

INCULTURAZIONE E CHIESA LOCALE: VALORE E LIMITI DI UNA SINERGIA

Arturo CATTANEO

Sommario: I. *Gli spunti conciliari sul ruolo delle Chiese locali nell'economia dell'incarnazione* - II. *L'inculturazione del Vangelo e l'evangelizzazione delle culture nel magistero postconciliare* - III. *Inculturazione e rivalutazione delle Chiese locali nelle riflessioni ecclesologiche postconciliari*: 1. Impulsi teologici provenienti dalle «giovani Chiese». 2. Riflessioni di teologi d'ambito occidentale - IV. *I richiami magisteriali per non cedere al «particolarismo»* - V. *Cenni al recente dibattito sul rapporto tra Chiesa locale e cultura* - VI. *Considerazioni finali*.

Il riconoscimento del Vaticano II che «la Chiesa peregrinante è missionaria per sua natura» (AG 2) ha messo in evidenza che ogni aspetto della Chiesa, della vita dei cristiani e della teologia possiede una intrinseca dimensione missionaria.

La prospettiva della missionarietà della Chiesa, insieme a quella della sua cattolicità e dell'attuazione storico-salvifica, ha fra l'altro contribuito a riscoprire l'importanza dell'inculturazione e del ruolo delle Chiese locali. È infatti in ognuna di queste ultime che la Chiesa prende corpo», «si incarna» attualizzando le virtù presenti nella sua cattolicità e compie la sua missione «inculturando» il Vangelo nella particolarità della vita e degli ambienti umani. Il messaggio salvifico — mantenendo la sua specificità e integrità — è infatti destinato a penetrare e ad esprimersi nelle categorie storiche e culturali del popolo al quale è annunciato.

In tale prospettiva, la Chiesa locale appare come il «luogo» naturale per l'attuazione storica di questo disegno, essa è come

il perno del rapporto Chiesa-mondo e la chiave per l'inculturazione. Ciò emerge chiaramente in diversi passi del decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria. Quest'ultima è infatti vista come «la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano di Dio nel mondo e nella sua storia; in essa Dio, attraverso la missione, attua chiaramente la storia della salvezza» (AG 9).

Dio si è comunicato ed è penetrato nel cammino storico dell'uomo per mezzo del Verbo incarnato. La Chiesa, continuando la missione di Cristo, deve sempre riferirsi al suo modo di agire. Di conseguenza, l'evangelizzazione deve seguire questa logica dell'economia salvifica. La fede si deve «incarnare» nella vita degli uomini, nella cultura, in ogni ambito della società. Si sono così aperti nuovi orizzonti per l'evangelizzazione e si è superata una tendenza all'atteggiamento difensivo nei confronti della società civile, riconoscendo — secondo la logica dell'incarnazione — la necessità di un maggiore inserimento della Chiesa nel contesto umano, culturale e sociale. Ciò ha portato il Concilio a dare particolare rilievo a quell'aspetto della missione della Chiesa che posteriormente è stato denominato «inculturazione del Vangelo ed evangelizzazione della cultura».

Il processo di inculturazione è quindi determinato dal rapporto fede-cultura e, più precisamente, da quello fra l'universalità della fede e la particolarità delle culture. Dal punto di vista ecclesiologico, ciò illumina e mette in rilievo il rapporto di reciproca immanenza fra Chiesa universale e Chiesa locale che caratterizza la struttura della Chiesa pellegrina sulla terra. L'indubbio valore ecclesiologico che va riconosciuto alla particolarità delle culture ha però anche dei limiti, che vanno tenuti presenti per evitare accentuazioni unilaterali della «particolarità» della Chiesa locale. Unilateralità che, come si vedrà, vanno a scapito sia della Chiesa universale, che della stessa Chiesa locale.

Sebbene il termine «inculturazione» sia relativamente nuovo, esso «indica una realtà presente, pur attraverso sensibilità e

accentuazioni alterne, in tutta la vita della Chiesa»¹. Nei decenni precedenti il Vaticano II, si è verificato un notevole incremento dell'interesse per tale realtà, la cui importanza per la missione della Chiesa è illustrata da vari autori e secondo diversi punti di vista². Questa maturazione di idee si riflette e si consolida nel Concilio, il quale offre importanti direttrici al successivo sviluppo teologico. Converrà quindi anzitutto ricordare brevemente i principali spunti conciliari.

I. Gli spunti conciliari sul ruolo delle Chiese locali nell'economia dell'incarnazione

Alla luce del mistero del Cristo ricapitolatore, della dimensione totalizzante della fede, delle esigenze della sua cattolicità e della sua missione, la Chiesa ha maturato nel Concilio un nuovo modo di concepire i suoi rapporti con il mondo³. Cristo, la cui luce si riflette sul volto della Chiesa, è «*lumen gentium*» (LG 1), luce per tutti i popoli, per il mondo. Un mondo, però, che non è visto come *esterno* o *al di sotto* della Chiesa. Quest'ultima è, al contempo, *Ecclesia de Trinitate* e *ex hominibus*, avendo in Cristo il punto di congiunzione. Essa appare quindi, per dirlo con la nota espressione di sant'Agostino, «mondo riconciliato»⁴.

L'intimo rapporto che c'è fra la Chiesa pellegrinante ed il mondo è espresso dalla *Lumen gentium*, affermando che la

¹ Giovanni COLOMBO, *Per una evangelizzazione inculturata*, in AA.VV., *Chiesa e missione*, a cura della Pontificia Università Urbaniana, Roma 1990, pp. 480-481.

² Cf J. Maritain, P. Tillich, R. Guardini, K. Rahner, Y. Congar, L. Luzbetak ecc.

³ Questo «nuovo modo» è stato a volte considerato quale «apertura del Concilio al mondo». Al riguardo, non è forse superfluo precisare che tale «apertura» non va intesa nel senso di un adeguamento della Chiesa ai valori del mondo secolarizzato. È infatti stato osservato che nel periodo postconciliare, «di quando in quando è mancato il discernimento degli spiriti, non distinguendo rettamente fra una legittima apertura del Concilio al mondo e l'accettazione della mentalità e dell'ordine dei valori di un mondo secolarizzato»: SINODO DEI VESCOVI, *Relazione finale dell'assemblea straordinaria Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7.XII.1985), in EV 9, n. 1784.

⁴ SANT'AGOSTINO, *Sermo* 16, n. 8.

Chiesa ha «la missione di annunciare il regno di Dio e di Cristo e di instaurarlo fra tutte le genti; di questo regno essa costituisce sulla terra il germe e l'inizio» (LG 5)⁵. In tale prospettiva, la Chiesa locale appare come il «luogo» naturale per l'attuazione storica di questo disegno. Ciò emerge chiaramente in diversi passi del decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria. Quest'ultima è infatti vista come «la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano di Dio nel mondo e nella sua storia; in essa Dio, attraverso la missione, attua chiaramente la storia della salvezza» (AG 9). Nel n. 10 si afferma: «La Chiesa, per poter offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio, deve inserirsi in tutti questi raggruppamenti [uniti da vincoli culturali stabili] con lo stesso movimento, con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a determinate condizioni sociali e culturali degli uomini con cui visse» (AG 10). Perciò, parlando della formazione della comunità cristiana, si osserva: «Un tal gruppo di fedeli in possesso del patrimonio culturale della nazione cui appartiene, deve mettere profonde radici nel popolo» (AG 15). Il tema è ripreso nel n. 22: «Indubbiamente, come si verifica nell'economia della incarnazione, le giovani Chiese, radicate in Cristo e costruite sopra il fondamento degli apostoli, hanno la capacità meravigliosa di assumere tutte le ricchezze delle nazioni, che a Cristo sono state assegnate in eredità (cf Sal 2,8)» (AG 22).

Il tema Chiesa-cultura è contemplato soprattutto nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* la quale, fin dall'inizio, afferma che la Chiesa «si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1). Nei nn. 57-59 sono esposti alcuni principi riguardanti la retta promozione della cul-

⁵ Questa prospettiva è ripresa in diversi altri testi conciliari, fra cui ricordo il seguente: «Perciò la Chiesa, che è insieme "società visibile e comunità spirituale", cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio. Tale compenetrazione di città terrena e città celeste non può certo essere percepita se non con la fede; resta, anzi, il mistero della storia umana, che è turbata dal peccato fino alla piena manifestazione dello splendore dei figli di Dio» (GS 40).

tura e, in modo particolare, il rapporto Vangelo-cultura. Si osserva che la Chiesa, seguendo il cammino scelto da Dio, che si è rivelato parlando «secondo la cultura propria delle diverse epoche, [...] si è servita delle differenti culture per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli» (GS 58). L'evangelizzazione della cultura è così descritta: «La buona novella di Cristo rinnova continuamente la vita e la cultura [...], combatte e rimuove gli errori e i mali [...], purifica ed eleva la moralità dei popoli [...], feconda come dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità dello spirito e le doti di ciascun popolo» (GS 58).

Il Vaticano II ha quindi portato alla convinzione che la Chiesa, per essere fedele a Cristo nella sua vocazione di servizio all'uomo, deve necessariamente tendere — secondo la logica dell'incarnazione — verso un sempre rinnovato e più profondo inserimento nel contesto umano, culturale e sociale.

La visione teologica della creazione, la dimensione comunitaria e storica della fede, nonché l'approfondimento dell'incarnazione redentrice, hanno gettato nuova luce sulla missione della Chiesa, ampliandone e approfondendone gli orizzonti. Si è così consolidata la consapevolezza che il messaggio salvifico — mantenendo la sua specificità e integrità — deve essere inculturato, ossia tradotto nelle categorie storiche e culturali del popolo al quale è annunciato. Ciò è diventato particolarmente urgente dal momento in cui — come ha osservato il Vaticano II — «il distacco, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo» (GS 43).

II. L'inculturazione del Vangelo e l'evangelizzazione delle culture nel magistero postconciliare

Anche se il termine *inculturazione*, in senso missiologico, venne già usato saltuariamente negli anni precedenti il Conci-

lio⁶, l'espressione si diffuse però solo a partire dal dibattito svoltosi in occasione del Sinodo dei Vescovi del 1974 sull'evangelizzazione dei popoli e a partire dal Congresso Internazionale di Missiologia tenutosi alla Pontificia Università Urbaniana dal 5 al 12 ottobre 1975.

