

## Fede e inculturazione a 500 anni dalla scoperta dell'America

---

*Adam Wolanin, s.j.*

---

Docente di Teologia della missione presso la Pontificia Università Gregoriana.  
Via della Pilotta, 21 - 00186 ROMA

---

Il quinto centenario della scoperta dell'America, ossia delle cosiddette «Indie Occidentali»<sup>1</sup>, nonché del primo contatto dei popoli di queste terre con il cristianesimo, non sono per noi un pretesto per denunciare certi abusi e danni arrecati a questi popoli e alla loro cultura; neppure vogliamo parlare adesso dei successi ottenuti dalla Chiesa nell'opera di evangelizzazione degli stessi popoli, e di tutto il bene che essa ha potuto realizzare a loro favore.

Il ricordo di questi avvenimenti è per noi un'occasione per riflettere su un problema più generale che riguarda il rapporto tra la fede cristiana e le culture; un problema di massima importanza e di grande attualità, che nel linguaggio teologico e missionario viene comunemente chiamato «inculturazione»<sup>2</sup>. Non è nostra intenzione né compito addentrarci nella foresta delle difficili questioni concernenti la storia dell'evangelizzazione del continente detto «latino-americano». La nostra riflessione avrà il carattere teologico-pastorale e antropologico, con possibili applicazioni a diverse situazioni socio-culturali e religiose.

<sup>1</sup> Infatti Colombo era convinto d'essere arrivato alle Indie, che cercava. Per questa ragione il nome spagnolo «indio» si riferisce non soltanto ad un abitante dell'India, ma anche a quello che è discendente dei primi abitanti del continente latino-americano.

<sup>2</sup> Rivolgendosi ai partecipanti della Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura, Giovanni Paolo II osserva in riferimento all'America Latina: «L'enjeu de sa nouvelle évangélisation est étroitement lié à un dialogue renouvelé entre les cultures et la foi», «L'Osservatore Romano», 11 gennaio 1992, 4. E più avanti, facendo il riferimento al prossimo Sinodo dei Vescovi per l'Africa, il Papa dice: «Déjà les documents préparatoires étudient de près les rapports entre l'évangélisation et l'inculturation» (*Ivi*).

Mi sembra tuttavia utile e opportuno un breve accenno ad alcune questioni connesse in modo diretto con l'evangelizzazione degli «indios».

Non servirebbe a nulla voler eludere o addirittura negare alcuni aspetti negativi di quel passato in cui l'attività missionaria della Chiesa, per il suo legame, consapevole o meno, con il potere politico, aveva un'impronta di «conquista» dei nuovi popoli a Cristo Re, e di propagazione della «civiltà». Ma voler ingigantire tali aspetti e accusare la Chiesa, e in particolare i missionari, della distruzione totale della cultura dei popoli con i quali erano venuti a contatto, significherebbe falsificare o perlomeno nascondere la verità, e con ciò commettere un'ingiustizia nei riguardi di tutti coloro che portando a nuovi popoli il Vangelo di Cristo, li difendevano dagli abusi e soprusi di certi organi del potere politico coloniale e locale. Inoltre, accusare e rinnegare quel passato non serve veramente a migliorare la situazione attuale di quei popoli né a comprendere il problema del rapporto tra la fede e le culture.

Non è possibile ora e neppure indispensabile ricordare qui numerose figure di missionari straordinari, amanti dei popoli in mezzo ai quali vivevano, e della loro cultura, e grandi opere compiute da questi araldi del Vangelo<sup>3</sup>. Ma non si possono non ricordare alcune voci che, forse controcorrente, si alzarono forti per la difesa dei diritti degli «indios» e contro il modo di agire anti-evangelico nei loro confronti da parte dei conquistatori. Ne offriamo un solo esempio.

Il gesuita José de Acosta (1539-1600) sosteneva con fermezza che l'annuncio della pace evangelica è assolutamente inconciliabile con l'uso delle armi. Pensando agli «indios» e alle ingiustizie fatte loro, si meravigliava come si era potuto arrivare a unire l'annuncio del Vangelo con l'uso delle armi, e per di più a legittimare tale uso per convertirli. L'uso della spada per convincere e indurre i «barbari» alla fede, non soltanto è illecito ma anche inefficace, perché la fede, essendo un dono di Dio, richiede una risposta da parte dell'uomo. Non è lecito fare la guerra ai «barbari», neppure quando si ostinano nella loro infedeltà, con lo scopo di condurli alla fede. Il missionario si richiama a San Tommaso d'Aquino, il quale sostiene che non spetta alla Chiesa punire l'infedeltà di coloro che non hanno mai accettato la fede. L'annuncio del Vangelo, sottolinea Padre de Acosta, richiede dai missionari molta pazienza e tolleranza<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Per esempio: il frate francescano Bernardino de Sahugún, il vescovo domenicano Vasco de Quiroga (Tata Vasco), o la missione dei gesuiti tra i Guaraní. Cf R. DE CORCUERA, *500 anni di evangelizzazione americana: Qualche riflessione*, Vita e Pensiero, 74, 1991, 784-790.

<sup>4</sup> Cf J. DE ACOSTA, *De promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute*, Libri sex, Coloniae Agrippinae 1596, specialmente: Liber I, cap. VIII; Liber II,

### Terminologia

Per quanto riguarda la terminologia relativa al problema del rapporto tra l'annuncio del Vangelo, la fede, e le varie culture, si possono indicare diverse espressioni: «adattamento» o «acculturazione» nel recente passato, e «contestualizzazione» o «inculturazione» nel presente. A volte vengono usate altre espressioni, quali: «evangelizzazione delle culture»<sup>5</sup>, o semplicemente «dialogo tra il Vangelo, la fede e le culture»<sup>6</sup>.

Le parole «adattamento» e «acculturazione» sono state abbandonate a causa della loro inadeguatezza per esprimere il summenzionato rapporto, e a causa dell'ambiguità di alcuni loro aspetti. Il termine «adattamento» veniva usato spesso per significare ciò che non era altro che un «trapianto», da un'area culturale ad un'altra, di un certo modello di vita nella Chiesa, chiamato «modello universale», senza una sufficiente valorizzazione di un nuovo contesto socio-culturale e religioso in cui veniva svolta l'opera di evangelizzazione. Questo non significa negare il valore dell'opera compiuta nel passato, spesso con sforzi giganteschi e a prezzo di molti sacrifici. In certe situazioni e in certe epoche il metodo di «adattamento» era l'unico possibile da applicare. Tuttavia per essere veramente «sacramento universale di salvezza»<sup>7</sup>, la Chiesa si sforza continuamente di superare i limiti di un puro «adattamento», perché il Vangelo che essa annunzia possa suscitare la fede e generare una Chiesa locale genuina.

Quanto al termine «acculturazione», bisogna ammettere che il suo uso, relativamente recente nella letteratura teologica e missionaria, pur non essendo «illegittimo», è nondimeno del tutto inappropriato in riferimento alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Innanzitutto perché si tratta di un termine coniato dagli studiosi di antropologia culturale, per descrivere l'incontro o lo scontro tra due o più culture e i susseguenti cambiamenti avvenuti nelle stesse culture. In questa accezione antropologica il concetto di «acculturazione» non esprime né include il rapporto tra una o più culture e il Vangelo, a meno che al posto del Vangelo si pensi a certe concrete espressioni culturali ispirate dallo stesso Vangelo. È per

cap. I-II. L'autore menziona anche il papa Gregorio Magno, il quale, scrivendo ad Agostino, l'apostolo d'Inghilterra, gli ricordava che i costumi dei gentili (*gentilicos mores*) che non possono essere facilmente corretti, devono essere pazientemente tollerati.

