

« VERBI REVELATI ' ACCOMMODATA PRAEDICATIO '   
 LEX OMNIS EVANGELIZATIONIS » (GS n. 44)

Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione

ANGELO AMATO

1. La necessità dell'inculturazione

Per il Vaticano II, la storia dell'evangelizzazione cristiana è stata ed è un continuo processo di « adattamento culturale », di « dialogo con le culture », di « scambio vitale con le diverse culture dei popoli » (GS n. 44, 58). Il concilio afferma che la chiesa, traendo vantaggio dei tesori nascosti nelle varie forme della cultura umana, « [...] fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo, cioè, di adattare, per quanto era conveniente, il vangelo, sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione (' *Quae quidem verbi revelati accommodata praedicatio lex omnis evangelizationis permanere debet* '). Così, infatti, viene sollecitata in ogni popolo la capacità di esprimere secondo il modo proprio il messaggio di Cristo, e al tempo stesso viene promosso uno scambio vitale tra la chiesa e le diverse culture dei popoli » (GS n. 44)<sup>1</sup>. La recente enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990) di

<sup>1</sup> Per la comprensione conciliare di « cultura », come globalità dei modi di vivere, di esprimersi, di comportarsi dell'uomo nella storia e nella società, cf. GS n. 53. Per un adeguato approfondimento del tema, cf. H. CARRIER, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, LEV - Médiaspaul, Cité du Vatican - Paris 1987; L.J. LUZBETAK, *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll 1988; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elledici, Torino 1981; P. POUPARD, *Il Vangelo nel cuore delle culture*, Città Nuova, Roma 1988; R.J. SCHREITER, *Faith and Cultures. Challenges to a World Church*, in « Theological Studies » 50 (1989) pp. 744-760. La continua attenzione della Chiesa al dialogo con le culture ha promosso l'istituzione nel 1982 del Pontificio Consiglio della Cultura, che, a partire dal 1988, pubblica un bollettino semestrale dal titolo *Chiesa e culture*.

di Giovanni Paolo II sottolinea l'esigenza dell'inculturazione della fede, come compito grave e urgente soprattutto oggi<sup>2</sup>.

## 2. La storia della catechesi come storia di inculturazione globale

Parliamo di proposito di storia della catechesi e non di storia della teologia « sic et simpliciter », perché con il termine catechesi intendiamo comprendere l'attività evangelizzatrice della chiesa nella sua complessità non solo teorica (il « fare teologia » propriamente detto), ma anche prassico-esistenziale (l'insieme della comunicazione, della maturazione e dell'educazione della fede nei suoi vari aspetti).

Sull'esempio della complessa catechesi prepasquale « di Gesù » (che non fu solo « annuncio orale », ma anche azione, atteggiamento, gesto, silenzio, testimonianza, sofferenza, « vissuto globale »), la catechesi postpasquale « su Gesù » da parte degli apostoli e da parte della comunità cristiana fu molto articolata: essa fu predicazione, ma anche esperienza liturgico-sacramentale, eucaristica, testimoniale, pratica. Fu cioè comunicazione globale della fede attraverso il « kerygma » (annuncio), la « leiturgia » (sacramenti, e soprattutto i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia), la « diakonía » (servizio), la « koinonía-ekklesía » (comunione ecclesiale), la « martyría » (testimonianza anche mediante il martirio)<sup>3</sup>.

Nell'epoca patristica, ad esempio, ci fu un laboriosissimo dialogo culturale con lo stoicismo e il medioplatonismo filosofico, oltre che con le « religioni non cristiane », che pullulavano nell'impero romano del tempo<sup>4</sup>. Sull'esempio del mondo greco-romano, anche le grandiose e plebiscitarie conversioni dei popoli germanici e slavi furono sapienti imprese di inculturazione della fede (adozioni di usi, costumi, lingue, comportamenti giuridici, espressioni religiose). Così come le dotte summe medievali possono essere considerate non solo innovative conquiste metodologiche (l'uso del metodo dialettico in teologia), ma soprattutto opere di dialogo tra cristianesimo, islam e giudaismo (cf., ad esempio, la *Summa contra Gentiles* di S. Tommaso). Gli stessi grandi

<sup>2</sup> L'inculturazione è una « necessitas [...] hodie praesertim gravis et urgens » (RMI n. 52).

<sup>3</sup> Cf. J. DANÉLOU - R. DU CHARLAT, *La catechesi nei primi secoli*, Elle Di Ci, Leumann, Torino 1982; E. GERMAIN, *2000 ans d'éducation de la foi*, Desclée, Paris 1983; J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Études Augustiniennes, Paris 1983; C. WACKENHEIM, *La catéchèse*, PUF, Paris 1983.

<sup>4</sup> Per l'inculturazione nei padri preniceni e postniceni, cf. rispettivamente gli studi di F. Bergamelli e O. Pasquato in A. AMATO - A. STRUS, *Inculturazione e formazione salesiana*, SDB, Roma 1984, pp. 57-73, 75-115.

« scismi » ecclesiali d'Oriente (1054) e d'Occidente (sec. XVI) possono essere visti come affermazioni di differenti concezioni e tradizioni « culturali » nel vivere il cristianesimo da parte di determinate comunità orientali e occidentali.

## 3. Gli inizi dell'evangelizzazione in America Latina

L'evangelizzazione « amerindiana », per la sua ampiezza, per la sua novità, per l'originalità degli indios, per la quantità delle conversioni, costituisce una parabola esemplare del processo d'inculturazione del vangelo. I missionari, scartati i modelli di evangelizzazione germanica e slava, decisero di imitare l'atteggiamento degli apostoli: non usare la forza delle armi, rispettare le leggi dei popoli, agire con amore e comprensione, vivere poveri e umili come la gente del popolo, rifiutare le « encomiendas », difendere i diritti dei nativi, studiare e adattarsi alla loro psicologia, conoscere le loro credenze religiose<sup>5</sup>. Di fronte alla innata religiosità e mitezza della popolazione conquistata, i missionari presentarono il cristianesimo come una religione di amore, di grandezza e di bellezza. Purtroppo, il comportamento spesso violento e prevaricatore dei colonizzatori spagnoli — soprattutto degli « encomenderos » —, fu una spina dolorosa di controtestimonianza all'annuncio cristiano.

Per questo, dopo cinque secoli, i giudizi sull'opera di evangelizzazione dell'America Latina sono spesso discordanti.

C'è chi ne dà una valutazione nettamente positiva: « La evangelización de la América Española constituye un período luminoso en la historia de la propagación de la fe. Dentro de ese despliegue de acción misionera la catequesis de los siglos XVI y XVII representa uno de los más admirables esfuerzos de intuición y adaptación apostólica para que los pueblos del Nuevo Mundo, ya iniciados en la fe, se educaran y maduraran en ella »<sup>6</sup>. C'è, al contrario, chi afferma che « il 12 ottobre 1492 cominciò per l'America Latina e per i Caraibi il grande venerdì santo di passione e di sangue che continua ancora ai nostri giorni, senza conoscere la domenica della risurrezione. [...] I missionari] non dialogarono con le religioni che sono l'anima di una cultura. Le distrussero come per esorcizzare Satana »<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cf. P. BORGES MORÁN, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Ed. Univ., Salamanca 1960.

<sup>6</sup> A. QUARRACINO, *Prólogo*, in J.G. DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispano-americana*, Ed. de la Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires 1984, vol. 1, p. 1. Citeremo quest'opera con la sigla MCH.

<sup>7</sup> Così L. Boff e V. Elizondo nell'editoriale di « Concilium » 26 (1990) pp. 795-797. Si tratta di un numero dedicato interamente all'evangelizzazione in America Latina, con articoli molto critici sulla conquista.