Dopo il Vaticano II, il primo documento magisteriale a richiamare l'attenzione sulla rilevanza nel processo d'inculturazione — pur senza usare ancora tale espressione — è stata l'esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii nuntiandi* (8.XII.1975), la quale contiene un numero dedicato all'evangelizzazione delle culture. Tale evangelizzazione deve essere svolta, si osserva, «non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici. [...] Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella» (n. 20).

Il n. 62 inizia facendo notare che la «Chiesa universale si incarna di fatto nelle Chiese particolari», le quali sono «tributarie di un loro retaggio culturale, di un determinato substrato umano». Nel numero successivo, il compito *inculturalizzante* delle Chiese locali è così descritto: «Le Chiese particolari profondamente amalgamate non solo con le persone, ma anche con le aspirazioni, le ricchezze e i limiti, i modi di pregare, di amare, di considerare la vita e il mondo, che contrassegnano un determinato ambito umano, hanno il compito di assimilare l'essenziale del messaggio evangelico, di trasferirlo, senza la minima alterazione, nel linguaggio compreso da questi uomini e quindi di annunziarlo nel medesimo linguaggio» (n. 63). Un compito indubbiamente delicato, come lo stesso documento riconosce quando avverte: «Ma d'altra parte l'evangelizzazione rischia di perdere la propria anima e di svanire, se il suo conte-

⁶ Cf ad esempio D. SEGURA, *L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation. Mission et cultures non-chrétiennes*, in AA.VV., *Rapports et compte rendu de la XXIX Semaine de Missiologie*, Louvain 1959, pp. 219-235 e J. MASSON, *L'Église ouverte sur le monde*, in «Nouvelle Revue Théologique» 84 (1962), p. 1038.

nuto resta svuotato o snaturato col pretesto di tradurlo o se, volendo adattare una realtà universale ad uno spazio locale, si sacrifica questa realtà e si distrugge l'unità senza la quale non c'è universalità» (n. 63).

Nel numero seguente, si ricorda la necessaria apertura delle Chiese particolari alla Chiesa universale. Se mancasse tale apertura, la Chiesa particolare non potrebbe evitare il pericolo di ridursi in una «Chiesa regionalista» e quello «dell'isolazionismo disseccante», rimanendo inoltre «in preda alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento». Perciò, conclude il numero, «quanto più una Chiesa particolare è unita con solidi legami di comunione alla Chiesa universale [...], tanto più questa stessa Chiesa sarà capace di tradurre il tesoro della fede nella legittima varietà delle espressioni della professione di fede, della preghiera e del culto, della vita del comportamento cristiani, dell'influsso spirituale del popolo nel quale è inserita» (n. 64).

A partire dal 1979, numerosissime sono le allocuzioni di Giovanni Paolo II in cui si riferisce all'inculturazione⁷. È anche significativo ricordare, quale segno del suo interesse per l'inculturazione, la creazione nel 1982 del Pontificio Consiglio per la Cultura.

Nel magistero pontificio il termine inculturazione fece la sua prima apparizione nell'esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (16.X.1979). Nel n. 53, intitolato «Incarnazione del messaggio nelle culture», si afferma che «il termine *acculturazione*, o *inculturazione*⁸, pur essendo un neologismo, esprime molto bene

⁷ Per ulteriori ragguagli circa lo sviluppo della dottrina magisteriale sull'inculturazione, cf H. CARRIER, *Évangile et cultures: de Léon XIII à Jean-Paul II*, Libreria Editrice Vaticana e Éditions Médiaspaul, Cité du Vatican — Paris 1987; IDEM, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Urbaniana University Press, Roma 1997, soprattutto pp. 77-348; F.G. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II*, Urbaniana University Press, Roma 1990; in quest'ultimo saggio cf soprattutto il punto I.3.4: «Local Church as inculturated Church in John Paul II» (pp. 247-252). Sul tema cf anche G. SILVESTRI, *La chiesa locale "soggetto culturale"*, Dehoniane, Roma 1998, soprattutto pp. 25-38.

⁸ È questo il termine che ha finito per imporsi, avendo «il vantaggio di indicare

una delle componenti del grande mistero dell'Incarnazione». Il numero si conclude osservando, da una parte, che «gli autentici maestri in catechesi sanno che una catechesi "s'incarna" nelle differenti culture o nei differenti ambienti» e, dall'altra, che «la vera catechesi finisce per arricchire queste culture, aiutandole a superare i lati deficienti, o addirittura inumani esistenti in esse, e comunicando ai loro valori legittimi la pienezza del Cristo» (n. 53).

Una definizione sintetica del processo d'inculturazione si trova nell'enciclica *Slavorum apostoli* (2.VI.1985). L'opera evangelizzatrice compiuta da Cirillo e Metodio in territorio abitato da popoli slavi è considerata da Giovanni Paolo II «un modello di ciò che oggi porta il nome di "inculturazione" — l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone — ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa» (n. 21). Un po' oltre, si specifica: «Tale attività, infatti, è compito essenziale della Chiesa, ed è oggi urgente nella forma già accennata dell'inculturazione. I due Fratelli non solo svolsero la loro missione nel pieno rispetto della cultura già esistente presso i popoli slavi, ma insieme con la religione eminentemente e incessantemente la promossero ed accrebbero. Analogamente, oggi le Chiese di antica data possono e debbono aiutare le Chiese ed i popoli giovani a maturare nella propria identità ed a progredire in essa» (n. 26).

Anche l'esortazione apostolica *Christifideles laici* (30.XII.1988) si occupa con certa ampiezza del tema nel n. 44, nel quale si precisa che «la Chiesa è pienamente consapevole dell'urgenza pastorale che alla cultura venga riservata un'attenzione del tutto speciale». Il documento mette poi in rilievo la responsabilità dei laici nell'evangelizzazione delle culture.

con chiarezza che l'incontro del Vangelo con una cultura non si riduce unicamente al rapporto tra due culture (acculturazione). Si tratta specificamente dell'interazione del Messaggio di Cristo con una data cultura»: H. CARRIER, *Voce Inculturazione del Vangelo*, in IDEM, *Dizionario della cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 233.

Il discorso dell'inculturazione emerge in diversi passi dell'enciclica *Redemptoris Missio* (7.XII.1990), ma soprattutto nel n. 52, in cui Giovanni Paolo II afferma: «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 e urgente». Dopo aver ricordato la definizione data dall'Assemblea straordinaria del Sinodo episcopale del 1985, secondo cui l'inculturazione «significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»⁹, egli rileva che l'inculturazione «è, dunque, un processo profondo e globale che investe sia il messaggio cristiano, sia la riflessione e la prassi della Chiesa. Ma è pure un processo difficile, perché non deve in alcun modo compromettere la specificità e l'integrità della fede cristiana. Per l'inculturazione la Chiesa incarna il Vangelo nelle diverse culture e, nello stesso tempo, introduce i popoli con le loro culture nella sua stessa comunità; trasmette a esse i propri valori, assumendo ciò che di buono c'è in esse e rinnovandole dall'interno» (RM 52).

Più avanti, la stessa enciclica affronta il pericolo del particolarismo, un fenomeno che potrebbe essere indotto da un'inculturazione unilaterale. Al riguardo, il Papa esorta «tutte le Chiese e i pastori, i sacerdoti, i religiosi, i fedeli, ad aprirsi all'universalità della Chiesa, evitando ogni forma di particolarismo, esclusivismo o sentimento di autosufficienza. Le Chiese locali, pur radicate nel loro popolo e nella loro cultura, debbono tuttavia mantenere in concreto questo senso universalistico della fede, dando cioè e ricevendo dalle altre Chiese doni spirituali esperienze pastorali, di primo annunzio e di evangelizzazione, personale apostolico e mezzi materiali» (n. 85).

Nel 1994 la Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti ha pubblicato l'Istruzione *Varietates legitimae*, sulla liturgia romana e l'inculturazione (25.1.1994)¹⁰. Fra le

⁹ *Relazione finale*, II, D, 4.

¹⁰ In EV 14, nn. 66-157.

osservazioni preliminari, e dopo aver ricordato le definizioni di «inculturazione» date da precedenti documenti magisteriali, si osserva che questo termine indica «un duplice movimento: «Attraverso l'inculturazione, la Chiesa incarna l'evangelo nelle diverse culture e, nel contempo, introduce i popoli con le loro culture nella propria comunità» (RM 52). Da una parte, la penetrazione dell'evangelo in un dato ambiente socioculturale «feconda come dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità dello spirito e le doti di ciascun popolo» (GS 58). Dall'altra parte, la Chiesa assimila questi valori, nel caso essi siano compatibili con l'evangelo «per approfondire l'annuncio di Cristo e per meglio esprimerlo nella celebrazione liturgica e nella vita multiforme della comunità dei fedeli» (GS 58). Questo duplice movimento operante nell'inculturazione esprime così una delle componenti del mistero dell'incarnazione» (n. 4)¹¹.

In altri termini, si può dire che il processo d'inculturazione implica il seguente duplice movimento: Da una parte, il divenire storico-salvifico della Chiesa in un popolo, quale radicamento del Vangelo in una determinata cultura. A tale scopo, la Chiesa assumerà elementi di una cultura che svolgeranno un ruolo positivo di mediazione, contribuendo a configurare la sua liturgia, la sua spiritualità, la sua catechesi eccetera¹². Dall'altra parte, l'evangelizzazione di una determinata cultura, quale rin-

¹¹ Questo duplice movimento era già stato illustrato, anche se con altri termini, nel 1985 dalla COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: «Nell'evangelizzazione delle culture e nell'inculturazione del Vangelo si produce uno scambio misterioso: 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. L'inculturazione è, così, un elemento della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo (Ef 1,10) e della cattolicità della Chiesa (LG 16, 17)»: *Themata selecta in ecclesiologia* (7.10.1985), Città del Vaticano 1985, in EV 9 (1985), n. 1705.