<sup>5</sup> Cf V.C. VANZIN, *L'evangelizzazione delle culture*, «Fede e Civiltà», 6, 1964, 1-47. Più tardi il Papa Paolo VI scriveva nella «Evangelii nuntiandi» che occorre «fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture» (20).

<sup>6</sup> Cf F.E. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II*, Urbaniana University Press, Roma 1990, 31.

<sup>7</sup> Cf *Lumen gentium*, n. 48; *Ad gentes*, n. 1.

questa sua origine antropologica che il termine «acculturazione» è diventato ambiguo, e quindi giustamente scartato.

Nell'istruzione che la Congregazione *de Propaganda Fide* indirizzò nel 1659 ai vicari apostolici: F. Pallu, P. Lambert de la Motte, e I. Cotolendi, si dice che sarebbe un errore e un'assurdità voler portare ai popoli<sup>8</sup>, al posto della fede, le abitudini di un qualche paese d'Europa. Al contrario, bisogna ammirare e lodare tutto ciò che è degno di lode nelle usanze dei popoli da evangelizzare. E quando vi è qualcosa che non si può lodare, allora si deve agire con molta prudenza, senza eccessi e senza giudizi affrettati. Per essere assunto e assimilato, e per poter diventare una forza trasformatrice della vita degli uomini, il Vangelo deve essere proclamato con tutta chiarezza e, al tempo stesso, con ogni magnanimità nei confronti dei popoli e uomini ai quali viene annunziato<sup>9</sup>.

Per quanto concerne la parola «inculturazione», essa appartiene al linguaggio teologico e missionario, benché abbia delle connotazioni antropologiche, nel senso di avere le proprie radici nella disciplina che si chiama «antropologia culturale». Alcuni autori invece di «inculturazione» preferiscono usare la parola «contestualizzazione» o anche «indigenizzazione»<sup>10</sup>. In certa misura, ambedue i termini sono sinonimi di «inculturazione».

Non si vuole fare qui un'analisi dettagliata del significato di questi termini. A noi adesso interessa semplicemente descrivere il rapporto che

<sup>8</sup> Nell'istruzione si parla concretamente dei «cinesi».

<sup>9</sup> «Nullum studium ponite, nullaque ratione suadete illis populis ut ritos suos, consuetudines et mores mutent, modo non sint apertissime Religionis et bonis moribus contraria. Quid enim absurdius quam Galliam, Hispaniam, aut Italiam, aut aliam Europae partem in Sinas invehere? Non haec, sed fidem importate, quae nullius gentis ritus et consuetudines, modo prava non sint, aut respuit aut laedit, imo vero sarta tecta esse vult».

«[...]Itaque usus illarum gentium cum usibus europaeorum conferte, quinimo vos illis magna dilligentia assuescite».

Admiramini et laudate ea quae laudem merentur; quae vero laudis expertia sunt, ut non sunt praeconiis, assentatorum more, extollenda ita prudentiae vestrae erit de his aut iudicium non ferre, aut certe non temere et ultro damnare; quae vero prava extiterint, nutibus magis et silentio quam verbis proscindenda, opportunitate nimirum capta qua, dispositis animis ad veritatem capessendam, sensim sine sensu evellantur». *Collectanea Congregationis de Propaganda Fide*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1907, vol. I (relativo agli anni 1622-1866), 42.

<sup>10</sup> Per il tema concernente la «contestualizzazione» cf K. HALEBLIAN, *The Problem of Contextualization*, «Missiology», 11, 1983, 95-111; riferendosi ad uno studio di C.R. TABER, l'autore indica alcune differenze tra indigenizzazione e contestualizzazione. Si leggano inoltre: S. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, «Missiology» 13, 1985, 185-202; R. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1985; L.J. LUZBETAK, *Signs of Progress in Contextual Methodology*, «Verbum SVD», 22, 1981, 39-57; S. BEVANS, *Seeing Mission Through Images*, «Missiology», 19, 1991, 45-57.

esiste tra il Vangelo, la fede cristiana che ne scaturisce, e le culture dei popoli a cui il Vangelo viene annunziato; questo rapporto che esprimiamo con il concetto di «inculturazione»<sup>11</sup>.

### *Il concetto di «cultura»*

Si è detto in precedenza che la parola «inculturazione» possiede delle connotazioni antropologiche. In effetti, per poter descrivere o definire adeguatamente l'inculturazione, e soprattutto per comprendere meglio il rapporto tra cultura e fede, o cultura e Vangelo, occorre rendersi maggiormente consapevoli del significato che al termine «cultura» attribuisce l'antropologia culturale o sociale<sup>12</sup>. Si può osservare infatti che nei discorsi che hanno per tema l'inculturazione, questa dimensione antropologica viene abbastanza spesso trascurata o ignorata.

Innanzitutto si deve sottolineare che il concetto antropologico di cultura non è restrittivo e selettivo, e di conseguenza non è discriminatorio, come nel cosiddetto «uso comune», secondo il quale una persona «di cultura» sarebbe una persona «colta» e al di sopra della gente «comune» o «di strada». Nell'ambito dell'antropologia culturale il concetto di cultura è molto più complesso e più ricco<sup>13</sup>. Padre L.J. Luzbetak definisce brevemente la cultura come un modo di pensare e di vivere di un popolo<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Tra vari studi dedicati al problema dell'inculturazione desidero segnalare i seguenti: P. POUPARD, *Evangelisation et nouvelles cultures*, «Nouvelle Revue Théologique» 99, 1977, 532-549; dello stesso autore *Teologia della evangelizzazione delle culture*, in «Il Regno - Documenti», 1986, 150-157; Th. NKERAMIHIGO, *A propos de l'inculturation du christianisme*, in «Telema», 4, 1977, 19-26; A. VANHOYE, *Nuovo Testamento e Inculturazione*, in «La Civiltà Cattolica», 4, 1984, 119-136; J.Y. CALVEZ, *Nécessaire inculturation*, in «Lumen Vitae», 39, 1984, 313-323; G. PITTAU, *Evangelizzazione e culture*, in «Rassegna di Teologia», 26, 1985, 1-13; A.A. ROEST CROLIUS, *What is so new about Inculturation*, in «Gregorianum», 59, 1978, 721-737; dello stesso autore «Inculturation and Meaning of Culture», 61, 1980, 253-274; Cf anche *Effective Inculturation and Ethnic Identity*, nella serie «Inculturation», pubblicata dal Centro «Cultures and Religions» (dir. A.A. ROEST CROLIUS), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987. H. CARRIER, *Evangelisation et développement des cultures*, Ed. Pont. Università Gregoriana, Roma 1990.

<sup>12</sup> Negli ambienti universitari americani si usa di preferenza l'espressione «antropologia culturale» («cultural anthropology»), mentre in Gran Bretagna prevale l'«antropologia sociale».