Questo giudizio, radicalmente negativo, segue la linea interpretativa di Enrique Dussel, che presiede alla realizzazione di una *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Egli parte dai seguenti presupposti, che sono veri e propri pregiudizi ideologici: l'America non fu scoperta, ma invasa e conquistata dagli europei; la fede fu portata in America insieme alla violenza conquistatrice del capitalismo mercantile spagnolo e portoghese; l'evangelizzazione latino-americana non tenne conto per niente dell'inculturazione, ma usò il metodo della « tabula rasa », distruggendo e annientando culturalmente e politicamente i popoli amerindi<sup>8</sup>.

Una valutazione più articolata e sostanzialmente più vicina alla realtà dei fatti si trova nel documento di Puebla (1979), che, a proposito dell'inizio dell'evangelizzazione latino-americana, afferma: « La nascita di popoli e di culture è sempre drammatica, avvolta di luci e di ombre. L'evangelizzazione, come impresa umana, è sottomessa alle vicissitudini storiche [...]. Stimolata da tutte le contraddizioni e lacerazioni di quei tempi pionieristici, in mezzo ad un gigantesco processo di dominazioni e di culture — non ancora concluso — la prima evangelizzazione dell'America Latina è uno dei capitoli più importanti della storia della Chiesa » (n. 6). Dopo aver rilevato la complessità e anche la drammaticità della conquista del continente latinoamericano, Puebla non manca di affermare l'azione della Chiesa in ordine alla promozione della dignità e della libertà dell'uomo latino-americano: « Intrepidi difensori della giustizia, evangelizzatori della pace — come Antonio de Montesinos, Bartolomeo de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega e tanti altri che difesero gli Indios davanti a « conquistadores » e « encomenderos », anche a prezzo della propria vita, come il vescovo Antonio Valdivieso — mostrano con la forza dei fatti, come la chiesa promuove la dignità e la libertà dell'uomo latinoamericano » (n. 8).

A nostro parere, una risposta a questo spinoso problema può provenire anche dalla semplice ricognizione della prima catechesi missionaria latinoamericana e dall'evento di Guadalupe (1531). Si tratta di fatti che costituiscono esempi riusciti dell'inculturazione della fede nel continente latinoamericano.

<sup>8</sup> Cf. E. DUSSEL, *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Tomo I. *Introducción general*, Sígueme, Salamanca 1983. Cf. dello stesso autore l'articolo *Periodizzazione di una storia della chiesa in America Latina*, in « Cristianesimo nella storia » 3 (1982) pp. 253-286.

#### 4. La prima catechesi latinoamericana

Esemplari, da questo punto di vista, i catechismi latinoamericani del secolo XVI, e più precisamente quelli influenzati dalla cultura spagnola<sup>9</sup>. Con questi catechismi siamo proprio agli inizi dell'evangelizzazione dell'America Latina, che prima della conquista aveva visto fiorire nel Messico, nell'America Centrale e sulla Cordigliera andina le grandi civiltà Azteca, Maya e Inca, le quali avevano avuto il loro apogeo tra il secolo IV e il secolo X d.C.<sup>10</sup>.

La conquista de « las Indias del Cielo » — e cioè l'opera di evangelizzazione e di catechesi dei popoli latinoamericani, dopo la conquista de « las Indias de la Tierra », e cioè dopo la loro scoperta — fu opera dei missionari europei appartenenti soprattutto agli ordini religiosi dei Francescani, Domenicani, Agostiniani, Mercedari e Gesuiti.

Il primo gruppo giunse nel 1493 nell'isola di Hispaniola o Española (l'odierna Haiti e Repubblica Dominicana)<sup>11</sup>. In Messico i primi Francescani giunsero a Tenochtitlán de los Aztecas, l'odierna Città del Messico, nel 1523 ed erano tutti fiamminghi. Fra di loro c'era Pedro de Gante, autore di un catechismo in immagini. Nel 1524 arrivò la spedizione chiamata dei « Dodici Apostoli », tra i quali il noto Toribio de Benavente (Motolinía). Altri celebri missionari francescani furono Bernardino de Sahagún e Juan de Zumárraga, che diventò il primo vescovo del Messico e coprotagonista dell'evento di Guadalupe. Nel 1522 giunsero gli Agostiniani e nel 1572 i Gesuiti. In Perù giunsero, contemporaneamente ai conquistatori, i Domenicani e i Mercedari (1534) e poi i Francescani, gli Agostiniani e i Gesuiti. Tra i missionari gesuiti, notevole il contributo di José de Acosta, che, nel corso del III Concilio Provinciale di Lima (1582-1583), fu consultore privato dell'arcivescovo Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo († 1606) e autore principale del testo spagnolo dei catechismi limensi del 1584-1585.

La conversione si ebbe mediante il lavoro delle « missioni » (chiamate anche « conversiones » o « reducciones »), che diventavano dopo

<sup>9</sup> Oltre al già citato volume di Durán MCH, cf. dello stesso autore: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)*, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1982; A. GONZALEZ DORADO, *Inculturación de la Iglesia en América Latina. Anotaciones para una investigación de un proceso*, in « Estudios Eclesiásticos » 65 (1990) pp. 403-442.

<sup>10</sup> Per una visione sintetica dell'evangelizzazione in America Latina e una valutazione critica delle interpretazioni cf. D.R. GARCÍA, *La storia dell'evangelizzazione dell'America Latina dal sec. XVI a Puebla*, in AMATO-STRUS, *Inculturazione*, pp. 137-182.

<sup>11</sup> Cf. P. BORGES MORÁN, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Ed. Univ., Salamanca 1977.

una decina d'anni delle « parrocchie » (chiamate anche « doctrinas »), con gente quasi tutta convertita alla fede cristiana.

L'evangelizzazione affrontò problemi immensi, come la diversità geografica e climatica, la grande varietà di popoli e tribù con differenti livelli culturali (da civiltà avanzatissime a quelle primitive), la diversità di organizzazione politica, sociale e religiosa, il grandissimo numero delle lingue parlate dai nativi<sup>12</sup>.

Nel loro lavoro, i missionari dovettero elaborare sussidi, come « doctrinas cristianas, cartillas, catecismos, coloquios, pláticas, confesionarios, sermonarios etc. »<sup>13</sup>. Questi sussidi furono composti in lingua spagnola e nelle lingue più importanti della regione, come, ad esempio, in quella messicana, quechua, aymará ecc. Alcuni di questi catechismi hanno grande valore per i bibliofili, perché usciti dalle nuove stamperie di Città del Messico nel 1539 e di Lima nel 1584 e quindi da considerarsi dei veri e propri « incunaboli latinoamericani ». La loro importanza è anche linguistico-etnografica, perché sono fonti indispensabili per la conoscenza delle lingue, degli usi e dei costumi delle varie aree culturali pre-colombiane.

### 5. Catechismi « pictografici » e dottrine cristiane

Lo sviluppo dell'azione catechetica avvenne, per necessità di cose, attraverso diversi gradi e passaggi. Anzitutto mediante la comunicazione senza parole, fatta con segni, suoni e gesti, come, ad esempio, il gesto del « regalo », del dono, come inizio di un dialogo di amicizia e di rispetto. Fu questo il primo gesto di Colombo, sbarcato nel Nuovo Mondo, ricambiato del resto generosamente dagli indigeni molto ospitali.

A questa catechesi gestuale fa seguito quella « picto-ideografica », che si serve di disegni o di segni scritti per esprimere idee e concetti. I primi missionari in Messico si trovarono davanti alla scrittura azteca, che consisteva in disegni molto stilizzati, che rappresentavano dèi, cose, oggetti; in « ideogrammi », e cioè simboli di idee; e in segni che rappresentavano numeri, date e suoni<sup>14</sup>.

Pur essendo superiore a quello gestuale, anche questo linguaggio era pur sempre limitato. Non poteva esprimere tutta la ricchezza di un discorso molto articolato. I missionari dovevano inoltre spogliare la picto-scrittura degli inevitabili riferimenti idolatrici in essa contenuti.

