

CONDIZIONI E LIMITI DELL'INCULTURAZIONE

Dopo aver delineato — nel precedente editoriale — il concetto dell'inculturazione della fede, dobbiamo ora studiare brevemente le condizioni e i limiti dell'opera di inculturazione del messaggio evangelico nel nostro tempo.

Il messaggio evangelico deve necessariamente incarnarsi nelle culture di coloro che lo accettano. Ma l'inculturazione della fede cristiana non è mai definitiva; essa muta, sia col mutare delle culture, sia per il fatto che il cristianesimo incontra culture nuove. Perciò, un'inculturazione, valida ieri, oggi può non esserlo più; se ne richiede, quindi, una nuova. Oppure, il messaggio evangelico viene a contatto con culture nuove; pure in tal caso si avranno nuove forme di inculturazione.

In realtà, la Chiesa di oggi si trova di fronte a due fatti: da una parte, il fenomeno della trans-culturizzazione, cioè del passaggio dalla vecchia alla nuova cultura, nei Paesi in cui l'inculturazione della fede cristiana nel passato era stata profonda; dall'altra, l'emergere di culture indigene, che chiedono di essere riconosciute e rivalutate per i grandi valori umani e religiosi di cui sono portatrici. Perciò, l'inculturazione della fede oggi deve farsi in forme nuove rispetto al passato, sia nei confronti della cultura del mondo moderno, sia nei confronti delle culture dei Paesi emergenti.

* * *

Parlando di inculturazione del messaggio cristiano, non dobbiamo pensare che questo si presenti a noi allo stato puro. Infatti, la Parola di Dio che noi oggi ascoltiamo e che dobbiamo « inculturare » nel mondo odierno giunge a noi in un particolare rivestimento culturale. La cultura in cui la Parola di Dio si è incarnata è, anzitutto, quella ebraica: durante tutto l'Antico Testamento Dio ha parlato agli uomini nei moduli culturali propri del popolo ebraico; quando il Figlio di Dio si è fatto uomo, è divenuto ebreo, cioè ha assunto le particolarità razziali e culturali del popolo della Palestina del I secolo;

quando la Chiesa primitiva ha cercato di esprimere il mistero di Cristo, lo ha fatto nei termini della cultura ebraica. Così, il Nuovo Testamento annuncia il messaggio cristiano con modi di pensare e di esprimersi che sono propri di tale cultura. Ma la Parola di Dio si è incarnata anche nella cultura ellenistica: già questo appare in un libro ispirato dell'Antico Testamento, la *Sapienza*, scritta da un ebreo in lingua greca; ma appare soprattutto nelle lettere paoline e negli scritti giovannei del Nuovo Testamento.

Il messaggio di salvezza che la Chiesa ha ricevuto da Cristo e dagli Apostoli è stato nei secoli seguente chiarito ed esplicitato da uomini di cultura ellenistica nei grandi Concili ecumenici, che hanno fissato i simboli e le confessioni di fede con termini presi dall'ambiente culturale ellenistico. In tal modo, il messaggio cristiano, espresso originariamente nei termini della cultura ebraica, è stato poi trascritto nei termini della cultura ellenistica.

Qui si pongono due problemi. Il primo: il messaggio di salvezza avrebbe potuto presentarsi senza un particolare rivestimento culturale? Il secondo: tale particolare rivestimento culturale fa o non fa parte — e, se sì, in quale misura — dello stesso messaggio di salvezza?