<sup>13</sup> Cf E.B. TYLOR, *Primitive culture*, London 1871. A questo autore viene attribuita la prima formulazione di una definizione antropologica di cultura: «La cultura, o civilizzazione, è il complesso unitario che include la conoscenza, la credenza, l'arte, la morale, le leggi e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro della società» (p. 5), citato da B. BERNARDI, *Uomo, cultura, società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Franco Angeli Ed., Milano 1974, 26.

<sup>14</sup> *The Church and Cultures. An Applied Anthropology for the Religious Worker*, Divine Word

In numerose definizioni di cultura<sup>15</sup> vengono messi in evidenza: la sua storicità e il suo carattere tradizionale, e soprattutto il fatto che la cultura è un insieme di attività e un modo di vivere *appresi e non-istintivi*. In altre parole, la cultura non è iscritta nella genetica umana<sup>16</sup>. Perciò alcuni autori dicono che la «cultura» è un «fenomeno squisitamente umano che non dipende dalle leggi della biologia e della psicologia»<sup>17</sup>. Questa qualità «squisitamente umana» della cultura risulta ancora più evidente nella definizione proposta da Franz Boas, secondo il quale la cultura «si differenzia dalla vita animale per il potere del ragionamento e, correlativamente per l'uso del linguaggio»<sup>18</sup>. Caratteristica dell'uomo è anche la capacità di valutare le proprie azioni dal punto di vista etico ed estetico<sup>19</sup>.

Parlando della cultura gli antropologi mettono in risalto la sua *dinamica*. In quanto fenomeno «prettamente umano», la cultura, benché conservi sempre una certa stabilità, è soggetta a continui cambiamenti. Bernardo Bernardi menziona quattro principali fattori di questa dinamica: l'uomo come individuo; la società (un popolo); l'ambiente naturale in cui l'uomo vive e opera; e il tempo in cui si svolge l'attività umana<sup>20</sup>.

Publications, Techny (Illinois) 1963, 4. Nella nuova e ampliata edizione di questo libro, l'autore definisce la cultura come un sistema che costantemente si adatta alle esigenze della vita, accumulando l'esperienza di gruppo e trasmettendola da una generazione all'altra. Cf *The Church and Culture. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1988, 75.

<sup>15</sup> Per averne una idea basterebbe vedere una raccolta pubblicata da due antropologi americani: A.L. KROEBER - C. KLUCKHOHN, *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Random House, New York. Manca l'indicazione dell'anno della pubblicazione. Si tratta comunque della riedizione di ciò che nel 1952 ha pubblicato la Harvard University con il titolo *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 47, n. 1: «Culture is essentially a construct that describes the total body of beliefs, behavior, knowledge, sanctions, values and goals that mark the way of life of any people. [...] in the final analysis it comprises the things that people have, the things they do, and what they think» (p. 84); È una citazione da M. J. HERSKOVITS, *Man and his Works*, New York 1948, 625. Un concetto molto comprensivo di cultura viene presentato inoltre nella Costituzione «Gaudium et Spes» del Vaticano II (n. 53).

<sup>16</sup> A questo proposito R. BENEDICT scrive: «Culture is the sociological term for learned behavior, behavior which in man is not given at birth, which is not determined by his germ cells as is the behavior of wasps or the social ants, but must be learned anew from grown people by each new generation» (*Race, Science and Politics*, New York 1947, 13).

<sup>17</sup> G.P. MURDOCK, *The Science of Culture*, «American Anthropologist» n.s., 39, 1932, 200-215, citato in P. ROSSI (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi Ed., Torino 1971, 197.

<sup>18</sup> F. BOAS, *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York 1938, Chapter IX *Early Cultural Traits* and Chapter X *The Interpretation of Culture*, citato in P. ROSSI, *Il concetto di cultura*, cit., 40.

<sup>19</sup> Cf *Ivi*, 40.

<sup>20</sup> B. BERNARDI, *Uomo, cultura, società*, cit., 49-77.

Decisivi per lo sviluppo della cultura sono i primi due, cioè l'uomo e la società, mentre l'ambiente e il tempo sono fattori secondari; essi «costituiscono soltanto condizionamenti esteriori»<sup>21</sup>.

### *Il «rispetto della cultura»*

Vorrei ora affrontare brevemente il problema del «rispetto della cultura», perché non poche difficoltà e obiezioni contro l'evangelizzazione dei popoli nascono dalla mancanza di una adeguata comprensione della cultura, e della natura dell'evangelizzazione stessa. Quale significato può avere il «rispetto della cultura» alla luce della precedente descrizione di essa?

Non è infrequente oggi, tra i missiologi e missionari, e in ambienti accademici ecclesiastici in generale, una certa tendenza a sopravvalutare le «culture», e al tempo stesso si tende a relativizzare il comandamento missionario di Cristo e il Vangelo nella sua totalità. Si è molto sensibili ai «valori» insiti nelle diverse culture, e meno attenti a certe loro imperfezioni, ignorando anche il fatto che alcuni di questi «valori» sono, o possono essere in contrasto con l'ideale e le esigenze del Vangelo. Si dimentica facilmente che le culture sono un prodotto umano, e in quanto tale sono soggette a cambiamenti. Le culture invece non sono «intoccabili» né fatte una volta per sempre, ma possono essere purificate e perfezionate<sup>22</sup>.

Volendo «riparare» le colpe del passato, e forse per il rispetto e la tolleranza impropriamente intesi, si è a volte tentati a «canonizzare» tutte le culture e dichiarare «cristiani», almeno implicitamente, tutti i loro valori. Ma un tale atteggiamento non rende giustizia al Vangelo e alla fede del missionario, né rende servizio al popolo a cui il Vangelo viene annunciato. Per quanto dolorosa possa essere la rottura con alcuni «valori» della propria cultura, l'uomo è chiamato a fare questo passo, quando è necessario. Non si può pretendere di trovare sempre e dovunque quella novità che ci ha portato Gesù Cristo. Altrimenti il suo mistero non avrebbe nessun significato particolare e il suo Vangelo non sarebbe una «Buona Novella». A qualunque popolo apparteniamo e in qualunque ambiente

<sup>21</sup> *Ivi*, 79.

<sup>22</sup> Giovanni Paolo II al n. 54 dell'enciclica «Redemptoris missio» osserva che c'è «il rischio di passare acriticamente da una specie di alienazione dalla cultura ad una supervisione di essa, che è un prodotto dell'uomo, quindi è segnata dal peccato. Anch'essa dev'essere «purificata, elevata e perfezionata». Nella nota 96 c'è un riferimento alla «Lumen gentium» 17 per le parole incluse tra «».

socio-culturale viviamo, siamo invitati a confrontarci con la novità assoluta di Gesù Cristo<sup>23</sup>.

Oggi le culture evolvono a un ritmo molto veloce. Si creano, specialmente nelle grandi città, alcuni modelli di comportamento, che grazie ai mezzi di comunicazione si diffondono non soltanto in una determinata nazione ma anche nel mondo intero. È a questo fenomeno che si riferisce Giovanni Paolo II nell'enciclica «Redemptoris missio», considerandolo come uno dei «luoghi privilegiati» dell'attuale missione *ad gentes*<sup>24</sup>. L'esperienza dimostra che non ogni cambiamento avvenuto nella vita di un popolo e non ogni innovazione introdotta nello stile di vita dello stesso popolo possono essere considerati come un progresso, specialmente se si tiene conto della dimensione spirituale dell'uomo. Decisivi sono in questo caso gli ideali e i valori ai quali s'ispirano coloro che propongono certi modelli di vita e di comportamento.