Crearono, così — anche con l'aiuto di esperti pittori indios (i cosiddetti *tlacuiloque*) —, una nuova « scrittura picto-ideográfica », che, rispettando la tecnica antica, i suoi colori e i suoi « glifos », fosse di contenuto cristiano.

Notevole il catechismo pictografico di Pietro di Gand (Pedro de Gante), belga, uno dei primi francescani laici arrivati missionari in Messico nel 1523 e morto quasi centenario nel 1572. Imparò bene la lingua del posto e dipinse il catechismo tra il 1525 e il 1528. Usò la cosiddetta « scrittura rebus » ispirata direttamente ai segni « nahuas », una tecnica espressiva mediante la quale le persone e le cose sono disegnate in modo essenzialissimo, e le relazioni con segni convenzionali. Il catechismo contiene delle vere e proprie « strisce » colorate, straordinarie anticipatrici dei nostri « cartoons »<sup>15</sup>.

Più raffinato è il celebre catechismo dell'Anonimo Tolucano (sec. XVI). È conservato al Museo Nazionale di Antropologia e Storia di Città del Messico e proviene dalla « Valle di Toluca ». È opera elegante di uno sconosciuto artista locale, molto avanti nella fede. Usa i « picto-ideogrammi » e alterna personaggi di stile europeo a simboli e colori di gusto locale<sup>16</sup>.

Il primo catechismo e forse il primo libro scritto in spagnolo nel Nuovo Mondo ebbe le sue origini a Santo Domingo, capitale dell'Isola di Española. Ne è autore Pedro de Córdoba (1482-1521), domenicano arrivato nell'isola nel 1510. Egli si rese conto che le « encomiendas » — concessioni ai conquistatori di un gruppo di abitanti locali — avevano una duplice anomalia: gli indigeni erano in pratica ridotti in schiavitù; gli spagnoli, che vivevano una vita di agi, avevano perso ogni senso di umanità e spesso si mostravano crudeli nei confronti dei nativi, deboli e indifesi, molti dei quali si ammalavano e morivano. Egli scrisse il suo catechismo con un duplice scopo: trasmettere la fede cristiana e difendere la dignità degli indigeni, ribadendo la loro uguaglianza di fronte ai conquistatori.

La *Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia*, fu stampata in Messico nel 1544, ventitré anni dopo la morte del suo autore<sup>17</sup>. L'annuncio cristiano fu ordinato in

<sup>15</sup> Cf. J. CORTÉS CASTELLANOS, *El Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1987.

<sup>16</sup> Cf. MCH 1 pp. 118-124; 133-136.

<sup>17</sup> Oltre a MCH 1, cf. anche M.G. CRESPO, *Estudio histórico-teológico de la « Doctrina Cristiana para instrucción e información de los Indios por manera de historia » de Fr. Pedro de Córdoba O.P. († 1521)*, EUNSA, Pamplona 1986; M.A. MEDINA, *Doctrina Cristiana para instrucción de los Indios por Pedro de Córdoba, México 1544 y 1548*, Ed. San Esteban, Salamanca 1987.

<sup>12</sup> Cf. *Inculturación del Indio*, Ed. Cátedra V° Centenario, Salamanca 1988.

<sup>13</sup> MCH 1 p. 42.

<sup>14</sup> Cf. esempi di questa lingua « nahua » in MCH 1 p. 97.

modo storico-narrativo, come strumento più adatto alla mentalità del posto. Invece delle domande e risposte tra maestro e discepolo c'è una presentazione narrativa della fede cristiana. La mentalità indigena, abituata a organizzare la realtà religiosa non su verità dogmatiche ma attorno a un racconto mitico sull'origine degli dèi e del mondo, riusciva in tal modo ad assimilare meglio l'annuncio evangelico. Uno dei temi più importanti di dialogo con la mentalità religiosa del posto riguarda i sacrifici umani. L'invito a non spargere sangue umano per placare gli dèi viene ripetuto molte volte. Si ribadisce invece che è il sacrificio della croce di Gesù Cristo a salvare l'uomo e a offrire la giusta soddisfazione a Dio per il peccato di Adamo e di tutta l'umanità<sup>18</sup>.

Anche i *Coloquios* di Bernardino de Sahagún († 1590)<sup>19</sup> sono un esempio della disponibilità al dialogo e alla comprensione della mentalità indigena dei missionari. Furono i famosi dodici apostoli francescani<sup>20</sup> a impostare la loro evangelizzazione in forma di colloqui, dopo il loro arrivo nella città di Tenochtitlán o Città del Messico, il 13 maggio 1524. Nei colloqui i dodici mettono subito in relazione gli dèi sanguinari del posto con la misericordia e la bontà del Dio cristiano. I missionari avevano trovato nel Messico centrale la pratica dei sacrifici umani e il sangue scorreva incessantemente sugli altari dei santuari aztechi. Il sacerdote con un coltello di selce squarciava il petto della vittima, distesa con la schiena sulla pietra del sacrificio, e ne asportava il cuore che veniva offerto alla divinità. Il contrasto tra questa usanza così crudele e il sacrificio di Gesù costituiva un importante argomento di confronto a favore del cristianesimo<sup>21</sup>.

La stessa tematica è presente nel catechismo del III Concilio Provinciale di Lima della fine del secolo XVI a proposito dei sacrifici umani in uso presso gli Incas dell'America del Sud<sup>22</sup>.

Quando i missionari riuscirono a captare la psicologia degli indios, la loro affettività, la loro innata disponibilità alla bellezza e all'amore, ebbero ragione nel presentare il Dio cristiano come un Dio di misericordia e di carità, e non di persecuzione e di vendetta. In tal modo gli

<sup>18</sup> Cf. MCH 1 pp. 252, 258, 265.

<sup>19</sup> Oltre all'edizione contenuta in MCH 1, cf. FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Los Diálogos del 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Coloquios y doctrina cristiana con la que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de Nueva España. En lengua mexicana y española*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986.

<sup>20</sup> I loro nomi e una breve presentazione biografica sono contenuti nei colloqui stessi. Cf. MCH 1 pp. 329-330.

<sup>21</sup> Cf. MCH 1 pp. 333-335.

<sup>22</sup> J.G. DURÁN, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima*, pp. 399, 460, 474, 499.

indios convertiti si sentivano liberati completamente dal tremendo peso della soggezione a dèi spietati, da placare continuamente anche con sacrifici umani. La loro paura si trasformava così in gioia, commozione e gratitudine.

## 6. L'evento di Guadalupe (1531)

Come ulteriore esempio del rapporto intrinseco tra evangelizzazione e cultura in America Latina, accenniamo all'evento di Guadalupe. Ad appena dieci anni dalla conquista dell'impero azteco (1519-1521), nel 1531 ebbe luogo l'apparizione della beata Vergine all'indio Juan Diego, sulla collina di Tepeyac, a nord di Città del Messico. Nonostante che tale evento abbia un posto marginale o sia addirittura ignorato nelle recenti ponderose storie della chiesa e nonostante sia stato ufficialmente riconosciuto da Benedetto XIV solo nel 1754, esso segnò l'inizio di un cristianesimo « nuovo »<sup>23</sup>.

La sua novità è essenzialmente teologica. Non fu la semplice continuazione del cristianesimo europeo, ma il sorgere di un cristianesimo profondamente inserito nella cultura e nella vita del popolo indigeno. E di questa novità fu espressione e simbolo la Vergine di Guadalupe.