Circa il primo problema, si deve osservare che il messaggio cristiano di salvezza è per sua natura storico, incarnato nella storia umana. Per rivelarsi agli uomini Dio avrebbe potuto scegliersi un popolo diverso dall'ebraico ed avrebbe potuto parlare ad uomini diversi dai profeti d'Israele; ma non poteva non rivolgersi a un popolo e non poteva non parlare a taluni uomini. Ora un popolo ha sempre una sua cultura e gli uomini fanno sempre parte d'un particolare ambiente culturale. Lo stesso si deve dire di Gesù. Il Figlio di Dio poteva incarnarsi in un tempo ed in un luogo diversi dall'epoca di Augusto e dalla Palestina; poteva, quindi, assumere una natura umana che non fosse quella di Gesù di Nazareth. Ma, se voleva incarnarsi, non poteva farlo se non assumendo una natura umana concreta. Ora, una natura umana concreta è sempre storica, cioè circoscritta in un tempo ed in uno spazio determinati e legata ad una determinata cultura. Da parte sua, la Chiesa avrebbe potuto esprimere la sua comprensione del messaggio biblico in termini culturali diversi da quelli dell'ellenismo; ma non poteva non servirsi d'una cultura.

Ciò significa che il messaggio cristiano è storico, non soltanto di fatto, ma anche di diritto; non poteva, cioè, non essere storico, quindi non presentarsi senza un particolare rivestimento culturale. Quando, perciò, si afferma comunemente che la rivelazione cristiana è indipendente da ogni forma di cultura particolare, si dice una cosa giusta se si vuol mettere in rilievo che nessuna cultura particolare può tradurre adeguatamente il messaggio divino di salvezza, se si

vuole, cioè, affermare la trascendenza della rivelazione cristiana sulla cultura e l'inadeguatezza di questa ad esprimerla pienamente; oppure se si vuole affermare che non c'è un legame necessario tra la rivelazione cristiana ed una sola determinata cultura (quasi che, per esempio, Dio non avrebbe potuto parlare se non ai profeti ebraici o il Figlio di Dio fatto uomo non avrebbe potuto essere se non un ebreo). Ma si fa un'affermazione non esatta, se si vuol dire che la rivelazione cristiana avrebbe potuto prescindere da qualsiasi rivestimento culturale. In tal modo, infatti, si verrebbe a negare il suo carattere « storico ».

La « storicità » è, dunque, essenziale al messaggio cristiano. Ma questo significa che il messaggio cristiano non può non incarnarsi in una storia, e quindi in una cultura particolare, così da poter avanzare l'ipotesi che, come esso si è una volta incarnato nella cultura ebraica, assumendone i caratteri, così potrebbe, anzi, dovrebbe incarnarsi oggi nelle culture del nostro tempo, prendendo da queste schemi di pensiero e simboli espressivi? Questa domanda non è senza importanza. Per comprenderlo, basta un esempio. Gesù per l'istituzione del sacrificio eucaristico si è servito dei simboli del pane e del vino, due alimenti diffusi nell'area mediterranea, ma non in altri Paesi. Se il Figlio di Dio si fosse incarnato in un altro Paese, per esempio in Giappone, come simboli dell'Eucaristia avrebbe usato probabilmente il riso ed il *saké*. Sorge, allora, spontanea la domanda: dovendosi oggi il messaggio cristiano incarnare nella cultura cinese, non potrebbe, anzi, non dovrebbe usare per la celebrazione eucaristica il riso ed il *saké*?

A questa domanda bisognerebbe rispondere di sì, se la « storicità » del messaggio cristiano significasse solo la sua necessità di incarnarsi in una storia. In realtà, la « storicità » del messaggio di salvezza significa che la storia in cui esso si è attuato fa parte del messaggio stesso, è ineliminabile da esso. In altre parole, la forma storica che il messaggio divino ha preso è, di fatto, l'unica forma che esso ha rivestito, è valevole per sempre, è definitiva. La Parola di Dio è solo e sempre la parola che egli ha rivolto ai profeti d'Israele; il Figlio di Dio incarnato è solo e sempre Gesù di Nazareth; il messaggio di salvezza è solo e sempre quello che Gesù ha affidato agli Apostoli e che gli Apostoli hanno trasmesso alla Chiesa; la fede cristiana è solo e sempre quella definita dai Concili e dalle dichiarazioni infallibili della Chiesa.