A questo punto è opportuno ricordare anche ciò che Giovanni Paolo II scrisse circa il progresso nella sua prima enciclica: «La prima inquietudine riguarda la questione essenziale e fondamentale: questo progresso, il cui autore e fautore è l'uomo, rende la vita umana sulla terra, in ogni suo aspetto, «più umana»? La rende più «degnata dell'uomo»? Non ci può essere dubbio che, sotto vari aspetti, la rende tale. Quest'interrogativo, però, ritorna ostinatamente per quanto riguarda ciò che è essenziale in sommo grado: se l'uomo, come uomo, nel contesto di questo progresso, diventi veramente migliore, cioè più maturo spiritualmente, più cosciente della dignità della sua umanità, più responsabile, più aperto agli altri, in particolare verso i più bisognosi e più deboli, più disponibile a dare e portare aiuto a tutti»<sup>25</sup>.

Quale significato si può dunque attribuire all'espressione «rispetto della cultura» di queste verità e partendo dal concetto stesso di «cultura»? Innanzitutto, non bisogna mai dimenticare che fautori principali della cultura sono gli uomini, i quali attivamente contribuiscono a ri-creare e a migliorare la cultura della società in cui vivono. È soprattutto all'uomo che si deve il rispetto. Si tratta di rispetto per la sua coscienza, «per ciò

<sup>23</sup> J. Y. CALVEZ osserva: «On est tellement attentif à respecter une culture qu'on exclut en fait la perspective que l'Évangile y germe en la transformant» (p. 317). *Necessaire inculturation*, in «Lumen vitae» 39, 1984, 317.

<sup>24</sup> Cf *Redemptor hominis*, 37.

<sup>25</sup> *Redemptor hominis* 15. Più avanti vi si legge: «bisogna seguire attentamente tutte le fasi del progresso odierno: bisogna, per così dire, fare la radiografia delle sue singole tappe proprio da questo punto di vista [= della creazione e redenzione in Cristo]. Si tratta dello sviluppo delle persone e non soltanto della moltiplicazione delle cose, delle quali le persone possono servirsi.

che egli stesso, nell'intimo del suo spirito, ha elaborato riguardo ai problemi più profondi, i più importanti; si tratta di rispetto per tutto ciò che in lui ha operato lo Spirito, «che soffia dove vuole» (Gv 3, 8)<sup>26</sup>. Di conseguenza, rispettare la cultura, espressione della vita dei popoli, significa fundamentalmente rispettare gli uomini che della loro cultura sono i principali artefici. La cultura in quanto tale non può costituire il punto di riferimento unico né il criterio assoluto per la valutazione dei valori nuovi che all'uomo vengono *proposti* con la proclamazione del Vangelo<sup>27</sup>.

È del tutto comprensibile, e anche legittimo, denunciare gli abusi e tentativi di imporre ad un popolo un determinato modello di cultura. D'altra parte, la difesa della propria identità culturale non dovrebbe trasformarsi in una rigidità culturale, perché potrebbe rivelarsi una difesa della «fortezza vuota»<sup>28</sup>. Giovanni Paolo II scrive al riguardo che quando «una cultura si chiude in se stessa e cerca di perpetuare forme di vita invecchiate, rifiutando ogni scambio e confronto intorno alla verità dell'uomo, allora essa diventa sterile e si avvia a decadenza»<sup>29</sup>.

Il «rispetto della cultura» di un popolo non significa pertanto che la Chiesa possa rinunciare al proprio dovere di annunziare il Vangelo, nascondendo le ricchezze che Dio offre a tutti gli uomini in Gesù Cristo<sup>30</sup>. Non siamo né padroni né arbitri della Parola di Dio, ma soltanto suoi servitori ed araldi<sup>31</sup>. Per il fatto di essere annunziato e proposto come «Buona Novella», il Vangelo non soltanto non contraddice il principio di rispetto dell'uomo ma, al contrario, lo esige e ne è un'espressione più

<sup>26</sup> *Ivi*, 12.

<sup>27</sup> «La culture est de l'homme, par l'homme et pour l'homme». Queste parole ha detto Giovanni Paolo II nell'occasione dell'incontro con il Pontificio Consiglio per la Cultura, in «L'Osservatore Romano», 11 gennaio 1992, 4.

<sup>28</sup> Cf A. A. ROEST CROLLIUS, *Inculturation and the Meaning of Culture*, in «Gregorianum», 61, 1980, 271-272. Nell'articolo *A propos de l'inculturation du christianisme*, Th. NKERAMHIGO scrive: «Il y a tout d'abord le danger de considérer la culture comme un système clos et statique. Ce danger risque d'institutionnaliser ou de ratifier la politique de l'apartheid culturel», «Telema», 4, 1977, 21. E più avanti: «la culture est une réalité changeante parce qu'elle est constamment aux prises avec du "nouveau" qui vient» (p. 22). R. SCHREITER, parlando di «contestualizzazione» e proponendone vari modelli, specialmente «modello contestuale» in cui viene sottolineato il valore del contesto culturale, ammette che il suo modello può diventare preda del romanticismo culturale, acritico nei confronti di una determinata cultura locale, e al tempo stesso super-critico nei confronti di tutte le altre culture, rifiutando perfino le esperienze positive già fatte, nel nome della propria identità culturale. Cf *Constructing Local Theologies*, Orbis Books, Maryknoll 1985, 12-16.

<sup>29</sup> L'enciclica *Centesimus annus*, 50.

<sup>30</sup> Cf *Gaudium et spes*, 58.

<sup>31</sup> Cf PAOLO VI, l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 78.

nobile. Cristo infatti svela e offre all'uomo una visione nuova della vita, e in questo senso contribuisce a creare una nuova cultura, un nuovo stile di vita. Egli ci fa comprendere e ritrovare la nostra vera dignità, quella di figli di Dio, che offertaci nella creazione, e poi perduta a causa del peccato, ci viene «restituita» in Cristo Gesù.

È probabile che oggi nella Chiesa siamo più sensibili ai genuini valori delle diverse culture dei diversi popoli ai quali annunziamo il Vangelo. Il nostro rispetto per gli uomini di queste culture e la nostra benevolenza nei loro riguardi non dovrebbero, tuttavia, tramutarsi in una fuga dalla nostra responsabilità di essere testimoni fedeli di Cristo. Non possiamo dispensarci dal discernere, alla luce del Vangelo, i veri valori umani che possono essere assunti nella fede cristiana ed arricchirne l'espressione. È infatti il Vangelo di Gesù Cristo e la nostra fede che ne scaturisce, che dovrebbero costituire il punto di riferimento principale per il nostro approccio alla cultura dei popoli. Nel documento finale della Commissione Teologica Internazionale su temi scelti di ecclesiologia<sup>32</sup> si sottolinea che il vero fondamento dell'inculturazione si trova nel mistero di Cristo, cioè nella sua incarnazione, vita, morte e risurrezione. È lui che deve essere la norma suprema e il criterio per la valutazione di ciò che in una determinata cultura sia buono, e non viceversa<sup>33</sup>. La fede in Cristo e l'annuncio del suo Vangelo vanno di pari passo con il massimo rispetto della coscienza e la libertà degli uomini, perché la fede non è una ideologia che si vuole imporre, ma un dono di Dio che esige una risposta e un'adesione libera da parte di ogni persona.