¹² Il Vaticano II ha così espresso tale aspetto della missione della Chiesa: «Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. Parimenti la Chiesa, vivendo nel corso dei secoli in condizioni diverse, si è servita delle differenti culture, per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli» (GS 58).

novamento dei valori culturali di un popolo mediante la loro intima trasformazione (purificazione ed elevazione), che avviene nell'incontro con la verità e la vita cristiana. Il Vangelo feconda perciò una determinata cultura, facendo sorgere in essa nuove espressioni di vita che siano autenticamente cristiane. Si tratta di una manifestazione della forza trasformatrice e rigeneratrice del Vangelo¹³.

III. Inculturazione e rivalutazione delle Chiese locali nelle riflessioni ecclesologiche postconciliari

L'inculturazione costituisce certamente uno dei principali frutti della riflessione ecclesologica e missionaria degli ultimi decenni. Questa prospettiva si è rivelata anche feconda per lo sviluppo della teologia della Chiesa locale, mettendone bene in luce il ruolo specifico.

L'interesse suscitato dall'inculturazione nei decenni postconciliari è testimoniato dal crescente aumento della bibliografia teologica¹⁴ e dai numerosi studi della Commissione Teologica Internazionale in cui viene affrontato il tema¹⁵. Nel 1988 essa dedicò espressamente alla questione il documento *Fede e inculturazione*¹⁶. Questo approfondimento è stato intrapreso — pre-

¹³ Questo aspetto è stato così descritto dal Concilio: «La buona novella di Cristo rinnova continuamente la vita e la cultura dell'uomo decaduto, combatte e rimuove gli errori e i mali, derivanti dalla sempre minacciosa seduzione del peccato. Continuamente purifica ed eleva la moralità dei popoli. Con la ricchezza soprannaturale feconda come dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità dello spirito e le doti di ciascun popolo» (GS 58).

¹⁴ La bibliografia sull'inculturazione è sterminata. Un repertorio aggiornato si trova ad esempio nel volume di G. SILVESTRI, *La chiesa locale "soggetto culturale"*, o.c., pp. 283-316.

¹⁵ *L'unità della fede e il pluralismo teologico* (1972); *La promozione umana e la salvezza cristiana* (1976); *La dottrina del matrimonio cristiano* (1976); *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (1979); *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), documento che dedica il n. 4 al tema: «Popolo di Dio e inculturazione». Anche la Pontificia Commissione Biblica si è occupata del tema nella sua sessione plenaria del 1979 che versava su *L'inculturazione della fede alla luce della Scrittura*.

¹⁶ Documento preparato in collaborazione con il Consiglio Pontificio per la Cultura, in EV 11, nn. 1347-1424, versione italiana ne «La Civiltà Cattolica» 134

cisa il testo — «per l'importanza che ha assunto il tema dell'inculturazione della fede dappertutto nel mondo cristiano e a motivo dell'insistenza con cui il magistero della Chiesa ha affrontato tale tema dopo il Concilio Vaticano II» (n. 2). La prima parte contiene dei cenni di antropologia cristiana e mette in rapporto natura, cultura e grazia. La seconda parte, intitolata *L'inculturazione nella storia della salvezza*, si riferisce alla Chiesa locale, affermando che essa «ha la vocazione di essere, nello Spirito Santo, il sacramento che manifesta il Cristo, crocefisso e risorto, nella *carne* di una cultura particolare» (n. 29).

Un breve, ma alquanto significativo, riferimento ad una evangelizzazione realizzata senza il necessario impegno d'inculturazione si trova nel recente documento della Commissione Teologica Internazionale *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*¹⁷. Fra i comportamenti dei figli della Chiesa che sembrano «aver contraddetto il Vangelo di Gesù Cristo in maniera rilevante» (n. 5.1) si ricordano quelle «forme di evangelizzazione che hanno impiegato strumenti impropri per annunciare la verità rivelata o non hanno operato un discernimento evangelico adeguato dei valori culturali dei popoli» (n. 5.3).

Alla rivalutazione delle Chiese locali nella prospettiva del loro compito inculturalizzante hanno contribuito riflessioni teologiche di ampia e svariata provenienza. Accennerò dapprima a spunti offerti da autori extraeuropei, alcuni dei quali provengono da paesi in cui la nuova consapevolezza del ruolo della Chiesa locale ha significato un cambio epocale. Si vedrà poi come questo sviluppo è positivamente valutato e promosso anche da teologi occidentali.

1. Impulsi teologici provenienti dalle «giovani Chiese»

Senza soffermarmi ora nei particolari del vasto movimento in atto da circa trent'anni nelle giovani Chiese dell'America La-

(1989) 158-177.

¹⁷ Città del Vaticano 2000.

tina, dell'Africa e dell'Asia, mi limiterò ad accennare ad alcuni dei momenti più significativi.

Un'importanza particolare va riconosciuta alla conferenza del CELAM tenutasi a Medellín nel 1968. In quell'occasione la Chiesa in America Latina ha intrapreso una riflessione su se stessa alla luce del Concilio, sforzandosi al contempo di includere un'interpretazione degli sviluppi sociali, culturali, politici ed economici che stavano trasformando il continente. Medellín (seguito poi da Puebla nel 1979 e Santo Domingo nel 1984) ha così marcato un cammino che — prescindendo da errori contenuti in alcune teologie della liberazione — è risultato esemplare per Chiese di altri continenti. Al riguardo, ha recentemente osservato L. Sartori: «L'orizzonte che è stato appena intravisto dal concilio prende consistenza reale, e viene aperto il campo ad una precisa sperimentazione, presentandosi così l'opportunità per una verifica concreta. Nasce una forma nuova di pastorale e di teologia, anche se — soprattutto per questa seconda — si tratta talora (almeno agli occhi di chi giudica dalla sponda del consolidato nostro mondo ecclesiale occidentale ed europeo di esprimere pastorale e teologia) di tentativi o esplorazioni non sempre del tutto riusciti, anzi acerbi e forse facilmente discutibili»¹⁸. Si deve tuttavia riconoscere l'importanza di un cammino diretto verso un «ideale di chiesa che sia maggiormente adeguato alla diversità dei propri soggetti concreti e dei loro contesti vitali, *in primis* quelli culturali»¹⁹.

Nel 1969 si è svolto il primo simposio panafricano dei vescovi a Kampala, seguito da altri incontri a livello sia regionale che continentale. Una tappa importante per le Chiese dell'Africa è stata l'approvazione da parte della Santa Sede del rito zairese²⁰.

¹⁸ L. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare*, in «Credere Oggi» 20 (2000), p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ Cf F. KABASELE LUMBALA, *Processo di elaborazione della chiesa nello Zaire*, in «Concilium» 30 (1994), p. 85.

I vescovi dell'Asia si sono incontrati per la prima volta a Manila nel 1970, dando vita ad una Federazione delle Conferenze episcopali asiatiche, che da allora in poi ha tenuto diverse assemblee plenarie²¹. In alcuni paesi dell'Africa e dell'Asia si deve inoltre ricordare che l'inculturazione implica la delicata questione del dialogo interreligioso²².

Mediante i Sinodi dei vescovi, che dal 1969 si svolgono a Roma circa ogni tre anni, i contributi e i problemi delle diverse Chiese locali dei cinque continenti sono portati a conoscenza delle altre Chiese e del Romano pontefice. La presenza delle «giovani Chiese» fu già avvertita nei Sinodi del 1969 e del 1971, ma soprattutto in quelli del 1974 (dedicato all'evangelizzazione) del 1977 (dedicato alla catechesi) e del 1980 (dedicato alla famiglia). Vanno inoltre ricordati i Sinodi degli episcopati continentali che si svolgono a Roma: delle Chiese d'Europa (1991 e 1999), dell'Africa (1994), di tutte le Americhe (1997), dell'Asia (1998) e dell'Oceania (1998).

Tutti questi impulsi, anche se a volte formulati in modo provocatorio, hanno sicuramente costituito un'importante sollecitazione per la Chiesa universale. Al riguardo, si può ricordare l'intervento del cardinale Malula nel Sinodo del 1974, il quale sintetizzò gli sforzi delle «giovani Chiese» del continente africano dicendo: «Ieri dei missionari stranieri hanno cristianizzato l'Africa. Oggi i cristiani dell'Africa sono chiamati ad africanizzare il cristianesimo»²³. In America Latina, in Africa ed Asia non sono mancati i teologi che hanno raccolto con passione — a volte con aggressività — la sfida dell'inculturazione.

Rispetto al futuro delle Chiese locali, ha scritto per esempio J.O. Beozzo, si osservano da Roma «segnali contraddittori di

²¹ Per una sintesi di tali assemblee cf. C.G. ARÉVALO, *Further Reflections on Mission Today in the Asian Context*, in AA.VV., *Toward a New Age in Mission: The Good News of God's Kingdom to the Peoples of Asia*, Manila 1981, Vol. II, pp. 129-153.

²² Questa necessità è particolarmente sentita in India; al riguardo cf. per esempio C. GNANADICKAM, *L'inculturation et l'Église locale*, in «Lumen Vitae» 3 (1984) 305-312.

²³ Citato da R. LAURENTIN, *L'évangélisation après le IVe Synode*, Paris 1975.

riconoscimento di queste nuove realtà, ma anche di sospetto; di incoraggiamento, ma al tempo stesso di avvertimenti e sconfessioni»²⁴. Particolarmente critico si mostra nei confronti dei documenti magisteriali degli ultimi anni e mette in guardia dalla tentazione «di perseguire una uniformità incapace di accogliere responsabilmente l'odierna diversità culturale, trascurando di riconoscere la legittimità di un'espressione dottrinale trasfusa in linguaggi e accenti differenti, sempre restando salva l'unità nell'essenziale»²⁵.

J.A. Komonchak, in un articolo scritto in occasione dei vent'anni dalla chiusura del Vaticano II, ha osservando che la Chiesa cattolica «nei precedenti 150 anni era stata caratterizzata da un'enfasi crescente sull'uniformità e dalla centralizzazione di ogni autorità a Roma»²⁶. La cultura occidentale era «il metro sul quale misurare le altre culture» (p. 111). L'autore conclude affermando che «il Vaticano II deve perciò essere considerato come un momento di svolta culturale storica per il cattolicesimo romano. [...] Abbandonava l'idea di un'unica cultura normativa, identificata con la "civiltà cristiana", e invitava a un'incarnazione del cristianesimo cattolico nella varietà delle culture del mondo» (pp. 112-113).