La storicità del messaggio evangelico non significa, perciò, soltanto la necessità che esso ha di incarnarsi in una storia, quale che essa sia, ma significa anche — e soprattutto — che la sua forma propria è quella — e quella soltanto — che esso ha assunto storicamente. Di conseguenza, il messaggio cristiano non è un insieme di verità fuori del tempo e dello spazio — quindi fuori della storia

e della cultura —, ma è un insieme di fatti storici, il cui nucleo essenziale è rappresentato dalla persona di Gesù di Nazareth, come punto di arrivo e di convergenza dell'Antico Testamento, che in lui trova la sua conclusione e la pienezza di significato, e come punto di partenza del Nuovo Testamento e della storia della Chiesa.

Evidentemente, parlare di fatti storici significa parlare di fatti inseriti in una particolare cultura. Ciò vuol dire che il messaggio cristiano di salvezza si presenta rivestito d'una particolare forma culturale — quella ebraico-ellenistica — con cui fa corpo fino al punto di essere ineliminabile da esso. Questo non significa, certamente, che in esso non si possa distinguere il nucleo vitale del messaggio dagli schemi culturali nei quali esso è espresso, in modo da cogliere le particolari inflessioni a cui tali schemi hanno sottoposto il messaggio divino ed anche i limiti che gli hanno imposto. Così, per esempio, nell'Antico Testamento è possibile rilevare un progresso della rivelazione, a mano a mano che cresce la capacità recettiva, sotto il profilo religioso e morale, del popolo d'Israele. Si può anche pensare che il messaggio di Gesù avrebbe avuto una diversa colorazione ed inflessione, se Gesù invece di servirsi degli schemi concettuali, delle immagini e dei simboli tratti dalla cultura ebraica del suo tempo, si fosse servito di quelli tratti dalla cultura indiana.

Un fatto, tuttavia, è certo: Dio per rivelarsi agli uomini si è servito della cultura ebraica; Gesù è stato un ebreo del I secolo; il messaggio evangelico è stato formulato dalla primitiva comunità cristiana in parte nei moduli della cultura ebraica, in parte in quelli della cultura ellenistica; la fede cristiana è stata fissata nei Concili ecumenici con concetti presi dalla cultura ellenistica. Le cose sarebbero potute andare diversamente; ma così non è stato. Da ciò si deve dedurre che l'Antico ed il Nuovo Testamento ed i simboli della fede dei primi Concili sono acquisizioni definitive e normative del messaggio cristiano di salvezza. Questo significa che in ogni tentativo di inculturazione del messaggio evangelico non si potrà fare astrazioni dal fatto che esso è autenticamente contenuto nella Sacra Scrittura e nella Tradizione dogmatica della Chiesa.

* * *

Da questo fatto si deduce una conseguenza molto importante per l'opera di inculturazione. Essa dovrà essere fedele alla specificità cristiana, qual è espressa nell'Antico e nel Nuovo Testamento e nell'insegnamento dogmatico della Chiesa. L'inculturazione, cioè, dovrà conservare intatti i tratti essenziali e specifici del messaggio cristiano. Ciò non potrà non essere una prova difficile per il lavoro d'inculturazione. Un esempio potrà chiarire questa difficoltà.

La cultura indiana è profondamente segnata dall'hinduismo. È assai difficile — e praticamente impossibile — definire l'hinduismo, a causa dell'assenza d'una autorità centrale, del carattere straordinariamente vario, divergente e contraddittorio dei suoi libri sacri, della fioritura lungo i secoli di sette numerose e in aperto contrasto tra di loro e di sistemi filosofico-religiosi, che vanno dall'ateismo all'ammissione di un Dio personale, dal monismo al dualismo, dall'insistenza, come via di salvezza, sulla conoscenza all'insistenza sull'amore e la devozione. Tuttavia, si può affermare che i concetti più essenziali del messaggio evangelico, quali la personalità e la trascendenza di Dio, la creazione, il peccato, la fede, la salvezza ad opera della grazia di Dio e non per l'attività dell'uomo, la necessità delle opere buone, l'incarnazione, l'assolutezza e l'esclusività della persona e dell'opera di Gesù, l'unicità dell'esistenza terrestre, la vita eterna come partecipazione della totalità dell'uomo — anima e corpo — alla vita ed alla gioia di Dio sono in gran parte estranei all'hinduismo, e taluni anche in radicale opposizione con esso.