<sup>32</sup> Cf il testo italiano si trova tra l'altro ne *Il Regno - Documenti*, 31, 1986, 32-45.

<sup>33</sup> Scrive in proposito Th. NKERAMIHIGO, «La révélation de Dieu dans son Christ interdit à toute culture de se donner pour norme ou modèle et de vérifier sans plus sur le Christ son idée de Dieu qu'elle s'est faite à partir de sa cosmologie, de son anthropologie ou de son histoire. La théophanie expérimentée par les différents peuples — et la théophanie judéo-occidentale ne fait pas exception — doit se laisser éduquer par la Révélation de Dieu dans le Christ». (*A propos de l'inculturation du christianisme*, in «Telesma», 4, 1977, 24). A proposito del famoso discorso dell'apostolo Paolo ad Atene (At 17, 22-31) Padre J. DUPONT osserva: «Nous avons constaté plus haut que le discours à l'Aréopage ne témoigne d'aucune indulgence à l'égard de la pratique religieuse des païens: l'idée que le culte des idoles pourrait honorer implicitement le vrai Dieu ne lui est seulement étrangère, elle va à l'encontre de ce qu'il pense réellement, à savoir que ce culte offense Dieu et appelle le repentir. Il ne songe pas davantage à conduire ses auditeurs vers le vrai Dieu par le moyen du raisonnement philosophique, pas plus qu'il ne cherche à intégrer dans la foi monothéiste un système philosophique entaché de panthéisme» (*La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l'Aréopage. Actes 17, 22-31*), in AA.VV., *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Atti della sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica*, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1981, 285.

### Fede e inculturazione<sup>34</sup>

Riflettendo sul significato dell'inculturazione, la Commissione Teologica Internazionale ne propone la seguente definizione: «Il processo d'inculturazione può definirsi come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socioculturale, invitandolo a credere secondo tutti i suoi valori propri, dato che questi sono conciliabili con il Vangelo. Il termine *inculturazione* include l'idea di crescita, di reciproco arricchimento delle persone e dei gruppi, in virtù dell'incontro del Vangelo con un ambiente sociale»<sup>35</sup>. La stessa Commissione, citando un'affermazione di Giovanni Paolo II, ribadisce: «L'inculturazione è l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone e insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa»<sup>36</sup>.

Dal canto suo Giovanni Paolo II nella esortazione apostolica «Catechesi tradendae», in riferimento al processo d'inculturazione<sup>37</sup>, fa le seguenti osservazioni: «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

<sup>34</sup> A.A. ROEST CROLLIUS ha fatto notare che fu il Padre J. Masson a introdurre nel 1962 nel linguaggio teologico e missiologico il termine «inculturazione». Cf *What is so new about Inculturation?*, in *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures* (ed. AA. Roest Crollius), Rome 1984, 2. L'autore osserva che l'espressione usata dal Padre Masson era quella di «catholicisme inculturé», in *L'Eglise ouverte sur le monde*, «Nouvelle Revue Théologique» 84, 1962, 1038. Più tardi, nell'aprile 1974, durante la prima Assemblea della «Federation of Asian Bishops' Conference», in Taipei, fu usata l'espressione: «a church indigenous and inculturated». Il riferimento dato da ROEST CROLLIUS è il documento finale della FABC, *His Gospel to Our Peoples*, vol. II, Card. Bea Institute, Manila 1976, 332. Il concetto di «inculturazione» è stato usato largamente durante la Congregazione Generale della Compagnia di Gesù (1.XII.1974 - 7.IV.1975). Riguardo all'uso della parola «inculturazione» bisogna precisare, che R.P. SEGURA scrisse *L'initiation valeur permanente de l'inculturation*, in «Museum Lessianum Section Missiologie», 40, 1959, 219-235.

<sup>35</sup> «Fede e inculturazione», «La Civiltà Cattolica», 1989, I, 163.

<sup>36</sup> *Ivi*. La frase citata proviene dall'enciclica *Slavorum Apostoli* (2 giugno 1985), n. 21. A.A. ROEST CROLLIUS, osserva che la novità del concetto d'inculturazione rispetto a ciò che nel passato si chiamava «adattamento», consiste precisamente nella più viva consapevolezza che la Chiesa ha del carattere dialogale del suo rapporto con le culture. Facendo riferimento a ciò che egli stesso aveva scritto qualche anno prima (cf *What is so new about Inculturation*, in «Gregorianum», 59, 1978, 735, l'autore osserva che la finalità dell'inculturazione è «la creazione di una nuova unità e comunione, non soltanto nella cultura in questione ma anche come un arricchimento della Chiesa universale» (cf *Inculturation and the Meaning of Culture*, in «Gregorianum», 61, 1980, 272).

<sup>37</sup> Al n. 53 della *Catechesi Tradendae* Giovanni Paolo II, ricordando ciò che prima aveva detto ai membri della Commissione Biblica, fa notare che «il termine *acculturazione*, o *inculturazione*, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'Incarnazione».

conoscere tali culture e le loro componenti essenziali; ne apprenderà le espressioni più significative; ne rispetterà i valori e le ricchezze peculiari» (CT 53). Il Papa osserva, inoltre, che il Messaggio evangelico non è isolabile dalla cultura, nella quale esso si è da principio inserito ed espresso nel corso dei secoli<sup>38</sup>.

L'inculturazione parte dalla fede e ne è una esigenza. Nell'enciclica circa la permanente validità del mandato missionario Giovanni Paolo II scrive: «Svolgendo l'attività missionaria tra le genti, la Chiesa incontra varie culture e viene coinvolta nel processo d'inculturazione. È questa, un'esigenza che ne ha segnato tutto il cammino storico, ma oggi è particolarmente acuta ed urgente»<sup>39</sup>.

Il rapporto tra la fede e l'inculturazione include necessariamente tre altri elementi: il Vangelo, il missionario che lo annunzia, e gli uditori della Parola di Dio o, più esattamente la nuova Chiesa locale. Esiste un rapporto molto stretto tra queste realtà. La fede nasce dalla predicazione del Vangelo; è una risposta al suo appello, un'adesione alla persona di Cristo, il quale ne costituisce il centro. Ma lo stesso ideale viene annunziato in situazioni e contesti culturali diversi, e di conseguenza dovrebbe essere presentato in un linguaggio comprensibile in questo contesto per poter suscitare una adeguata risposta. Questo compito, che è dei missionari o annunziatori del Vangelo, non costituisce ancora un'inculturazione nel senso stretto della parola, ma la precede e le prepara un terreno. Il detto compito così viene espresso da Giovanni Paolo II: i missionari «devono imparare la lingua della regione in cui lavorano, conoscere le espressioni più significative di quella cultura, scoprendone i valori per diretta esperienza. Soltanto con questa conoscenza essi potranno portare ai popoli in maniera credibile e fruttuosa la conoscenza del mistero nascosto (cf Rm 16, 25-27; Ef 3, 5). Per loro non si tratta certo di rinnegare la propria identità culturale, ma di comprendere, apprezzare, promuovere ed evangelizzare quella dell'ambiente in cui operano e, quindi, mettersi in grado di comunicare realmente con esso, assumendo uno stile di vita che sia segno di testimonianza e di solidarietà con la gente»<sup>40</sup>.