Nello sviluppo postconciliare, egli osserva che apparve ben presto evidente il limite e anche l'inadeguatezza di espressioni e concetti come quelli di «aggiornamento» e di «adattamento»²⁷. Ciò si manifestò nella misura in cui le Chiese locali assumevano la responsabilità della realizzazione della Chiesa, com'era stato raccomandato dal Concilio (cf p. 113). Nei decenni successivi, questa terminologia fu abbandonata per evitare che si intendesse nel senso di «una semplice questione di accomodamenti su un modello prefissato. Dopo tentativi con termini come "contestualizzazione" e "indigenizzazione", la parola "incul-

²⁴ J.O. BEOZZO, *Il futuro delle chiese particolari*, in «Concilium» 35 (1999), p. 197.

²⁵ *Ibid.*, p. 201.

²⁶ J.A. KOMONCHAK, *La realizzazione locale della Chiesa*, in AA.VV., *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J.-P. Jossua, Paideia, Brescia 1985, p. 110.

²⁷ Cf AG 6, 15-16, 18-19, 22.

turazione" è stata comunemente adottata sia dai membri di quelle chiese sia dall'autorità romana» (p. 114).

Il passaggio dall'adattamento all'inculturazione è stato anche così descritto: nel primo caso «era la chiesa inviata che "dalla generosità del suo cuore", per dirla così, "si adattava", "si piegava all'indietro per adeguarsi a modi e valori locali, mentre che la chiesa ricevente aveva unicamente un ruolo secondario di ascolto e di apprendimento. [...] Diversamente dall'approccio estremamente diffidente dell'adattamento, la metodologia dell'inculturazione presuppone una autentica fiducia nello Spirito santo e nella comunità cristiana locale. [...] I membri della comunità cristiana locale sono il vero lievito del Vangelo (Mt 13,33); è loro compito permeare la loro stessa comunità ed essere strumenti nelle mani dello Spirito santo per trasformarla in una comunità di altri Cristi»²⁸.

Ci sono però anche autori — come il noto missiologo sudafricano D.J. Bosch²⁹ — che hanno ricordato che «l'inculturazione autentica può certamente vedere il vangelo come il liberatore della cultura; il vangelo, tuttavia, può divenire prigioniero della cultura»³⁰. L'inculturazione richiede infatti «che le incarnazioni locali della fede non debbano essere *troppo* locali. [...] Se soltanto *noi* ci sentiamo a casa nella nostra chiesa particolare, e tutti gli altri ne sono esclusi o accolti malamente o si sentono completamente estraniati, qualcosa è andato storto. D'altro canto, possiamo cadere nella tentazione di esaltare eccessivamente l'infinità di differenze determinata dall'emergere di teologie locali pluralistiche e di affermare che non soltanto ogni comunità di culto locale, ma addirittura ogni pastore e membro della chiesa, possono elaborare la propria "teologia locale"»³¹. L'autore solleva qui una questione veramente fonda-

²⁸ L.J. LUZBETAK, *Chiesa e culture*, EMI, Bologna 1991, p. 92 (originale inglese 1988).

²⁹ Egli era riformato e per diversi anni fu decano della Facoltà di teologia presso l'Università del Sud Africa. È deceduto nel 1992.

³⁰ D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione*, Queriniana, Brescia 2000, p. 629 (originale inglese 1991).

³¹ *Ibid.*, p. 631.

mentale per ogni Chiesa locale e cioè quello del giusto rapporto fra universalità e particolarità, tema che sarà esaminato più avanti.

2. Alcune riflessioni di teologi d'ambito occidentale

Fra gli ecclesiologi che si occuparono del tema si può ricordare Bruno Forte che parla di un «"primato" della chiesa locale nell'ecclesiologia di comunione»³². Tale «primato», spiega l'autore, è conseguenza del fatto che la Chiesa locale si manifesta come luogo originario della vita della Chiesa. Essa infatti, quale «luogo d'incontro della storia trinitaria di Dio»³³ e della storia umana, dove l'una passa continuamente nell'altra a trasformarla e vivificarla» (p. 29), «non è rivolta ad un'astratta storia inesistente, ma alla storia concreta, alle storie ben circoscritte dalle coordinate dello spazio e del tempo» (p. 29).

Questo incontro si attua per mezzo dello Spirito in virtù del quale «ogni frammento di tempo e di spazio ha accesso al mistero trinitario dell'origine. Lo Spirito garantisce quanto il Dio cristiano prenda sul serio e faccia sua la storia degli uomini» (p. 29). Di conseguenza, continua l'autore, «qui si coglie come, se il "cristomonismo" portava ad accentuare l'universale unità strutturata dei credenti, la riscoperta trinitaria e pneumatologica, avviata dal Vaticano II, conduca a valorizzare in modo pieno la chiesa locale, la comunità suscitata nell'*hic et nunc* dall'iniziativa divina, operante nello Spirito» (p. 29).

Gli uomini sono sempre «situati in concreti rapporti di interdipendenza, radicati in una storia, in una cultura. A questi uomini viene proclamata la Parola della salvezza, e deve esserlo

³² B. FORTE, *Associazioni, movimenti e missione nella Chiesa locale*, ne «*Il Regno-Documenti*» 28 (1983) pp. 29-34. Così s'intitola il primo punto dell'articolo (p. 29). L'affermazione del «primato» della Chiesa locale andrebbe sfumata nel senso di evitare che quest'ultima venga intesa quale soggetto in se stesso completo, o che la Chiesa universale tenda ad apparire quale entità astratta. Di fronte a questi pericoli, la Lettera *Communio notio* ha sottolineato nel n. 7 la «priorità» della Chiesa universale sulla Chiesa locale.

³³ L'autore ha appena parlato delle missioni del Figlio e dello Spirito.

in modo tale da venir compresa: proprio perché “*verbum Dei propter nos homines et propter nostram salutem*”, il messaggio va “inculturato”, reso cioè nelle categorie proprie della tradizione storica e culturale in cui viene annunciato, senza per questo essere ridotto ad esse e quindi svuotato della sua originalità sovraversiva, esercitando anzi la sua funzione di critica liberante delle culture (cf EN 62 e 63)» (p. 30). Egli conclude quindi affermando: «La chiesa si pone così originariamente come chiesa locale, luogo di incontro fra la realtà della salvezza donata in Cristo e una situazione concreta, con tutte le caratteristiche naturali, sociali, culturali che la contraddistinguono» (p. 30). Queste idee sono riprese nel più recente saggio *La Chiesa della Trinità*³⁴.

Anche H. Legrand ritiene importante riflettere sulla particolarità socio-culturale nella definizione teologica della Chiesa locale. Fra l'altro ciò significa che «rovesciare Babele esige più che un adattamento di un modello già stabilito della vita cristiana, posto come universale, un po' come si traduce la liturgia romana in tutte le lingue. Si tratta di un'operazione più complessa che mira all'inculturazione del cristianesimo e alla cristianizzazione della cultura, senza annunciare o vivere un cristianesimo diverso, ma in modo che il “falso scandalo” dell'estraneità culturale lasci il posto al vero scandalo della Croce»³⁵.

A. Antón ha sintetizzato la visione conciliare della Chiesa, affermando che essa è «incarnata e trascendente»³⁶. Con questa formula egli vuole indicare che, se da un lato essa trascende ciò che è mondano e temporale, dall'altro però essa esiste nel

³⁴ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione* (Simbolica ecclesiale 5), San Paolo, Milano 1995, cf pp. 226-227.

³⁵ H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in AA.VV., *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. III, a cura di B. Lauret e F. Refoulé, Cerf, Paris 1983, pp. 143-329; *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. III, edizione italiana a cura di M. Falchetti, Queriniana, Brescia 1986, pp. 147-355, ivi p. 158.

³⁶ «Encarnata y trascendente»: A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II, La Editorial Católica, Madrid 1987, p. 940.

mondo e nel tempo (cf p. 940). Storicamente, si è manifestato un oscillare fra le due tendenze: accentuando a volte l'immanenza (cadendo nella mondanizzazione della Chiesa), a volte la trascendenza (cadendo nello spiritualismo disincarnato). Egli osserva che «la *Gaudium et spes* ha dato la priorità all'immanenza³⁷ della Chiesa nel mondo. Essa parte dall'unità nella relazione Chiesa-mondo, per giungere quindi alla loro distinzione, sempre nel presupposto che si tratta di due concetti che si implicano mutuamente» (p. 943).

Della questione si è occupato anche G. Canobbio, il quale però offre un altro punto di vista. Egli ricorda le critiche rivolte ad una comprensione della *plantatio Ecclesiae* troppo legata alla concezione universalistica della Chiesa; una concezione cioè che intende l'attività missionaria come trapianto «in altri continenti della Chiesa come si è storicamente configurata in Europa»³⁸. La soluzione che sempre più chiaramente si andava imponendo era quella del passaggio dall'adattamento alla «incarnazione». Ciò poneva però non pochi problemi, che egli sintetizza così: «Come può un evento storico che ha valore universale essere liberato da ciò che lo ha reso possibile e dalla ricezione storica di esso, che è l'unica strada per poterlo conoscere?» (p. 213). La risposta è, almeno in parte, offerta dall'*Evangelii nuntiandi*. «Paolo VI — osserva l'autore —, rifacendosi al Vaticano II, dà per scontato che il cristianesimo non

³⁷ Questa espressione potrebbe risultare ambigua. Sarebbe forse più adeguato parlare di «visione incarnazionista» della Chiesa, visione che del resto emerge da altre affermazioni dello stesso autore: «Si la Iglesia, por una parte, *trasciende* lo mundano y lo temporal, existe, por la otra, *en el mundo y en el tiempo*, y esta su *inmanencia* excluye en la concepción teológica del binomio Iglesia-mundo todas las diversas formas, tanto de *identificación monista* como de *separación dualista* de ambas realidades. Es preciso distinguirlas, pero dentro de su unidad fundamental y solamente en orden a concebir y vivir en la práctica la unidad de un modo más auténtico y fecundo. [...] La Iglesia existe *encarnada* en la historia porque elle está intrínsecamente vinculada en su origen y en su existencia con la historia *particular* de salvación, cuyo evento central es el misterio del Verbo encarnado. [...] La Iglesia participa esencialmente de la estructura encarnatoria de toda la economía de la salvación» (pp. 940-941).