Certamente, nella sconfinata produzione letteraria dell'hinduismo, che va dal 1500 a.C. al 500 d.C., per quanto riguarda le Scritture Sacre, e che continua nei secoli seguenti per quanto concerne la produzione filosofica (Shankara, il maestro per eccellenza della filosofia indiana, è vissuto dal 788 all'850 d.C.), si possono trovare formule che possono divenire preghiere di alto valore religioso, anche per un cristiano. Così, la richiesta che il discepolo in cerca d'un'esperienza religiosa rivolge al *guru*: « Dall'irreale conducimi al reale; dalle tenebre conducimi alla luce; dalla morte conducimi all'immortalità » (*Brihadaranyaka Upanishad*, I, 3, 28), può divenire sulle labbra del cristiano una preghiera a Cristo, Luce e Salvatore dell'uomo, a condizione, tuttavia, di rendersi conto che il « reale », la « luce », l'« immortalità » significano per un hindù cose assai diverse da quelle che significano per un cristiano.

Inoltre, tra le correnti religiose che si richiamano all'hinduismo ce n'è una — il *bhakti-marga* (cammino della devozione) — fondata sul primato dell'amore di Dio, che la rende particolarmente vicina al cristianesimo. Così, quando il *bhakta* Vallabha afferma che si deve amare Dio per se stesso e tutto il resto e se stesso per amore di Dio, dà la definizione cristiana della carità perfetta; quando esalta al di sopra di ogni cosa la fede in Dio, la fiducia in lui e l'amore per lui, parla come un cristiano; quando pone l'accento sulla grazia di Dio, che ha sempre l'iniziativa, riecheggia san Paolo. Ma non si deve dimenticare che anche il *bhakti-marga*, nel modo di concepire Dio e la salvezza, è profondamente hindù.

Perciò, ci sembra assai difficile che l'inculturazione del messaggio cristiano in India possa assumere l'hinduismo come quadro di riferimento e come fonte da cui attingere forme di linguaggio e schemi di

pensiero per una traduzione « indiana » del messaggio evangelico, senza esporsi al rischio del sincretismo, che farebbe perdere al messaggio cristiano la sua specificità. Ciò pone un difficile problema, perché, da una parte, il messaggio cristiano deve essere tradotto nel linguaggio del popolo che deve essere evangelizzato; dall'altra un linguaggio non è mai neutro, ma veicola idee, modi di pensare e di sentire. Perciò, quando la fede cristiana è tradotta in un linguaggio, questo assume significati nuovi. È avvenuto così, quando il messaggio evangelico, diffondendosi tra i popoli di cultura greca e latina, ne ha assunto il linguaggio. Si pensi, per esempio, all'evoluzione semantica subita dal termine latino *sacramentum* o dalla parola greca *charis*. Ora, questa traduzione della fede che fa assumere al linguaggio significati nuovi incontra una difficoltà tanto più grave quanto più un linguaggio è specifico, cioè strettamente legato ad una ideologia, ad una filosofia o ad una religione. Questa difficoltà ci sembra particolarmente forte quando si tratta di linguaggi legati a sistemi filosofici o religiosi fortemente strutturati, come l'hinduismo, il buddhismo, l'islam e via dicendo.