A questo punto si potrebbero ricordare alcune immagini con cui un missionario ha cercato di approfondire la comprensione del proprio rapporto e quello di altri missionari con il popolo in mezzo a cui vivono in qualità di testimoni di Cristo e annunziatori del suo Vangelo. Ovviamente nessuna di queste immagini può esaurire tutta la ricchezza di questo rap-

<sup>38</sup> Cf *Catechesi tradendae*, 53.

<sup>39</sup> *Redemptoris missio*, 52.

<sup>40</sup> *Redemptoris missio*, 53.

porto, e perciò è necessario considerarle tutte insieme per coglierne meglio l'essenza. Ma anche con ciò non si potrà pretendere d'aver esaurito tutte le possibilità e tutti gli aspetti di tale rapporto.

Una di queste immagini presenta il missionario come «cacciatore» o, diremmo piuttosto, «ricercatore» di un tesoro nascosto, e significa che un missionario non si trova in una nuova situazione sociale, culturale e religiosa soltanto per offrire o vendere una merce, ma anche per trovarvi qualcosa di prezioso. In un'altra immagine il missionario è un maestro che ha da offrire qualcosa di più di quanto si possa trovare in una determinata cultura. Inoltre, il maestro non si limita ad istruire, ma cerca di educare e formare coloro ai quali trasmette il messaggio. Nell'immagine del missionario come profeta si vuole sottolineare il suo ruolo di annunziatore e denunziatore, di colui che corregge, insiste nel «tempo opportuno e inopportuno».

Molto ricca è l'immagine del missionario come ospite; egli non è un visitatore arrogante, ma cerca di adattarsi alle esigenze dei padroni di casa e di accettare con semplicità ciò che gli viene offerto. È rispettoso nei riguardi di coloro che lo ospitano, e al tempo stesso permette ai padroni l'onore e il privilegio di servirlo. Lasciarsi servire spesso può essere il miglior modo di rendere servizio a coloro che servono.

Un'altra immagine ancora è quella dello straniero. Il missionario dovrebbe accettare la propria «estraneità» non come un fallimento ma come un semplice fatto. È molto difficile se non impossibile entrare totalmente in una cultura diversa da quella in cui uno è stato formato. Occorre saper accettare la propria diversità dagli altri. È importante rispettare gli altri e la loro cultura, ma non è necessario, e gli altri non lo esigono, che il missionario diventi come loro. La diversità del missionario può aiutare gli altri a prendere coscienza della loro cultura. Infine, ricordiamo l'immagine del missionario come «spirito». Questo significa che il missionario deve saper rinunciare spesso al proprio protagonismo, almeno quello visibile, cedere il posto e la responsabilità ad una comunità locale, ed essere invece presente invisibilmente, come lo spirito, con discrezione; agire sì da essere un punto di riferimento ed ispirazione<sup>41</sup>.

Soltanto una presentazione del Vangelo inalterato nella sua sostanza ma espresso in un linguaggio comprensibile per le persone che vivono in un determinato contesto socio-culturale, potrà suscitare nel cuore degli uomini una risposta di fede. È a questo punto che inizia propriamente l'inculturazione. Ciò che deve essere veramente inculturato è la *fede* di un popolo a cui è stato annunziato il Vangelo<sup>42</sup>. In altre parole, in

<sup>41</sup> Cf S. BEVANS, *Seeing Mission Through Images*, in «Missiology» 19, 1991, 45-57.

<sup>42</sup> Si può parlare anche dell'inculturazione del Vangelo, nella misura in cui il modo di

risposta alla chiamata di Cristo e le esigenze del suo Vangelo, gli uomini possono esprimere la loro fede secondo le categorie della loro propria cultura. Il soggetto principale dell'inculturazione è, dunque, una comunità cristiana, come ce lo fa intendere Giovanni Paolo II: «Le comunità ecclesiali in formazione, ispirate dal Vangelo, potranno esprimere progressivamente la propria esperienza cristiana in modi e forme originali, consoni alle proprie tradizioni culturali, purché sempre in sintonia con le esigenze oggettive della stessa fede»<sup>43</sup>.

Più avanti nello stesso documento il Papa ricorda che: «L'inculturazione nel suo retto processo dev'essere guidata da due principi: «La compatibilità col Vangelo e la comunione con la Chiesa universale»<sup>44</sup>. È importante sottolineare che questi principi sono intesi come «guida» nel realizzare il processo d'inculturazione e non come ostacolo. Essi non distruggono la cultura né contraddicono le esigenze dell'inculturazione stessa. Non si potrebbe non ricordare a questo punto un altro testo della «Redemptoris missio» in cui questi principi vengono espressi in maniera chiara e concisa. Ricordando che «l'inculturazione deve coinvolgere tutto il popolo di Dio, non solo alcuni esperti» il papa osserva che «essa va sì guidata e stimolata, ma non forzata, per non suscitare reazioni negative nei cristiani: dev'essere espressione di vita comunitaria, cioè maturare in seno alla comunità, e non frutto esclusivo di ricerche erudite. La salvaguardia dei valori tradizionali è effetto di una fede matura»<sup>45</sup>.

Ovviamente non si tratta soltanto di salvaguardare i valori tradizionali di un popolo. Tuttavia in questo contesto l'espressione potrebbe avere

pensare e di vivere di un popolo, ossia la sua «cultura», sono conformi con l'ideale espresso nel Vangelo e s'ispirano ad esso. In altre parole il Vangelo è «inculturato» quando è vissuto in una determinata cultura e quando la stessa cultura evolve in sintonia con il Vangelo.

<sup>43</sup> *Redemptoris missio*, 53. E Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* ha scritto che le Chiese locali (particolari): «hanno il compito di assimilare l'essenziale del messaggio evangelico, di trasferirlo, senza la minima alterazione della sua verità fondamentale, nel linguaggio compreso da questi uomini e quindi di annunziarlo nel medesimo linguaggio» (63).

<sup>44</sup> *Redemptoris missio*, 54. Per quanto riguarda gli stessi principi, essi sono stati formulati in precedenza in un contesto diverso, nell'esortazione *Familiaris consortio*, 10, come segnalato nella nota 94 dell'enciclica *Redemptoris missio*.