³⁸ *Le sfide all'attività missionaria della Chiesa*, in AA.VV., *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. Ghidelli, Studium, Roma 1995, p. 212.

si identifica con la cultura occidentale, ma nello stesso tempo indica criteri in base ai quali la nuova sintesi tra il cristianesimo e le culture può realizzarsi: il criterio generale fondamentale è quello della priorità veritativa del Vangelo rispetto alle culture. Si tratta di un criterio realistico, che mette in conto che le culture portano in sé non solo valori, ma anche segni del male, storture, che il Vangelo mira a correggere» (p. 213).

La recente monografia di G. Silvestri su *La Chiesa locale "soggetto culturale"* (Roma 1998) costituisce un esempio di un'opera proclive a sottolineare, a volte unilateralmente, la rilevanza antropologica, e di riflesso anche ecclesiologica, della cultura nella costituzione delle Chiese locali.

Fin dall'inizio egli dichiara essere sua intenzione «mostrare che i tratti identificanti il volto "soggettuale" di ogni chiesa locale sono concretamente offerti dalla cultura del luogo. Perciò, la rivalutazione delle chiese locali, oltre che appoggiarsi su presupposti validissimi di ordine teologico, si ricollega a presupposti — e, vorrei dire, postulati — di natura antropologica» (p. 9).

Nelle pagine seguenti, l'autore esplicita il suo pensiero ricordando che la Chiesa locale non viene più intesa come *pars in toto*, ma come *pars pro toto*, come universale concreto, dando ad intendere che ogni Chiesa locale è «realtà salvifica piena, *creatura Verbi*, che, nello Spirito, trova il suo principio di unità, di pienezza, di autonomia e di vitalità» (p. 43). Il ruolo delle Chiese locali è qui accentuato unilateralmente, a scapito della Chiesa universale, che tende ad essere ridotta ad un ente astratto³⁹.

La «globalità sintetica di tutti gli aspetti della vita della chiesa locale» (p. 79) è sintetizzata dall'autore nel suo carattere soggettuale, che aderisce alla tesi delle «Chiese soggetto»⁴⁰. Ciò significa «ricostituire la vita di ogni chiesa locale ad un centro originario di iniziativa con le tipiche attribuzioni soggettuali: au-

³⁹ Cf soprattutto pp. 43-44, nota 54.

⁴⁰ Tesi sostenuta soprattutto da H. LEGRAND, cf *Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II. Fondamenti teologici e riflessioni istituzionali*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 129-164.

tonomia, responsabilità, libertà, creatività, unitarietà ecc.» (p. 79). Pur riconoscendo aspetti validi in tali considerazioni, sembra che egli esageri quando, riguardo alla cultura, propone di «assumerla come paradigma interno e intrinseco al processo rivelativo, non solo dal punto di vista del metodo ma anche dal punto di vista dei contenuti» (p. 110)⁴¹. Inaccettabile sembra poi l'affermazione secondo cui «il mondo ha una pienezza che la chiesa ricerca per sé, verso la quale essa attentamente si muove e della quale ha bisogno per realizzare se stessa» (p. 111).

È infatti la Chiesa che è chiamata a portare il mondo alla sua pienezza. Al riguardo, si possono ricordare per esempio le seguenti parole di Giovanni Paolo II: «Solo la verità piena sull'uomo, donataci dalla fede, fedelmente pensata sotto la guida del Magistero della Chiesa, può rendervi capaci di percepire nella loro unità profonda e di armonizzare la sempre più grande diversità degli elementi che costituiscono la cultura odierna»⁴².

«La tesi teologica ed ecclesiologica delle chiese-soggetto — dice l'autore in conclusione — rappresenta l'eredità teologica più importante del Vaticano II. Supportarla con presupposti di ordine antropologico e culturale, come noi abbiamo cercato di fare, significa proiettare la vita della chiesa nel compito nuovo che oggi lo Spirito le assegna con rinnovato impulso e grazia» (p. 277).

Una simile accentuazione degli aspetti antropologici e culturali della Chiesa locale suscita evidentemente la questione del «particolarismo», che verrà ora esaminata.

⁴¹ Un po' esagerata sembra anche la seguente affermazione: «Tutto il concilio è stato culturale, come tutto è stato teologico. Ma è questa dimensione culturale la vera novità dell'evento conciliare e, in ogni caso, è quella dimensione nuova che informa tutte le altre novità conciliari e, conseguentemente, anche post-conciliari della chiesa» (p. 111).

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di impegno culturale*, 16.I.1982, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982), p. 131.

IV. I richiami magisteriali per non cedere al «particolarismo»

Il tema dell'inculturazione ha suscitato un vasto interesse e ha costituito una delle linee di forza nello sviluppo postconciliare della teologia della Chiesa locale. La prospettiva dell'inculturazione si è così rivelata alquanto promettente per il futuro delle Chiese locali in quelle vaste regioni dell'Africa e dell'Asia in cui l'evangelizzazione ha incontrato maggiori difficoltà, ma anche nel mondo occidentale in cui si è resa urgente una nuova evangelizzazione.

In precedenza, si è già visto come tale prospettiva sia stata ampiamente accolta e promossa dai testi del Magistero postconciliare.

Si deve tuttavia osservare che, riguardo all'apprezzamento delle diverse culture e della varietà di Chiese locali, come per tanti altri aspetti della dottrina del Vaticano II, nei decenni successivi si sono verificate letture e interpretazioni unilaterali.

Già il Concilio aveva ricordato alcuni criteri per un proficuo incontro tra fede e cultura. In modo particolare, esso aveva auspicato che «sarà esclusa ogni forma di sincretismo e di falso particolarismo, la vita cristiana sarà commisurata al genio ed alla indole di ciascuna cultura, e le tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del Vangelo, saranno assunte nell'unità cattolica» (AG 22).

Riguardo al contenuto dell'evangelizzazione, anche l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* ricorda che la Chiesa deve diffondere il suo messaggio salvifico «senza riduzione né ambiguità» (n. 32). A tal proposito, si menziona «la tentazione di ridurre la missione della Chiesa alle dimensioni di un progetto semplicemente temporale» (n. 32). Il tema è ripreso nel n. 63 intitolato «Adattamento e fedeltà del linguaggio», nel quale fra l'altro si osserva: «L'evangelizzazione rischia di perdere la propria anima e di svanire, se il suo contenuto resta svuotato o snaturato col pretesto di tradurlo o se, volendo adattare una realtà universale ad uno spazio locale, si sacrifica questa realtà

e si distrugge l'unità senza la quale non c'è universalità. Orbene, soltanto una Chiesa che conservi la consapevolezza della propria universalità e che dimostri di essere effettivamente universale, può avere un messaggio da tutti comprensibile, al di là dei confini regionali» (n. 63).

Nel magistero di Giovanni Paolo II sono numerosi gli avvertimenti affinché l'inculturazione non sia ridotta ad un facile cammino verso il sincretismo religioso o non porti allo svuotamento dell'integrità della fede⁴³.

Anche l'enciclica *Fides et ratio* contiene un numero dedicato espressamente all'inculturazione con un'importante osservazione sulla dimensione universale dell'arricchimento che la Chiesa riceve dalle culture, e da alcune in modo particolare: «Quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia. Questo criterio, del resto, vale per la Chiesa di ogni epoca, anche per quella di domani, che si sentirà arricchita dalle acquisizioni realizzate nell'odierno approccio con le culture orientali e troverà in questa eredità nuove indicazioni per entrare fruttuosamente in dialogo con quelle culture che l'umanità saprà far fiorire nel suo cammino incontro al futuro» (n. 72). Riguardo al pericolo di un modo «esclusivista» di intendere l'inculturazione, l'enciclica aggiunge la seguente indicazione: «Ci si guarderà dal confondere la legittima rivendicazione della specificità e dell'originalità del pensiero indiano con l'idea che una tradizione culturale debba rinchiudersi nella sua differenza ed affermarsi nella sua opposizione alle altre tradizioni, ciò che sarebbe contrario alla natura stessa dello spirito umano» (n. 72).

Un'altra indicazione magisteriale proviene dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e riguarda la priorità della

⁴³ Fra i numerosi testi che si potrebbero citare ricordo l'enciclica *Redemptoris missio*, nn. 52-54 e l'esortazione apostolica *Ecclesia in Africa*, n. 62.

Chiesa universale su quella particolare⁴⁴. Il tema implica delle problematiche che esulano dall'inculturazione. Tuttavia, dato che nel processo d'inculturazione le Chiese locali acquistano un ruolo decisivo, le riflessioni sulla priorità della Chiesa universale risultano importanti nel contesto dei pericoli in esame.

Circa il pericolo del «particolarismo» si avverte: «A volte l'idea di "comunione di Chiese particolari", è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile ed istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal riconoscimento reciproco delle Chiese particolari. Questa unilateralità ecclesiologicala, riduttiva non solo del concetto di Chiesa universale ma anche di quello di Chiesa particolare, manifesta un'insufficiente comprensione del concetto di comunione. Come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza, indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento» (n. 9).

V. Cenni al recente dibattito sul rapporto tra Chiesa locale e cultura

Le riflessioni teologiche intorno al rapporto fra Chiesa locale e cultura hanno quale retroterra la correlazione esistente tra fede e cultura. Il dinamismo di questa correlazione, che si svolge nelle Chiese locali, può essere così sintetizzato. L'universalità e l'unità proprie della fede permettono — e, si potrebbe dire, richiedono — alle Chiese locali di accogliere le diverse particolarità culturali, in modo tale che queste partico-

⁴⁴ Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communiois notio* (28.V.1992), n. 9 e GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica in forma di «motu proprio» *Apostolos suos* (21.V.1998), sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze dei vescovi, n. 12.

larità non portino al «particolarismo», ma arricchiscano la Chiesa universale⁴⁵.

La giusta attenzione al rapporto tra fede e cultura è quindi determinante affinché l'universalità e la particolarità della Chiesa siano integrate nella sua cattolicità. Ogni accentuazione unilaterale di uno dei due elementi ha gravi conseguenze ecclesiologicalhe. «Universalismo» e «uniformismo» da un lato, «particolarismo» e «disgregazionalismo» dall'altro⁴⁶.