Dunque, l'hinduismo — come del resto altre religioni con forti strutture teologiche e rituali — non si può assumere nel complesso della sua *Weltanschauung* religiosa e dei suoi riti, come invece sembra fare R. Panikkar. Questi, infatti, vede in esso (come nelle altre religioni tra le quali è il « cristianesimo ») una « via di salvezza », in cui Cristo, in quanto è « la pienezza di ogni religione » è presente ed all'opera, sia pure in forma nascosta e sconosciuta. Panikkar, infatti, vede Cristo nel dio Ishvara, e parla del « Cristo dell'Hinduismo, nascosto e sconosciuto » (*The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964, 137). Se ciò non è possibile, si possono, però, valorizzare, per l'inculturazione del messaggio evangelico nel mondo indiano, i grandi valori religiosi, spirituali e morali dell'hinduismo, come il primato dato alla contemplazione ed alla meditazione, la ricerca dell'esperienza di Dio, lo spirito di rinuncia e di povertà, l'amore per ogni creatura, la non-violenza, la ricerca dell'Assoluto, la sete di Dio, che ne costituiscono l'anima profonda. In particolare si possono utilizzare nel culto cristiano molte espressioni di profonda religiosità che si trovano nella tradizione culturale hindù. In questi anni sono stati fatti alcuni tentativi in tal senso (cfr J. Dupuis, *The use of non-Christians Scriptures in Christian Worship in India*, in *Studia Missionalia*, n. 23, 1974, 127-143), su cui deve ancora pronunziarsi la Conferenza episcopale cattolica dell'India, ma che ad ogni modo sembrano degni di attenzione per lo sforzo di creare una liturgia profondamente « indiana », che mentre attinge dalla tradizione religiosa hindù concetti, simboli e formule a cui dà un nuovo significato, si mantiene fedele al dato cristiano.

Più delicata è la questione dell'uso delle Sacre Scritture dell'hin-

duismo nella liturgia della Parola durante la Messa e durante l'Ufficio divino. A monte di essa ci sono grossi problemi teologici, a cui non si è data ancora una risposta soddisfacente: le Sacre Scritture non-bibliche possono, e in quale misura, essere canali della rivelazione divina? In che rapporto esse stanno con la rivelazione biblica? Si può parlare, e, se sì, in che senso, d'una « ispirazione » di esse? Però, coloro che sostengono la possibilità, anzi l'opportunità di usare le Sacre Scritture dell'hinduismo nella liturgia della Parola, sia pure solo a titolo sperimentale, osservano che questo può farsi senza pregiudicare la soluzione dei problemi suddetti. L'unica cosa che, a loro parere, si presuppone è che tali Scritture contengano — secondo l'espressione del Concilio Vaticano II — « semi del Verbo » e che quindi sia possibile proclamare nella liturgia cristiana tali « semi », che per loro natura tendono alla pienezza della rivelazione data da Dio in Gesù Cristo. Sono « passi » sulla via della rivelazione definitiva, che anche un cristiano può percorrere nel suo cammino verso la pienezza di Cristo.

Questa motivazione, certo, non manca d'una sua forza di convinzione; ma ci sembra che, oltre ai problemi teologici non risolti implicati in tale prassi, ci siano anche gravi problemi pastorali che consigliano una grande prudenza, per lo scandalo che ne potrebbe derivare ai fedeli e per l'accusa di indebita « annessione » e di forzata cristianizzazione del loro patrimonio religioso che gli hindù potrebbero muovere ai cristiani.

* * *

L'inculturazione del messaggio evangelico deve portare non solo alla nascita di nuovi stili di vita cristiana e di culto cristiano, ma anche a nuove forme di teologia, incarnate nelle culture locali. Ciò non è facile, soprattutto per la difficoltà di trovare nelle culture locali parole e formule che possano esprimere adeguatamente le realtà cristiane. Si pensi, per esempio, alla difficoltà di esprimere in cinese il concetto cristiano di Dio: infatti, tra il nome con cui i cinesi designano Dio — *T'ien*, il Cielo — ed il nome « Dio » dei cristiani esiste un'enorme differenza. Lo stesso si dica delle espressioni con cui in Africa si designa l'Essere supremo, che non solo sono d'una sconcertante molteplicità ma vanno « dall'estremo teismo all'estremo deismo » (A. Shorter, *Culture africane e cristianesimo*, Bologna, EMI, 1974, 83).