La simbologia dell'apparizione e dell'immagine di Maria, così come rimase impressa sul mantello di Juan Diego, denuncia un profondo inserimento culturale dell'annuncio fatto all'« indio » Juan Diego e in lui a tutti gli indigeni del nuovo continente:

- 1) la *musica*, come mezzo di comunicazione della divinità con l'uomo;
- 2) l'apparizione sulla *collina sacra* di Tepeyac, uno dei quattro posti principali per il sacrificio nell'America Centrale precolombiana e sede del santuario di Tonantsin, la Vergine indiana madre degli dèi;
- 3) i colori dell'abbigliamento di Maria: il color *rosso pallido* del vestito è quello del sangue del sacrificio, è quello di Huitsilopochtli, il dio che dà e che preserva la vita, è il colore dell'oriente e del sole vittorioso;
- 4) il colore dominante *verde-azzurro* del manto è quello regale degli dèi indigeni;
- 5) le *stelle* del manto sono i simboli dell'inizio di una nuova era;

<sup>23</sup> Per la documentazione storica cf. A. AMATO, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: « Il volto meticcio di Maria di Guadalupe »* (Puebla n. 446), in « *Mariologia* » 42 (1980) pp. 421-469.

6) la *fascia nera*, che cinge la vita della Vergine, è il segno della maternità (Maria porta in grembo il suo figlio divino e lo offre ai nuovi popoli);

7) la *mancaza della maschera* (gli dèi indigeni portavano la maschera) significa che la Signora non è una dea, pur essendo superiore al sole e alla luce, le grandi divinità del posto;

8) la *richiesta di un tempio* ha il profondo significato di inizio di un nuovo sistema di vita;

9) il *mazzo di rose*, fiorite miracolosamente in un posto deserto e d'inverno e offerto come segno di autenticità al Vescovo, indica la felicità divina, in piena comunione con il datore della vita;

10) il *colore del volto di Maria* — di un grigio tortora —, il suo atteggiamento e il suo abbigliamento non sono quelli delle dame dei « conquistadores » europei, ma provengono invece dagli usi locali, anche se intrinsecamente trasfigurati in un contenuto autenticamente cristiano;

11) la sua *figura* non è né quella di una europea, né quella di una semplice indigena; sembra invece l'idealizzazione della nuova donna che deve sorgere nel continente latinoamericano: si tratta della « amable y santa Mesticita », che il popolo sente vicinissima alle sue radici più profonde;

12) essa *appare* non nella nuova e ricca Città del Messico, sorta sulle ceneri della distrutta capitale Tenochtitlán; né si rivolge direttamente a Cortés o al vescovo Juan de Zumárraga: essa appare e parla con l'« indio » Juan Diego, della « barriada » di Tepeyac.

La visione non solo segna una delle tappe iniziali più significative dell'evangelizzazione dell'America Latina. Essa indica anche il vero principio formale di ogni nuova evangelizzazione cristiana, che dice incarnazione totale della fede nello spazio e nel tempo, nel linguaggio, nei simboli culturali e nella carne dei nuovi popoli.

## 7. « In breve, siam fatti cini ut Christo sinas lucrificamus »<sup>24</sup>

Un altro significativo esempio di inculturazione della fede fu realizzato dal grande missionario Matteo Ricci, che si fece « cinese con i cinesi », ne imparò bene la lingua, cinesizzò il suo nome in « Li Ma-

<sup>24</sup> « Ci siamo fatti cinesi per guadagnare i cinesi a Cristo ». Così scriveva, in un italiano mescolato al latino, Matteo Ricci in una lettera al suo superiore. Cf. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali, con prolegomeni, note e tavole, da P. Tacchi Venturi, vol. II: *Le lettere dalla Cina*, Tip. Giorgetti, Macerata 1913, p. 416.

dou », vestì prima l'abito buddista (accorgendosi poi che con tale abito « monacale » non poteva dialogare e quindi incidere culturalmente sulla società cinese) e poi l'abito dei letterati confuciani, scrisse libri in cinese, visse a Pechino dal 1601 alla sua morte (1610).

Riuscì in un'impresa ritenuta a quei tempi — e non solo allora — impossibile; avvicinare in un eventuale dialogo due mondi che si ritenevano autosufficienti ed esclusivi l'uno dell'altro: « La vittoria di Matteo Ricci è propriamente la possibilità stessa di questo dialogo in bilico sul crinale tra due mondi separati e quasi irriducibili. Tale singolare destino è frutto di reciproche approssimazioni successive, che le due parti fanno per ' capirsi ', tradursi in sistemi concettuali validi per entrambi, ambivalenti [...]. Egli non propone se stesso senz'altro; ascolta per anni; si ' adatta '. Questo farsi concavo, questa caratteristica attitudine del suo agire, meglio, del suo ' non agire ', lo fa omologo, affine ai suoi interlocutori e, da quando questa affinità si svela, il frutto decuplica, aumentano le verità condivise. Nasce la fratellanza, solidarietà tra soggetti, tra cristianesimo arcaico e storico e credo confuciano »<sup>25</sup>.

Il metodo di Ricci non fu la conversione dei singoli cristiani, né il puntare sull'imperatore come in un primo tempo aveva pensato, ma fu quello di rivolgersi ai mandarini, i veri interlocutori culturali, coloro che avevano il potere morale. Ricci è uomo della soglia, è la figura che si pone a cavallo delle culture, come tramite e non come omologatore di un solo modello.

## 8. Fase storica di prevalenza del centralismo e dell'uniformità

Senza enunciare tutti i motivi — moltissimi — di questo fenomeno, che è ben visibile nel secolo XVII, portiamo solo due indizi: nel 1626, con la creazione della tipografia poliglotta di Propaganda Fide a Roma, si iniziò una vasta opera di traduzione in moltissime lingue del catechismo tridentino e della dottrina cristiana del cardinal Roberto Bellarmino (1597-1598)<sup>26</sup>; nel 1742 si ebbe la fine della disputa sui riti cinesi. Si operò così una certa uniformità centralizzata della catechesi ecclesiale, uguale per tutti i popoli, per tutte le situazioni e per tutte le ere. Fu il tempo di una accentuata occidentalizzazione della fede cristiana (non solo da parte dei cattolici; ma anche da parte dei prote-

<sup>25</sup> Cf. Introduzione a M. RICCI - N. TRIGAULT, *Entrata nella Cina de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, Paoline, Roma 1983, p. 23.

<sup>26</sup> Cf. J. METZLER, *La catechesi missionaria nelle direttive della S. Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o ' De Propaganda Fide ' (1622-1970)*, in ICM, *Andate e insegnate*, EMI, Bologna 1980, p. 704.

stanti), che si attirò le critiche persino del Mahatma Gandhi, il quale, nel 1926, parlando di un hindù convertitosi al cristianesimo, osservava: « Tutta la città andava dicendo che, al momento di essere battezzato, egli aveva dovuto mangiare carne di vacca e bere dei liquori, che aveva dovuto anche mutare d'abito, e che da quel momento aveva incominciato ad andare in giro con un vestito europeo, compreso un cappello. Queste cose mi davano ai nervi [...]. Sentii anche raccontare che i convertiti avevano già incominciato a denigrare la religione dei loro antenati, i loro costumi ed il loro paese. Tutte queste cose provocarono in me un'avversione per il cristianesimo »<sup>27</sup>.

### 9. La questione dei riti cinesi (1742-1939)<sup>28</sup>

Nel 1742 Benedetto XIV, con la costituzione apostolica « Ex quo singulari », pose fine alla famosa questione dei riti cinesi, che si era protratta per circa un secolo e mezzo. Era in gioco il problema di come si dovessero tradurre in lingua cinese i concetti di Dio e delle altre verità cristiane e di come giudicare i riti fatti in onore di Confucio e degli antenati. La bolla mise fine alla controversia, condannò i riti confuciani, proibì ulteriori dispute al riguardo e obbligò i missionari al giuramento di non parlare di questo problema.