La necessità di mantenere il giusto equilibrio fra i due elementi è stata rilevata dall'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* quando afferma: «La Chiesa "toto orbe diffusa" diventerebbe un'astrazione se non prendesse corpo e vita precisamente attraverso le Chiese particolari» (n. 62). E nel numero seguente, laddove aggiunge: «L'evangelizzazione perde molto della sua forza e della sua efficacia se non tiene in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non utilizza la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non interessa la sua vita reale. Ma d'altra parte l'evangelizzazione rischia di perdere la propria anima e di svanire, se il suo contenuto resta svuotato o snaturato col pretesto di tradurlo o se, volendo adattare una realtà universale ad uno spazio locale, si sacrifica questa realtà e si distrugge l'unità senza la quale non c'è universalità» (n. 63).

Se prima del Concilio si poteva osservare un prevalere della tendenza a sottolineare la dimensione unitaria e universale della Chiesa, nel periodo successivo al Vaticano II sembra prevalere la tendenza opposta.

⁴⁵ Si tratta di una sfida che la Chiesa ebbe da affrontare fin dai primi secoli come testimonia l'ironica osservazione di Celso riportata da Origene quando scrive: «Egli pronuncia una sorta di augurio: "Se invero fosse possibile che gli abitanti dell'Asia, dell'Europa, della Libia, sia greci sia barbari, distribuiti fino ai confini della terra, si accordassero per un'unica legge" e, credendo che questo sia impossibile, aggiunge che "chi crede questo non sa niente"»: ORIGENE, *Contro Celso*, VIII, n. 72, a cura di Pietro Ressa, Morcelliana, Brescia 2000, p. 622.

⁴⁶ Al riguardo è stato fatto notare: «En el proceso de inculturación es necesaria una doble fidelidad: fidelidad a las culturas particulares y fidelidad a la universalidad del mensaje evangélico»: C. GARCÍA EXTREMEÑO, *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1999, p. 312.

A partire dal secolo XI, l'accentuazione del ruolo del papato aveva infatti portato ad un regime di organizzazione unitaria che sottolineava la dimensione universale della Chiesa a scapito di quella particolare. Lo stesso Vaticano II ha riconosciuto che la legittima facoltà di cui godono le Chiese particolari di «regolarsi secondo le proprie discipline... non fu sempre rispettata» (UR 16)⁴⁷. In tal senso, sul rapporto tra la Chiesa e le diverse civiltà, J. Daniélou ha notato: «V'è sempre la tentazione di ridurre l'unità all'uniformità, di concepirla sotto forma d'una centralizzazione, sul piano dell'organizzazione, o sotto forma d'un modo comune d'espressione per quanto riguarda le formulazioni teologiche. Ma l'unità vera è quella che è nello stesso tempo cattolicità; quella che internamente all'unità della fede, all'unità della Chiesa, all'unità del dogma, all'unità dell'Eucaristia, si esprime attraverso il differenziarsi delle mentalità, delle culture, delle civiltà»⁴⁸.

L'accentuarsi della funzione unificante svolta dalla Chiesa di Roma e dal Romano Pontefice ha avuto senz'altro effetti positivi per lo sviluppo della Chiesa universale, per combattere le eresie e per difendere la libertà delle Chiese locali nei confronti dell'autorità civile, ma — come Piero Coda ha osservato — «ciò ha portato con sé due pericoli principali: da una parte il pericolo della uniformità, per cui ogni Chiesa locale doveva adeguarsi ad un unico modello, senza poter esprimere fino in fondo, pur nell'unità delle cose essenziali, la sua propria originalità; e d'altra parte il pericolo di insistere troppo sull'aspetto giuridico ed esteriore della Chiesa, perché se una Chiesa locale è vista come una semplice «provincia» di una realtà più vasta, l'aspetto più profondo della Chiesa stessa, come mistero che si rende tutto presente in ogni singola Chiesa locale, passa in sot-

⁴⁷ Ratzinger ha tuttavia ricordato che «per quanto nefaste siano potute essere per molti aspetti le conseguenze del centralismo della riforma gregoriana, il suo nucleo era essenziale: la liberazione della Chiesa dal predominio esercitato su di essa dall'impero e la restaurazione dell'unità del ministero ecclesiastico e del suo carattere spirituale»: J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 168.

⁴⁸ J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Queriniana, Brescia 1963, p. 53.

tordine rispetto alle strutture che garantiscono di fatto che questa porzione di Chiesa sia effettivamente integrata nel tutto della Chiesa universale»⁴⁹.

Occorre comunque distinguere una legittima e necessaria visione della Chiesa universale da una visione *universalistica* della Chiesa. La prima — che si trova ampiamente presente nei testi del Vaticano II — è la considerazione della Chiesa di Cristo quale realtà misterica che trascende le diverse concrete realizzazioni; la dimensione universale della Chiesa viene evidenziata da nozioni quali «corpo di Cristo», «sposa», o «sacramento universale di salvezza». Quando si parla di «visione universalistica» si intende invece — come precisa L. Sartori — «quella concezione ecclesiologica che pone come «primum» non la chiesa come idea, come valore, come «intenzione divina», bensì la chiesa come fatto storico-geografico sul modello dell'*imperium* o *regnum* civile: dove «locale» o «particolare» connota qualcosa che viene dopo, che non realizza effettivamente il tutto, ma bensì lo divide, come la provincia o il comune o il borgo frazionano uno stato politico»⁵⁰. Ed è proprio questa concezione di carattere giuridico-amministrativo che viene superata dal Vaticano II, grazie soprattutto a quella visione misterica della Chiesa⁵¹ che sta alla base della riscoperta della Chiesa locale.

Non sorprende quindi che tale riscoperta operata dal Vaticano II abbia suscitato vasto interesse e apprezzamento. Negli anni posteriori al Concilio, insieme a questo giusto apprezzamento, si sono tuttavia manifestate tendenze «particolaristiche». La questione è stata trattata da vari teologi. Di seguito, mi limito a ricordare alcune delle affermazioni più significative.

⁴⁹ P. CODA, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unità nella molteplicità*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo*, vol. II, Città Nuova, Roma 1986, p. 258.

⁵⁰ L. SARTORI, *La chiesa locale nel Vaticano II. Riflessioni sulla "Sacrosanctum Concilium"*, in «Ut unum sint» 33 (1971), p. 4.

⁵¹ Cf P. FIETTA, *L'insegnamento del Vaticano II: i fondamenti di una teologia della chiesa locale*, in «Credere Oggi» 41 (1987), p. 68.

Già nel 1970 Giuseppe Colombo rifletteva sulla caratterizzazione delle Chiese in base alla cultura. Egli rileva anzitutto che gli elementi costitutivi della Chiesa locale (parola di Dio, Eucaristia e carismi) «sono elementi dinamici, generatori e principio di vita: non per nulla infatti essi si riconducono allo spirito del Signore, che è il principio della "vita", la vita nuova, la "nuova creazione" (Gal 6,15; 2Cor 5,17), che è la vita del popolo di Dio»⁵². In questa vita, continua osservando l'autore, c'è spazio per tante diversificazioni e caratterizzazioni. Infatti, la parola di Dio può essere variamente assimilata dalle varie Chiese locali; l'Eucaristia, in quanto comunione, può avere tante forme quante ne ha l'esistenza umana e i carismi sono segno della libertà dello Spirito, che agisce in modo pluriforme secondo le diverse necessità e circostanze (cf p. 33).

In secondo luogo, egli osserva che la Chiesa ha acquistato la chiara consapevolezza che la sua posizione non poteva essere dalla parte dei soprafattori delle culture (cf colonialismo), «ma dalla parte di coloro che le rispettano ed eventualmente concorrono a salvarle» (p. 34). Ciò ha costituito un grande stimolo nel riconoscimento delle varie Chiese locali. Questa riflessione — fa notare l'autore con la sua usuale precisione nell'indicare, anche controcorrente, errori teologici o pastorali — ha portato a pensare che «la chiesa africana dovesse essere la chiesa africana e basta, non la chiesa africana europeizzata; e così le altre chiese. Ora è evidente che in questa posizione, l'elemento caratterizzante delle diverse chiese locali è quello indotto dall'ambiente culturale in cui la chiesa s'impiana o s'innesta.

«In realtà, questa caratterizzazione della chiesa locale è, in ogni caso, superficiale e forse ambigua. Superficiale perché è una caratterizzazione indotta dall'esterno nella chiesa e quindi estrinseca, non emergente dagli elementi costitutivi genetici della chiesa stessa. Ambigua perché nel suo doveroso recupero del rispetto delle culture indigene, può rischiare di dimenticare o sottovalutare la *novità* di vita che la chiesa deve portare con

⁵² *Teologia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. Tessarolo, Dehoniane, Bologna 1970, pp. 32-33.

sé, ovunque sorga» (p. 34). Egli ricorda poi il pericolo che il cristianesimo venga usato dalle culture indigene quale strumento per sostenere un ordine che non è quello specifico cristiano. In altri termini, ciò che non è accettabile è che la Chiesa rinunci alla creatività e alla originalità che le è propria, e che Paolo descrive in termini paradossali: «Non conta più l'essere giudeo o greco, né l'essere schiavo o libero, né l'essere uomo o donna» (Gal 3,28). «Coerentemente — aggiunge l'autore — la posizione della chiesa rispetto alle culture in cui s'impiana, risulterà necessariamente, più di contestazione, che non di conservazione; contestazione condotta, ovviamente, non in nome di una cultura alternativa straniera, ma in nome dei propri principi costitutivi. [...] Per questo le culture non possono essere l'elemento costitutivo caratterizzante delle chiese locali» (p. 35). Di conseguenza, egli critica anche le denominazioni di Chiesa bianca, nera, ricca o povera; anche espressioni come Chiesa milanese o Chiesa italiana, olandese ecc., se sono semplici denominazioni geografiche o etniche possono essere accolte, ma sapendo che «non dicono nulla di significativo sotto il profilo teologico». Comunque, ribadisce l'autore, deve restare chiaro che «nessuna cultura può fare la chiesa; solo la parola di Dio, l'eucaristia, i carismi possono fare la chiesa. Soltanto da questa profondità possono nascere le chiese locali, e soltanto dalla diversa incidenza e — se si può dire — dal diverso gioco di questi elementi costitutivi genetici delle chiese locali, le chiese locali si diversificano, si giustificano, hanno un loro senso e svolgono una missione» (p. 36).