Ci sono, però, nelle culture africane ed orientali un senso del sacro, una capacità di simbolismo ed una ricchezza di riti, espressioni di un forte sentimento religioso, che possono molto giovare all'inculturazione del messaggio evangelico. Non a torto è stato detto che tali culture sono più vicine alla cultura dell'Antico e del Nuovo Testa-

mento di quanto lo sia l'attuale cultura occidentale, così fortemente secolarizzata. Ne è una prova il successo che hanno ottenuto in Africa le cosiddette « Chiese indipendenti », in particolare quella fondata da Simone Kimbangu nel Congo, le quali hanno tentato una fusione di elementi cristiani con elementi culturali e religiosi indigeni, o meglio un adattamento del cristianesimo alla cultura africana, anche se spesso si tratta d'un cristianesimo che in punti essenziali si allontana dalla fede cristiana autentica.

Nonostante i meritevoli sforzi finora fatti, non si può, tuttavia, ancora parlare d'una teologia « africana ». In realtà, l'impresa non è facile, proprio perché il cristianesimo è storico. Scrive A. Shorter:

« La Sacra Scrittura ha un posto privilegiato nella tradizione cristiana. È stato nell'ambito della cultura ebraica che il mistero di Cristo si è rivelato all'umanità, e il primo tentativo di adattamento è stato compiuto dagli scrittori del Nuovo Testamento che cercarono di esprimere concetti e valori già espressi nei termini della cultura ebraica, coi termini della cultura greca allora dominante. Questi sono fatti storici e il cristianesimo è una religione storica. Volerli negare equivarrebbe a negare lo stesso cristianesimo. Ne consegue che la Chiesa non potrà mai ignorare la Bibbia nella forma in cui è stata scritta. Non si può, per esempio, sostituire la Scrittura con un'antologia di miti africani. Strettamente parlando, non c'è nessun "Vecchio Testamento" africano, o nessuna "Sacra Scrittura" africana, perché le Scritture ebraiche sono indispensabili per tutti i cristiani. Tuttavia esse possono e debbono essere spiegate in termini di cultura africana. Lo stesso vale per le varie dichiarazioni conciliari e papali che troviamo nella storia della Chiesa. Il cristiano africano non può pretendere che tali dichiarazioni solenni non siano mai state fatte, o che esse riguardino solo i cristiani occidentali. Egli deve comprenderle e riceverle nei termini della propria cultura » (*ivi*, 100).

Giustamente, perciò, l'*Associazione ecumenica dei teologi africani*, che si è costituita nel 1977 ad Accra (Ghana), nella sua dichiarazione programmatica ha posto, tra le « fonti » della teologia africana, al primo luogo, la Bibbia e la tradizione cristiana: « La Bibbia — essa afferma — è la sorgente basilare della teologia africana, perché essa è la fonte primaria della rivelazione di Dio in Gesù Cristo [...]. La tradizione cristiana è pure importante per la teologia africana » (*Il Regno doc.*, 3/78, 87). Ma altre « fonti » sono l'antropologia africana, la tradizione religiosa africana, l'esperienza delle Chiese africane indipendenti ed altre realtà africane, come la famiglia, l'ospitalità, la vita comunitaria e le lotte per la trasformazione del sistema socio-economico e contro il razzismo. In particolare, « le credenze e le pratiche delle religioni tradizionali dell'Africa possono arricchire la teologia e la spiritualità cristiana ».

Non si può, perciò, non guardare con simpatia e speranza al tentativo dei teologi africani di creare una teologia africana. Nello stesso

tempo, però, non si può non avanzare qualche timore che la nuova teologia africana venga eccessivamente politicizzata, sia cioè finalizzata più alla liberazione dal colonialismo vecchio e nuovo ed alla lotta contro il razzismo che allo sforzo di riesprimere la fede cristiana nelle categorie della cultura africana. Afferma, infatti, la dichiarazione dei teologi africani sopra ricordata:

« Noi siamo convinti che la teologia africana deve essere interpretata nel contesto della vita e della cultura africana e dello sforzo creativo di prospettare un nuovo futuro che sia diverso dal passato coloniale e dall'attuale neo-colonialismo. La situazione africana richiede una nuova metodologia teologica che sia diversa dalle teologie occidentali dominanti. I teologi africani devono, perciò, rifiutare le idee prefabbricate della teologia nord-atlantica, per dichiararsi d'accordo con le lotte del popolo nella sua resistenza contro le strutture di dominio. Il nostro dovere come teologi è di creare una teologia che sgorgi da qui e sia risposta al popolo africano ».