<sup>45</sup> *Redemptoris missio*, 54. Paolo VI ricorda che i Pastori hanno la responsabilità «di conservare inalterabile il contenuto della fede cattolica, che il Signore ha affidato agli Apostoli: anche se tradotto in tutti i linguaggi, questo contenuto non dev'essere né intaccato né mutilato; pur se rivestito dei simboli propri di ciascun popolo, [...] deve restare il contenuto della fede cattolica, quale il Magistero ecclesiale l'ha ricevuto e lo trasmette» (EN 65). Sottolineando molti aspetti positivi del «modello contestuale» di R. SCHREITER, Padre Luzbetak osserva che esso manca tuttavia di applicabilità pastorale, è troppo accademico e poco pratico, esso descrive il processo di contestualizzazione (inculturazione) ma non è fatto per guidarlo. Cf L. J. LUZBETAK, *Signs of Progress in Contextual Methodology*, in «Verbum SVD», 22, 1981, 52.

un significato particolare: quelli che guidano e stimolano il processo d'inculturazione non devono *forzare* le cose, ma devono rispettare il ritmo della comunità per evitare di ferire la sensibilità dei credenti. È questo che significa, tra l'altro, una fede matura. Occorre avere un profondo senso pastorale. Il rispetto, di cui si è parlato prima, lo si deve esprimere non soltanto nei confronti delle culture in quanto tali, ma soprattutto nei riguardi delle persone. Questo principio di rispetto vale anche per ciò che riguarda certe «innovazioni» che vengono proposte, per non dire imposte alla gente da alcuni «esperti» in materia. L'inculturazione non sarà mai autentica e genuina se sarà soltanto opera di pochi esperti. Essa deve procedere sotto la guida dei Pastori e con la collaborazione di tutta la comunità dei credenti: «L'inculturazione è un cammino lento, che accompagna tutta la vita missionaria e chiama in causa i vari operatori della missione *ad gentes*, le comunità cristiane man mano che si sviluppano, i Pastori che hanno la responsabilità di discernere e stimolare la sua attuazione»<sup>46</sup>.

Non sarà, forse, a sproposito ricordare a questo punto alcune osservazioni che Victor Turner, antropologo cattolico, in precedenza agnostico, ha fatto riguardo ad alcune riforme liturgiche nella Chiesa cattolica in seguito al Concilio Vaticano II. Benché non si riferiscano direttamente al problema d'inculturazione, queste osservazioni sono tuttavia molto significative per ciò che riguarda la comprensione dei principi della stessa inculturazione menzionati sopra.

Turner scrive: «una causa dell'imponente ritiro dalla vita istituzionale della chiesa da parte di molti cattolici [...] è la generale trasformazione delle forme rituali sotto l'influsso di teorici di formazione positivista e materialista. C'è un'incapacità di capire la massa dei credenti, il loro bisogno di ripetizione e di arcaismo. C'è anche un'incapacità di apprezzare la preghiera e la vita interiore»<sup>47</sup>.

L'inculturazione non si limita tuttavia ad esprimere la fede secondo le categorie di una determinata cultura né a salvaguardare i valori tradizionali di questa cultura. Essa è un processo lungo, lento e difficile perché, senza compromettere la specificità e l'integrità della fede cristiana»<sup>48</sup> e senza distruggere le culture, serve a trasformare e purificare queste culture, permeandole dei valori ed ideali espressi nel Vangelo. In

<sup>46</sup> *Redemptoris missio*, 52. Nella nota 89 c'è un riferimento al decreto *Ad gentes*, 22.

<sup>47</sup> V. W. TURNER, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Morcelliana, Brescia 1975, 11-12 (Introduzione). Nel testo citato ho sostituito la parola «influenza», che appare nella traduzione italiana, con «influsso».

<sup>48</sup> *Redemptoris missio*, 52.

altre parole, l'inculturazione richiede che la fede sia espressa «culturalmente», ma al tempo stesso essa comporta con sé l'esigenza di un continuo rinnovamento e approfondimento, sia della stessa fede che della cultura in cui essa si esprime<sup>49</sup>. Con le parole della «Relazione finale» dell'Assemblea straordinaria dei Vescovi<sup>50</sup> citate da Giovanni Paolo II, si potrebbe dire che l'inculturazione «significa l'intima trasformazione de-

<sup>49</sup> In questo contesto mi sembra utile riferire brevemente ciò che R. SCHREITER dice a proposito di vari modelli della «teologia contestuale». Ne presenta tre. Nel modello di «traduzione» si tratta di liberare prima il messaggio cristiano dal precedente «bagaglio culturale» per poi inserirlo in un altro contesto culturale; sbucciare cioè la frutta fino a che non si arrivi al nocciolo. Serve qui il concetto di «equivalenza dinamica», che esprime un metodo seguito a volte nelle traduzioni della Bibbia; immagini bibliche vengono prima tradotte in concetti e in seguito si cerca degli equivalenti di questi concetti in una lingua locale; infine questi concetti vengono tradotti in immagini tipiche di una determinata cultura.

Bisogna tuttavia essere molto attenti e cauti. Occorre capire bene una determinata cultura in tutti i suoi aspetti, e non pretendere, come spesso fanno i cultori e propagatori di questo modello, di trovare sempre in una determinata cultura locale un equivalente diretto del modello proveniente da un'altra cultura. Inoltre, osserva Schreiter, a volte è estremamente difficile separare ciò che nel messaggio cristiano è l'essenziale da ciò che è puramente accidentale. In questo contesto per «essenziale» l'autore intende ciò che è «aculturale» o piuttosto «sovraculturale», nel senso di non dipendere da una cultura, ma di essere una realtà valida per tutte le culture. Come esempio di questa difficoltà di separare l'essenziale dal culturale («accidentale») egli propone quello del «pane e vino» usati nella celebrazione dell'Eucaristia; si tratta degli elementi che provengono da una determinata cultura o caratteristiche di alcune culture soltanto, ma che al tempo stesso sono considerati nella Chiesa cattolica come essenziali per la validità dell'Eucaristia, e in quanto tali validi universalmente, cioè per la Chiesa in tutte le culture.

Nel modello detto di «adattamento» i missionari «espatriati» insieme con i responsabili locali cercano di sviluppare una esplicita filosofia o immagine, usando del materiale culturale locale e al tempo stesso delle categorie «classiche» familiari al mondo occidentale. Ma è possibile anche parlare dell'adattamento senza usare categorie «straniere», facendo cioè crescere la semente evangelica nel terreno culturale locale, con categorie mentali proprie di questa cultura.

Quanto al «modello contestuale», esso è un po' simile a quello di adattamento, tuttavia con questa differenza: mentre questo è preoccupato soprattutto del contenuto della fede che si vuole adattare ad un contesto culturale, quello insiste piuttosto sul valore del «contesto» stesso, e propone un itinerario che parte da questo contesto per arrivare alle verità della fede. Il modello contestuale può essere «etnografico» o «liberazionale». Quest'ultimo è caratteristico nelle situazioni dell'oppressione sociale, economica e politica, mentre il primo mette in risalto l'identità culturale di un popolo. L'autore è tuttavia consapevole degli eventuali pericoli e deviazioni di questo modello; esso può diventare preda del romanticismo culturale, acritico nei confronti di una determinata cultura locale, e al tempo stesso super-critico nei confronti di tutte le altre culture, rifiutando perfino le esperienze positive già fatte, nel nome della propria identità culturale. Cf R. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1985, 12-16.

<sup>50</sup> Si tratta dell'Assemblea straordinaria del 1985, *Relazione finale*, II, D, 4.

gli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»<sup>51</sup>.

Ci sembra opportuno ricordare a questo punto un antico testo che parla dei cristiani nel mondo: «I cristiani non si differenziano dal resto degli uomini né per territorio, né per lingua, né per consuetudini di vita. Infatti non abitano città particolari, né usano di un qualche strano linguaggio, né conducono uno speciale genere di vita [...]. Abitano in città sia greche che barbare, come capita, e pur seguendo nel vestito, nel vitto e nel resto della vita le usanze del luogo, si propongono una forma di vita meravigliosa e [...] incredibile [...]. Come tutti gli altri si sposano e hanno figli, ma non espongono i loro bambini. Hanno in comune la mensa, ma non il talamo»<sup>52</sup>.