Egli precisa ulteriormente il suo pensiero, osservando che la diversità delle culture «se, da un lato, è un valore necessario nel senso di ineliminabile o irrinunciabile, dall'altro però è un valore secondario e precario, perché più determinato che determinante e sempre contestato: un po' come la materia rispetto alla forma, ma in una concezione in cui la materia è continuamente premuta e modificata dalla forma» (p. 37). Per questo, conclude l'autore, una Chiesa locale non è tanto più viva quanto più ricca è la sua cultura, «ma quanto più, aderendo

al Verbo, alla vita di Cristo (l'eucaristia) e allo Spirito di Cristo, diventa il "corpo di Cristo" (Ef 1,23; Col 1,24)» (p. 38).

Pur riconoscendo l'opportunità delle osservazioni di G. Colombo, le sue critiche all'importanza della cultura nella caratterizzazione della Chiesa locale andrebbero forse sfumate. Occorre infatti tener presente che non è possibile fare una distinzione netta tra fede e cultura, dato che esse sono intimamente correlate. In tal senso, Ratzinger ha osservato: «La stessa fede è cultura; essa non esiste nuda, come mera religione»⁵³. In tal senso, anche G. Canobbio ha osservato: «Certo non è il luogo che fa la Chiesa, ma questo, se inteso come spazio umano, non può essere ritenuto esterno al farsi della Chiesa in concreto. Grazie alla Parola di Dio, ai sacramenti, ai carismi, degli uomini concreti vengono conformati a Cristo. Questi uomini costituiscono la Chiesa portando con sé la loro storia, che viene trascesa appunto nel momento nel quale viene inserita in Cristo mediante lo Spirito»⁵⁴.

Nel 1995, lo stesso G. Colombo ha mostrato una maggiore attenzione nei confronti del processo d'inculturazione. A proposito dell'evangelizzazione, egli ha rilevato che non è sufficiente «migliorare la proposizione dell'Evangelo, adattandone il linguaggio agli uomini del nostro tempo», occorre piuttosto considerare l'uomo «non nel riferimento esclusivo alla sua esistenza, ma insieme nella condizione effettiva della sua esistenza storica e quindi, sotto questo profilo, non solo nell'interiorità della sua coscienza, ma insieme nella fenomenologia della sua convivenza sociale»⁵⁵.

Un altro autore che ha richiamato l'attenzione sul pericolo del particolarismo è H. de Lubac. Egli se n'è occupato nel vo-

⁵³ J. RATZINGER, *La fe cristiana ante el desafio de las culturas*, in «Ecclesia» 7 (1993), p. 378: «Ante todo hay que constatar que la misma fe es cultura. No existe bajo forma desnuda, como mera religión».

⁵⁴ G. CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, in AA.VV., *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. Ghidelli, Studium, Roma 1995, p. 101.

⁵⁵ G. COLOMBO, *L'evangelizzazione. Dalla Gaudium et spes alla "nuova evangelizzazione"*, in *Ibid.*, pp. 331 e 336.

lume *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*⁵⁶ e soprattutto nel capitolo III, significativamente intitolato *Pluralismo o armonia?*

Il capitolo si apre riconoscendo che il Vaticano II ha affermato con vigore il dovere di rispettare le diversità culturali all'interno della Chiesa e «ha posto in rilievo la loro funzione necessaria e benefica» (p. 53).

L'autore, dopo aver ricordato i principali passi conciliari che si esprimono in tal senso, osserva che «l'applicazione pratica di questi insegnamenti pone tuttavia molti problemi (cf p. 54). In primo luogo, egli ricorda che «l'unità concreta e vivente della Chiesa non è una uniformità. Essa è, se possiamo esprimerci così, una "pluriformità". È un concerto, un'armonia» (p. 55). Tuttavia, osserva subito l'autore, «affinché si raggiunga l'armonia, ogni diversità deve venir assunta nel movimento essenziale verso l'unità» (p. 56). Ma questo movimento può essere ostacolato se il dinamismo della fede è in declino, se si trascura il legame con la tradizione apostolica dell'unica Chiesa. «Si guarda allora appassionatamente alla differenza umana, che si rappresenta, più che non all'unità soprannaturale a cui si partecipa. [...] Cediamo ad un movimento centrifugo invece di dominarlo. Ciò che doveva essere convergenza ed armonia si trasforma in dissonanza ed in divergenza. Si allenta il senso ecclesiale» (p. 57). De Lubac parla anche del pericolo «dell'esaltazione unilaterale ed eccessiva di un pluralismo dottrinale» (p. 57). «Invece di una Chiesa universale che appare tanto più una in quanto la sua è unità di pienezza — *circumdata varietate* —, avremmo in tal caso una Chiesa scossa da tensioni diverse e minacciata da dislocazioni alterne: ne vediamo parecchi esempi nella storia» (p. 58). «E se, d'altra parte, l'importanza delle comunità locali non è sempre stata sufficientemente riconosciuta nella Chiesa latina, nelle Chiese d'Oriente però, il prevalere dell'idea di "autocefalia" comportò

⁵⁶ H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier-Montaigne, Paris 1971; edizione italiana: *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, LAS, Brescia 1973.

un rischio spesso reale di condurre alla distruzione della coscienza della Chiesa universale» (p. 60).

Anche E. Chiavacci si è espresso sui pericoli del particolarismo, pur riconoscendo la rilevanza teologica dell'elemento socioculturale per la caratterizzazione della Chiesa locale. Le sue riflessioni sono esposte in un articolo del 1975 dedicato al rapporto fra Chiesa locale e realtà sociopolitica⁷⁷. Il punto cruciale della questione è così formulato: «Dire che l'annuncio cristiano non può sussistere concretamente che storicizzato e concettualizzato non è forse togliere all'annuncio cristiano ogni specificità di contenuto, e lasciarlo in balia della dinamica culturale?» (p. 92). Secondo lui, questo timore ha le sue ragioni, che possono essere ricondotte alle due seguenti preoccupazioni. Da un lato, «la preoccupazione della perdita della trascendenza, e della riduzione dell'annuncio all'esperienza umana di un gruppo in un tempo e in un luogo (la tentazione modernista)»; dall'altro, «la preoccupazione della perdita di identità della Chiesa, in una frantumazione di situazioni di Chiesa, spazialmente e temporalmente isolate, e non riconducibili all'unità» (p. 93). In queste due preoccupazioni si riflettono «i due spettri ormai ben noti dell'orizzontalismo (perdita della trascendenza) e del sociologismo (perdita dell'identità della Chiesa)» (p. 93).

L'autore considera tuttavia che la Chiesa non può sottrarsi alla sfida delle scienze attuali dell'uomo e della società. Quale stimolo per ulteriori riflessioni, appunta: «Affermare la trascendenza legandola alla staticità di una concettualizzazione privilegiata del messaggio è la peggior forma di orizzontalismo; è in sostanza affermare che l'annuncio — il cui contenuto è Dio stesso rivelatosi compiutamente nel Figlio — è esprimibile adeguatamente in un linguaggio. Con ciò la trascendenza dell'annuncio è già abbandonata: un annuncio è trascendente quando appunto è capace di incarnarsi in più contesti culturali, senza mai identificarsi in uno di essi. Operare questa identifi-

⁷⁷ E. CHIAVACCI, *Chiesa locale e realtà sociopolitica*, in AA.VV., *La Chiesa locale. Prospettive Teologiche e Pastorali*, a cura di A. Amato, Conferenze della Facoltà Teologica Salesiana, 1975-1976, Roma 1976, pp. 87-99.

cazione, sia pur con le migliori intenzioni, è perdere la trascendenza stessa dell'annuncio» (p. 94). D'altra parte, egli osserva anche che «affermare l'identità della Chiesa contro le tentazioni di riduzioni sociologiche è doveroso: ma se per compiere questa operazione si appiattisce l'identità della Chiesa in una sua strutturazione temporalmente e spazialmente datata e condizionata, allora davvero si riduce la Chiesa a frutto di una situazione socioculturale che viene assolutizzata» (p. 94).

Dopo queste suggerenti riflessioni, l'autore aggiunge: «Se si vuol combattere seriamente i rischi dell'orizzontalismo e del sociologismo occorre battere altre strade. Se, come ha rilevato GS 9, la Chiesa ha il compito di «condurre la storia a Cristo», si comprende «perché la riflessione sul sociale acquista rilevanza teologica primaria» (p. 95). Ciò è compito «della Chiesa universale — la “cattolica” — che vive in esperienze concrete nella Chiesa locale. [...] Non è la situazione socioculturale che determina o addirittura genera dottrina e vita della Chiesa locale, ma è la situazione socioculturale letta *alla luce della fede* — con una lettura che sia giudizio e profezia, condanna e annuncio — che identifica una Chiesa locale nella sua realtà storica irripetibile, e al tempo stesso la fa essere Chiesa universale “situata”» (p. 97).

Egli sintetizza così il suo pensiero: «L'ascolto della parola di Dio da un lato, l'ascolto dei gemiti degli uomini dall'altro sono due ascolti correlati ed esistenzialmente inscindibili: essi sono propri di tutto il popolo, della “Chiesa in tutte le sue componenti”. È da questo doppio ascolto — che altro non è che la lettura di fede di una realtà umana data — che nasce la Chiesa locale, nel suo esser Chiesa universale concreta. In mancanza di questo doppio ascolto da parte di tutto il popolo di Dio non si ha Chiesa locale in senso teologico, ma si ha un dipartimento amministrativo di una Chiesa universale astratta e disincarnata» (p. 98).