Ciò comporta che « la teologia africana deve essere una teologia contestuale », cioè deve essere « una risposta alla *situazione* in cui la gente vive »; quindi, « il tema della contestualità nella teologia è chiaramente la liberazione del nostro popolo da una forma di prigionia culturale ». Comporta, in secondo luogo, che « la teologia africana deve anche essere una teologia di liberazione. La centralità del problema della liberazione nella teologia africana la riconnette alle altre teologie del Terzo Mondo. Come la teologia negra nel Nord America, noi non possiamo ignorare che il razzismo è una distorsione della persona umana. Come le teologie latinoamericana ed asiatica, abbiamo la necessità di essere liberati dallo sfruttamento economico [...]. Di conseguenza, la teologia africana si propone di portare la solidarietà degli africani ai negri americani, agli asiatici e ai latinoamericani che pure stanno lottando per la realizzazione di comunità umane in cui gli uomini e le donne del nostro tempo diventino gli artefici del proprio destino ». Perciò, « a noi occorre una metodologia interdisciplinare di analisi sociale, di riflessione biblica e impegno attivo per essere con il popolo nei suoi tentativi di costruire una società migliore » (*ivi*, 88).

Queste affermazioni sulla natura e sui compiti d'una teologia « africana » ci lasciano francamente perplessi.

Non vogliamo, certo, negare o sottovalutare la drammaticità della situazione in cui si trova il continente africano: l'oppressione, il sottosviluppo e lo sfruttamento derivanti da nuove forme di colonialismo economico, politico e culturale, sia da parte delle vecchie potenze coloniali dell'Occidente, sia da parte delle multinazionali, sia da parte delle potenze comuniste — Unione Sovietica e Cuba, in primo luogo —; il razzismo imperante nello Zimbabwe, nella Namibia e nel Sud Africa; l'oppressione esercitata dai negri sui negri, che crea privilegi per pochi e miseria per molti; le divisioni del continente africano per motivi razziali, tribali e nazionalistici che hanno portato e portano

l'Africa a spaventosi bagni di sangue — si pensi alla guerra nigeriana fra le tribù *ibo* e le tribù *haussa* e *yoruba*, allo sterminio dei *watussi* da parte dei *tutsu* nel Burundi, alla guerra tra Etiopia e Somalia per l'Ogaden, alla rivolta dello Shaba contro il governo centrale dello Zaïre — e in cui si sono facilmente inserite le potenze straniere per trarne profitti di ordine politico ed economico; i danni che derivano al continente africano, produttore di materie prime, dall'ingiustizia del commercio internazionale che favorisce i Paesi esportatori di prodotti industriali e di servizi.

Tanto meno vogliamo negare che sia compito dei cristiani impegnarsi nella lotta contro ogni forma di oppressione e di sfruttamento, contro il razzismo e per la creazione d'una società più giusta. La Chiesa non si stanca oggi di ribadire la necessità che i cristiani s'impegnino nel campo della giustizia sociale assai più di quanto già fanno. In quanto cristiani, anche i teologi hanno la loro parte da svolgere in questo impegno comune di tutta la Chiesa.

Non ci sembra, però, che il compito primario della teologia nei Paesi in via di sviluppo, come l'Africa, l'Asia e l'America Latina, sia la lotta politica e sociale. Certo, la teologia non deve essere disincarnata, ma deve essere radicata nella realtà storica e deve rispondere ai problemi che essa pone; perciò, i problemi sociali, economici e politici non potranno non essere presenti nella riflessione teologica. Tuttavia, la teologia deve essere principalmente una riflessione dell'intelligenza umana sulla rivelazione divina, contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione dogmatica della Chiesa, per mettere in luce le « impercetrabili ricchezze di Cristo » (Ef 3,8) in essa contenute, per tradurla nelle categorie culturali degli uomini del proprio tempo, e così aiutarli nel cammino verso la Verità e la Salvezza.