La storia ha ormai dimostrato che si trattò di una grave incomprendimento della realtà soprattutto da parte delle autorità missionarie locali. Il confucianesimo, infatti, non era una religione, ma un atteggiamento di vita fondato sulla virtù della pietà filiale, come pietra angolare di ogni moralità (tra chi governa e chi obbedisce, fra padre e figlio, tra marito e moglie, tra fratello maggiore e minore, fra amico e amico, tra vivi e defunti) e come virtù cardine della famiglia e della società cinese. Questo spirito di pietà filiale si esercitava con alcune cerimonie esterne soprattutto verso i defunti della famiglia: altare familiare con candele, tavolette funerarie, gesti di riverenza, incenso. Si trattava di cerimonia religiosa oppure di gesti commemorativi del defunto?

L'atteggiamento del Ricci fu di attesa e di comprensione, secondo la sua regola di comportamento, secondo la quale dove non c'era indizio di superstizione, egli era per la tolleranza, cercando allo stesso tempo di ricondurre la cerimonia alla conformità con la pratica cristiana<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Gandhi ci parla di Gesù*, EMI, Bologna 1980, pp. 9-10.

<sup>28</sup> Per un'aggiornata presentazione, cf. G. MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago 1985. Noi ci riferiremo a quest'opera.

<sup>29</sup> Cf. ib. p. 19.

Comunque, nelle cerimonie in onore dei defunti e di Confucio, Ricci non vedeva nessun segno di superstizione. Erano non atteggiamenti di preghiera, ma di affetto e di gratitudine. Erano atti di pietà familiare e sociale.

Sostenendo la posizione dei Gesuiti, perfino l'imperatore K'ang Hsi emise un decreto, nel 1700, in cui precisava che i riti avevano esclusivo valore sociale senza alcun significato religioso. Questo documento ebbe purtroppo l'effetto opposto a Roma, dove fu considerato come una inaccettabile interferenza in questioni di fede. Con disappunto dell'imperatore seguirono, fra mille incomprensioni ed equivoci, altre proibizioni da parte sia di vescovi locali, sia di Roma. Si arrivò così al 1742 con la « Ex quo singulari » di Benedetto XIV.

La controversia riprese in seguito all'incidente dello « Yasukuni Shrine » (5 maggio 1932), quando due o tre studenti cattolici della Sophia University di Tokyo, durante una passeggiata, si rifiutarono di fare l'inchino ai morti in guerra, secondo la consuetudine shintoista. Nel 1935 il ministro dell'educazione giapponese affermò ufficialmente che queste cerimonie per i defunti e per Confucio erano manifestazioni di lealtà patriottica e di affetto per gli insegnamenti del grande saggio e che non avevano nessun significato religioso<sup>30</sup>. Lo stesso capitò per quanto riguarda il rito « wangtao » (= « the royal way ») nel nuovo stato del « Manchukuo » (creato in Manciuria nel 1932 e sostenuto dai Giapponesi). I cattolici chiesero al governo se gli onori resi a Confucio con il « wangtao » fossero cerimonie religiose o semplici espressioni di leale patriottismo. Il governo rispose che si trattava di cerimonie civili.

Alla luce di queste assicurazioni ufficiali e sulla base anche di studi storici fatti in Europa da Pierre Batiffol sul significato del culto all'imperatore presente nell'impero romano fino alla caduta di Costantinopoli (1453) — questo rito imperiale lungo i secoli si era svuotato di significato religioso ed era diventato una semplice cerimonia civile —<sup>31</sup>, Propaganda Fide emise l'8 dicembre 1939 l'istruzione « Plane comperitum », che mise la parola fine alla secolare controversia<sup>32</sup>.

### 10. La rinnovata coscienza dell'inculturazione della fede

Una rinnovata presa di coscienza della necessità dell'inculturazione della fede da parte dell'intera comunità cristiana (e soprattutto da parte della riflessione teologica) e una sua corrispondente e inequivo-

<sup>30</sup> Ib. p. 151.

<sup>31</sup> Ib. pp. 132-135.

<sup>32</sup> Ib. p. 197.

cabile legittimazione da parte del magistero la si è avuta a partire dal Vaticano II. Elenchiamo semplicemente gli interventi più rilevanti, a partire dal concilio.

Il decreto *Ad Gentes* (nn. 22, 1, 16, 21, 24), le costituzioni *Gaudium et Spes* (nn. 44 e l'intero capitolo II della parte seconda sulla promozione del progresso della cultura: nn. 53-62), *Lumen Gentium* (nn. 13, 17, 36, 44) e *Sacrosanctum Concilium* (nn. 36-39) parlano continuamente di *adaptatio* e *accommodatio* del vangelo alle culture, alle lingue e agli usi e costumi dei vari popoli e delle varie situazioni ambientali e sociali.

L'enciclica del dialogo *Ecclesiam suam* (1964) di Paolo VI e il suo magistero pastorale durante i suoi viaggi in India (1964), Africa (1969) e Asia (1969) hanno ribadito questa indispensabile caratteristica dell'evangelizzazione.

I sinodi dei vescovi del 1974 (*Evangelizzazione nel mondo contemporaneo*) e del 1977 (*La catechesi ai giovani nel mondo contemporaneo*), con le rispettive esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI e *Catechesi tradendae* (1979) di Giovanni Paolo II, hanno dato la spinta decisiva al tema dell'inculturazione come caratteristica non tanto dell'evangelizzazione missionaria, ma dell'evangelizzazione in quanto tale. Anche l'annuncio in terre tradizionalmente cristiane deve qualificarsi oggi come dialogo incessante con le culture.

Nel sinodo episcopale del 1974, decisivo per la teologia dell'inculturazione, la maggior parte dei vescovi africani, asiatici e latinoamericani abbandonarono i termini e i concetti « adattamento » e « accomodazione », ritenuti superficiali e paternalistici<sup>33</sup>, per quelli più adeguati di « incarnazione », « indigenizzazione », « acculturazione », « inculturazione », « contestualizzazione »<sup>34</sup>.

Fu il sinodo del 1977 a usare per la prima volta in un documento ecclesiastico ufficiale, riguardante l'intera chiesa cattolica, la parola « inculturazione ». Tale termine era diventato abituale negli interventi dei vescovi, da quando il cardinale Jaime Sin di Manila, riferendosi al carattere poco aperto alla cultura dei catechismi tradizionali aveva affermato che ciò era lontano dallo spirito del Vaticano II e dal processo di « inculturazione » da esso promosso<sup>35</sup>. Il messaggio finale del sinodo dice pertanto: « Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum inculturationis esse » (n. 5)<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale (27 settembre - 26 ottobre 1974)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1975, pp. 140, 616.

<sup>34</sup> Cf. ib. pp. 187, 616.

<sup>35</sup> Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quarta Assemblea Generale (30 settembre - 29 ottobre 1977)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1978, p. 104.

<sup>36</sup> Ib. p. 561.

Nella *Catechesi tradendae* Giovanni Paolo II così descrive il concetto di inculturazione: « [...] il termine *acculturazione*, o *inculturazione*, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'incarnazione. Della catechesi, come dell'evangelizzazione in generale, possiamo dire che è chiamata a portare la forza del vangelo nel cuore della cultura e delle culture. Per questo, la catechesi cercherà di conoscere tali culture e le loro componenti essenziali; ne apprenderà le espressioni più significative; ne rispetterà i valori e le ricchezze peculiari. È in questo modo che essa potrà proporre a tali culture la conoscenza del mistero nascosto ed aiutarle a far sorgere, dalla loro propria viva tradizione, espressioni originali di vita, di celebrazione e di pensiero che siano cristiani » (n. 53).

Si sono interessati di questo tema sia la Pontificia Commissione Biblica nella sessione plenaria del 1979<sup>37</sup>, sia la Commissione Teologica Internazionale. Quest'ultima con il documento « Fede e inculturazione », pubblicato nel 1989<sup>38</sup>.