Nel solco tracciato da G. Colombo, anche se più sfumato nel valutare la dimensione ecclesiologica delle culture, si è mosso Franco Brambilla in un articolo su *La Chiesa locale come spa-*

zio in cui si concretizza la missione evangelizzatrice³⁸. Egli ricorda che «la comunità cristiana è composta dai diversi carismi, dalla parola e dall'eucaristia che la crea e la anima. Quest'ultimi sono vissuti nel tessuto concreto delle culture multiformi. Anzi poiché l'annuncio che fa la Chiesa è l'esperienza viva e concreta di uomini che a uomini si trasmette, essa è sempre precisata — e non può non essere che così — dal modo con cui essi assimilano e vivono la parola, dalla diversa possibilità di realizzare nell'esistenza umana e nelle comunità la Pasqua di Cristo, dalla diversità con cui si impersonano i carismi e i ministeri» (p. 20).

Dopo questa considerazione, egli osserva: «Per vero la reazione a una cristallizzazione occidentale della figura ecclesiale, portò a sottolineare come elemento determinante e caratterizzante delle Chiese locali proprio l'elemento culturale o storico (geografico, tradizionale ecc.), parlando di Chiesa africana, orientale, riti particolari. L'affermazione se ebbe il pregio di salvare e accentuare l'esigenza giusta del pluralismo ecclesiale, condusse inevitabilmente a caratterizzare la comunità locale dal punto di vista particolare delle culture» (p. 20). Il pericolo insito in tale processo è «quello di infeudare l'evento Chiesa a una cultura, disattendendo anche l'aspetto di novità del Cristianesimo rispetto a ogni cultura. Acquisito pertanto l'esito del pluralismo, si deve dire che, teologicamente, ciò che fa la Chiesa locale in quanto locale è l'azione dello Spirito nel gioco incrociato degli elementi costitutivi dell'essere della Chiesa, i quali suscitano, valorizzano, assumono le diversità delle culture, ma anche le modificano in un continuo dialogo dove il criterio ultimo è la fedeltà alla novità insuperabile apparsa in Cristo. [...] Lo spessore storico delle Chiese locali è quindi prerichiesto e continuamente posto in essere, ma la ragione ultima del differenziarsi e dell'unificarsi dell'esperienza delle Chiese locali sta nell'azione unificante e diversificante dello Spirito, che suscita nella parola, nell'eucaristia e nei carismi i modi più impensati di essere figli del Padre» (p. 20).

³⁸ In «Presenza Pastorale» 48 (1978) 7-23.

Nella stessa linea, e sottolineando la superiorità della fede sulla cultura, si è espresso A. Vanhoye in un articolo su *Nuovo Testamento e inculturazione*³⁹. Egli indica i limiti del processo d'inculturazione, prendendo spunto dalle parole di Paolo «I giudei chiedono i miracoli e i greci cercano la sapienza, noi invece predichiamo Cristo crocefisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani» (1Cor 1,22-23). Ed ecco il suo commento: «La croce di Cristo non va bene con nessuna cultura umana, contraddice duramente tutte le aspirazioni culturali. Di conseguenza, la predicazione cristiana non può, senza grave infedeltà, camuffarsi in discorso culturale, adattato al gusto degli uditori: "Anch'io — scrive Paolo — quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza [...]. La mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio" (1Cor 2,1.4-5). Questi testi tanto energici vanno tenuti presenti nelle discussioni attuali sull'inculturazione della fede. Ci mettono in guardia contro la tentazione di confondere fede e cultura, o di considerare fede e cultura come due fattori uguali dello sviluppo umano» (p. 133).

Più avanti egli precisa tuttavia che «la vocazione cristiana non richiede di sfuggire alla propria cultura per rinchiudersi in un ghetto cristiano, ma spinge al contrario a rimanere nella propria cultura per accogliervi la grazia di Cristo. [...] Se tutte le cose sussistono in Cristo, la fede in Cristo le può accogliere senza paura e aprirsi a diversi modi di apprezzarle, affinché "le opere della Sapienza non restino inutili" (cf Sap 14,5). In questa prospettiva, l'inculturazione della fede è normale ed è feconda, tanto per la fede quanto per la cultura» (p. 136).

Il pericolo di passare dalla tendenza all'uniformismo a quella del particolarismo è stato rilevato ad esempio da J.A. Komonchak, che ha riconosciuto l'esistenza di «difficoltà connesse con le realizzazioni locali della chiesa, soprattutto dopo

³⁹ Ne «La Civiltà Cattolica» 135/4 (1984) 119-136.

generazioni di uniformità. Ogni chiesa locale corre il rischio di diventare chiusa in se stessa, operando un'assimilazione culturale tale da farle perdere il senso di appartenenza alla più ampia completezza cattolica. Nessuna chiesa locale, né in Europa, né in America del Nord, né nel Terzo Mondo è esente dalla tentazione di un esclusivismo etnico, razziale, politico o nazionalista. L'osservazione del concilio che "le cose che uniscono i fedeli sono più forti di quelle che li dividono" (GS 92) dovrebbe essere applicata anche alle chiese; ma le difficoltà nella realizzazione del vecchio adagio *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* possono essere superate solo se "la carità in ogni cosa" presiede a uno sforzo comune per determinare quali sono le cose necessarie e in quali campi si possono ammettere delle differenze»⁶⁰.

Un'insufficiente comprensione della priorità veritativa del Vangelo rispetto alle culture è stata recentemente denunciata dal cardinale Ratzinger nella presentazione della Dichiarazione *Dominus Iesus* quando ha osservato: «Il fatto che il relativismo si presenti, all'insegna dell'incontro con le culture, come la vera filosofia dell'umanità, in grado di garantire la tolleranza e la democrazia, conduce a marginalizzare ulteriormente chi si ostina nella difesa della identità cristiana e nella sua pretesa di difendere la verità universale e salvifica di Gesù Cristo»⁶¹.

VI. Considerazioni finali

Anche se alcune regioni attendono ancora la prima evangelizzazione, in buona parte della terra la Chiesa è attualmente chiamata ad una nuova evangelizzazione con cui far penetrare la luce del Vangelo nella mentalità, nelle consuetudini di vita e nelle culture segnate dall'indifferenza e dall'agnosticismo. In tal senso si è ripetutamente espresso Giovanni Paolo II, afferman-

⁶⁰ J.A. KOMONCHAK, *La realizzazione locale della Chiesa*, in AA.VV., *Il Vaticano II e la Chiesa*, o.c., pp. 123-124.

⁶¹ J. RATZINGER, *Contesto e significato del documento*, ne «L'Osservatore Romano» 6.IX.2000.

do, per esempio, che «la Chiesa deve farsi tutta a tutti, raggiungendo con simpatia le culture d'oggi. [...] La qual cosa suppone un *lungo e coraggioso processo d'inculturazione* affinché il Vangelo penetri l'anima delle culture vive, rispondendo alle loro più profonde attese e facendole giungere verso la dimensione di fede, della speranza e carità cristiane»⁶².

Il processo d'inculturazione richiede alla comunità cristiana capacità di ascolto e di dialogo, coscienza critica e discernimento, fedeltà e conversione, trasformazione e crescita, rinnovamento e capacità di sintesi. Infatti, come ha osservato Giovanni Paolo II, «la sintesi tra cultura e fede non è solo una esigenza della cultura, ma anche della fede»⁶³. Ciò si deve al fatto che — ha precisato il Papa nella stessa occasione — «è tutto l'uomo, nella concretezza della sua esistenza quotidiana, che è salvato in Cristo ed è, perciò, *tutto* l'uomo che deve realizzarsi in Cristo. Una fede che non diventa cultura, è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»⁶⁴. Coerente con questa consapevolezza è la richiesta di perdono, pronunciata da Giovanni Paolo II, per le volte in cui «i cristiani hanno sconfessato il Vangelo e, cedendo alla logica della forza, hanno violato i diritti di etnia e di popoli, disprezzando le loro culture e le loro tradizioni religiose»⁶⁵.

Nel processo d'inculturazione le caratteristiche umane e sociali di ogni luogo vengono valorizzate, dando speciale rilievo al ruolo delle singole Chiese locali. L'incontro del Vangelo con

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Consiglio Pontificio della Cultura*, 18 gennaio 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, pp. 148-149: «L'Église doit se faire toute à tous, en rejoignant avec sympathie les cultures d'aujourd'hui. [...] Ce qui suppose un *long et courageux processus d'inculturation* afin que l'Évangile pénètre l'âme des cultures vivantes, répondant à leurs attentes les plus hautes et les faisant croître à la dimension même de la foi, de l'espérance et de la charité chrétiennes».

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di impegno culturale*, 16.I.1982, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982), p. 131.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Orazione pronunciata da GIOVANNI PAOLO II durante la Messa della prima domenica di quaresima nella Basilica di San Pietro, ne «L'Osservatore Romano» 13-14 marzo (2000), p. 7.

le diverse culture richiede perciò una risposta creativa, sempre inedita, da parte delle Chiese locali. Richiede però anche che esse, in virtù della priorità veritativa del Vangelo sulla cultura, sappiano evitare ogni particolarismo riduttivo o esclusivistico che vada a scapito dell'unità e dell'universalità proprie della fede e della comunione ecclesiale. L'inculturazione quale sintesi fra unità e diversità nella cattolicità è quindi una sfida, oggi sempre più urgente, che la Chiesa deve raccogliere nello svolgimento della sua missione. In tal senso, Giovanni Paolo II ha affermato: «È fuor di dubbio che il terzo millennio si profili come un rinnovato appello alla missione universale e, al tempo stesso, all'inculturazione del Vangelo da parte delle varie Chiese locali»⁶⁶.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Abstract

La prospettiva della missionarietà della Chiesa, della cattolicità e dell'attuazione storico-salvifica, hanno contribuito a riscoprire l'importanza dell'inculturazione e del ruolo delle Chiese locali. In esse la Chiesa "si incarna" e compie la sua missione "inculturando" il messaggio salvifico nella particolarità degli ambienti umani. Il tema, introdotto dal Vaticano II e approfondito dal magistero successivo, ha trovato un ampio e valido sviluppo nell'ecclesiologia postconciliare. Riguardo al rapporto tra Chiesa locale e cultura sono però anche emerse interpretazioni unilaterali che hanno motivato avvertimenti del magistero sul pericolo del "particolarismo". L'inculturazione quale sintesi fra unità e diversità nella cattolicità è quindi una sfida che ogni Chiesa locale deve raccogliere nello svolgimento della sua missione.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 72ª Giornata missionaria mondiale*, celebrata domenica 18 ottobre 1998.