Punto di partenza e continuo punto di riferimento di tale riflessione è la Parola di Dio, non la *situazione* sociale e politica, anche se questa deve essere sempre tenuta presente, non per dettare la propria legge alla riflessione teologica, ma per darle concretezza e spessore storico. *Punto di arrivo* della teologia non può essere una proposta di *rivoluzione* sociale e politica, ma una più approfondita conoscenza del mistero di Cristo, che se libera l'uomo da ogni sorta di oppressione temporale, lo libera in primo luogo dal peccato e dalla morte, facendolo partecipare alla vita di Dio ed alla gioia del suo Regno escatologico. Infine, ogni teologia particolare o locale — nel nostro caso, la teologia « africana » — deve essere fatta non solo in comunione con la Chiesa, ma anche in comunione con le altre teologie, sia del passato, sia del presente.

Non si comprende perciò quale senso si debba dare al rifiuto delle « idee prefabbricate della teologia nord-atlantica » per dichiararsi d'accordo « con le lotte del popolo nella sua resistenza contro le strutture

di dominio ». Alla base di tale rifiuto sembra che ci sia l'idea che la teologia europea ed occidentale sia funzionale alla dominazione che l'Occidente ha esercitato ed esercita ancora oggi, sia pure in forme diverse dal passato, sull'Africa. Ora, questa concezione d'una teologia asservita al capitalismo europeo, e quindi copertamente politicizzata, è tutta da dimostrare. Così, che la teologia africana debba essere diversa dalla teologia europea, è cosa giustissima; che essa debba essere « contro », è cosa inaccettabile, perché significherebbe asservire la teologia alla politica. Ciò che, evidentemente, è contro la natura e lo scopo della teologia cattolica.

* * *

Ci sembra, così, d'aver delineato le condizioni e i limiti dell'opera di inculturazione del messaggio cristiano nel nostro tempo, mostrandone insieme le grandi difficoltà, ma anche le non meno grandi possibilità. Abbiamo dovuto limitarci all'inculturazione della fede nelle culture dei Paesi emergenti, ed anche qui abbiamo dovuto fermarci solo su due casi — l'India e l'Africa nera —, senza toccare i Paesi dominati dal buddhismo, dall'islam e da altre religioni.

Tuttavia, i problemi più gravi e difficili si pongono per l'inculturazione della fede nella nuova cultura — o nuove culture — che è nata nel mondo occidentale con l'Illuminismo e che, nelle molteplici forme che ha assunto nei secoli XIX e XX nei vari Paesi dell'Occidente, è divenuta la cultura dominante del mondo moderno, assai spesso in esplicito e duro contrasto con la fede cristiana. Poiché tale cultura tende a divenire planetaria ed a soppiantare le altre, o almeno a sovrapporsi ad esse, si deve affermare che il compito più grave della Chiesa è oggi il confronto della fede cristiana con la cultura moderna, in particolare con la cultura laicista e con la cultura marxista. La difficoltà essenziale del confronto proviene dal fatto che, a differenza delle culture non-occidentali, le quali hanno tutte una base religiosa, la cultura occidentale è fondamentalmente secolarista ed areligiosa, anzi tendenzialmente atea: cosicché, prima di giungere ad un confronto tra questa cultura e la fede cristiana, questa deve giustificare, prima ancora che i suoi contenuti ed i suoi valori, il suo stesso diritto ad esistere ed a parlare. Ma tale difficoltà non è insormontabile: anche l'uomo modellato dalla cultura moderna ha insospettite aperture a Dio ed al messaggio evangelico, di cui egli stesso non è sempre consapevole. Il lavoro d'inculturazione della fede cristiana nel mondo moderno — sempre tenendo conto del rischio che esso comporta, del contesto storico in cui si opera e della necessità di un costante riferimento agli orientamenti del Magistero — ha dunque dinanzi a sé « aperta una porta grande e propizia » (1 Cor 16,9).