Un'importante tappa della presa di coscienza di questa tematica da parte delle chiese particolari latinoamericane fu Puebla (1979). Il documento di Puebla, nell'amplicissima seconda parte, tratta in modo esplicito il tema della evangelizzazione della cultura (nn. 385-443). Dopo aver definito la cultura come « il modo particolare con cui, in un popolo, gli uomini coltivano i propri rapporti con la natura, tra di loro e con Dio, in modo da poter raggiungere un 'livello di vita veramente e pienamente umano' » (n. 386), Puebla afferma che la cultura è il particolare stile di vita che caratterizza un determinato popolo: « Così intesa, la cultura abbraccia la totalità della vita di un popolo: il complesso dei valori che lo animano e dei disvalori che lo debilitano e che, essendo condivisi da tutti i membri, li riunisce in base a una stessa coscienza collettiva. La cultura abbraccia pure le forme attraverso cui quei valori o disvalori si esprimono e si configurano, cioè i costumi, le lingue, le istituzioni e le strutture della convivenza sociale, quando non sono impedito o represso dall'intervento di altre culture dominanti » (n. 387). Secondo Puebla, il nucleo dominante di ogni cultura è formato dai suoi valori religiosi: « L'essenziale di una cultura è costituito dall'atteggiamento con cui un popolo afferma o nega un vincolo religioso con Dio; dai valori o disvalori religiosi. Questi hanno a che vedere con il significato ultimo dell'esistenza e si radicano in quella zona più profonda dove l'uo-

<sup>37</sup> Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Torino 1981.

<sup>38</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, in « La Civiltà Cattolica » 140 (1989) I, pp. 158-177.

mo trova una risposta agli interrogativi basilari e definitivi che lo incalzano: sia che vi risponda con un orientamento positivamente religioso, o al contrario che vi risponda con un atteggiamento ateo. Da qui il fatto che la religione, o la irreligione, diviene ispiratrice di tutti gli altri settori della cultura — familiare, economico, politico, artistico ecc. — in quanto li apre alla realtà trascendente o li chiude nel loro proprio significato immanente » (n. 389).

La già citata enciclica missionaria « Redemptoris missio » di Giovanni Paolo II (7 dicembre 1990), circa la permanente validità del mandato missionario, conclude questa lunga serie di testimonianze relative alla necessità e all'urgenza di incarnare il vangelo nelle culture dei popoli (cf. nn. 52-54).

L'importanza scientifica e pastorale dell'inculturazione è poi evidenziata dal moltiplicarsi di studi<sup>39</sup>, riviste specializzate<sup>40</sup>, bibliografie sulla teologia dell'inculturazione e sulle varie teologie inculturate<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Cf. ad esempio, la collana *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures*, diretta da Ary A. Roest Crolius, della Università Gregoriana di Roma, e che dal 1982 ad oggi ha pubblicato 10 volumi. Cf. anche D.S. AMALORPAVADASS, *Theological Reflections on Inculturation*, in « Studia Liturgica » 20 (1990) pp. 116-136; A. BYRNE, *Some Ins and Outs of Inculturation*, in « Annales Theologici » 4 (1990) pp. 109-149; B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987; G. COLOMBO, *La fede e l'inculturazione*, in « Teologia » 15 (1990) pp. 172-182; R. COSTA (ed.), *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenization and Contextualization*, Orbis Books, Maryknoll 1988; J. DUCRUET, *La foi chrétienne dans une situation de pluralisme culturel*, in « Revue Théologique de Louvain » 20 (1989) pp. 32-58; M. FANG, *Teología de la inculturación*, in « Stromata » 41 (1985) pp. 303-326; J.P. FITZPATRICK, *One Church, Many Cultures. The Challenge of Diversity*, Sheed and Ward, Kansas City 1987; J. PIROTTE, *Évangélisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique*, in « Revue Théologique de Louvain » 17 (1986) pp. 419-443; P. POUPARD, *Théologie de l'évangélisation des cultures*, in « Stromata » 41 (1985) pp. 277-299; J. SARAIVA MARTINS, *Missione e Cultura*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1986; P. SCHINELLER, *Inculturazione come pellegrinaggio verso la cattolicità*, in « Concilium » 25 (1989) pp. 710-720; ID., *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Chapman, London 1988; N. STANDAERT, *L'histoire d'un néologisme. Le terme « inculturation » dans les documents romains*, in « Nouvelle Revue Théologique » 110 (1988) pp. 555-570.

<sup>40</sup> A partire dal 1980 viene pubblicata dal « Missionswissenschaftliches Institut Misio » di Aachen (Germania) la rivista « Theologie im Kontext », che informa sulla produzione teologica « inculturata » nelle varie aree ecclesiali dell'Africa, Asia e Oceania.

<sup>41</sup> Cf., ad esempio, A. AMATO, *Inculturazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in « Salesianum » 45 (1983) pp. 79-111; J. ANDRÉS VELA, *Evangelización y cultura*, in « Theologica Xaveriana » 40 (1990) pp. 107-132; J.C. ENGLAND, *Contextual Theology in Asian Countries. A Selected Annotated Bibliography*, in « Ching Feng » 27 (1984) pp. 217-232.

## 11. Alcuni principi fenomenologici di inculturazione<sup>42</sup>

Prima di prospettare una iniziale criteriologia teologica per una adeguata inculturazione del vangelo, premettiamo alcuni principi filosofici che regolano la mediazione culturale di ogni esperienza religiosa, e quindi anche dell'esperienza di fede cristiana.

1. *Anteriorità e insostituibilità del momento esperienziale*. Poiché l'inculturazione è una traduzione di una esperienza di vita, il vissuto esperienziale è il « primum » e deve necessariamente precedere ogni riflessione sulla mediazione culturale. Se non vuole essere aprioristica e arbitraria, l'inculturazione deve provenire dall'esperienza e rinviare all'esperienza concreta. Nel nostro caso, è l'esperienza religiosa e cristiana, la fonte e la norma di ogni mediazione culturale.

2. *Fedeltà al dato esperienziale e creatività*. L'inculturazione, inoltre, se vuole essere corretta mediazione del vissuto personale e sociale del popolo, deve riesprimere fedelmente e integralmente l'esperienza religiosa senza tradimenti e riduzioni. Essendo poi l'esperienza di fede cristiana un approfondimento continuo nella storia del mistero salvifico di Cristo, essa esige saggia e continua creatività. Fedeltà non significa ripetitività e stagnazione, ma creatività e novità sia nella teoria che nella prassi.

3. *Tendenza all'irradiazione ad extra*. L'intrinseca dinamicità dell'esperienza religiosa spinge a una continua riaffermazione dell'integralità del messaggio cristiano e della necessità di una sua irradiazione ad extra per un duplice compito. Anzitutto per una adeguata valutazione religiosa dei « nuovi » valori o disvalori culturali che di volta in volta la storia fa sorgere nel suo cammino. In secondo luogo, per una affermazione e integrazione dei valori cristiani anche al di fuori della stessa esperienza cristiana, come contributo originale del cristianesimo alla società contemporanea.

## 12. Linee di una criteriologia teologica

### a. Criterio cristologico:

#### *l'incarnazione di Cristo e la conversione delle culture<sup>43</sup>*

Cristo è il criterio fontale del processo di inculturazione. La sua incarnazione è il risanamento radicale della « natura » umana (decaduta col peccato) e della sua « cultura » (anche religiosa = la legge) attra-

<sup>42</sup> Cf. A. ALESSI, *Cultura ed esperienza religiosa. Principi di una criteriologia filosofica*, in AMATO-STRUS, *Inculturazione*, pp. 121-209; J. SZASZKIEWICZ, *Filosofia della cultura*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988.

<sup>43</sup> Cf. A. VANHOYE, *Nuovo Testamento e inculturazione*, in AMATO-STRUS, *Inculturazione*, pp. 41-56; F. MOLONEY, *Jesus Christ: The Question to Cultures*, in « Pacifica » 1 (1988) pp. 15-43.

verso la grazia: « la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo » (Gv 1,17). L'incarnazione di Cristo è la reintegrazione per grazia del progetto originario di Dio nei confronti dell'uomo: « Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia » (Gv 1,16).

