immanenza)».

¹⁰ Cf l'auspicio di Benedetto XVI ai teologi africani: che «i teologi continuino a esplorare la profondità del mistero trinitario e il suo significato per l'oggi africano» (AM 172).

¹¹ R. Repole sottolinea l'equivocità del concetto di comunione. Cf R. REPOLE, «Il Vaticano II e l'ecclesiologia di comunione», in *Euntes Docete* 65/3 (2012) 39-54: 50.

¹² Cf R. GBEDJINOU, «*Fidei donum*: une relecture à partir de l'Afrique pour une mission ecclésiale catholique entre Églises sœurs», in *Foi, raison et cultures. Servir la Parole de Dieu en Afrique. Mélanges offerts au Père. Moïse A. Adékambi à l'occasion de ses 60 ans*, Les Editions IdS, Cotonou 2017, 91-121.

¹³ Cf questo proverbio fon del Sud Benin: *Ali e ma yi Sé gon, wa nu do mē...* (Che non ci sia

una via per andare da Dio, questo è il dramma per l'uomo ». Cf A. KINHOUN, *Réformer l'Église... Mais comment? Esquisse et matériaux. Des projets pour l'Afrique*, Les Editions IdS, Cotonou 2016, 69.

¹⁴ Per B. Diop, i morti non sono morti, ma vivono nell'ombra, nel bosco, nell'albero, nell'acqua, nel vento, nel seno della donna, etc. Cf B. DIOP, *Leurres et Lueurs, Présence africaine*, Paris 1980.

¹⁵ J. MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, Cerf, Paris 1980, 255.

¹⁶ «Quindi la nuova condizione promessa e sperata è già incominciata con Cristo; l'invio dello Spirito Santo le ha dato il suo slancio e

per mezzo di lui essa continua nella Chiesa, nella quale siamo dalla fede istruiti anche sul senso della nostra vita temporale, mentre portiamo a termine, nella speranza dei beni futuri, l'opera a noi affidata nel mondo dal Padre e attuiamo così la nostra salvezza (cfr. *Fil 2,12*)» (LG 48).

¹⁷ J. MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, 256.

¹⁸ Cf I. DE SOUZA, «Cours donné à l'ICAO à Abidjan 1972-1973 à partir d'une conférence donnée au Congrès de Jérusalem au Mont Scopus du 24-27 avril 1972 sur la Bible et l'Afrique Noire», in *Mes écrits* (Textes rassemblés et présentés par R. Gbédjinou), Les Editions IdS, Cotonou 20142, 135-205.