Risulta evidente da questo testo che, pur seguendo le «usanze del luogo» in cui vivono, i cristiani conducono una vita «diversa» da quella degli altri, per uno stile nuovo e «controcorrente», secondo gli ideali della fede cristiana. L'inculturazione esprime e al tempo stesso esige un «dialogo» tra il Vangelo, la comunità dei credenti (Chiesa locale), e la cultura in cui essa vive, di modo che la fede di questa comunità risulti sempre più matura, conforme alle esigenze del Vangelo, sicché la stessa cultura possa rinnovarsi continuamente in corrispondenza al Vangelo e alla fede che ne scaturisce. Soltanto allora le culture saranno espressione di fede, cioè del modo di pensare e di vivere coerenti con le sue esigenze, e l'inculturazione stessa potrà diventare strumento di evangelizzazione.

### *Limiti d'inculturazione*

Si è già detto che l'inculturazione deve essere guidata da due principi fondamentali: «la compatibilità col Vangelo e la comunione con la Chiesa universale»<sup>53</sup>. Si potrebbe dire, in altre parole, che la fede, nata dal-

<sup>51</sup> *Redemptoris missio*, 52. Durante l'udienza concessa ai partecipanti della Plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura, accennando al prossimo Sinodo dei Vescovi per l'Africa, Giovanni Paolo II osserva: «Cela demande du temps: tout processus d'inculturation authentique de la foi est un acte de «tradition», qui doit trouver son inspiration et ses normes dans l'unique Tradition. Il suppose un approfondissement théologique et anthropologique du message de la Rédemption en même temps que le vivant et irremplaçable témoignage de communautés chrétiennes, joyeuses de partager leur fervent amour du Christ», (*L'Osservatore Romano*, 11 gennaio 1992, 4).

<sup>52</sup> *Lettera a Diogneto*. Cf *Liturgia delle Ore*, Ufficio delle letture del mercoledì della quinta settimana di Pasqua.

<sup>53</sup> *Redemptoris missio*, 54.

l'incontro con il Vangelo e nella comunione con tutta la Chiesa, non dovrebbe essere compromessa dalla sua espressione culturale particolare. La fede e la cultura non sono antagoniste né realtà inconciliabili. Non sono tuttavia realtà identiche, precisamente perché la stessa fede può essere espressa in culture diverse. Paolo VI osserva che «Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture», ma d'altra parte «non sono necessariamente incompatibili con esse»<sup>54</sup>. Nessuna cultura può diventare arbitra del Vangelo, perché nessun uomo e nessun popolo, principali fautori della propria cultura, possono ergersi a giudice di Colui che ci ha rivelato e annunziato il mistero più sublime di Dio.

Penso perciò che sia utile distinguere due aspetti nell'affrontare il problema del rapporto tra l'evangelizzazione e la fede da una parte e l'inculturazione dall'altra. Il primo aspetto riguarda il contenuto del Vangelo che viene annunziato e della fede che da questo annunzio nasce. L'altro invece concerne il linguaggio in cui questo contenuto viene trasmesso e accolto nella fede. C'è ancora di più, perché la stessa fede potrà essere in seguito espressa con le categorie caratteristiche di una determinata cultura, e al tempo stesso potrà contribuire al rinnovamento della stessa cultura. Quanto al contenuto del Vangelo e della fede che ne scaturisce, non è il missionario a decidere che cosa può o deve annunziare, perché il Vangelo non è la sua proprietà. A chi annunzia il Vangelo spetta di trovare un appropriato modo, un adeguato linguaggio, perché questo annunzio diventi comprensibile per il popolo che vive in un determinato contesto culturale.

Da qui nasce l'esigenza di conoscere bene la cultura del popolo al quale si vuole annunziare il Vangelo, affinché il linguaggio adoperato non gli sia estraneo. Ciò non significa però che si debba rinunciare al contenuto del Vangelo, il quale potrebbe apparire «estraneo» se confrontato con alcuni elementi di una determinata cultura. Cristo costituisce una novità assoluta per tutti gli uomini di tutte le generazioni e culture; le esigenze del Vangelo di Cristo sono difficili per chiunque. Ma questa difficoltà non può diventare per il missionario un pretesto per rinunciare alla predicazione del Vangelo stesso. Alla Chiesa incombe il dovere di annunziare il Vangelo di Cristo e non di garantire la sua accettazione da parte degli uomini. L'ascolto e la conseguente risposta dipendono da quelli a cui il Vangelo viene presentato. La conversione e l'accettazione di Cristo come Salvatore da parte di coloro a cui il suo Vangelo viene

annunziato, non è nella gestione della Chiesa, e tanto meno del missionario che a nome della Chiesa svolge il compito di annunziatore.

San Paolo apostolo era certamente molto rispettoso nei confronti dei suoi uditori. Tuttavia egli era anche molto esigente per ciò che riguarda la fede di Cristo e il conseguente comportamento di quelli che hanno accolto il suo Vangelo e aderito alla sua persona. A testimonianza serve il seguente testo:

«Ora dunque vi dico e vi scongiuro nel Signore: non comportatevi più come si comportano i Gentili con i loro folli pensieri, ottenebrati come sono nell'intelletto, estranei alla vita di Dio, a causa della loro ignoranza e dell'indurimento del cuore. [...] Voi però non avete imparato così Cristo, se realmente lo avete ascoltato e in lui siete stati istruiti com'è verità in Gesù. Spogliatevi dell'uomo vecchio, quello del precedente comportamento che si corrompe inseguendo seducenti brame, rinnovatevi nello spirito della vostra mente, e rivestitevi dell'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità» (Ef 4, 17-24).

Quanto a Gesù stesso, non si può dire che egli non abbia rispettato le usanze del suo ambiente culturale e religioso. Tuttavia con la sua vita e l'insegnamento Egli ha proposto uno «stile nuovo» di pensare e di vivere. Essendo rispettoso nei confronti delle persone, Gesù non esitava a denunciare l'assurdità di certi atteggiamenti e comportamenti dettati da una tradizione puramente umana: «Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini» (Mc 7, 8), aggiungendo: «Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione» (Mc 7, 9). Gesù ha proposto verità assolutamente nuove per chiunque, e con esse ha sconvolto perfino alcuni dei suoi discepoli, i quali ritenevano «duro e incomprensibile» il suo linguaggio (Cf Gv 6, 60). Ha accettato tutte le conseguenze della sua «estraneità», del suo essere Figlio di Dio. La novità assoluta di questa verità, giudicata una bestemmia dai custodi della tradizione, divenne causa della sua condanna a morte (cf Mc 14, 63-64).

Proponendo le verità nuove, presentando se stesso come *la Verità*, Gesù invita tutti gli uomini a trascendere i limiti delle loro condizioni sociali e culturali. O piuttosto, Egli ci invita a costruire la nostra cultura, ossia di fondare e organizzare la nostra vita, partendo da questa verità fondamentale che Egli stesso ci ha rivelato, che cioè siamo figli dello stesso Padre, abbiamo la stessa origine divina e la stessa vocazione a diventare partecipi della vita di Dio.

<sup>54</sup> L'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 20.