Il processo d'inculturazione è una vera e propria incarnazione di Cristo e del suo vangelo in una determinata cultura. Esso implica nascita, crescita, morte e risurrezione: « Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi » (Gv 1,14). Tenendo conto della realtà divino-umana di Gesù Cristo, il « tra noi » ha un duplice significato. Egli si incarnò « nella cultura ebraica del tempo », ma anche « nell'intera umanità ».

Anzitutto, egli nacque e fu accolto — da quelli che lo accolsero (Gv 1,12) — nella cultura ebraica, da cui egli « proviene secondo la carne » (cf. Rm 9,5). Questo implica in concreto assimilazione e uso della cultura del suo tempo, attraverso l'educazione soprattutto religiosa.

Tuttavia, avendo egli unito a sé la natura umana, l'incarnazione del Figlio di Dio implica in un certo modo la sua unione con ogni persona umana (cf. GS n. 22). In ciò consiste la « particolarità » e la contemporanea « universalità » di Cristo, la sua « ebraicità » e la sua « trascendenza culturale ». Egli pur vivendo in una cultura particolare la trascende e si apre a tutti: « è il Signore di tutti » (At 10,36).

Allo stesso modo, il vangelo viene annunciato e accolto — da quelli che lo accolgono — in una cultura particolare. Approda a un nuovo lido, entra in un nuovo paese, diventa « cultura locale ». Però, esso mantiene la sua universalità, la sua caratteristica di « annuncio di salvezza universale »: « Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù » (Gal 3,28).

Inoltre, come Cristo predicò e operò tra i suoi contemporanei, ponendo una nuova e onnicomprensiva domanda di senso e di valore umano e religioso, similmente il vangelo è una nuova e originale proposta di senso e di valore cristiano a una cultura umana particolare.

Sull'esempio di Cristo, che emise un giudizio di condanna sui disvalori della cultura del tempo, anche il vangelo opera un continuo giudizio di valore sui limiti ed errori della cultura in cui vive. L'accoglienza del vangelo, la valorizzazione delle ricchezze di una cultura e, allo stesso tempo, la purificazione o il rifiuto dei suoi disvalori fanno lievitare e crescere cristianamente una cultura particolare. All'incarnazione del vangelo in una cultura, corrisponde una « conversione » di questa cultura al vangelo e una sua profonda purificazione.

Come Cristo fu condannato e morì in croce, anche l'esperienza cristiana inculturata deve subire un processo di condanna e vivere la fase dell'incomprensione, del rigetto, dei tradimenti, della morte. I valori cristiani possono infatti apparire ed essere ritenuti dei « disvalori umani ». Possono quindi essere rifiutati, perseguitati e anche annientati totalmente: la croce di Cristo è « scandalo e follia » (cf. 1 Cor 1,23).

Qui c'è un duplice rigetto. Da una parte il vangelo che rigetta i disvalori per potenziare i valori della creazione con la grazia di Cristo. Dall'altra, la cultura umana che può rifiutare la conversione e può rigettare gli autentici valori cristiani. L'accoglienza di Cristo implica la condanna dei disvalori culturali; l'accoglienza dei disvalori culturali ha come conseguenza il rifiuto del vangelo.

L'inculturazione cristiana porta con sé una continua provocazione di « incomprensione culturale ». Questo viene espresso molto bene da Paolo, quando afferma che la predicazione del mistero pasquale della morte e della risurrezione di Gesù va contro le tendenze culturali degli Ebrei e dei Greci: « I Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi invece predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani » (1 Cor 1,22-23).

Ma l'incarnazione, oltre che crescita umana e morte, dice anche risurrezione. Come Cristo risuscitò, così l'esperienza cristiana inculturata, dopo un periodo di maturazione, di prova e di intrinseca purificazione, risorge presentandosi come un autentico compimento umano e religioso. E, come il corpo del Cristo risorto non ritornò semplicemente alla precedente vita mortale, ma alla vita divina nello Spirito, così la risurrezione della cultura è una nuova creazione nello Spirito e comporta una vita pneumatica.

Quest'ultima fase di risurrezione mostra chiaramente come il processo di inculturazione sia nella sua riuscita un « dono dall'alto », una conferma da parte di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo del successo di questa « nuova creazione ».

Il mistero pasquale della morte e risurrezione di Gesù rende la fede cristiana una realtà essenzialmente distinta dalla « cultura ebraica » in cui si espresse. L'evento Cristo, pur essendo stato anche un evento storico e culturale, non fu il risultato della cultura del tempo. Pur essendo inculturato nel mondo ebraico, non si riduce al mondo ebraico, ma lo supera aprendosi all'universalità del mondo intero (At 2,5-11).

b. *Criterio ecclesiológico:**l'inculturazione opera ecclesiale di discernimento nello Spirito*<sup>44</sup>

Sull'esempio di Gesù, anche la Chiesa vive in un tempo, in un luogo, in una determinata società, in una determinata cultura. E, come Gesù, anch'essa annuncia alle culture la conversione al vangelo: « Convertitevi e credete al vangelo » (Mc 1,15).

Come « corpo di Cristo » (LG 7) e suo « sacramento di salvezza » (LG 1) — ma anche come « comunità » e « istituzione » —, la Chiesa universale e particolare è quindi nella storia il luogo, l'agente e la garante del giusto esito del processo di inculturazione. Essa è, infatti, il luogo teologico per la comprensione e il reale progresso nella storia della parola di Dio sotto l'azione dello Spirito di verità (cf. DV 8-13).

È quindi nella concreta realtà dell'esperienza ecclesiale che si accoglie, si vive, si discerne, si valuta, si purifica, si compie e si realizza l'inculturazione. Per cui la Chiesa è nella storia luogo di esperienza, agente e criterio di validità e di legittimazione di ogni inculturazione.

La dimensione ecclesiale dell'inculturazione è stata inaugurata alla Pentecoste. Nei primi discorsi di Pietro, ad esempio, si nota allo stesso tempo l'accoglienza della tradizione religiosa ebraica (la morte e la risurrezione di Gesù è vista come compimento delle promesse e delle profezie dell'AT: At 2,16-21.25-28.30.34-35; 3,22...) e il suo superamento. Il mistero di Cristo viene letto, vissuto e annunciato in continuità con l'AT, ma anche in essenziale originalità e novità. Cristo viene annunciato come il Messia, il Signore, il Salvatore unico e definitivo (cf. At 4,12).

La prima comunità cristiana opera cioè un processo di accoglienza e allo stesso tempo di purificazione della « cultura religiosa ebraica ». Questo avviene anche nel culto, dove la « frazione del pane » sostituisce il culto nel tempio e nelle sinagoghe; nel comportamento, per cui, ad esempio, la circoncisione non fu più imposta ai pagani convertiti (At 15,28-29): « in Cristo non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità » (Gal 5,6).

<sup>44</sup> *Chiesa locale e inculturazione nella missione*, EMI, Bologna 1987; C. CHOSSONNERY, *Toute église est en inculturation permanente*, in « Bulletin de Théologie Africaine » 6 (1984) n. 11 pp. 128-136; COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Popolo di Dio e inculturazione*, in *Temi scelti di ecclesiologia* (1984), 4.1; P. DREGO, *The Mission of the Local Church and the Inculturation of the Gospel*, in « Vidyajyoti » 45 (1981) pp. 423-435; J. MÜHLSTEIGER, *Rezeption - Inkulturation - Selbstbestimmung. Überlegungen zum Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften*, in « Zeitschrift für Katholische Theologie » 105 (1983) pp. 261-289; J. PRASAD PINTO, *Inculturation Through Basic Communities. An Indian Perspective*, ATC, Bangalore 1985.

Il principio fondamentale resta però l'accoglienza degli autentici valori culturali. Paolo, ad esempio, afferma: « Fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, di buona reputazione, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri » (Fil 4,8).

Si deve sottolineare il carattere « drammatico e conflittuale » del processo di inculturazione. Il discernimento ecclesiale tra fede e cultura, tra valori e disvalori non è sempre facile. Le soluzioni spesso sono laboriose. Quando vengono prese, però, esse esprimono la fede ecclesiale.

Così capitò al concilio di Gerusalemme (cf. At 15), che operò una prima grande distinzione tematizzata tra « cultura giudaica tradizionale » e « fede cristiana ». La fede cristiana poteva essere vissuta in due modi distinti: « nella cultura giudaica » mediante la circoncisione e altre pratiche della legge antica; « nella cultura pagana » senza la circoncisione e senza l'osservanza della legge di Mosè. Si veda, al riguardo, la lettera di Paolo ai Galati, che desacralizza la legge mosaica, riducendola a puro contesto socio-culturale (cf. Gal 6,15), così come la legge romana o le leggi degli altri popoli.

L'inculturazione pertanto può definirsi come un processo ecclesiale di incarnazione e di riespressione vitale del vangelo mediante i valori propri di una cultura nella purificazione e nella rimozione di quelle realtà culturali antievangeliche. La chiesa quindi « riequilibra ogni cultura in cui il Cristo viene accolto, collocandola nell'asse del ' mondo che viene ', e restaura la comunione infranta dal ' principe di questo mondo ' »<sup>45</sup>.

L'inculturazione comunque consiste in un misterioso e meraviglioso scambio di doni: « da un lato, il vangelo rivela a ogni cultura e libera in essa la verità suprema dei valori che racchiude; dall'altro, ogni cultura esprime il vangelo in maniera originale e ne manifesta aspetti nuovi »<sup>46</sup>.

I fallimenti parziali o totali di alcuni processi inculturativi sono stati probabilmente determinati anche dalla carenza di questa dimensione ecclesiale. Come nel caso, ad esempio, in cui singoli pensatori o si sono sostituiti alla chiesa escogitando vie solo « teoriche » di inculturazione; oppure, pur operando una traduzione « ortodossa » della fede, non sono riusciti a vivere e a motivare ecclesialmente questa loro precorritrice opera di inculturazione. Nel processo di inculturazione l'esperienza ecclesiale sembra che non ammetta deleghe o sostituti. L'inculturazione è guidata non solo dalla sua compatibilità col Vangelo, ma anche dalla comunione ecclesiale (cf. RMI n. 54).

<sup>45</sup> Cf. CTI, *Fede e inculturazione*, n. 28.

<sup>46</sup> CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 4,2.

c. *Criterio antropologico:**l'inculturazione come processo di promozione umana*

L'evangelizzazione delle culture ha come fine un'autentica antropologia cristiana e cioè la salvezza della persona umana nella integralità di natura e cultura nella grazia.

La conversione a Cristo non implica il ripudio dei valori culturali umani e religiosi. Anzi, essi trovano compimento nel dono della grazia. La conversione del centurione Cornelio a Cesarea è uno degli esempi più significativi. Era « uomo pio e timorato di Dio con tutta la sua famiglia; faceva molte elemosine al popolo e pregava sempre Dio » (At 10,2.22). Pur essendo pagano e incirconciso egli fu battezzato e ricevette il dono dello Spirito (At 10,44-48). Come disse Pietro: « Dio non fa preferenze di persone [...] e Gesù Cristo è il Signore di tutti » (At 10,34.36).

Essendo la persona, come singolo e come membro della società umana ed ecclesiale, il fine dell'annuncio evangelico, l'inculturazione deve rivelarsi come servizio di promozione, di illuminazione, di liberazione globale dell'umanità dai cerchi negativi del peccato, della morte, dell'ingiustizia, del non senso, della violenza, della prevaricazione, della povertà. L'inculturazione della fede, infatti, è un'esperienza di salvezza vissuta da una comunità cristiana in un determinato luogo e in un particolare tempo, come primizia della salvezza definitiva.

Le conseguenze « antropologiche » dell'inculturazione sono molteplici.

L'inculturazione influisce sulla mentalità del popolo, orientandola verso simboli ed espressioni di fede coerenti al vangelo. In questo ambito, è di estrema importanza la valorizzazione e la rievangelizzazione della religiosità popolare, come sfida a una corretta inculturazione della fede.

L'inculturazione guida la vita concreta del popolo di Dio, dirigendolo verso forme concrete di testimonianza e di azione sociale caratterizzate da giustizia, libertà, fraternità, uguaglianza, partecipazione, comunione. In questo ambito è di grande attualità l'approfondimento della dimensione pratica e liberatrice del messaggio cristiano.

L'inculturazione influisce sulla religiosità del popolo, portandolo a un'opera di discernimento del valore unico e universale della fede in Cristo; in questo ambito è di grande urgenza la riflessione sulla relazione tra salvezza cristiana e religioni non cristiane.

L'inculturazione implica la conversione continua del popolo, rendendolo idoneo ad affrontare cristianamente le sfide della modernità senza chiusure e senza cedimenti. In questo ambito urge un discerni-

mento critico dei mezzi di comunicazione sociale (che possono unire, ma anche dividere), del progresso scientifico e tecnologico (che può guarire, ma anche uccidere), delle nuove correnti culturali (che possono promuovere il bene dell'uomo, ma anche impedirlo).

### 13. Inculturazione e universalismo culturale

Inculturazione cristiana non significa ghetto, chiusura, emarginazione, ma partecipazione, dialogo, pluralità, continua apertura al futuro. Animata dallo Spirito Santo, la chiesa universale e particolare cresce nella comprensione e nell'attuazione del vangelo di Cristo nel mondo: crescendo così nella fede, nella carità, nella sua continua purificazione e conversione.

Per questo, inculturazione implica anche dialogo ad extra mediante l'offerta e l'eventuale valutazione critica delle sue proposte più significative. Si pensi all'universalità stimolante della « teologia della liberazione » o della « teologia della religiosità popolare », che, pur essendo prodotti tipici e inculturati dell'America Latina, possono avere, per alcuni aspetti, significato e validità universale. Questo perché trasmettono un « valore » umano e cristiano « universale »: la liberazione integrale di ogni persona umana dall'oppressione e da ogni forma di povertà e disuguaglianza.

Si ha qui un aspetto della « trascendenza » del vangelo. Pur essendo sempre inculturato in un preciso contesto ecclesiale e umano, l'annuncio cristiano è essenzialmente un « universale » salvifico, che purifica, salva, stimola al progresso, porta a compimento ogni contesto culturale umano.

Paradossalmente, quindi, in un momento così intenso di inculturazione, non pochi teologi parlano di teologia planetaria, come autentico modo di inculturare il vangelo oggi. Il contesto attuale del messaggio cristiano è infatti il mondo intero<sup>47</sup>. Facendo emergere e affermare nella propria cultura gli autentici valori umani e cristiani, si contribuisce all'affermazione dell'uomo a livello universale.

<sup>47</sup> Cf. T. BALASURIYA, *Teologia planetaria*, EMI, Bologna 1986 (dall'edizione inglese: *Planetary Theology*); J.B. CHETHIMATTAM, *Towards a World Theology: An Interreligious Approach to Theological Issues*, in « Jeevadhara » 13 (1983) pp. 313-335.

**Summary**

*Inculturation is a new trend of doing theology today. Carrying out missionary activity among the nations, the Church encounters different cultures and becomes involved in the process of inculturation. The need for such involvement has marked the Church's pilgrimage throughout her history (cf. RMI n. 52). This article gives both a short historical-theological outlook of the process of incarnating the Gospel in Peoples' Cultures and some theological criteria for such urgent and important task.*