

L'inculturazione nella missione della Chiesa

Risvolti ecclesiologicali del rapporto tra fede e cultura

ARTURO CATTANEO

Pontificia Università della Santa Croce - Roma

Dio si è comunicato ed è penetrato nel cammino storico dell'uomo per mezzo del Verbo, che ha abitato in mezzo a noi rivolgendoci parole e gesti umani. La Chiesa, continuando la missione di Cristo, deve sempre riferirsi al suo modo di agire. Di conseguenza, l'evangelizzazione deve seguire la logica dell'economia dell'incarnazione. La fede si deve «incarnare» nella vita degli uomini, nella cultura, in ogni ambito della società.

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 ecclesiologicalo, 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 ecclesiologicalo 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 stesa Chiesa locale.

Questo cosiddetto «processo di inculturazione» ha attirato l'attenzione degli ecclesiologicali negli ultimi decenni. Si tratta infatti di uno dei principali aspetti della missione della Chiesa. 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 vista.² Questa maturazione di idee si riflette e si consolida nel Concilio, il quale offre importanti direttrici al successivo sviluppo teo-

¹ G. 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, I. Daniélou, P. Tillich, R. Guardini, K. Rahner, Y. Congar, L.I. Luzbetak, ecc.

logico. Converrà quindi anzitutto ricordare brevemente i principali spunti conciliari.

1. Gli spunti conciliari che hanno promosso la prospettiva dell'inculturazione

Alla luce del mistero del Cristo ricapitolatore, della dimensione totalizzante della fede, delle «esigenze più profonde della sua cattolicità» (AG 1)³ e della sua missione, la Chiesa ha infatti maturato nel Concilio un nuovo modo di concepire i suoi rapporti con il mondo.⁴ 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 «cammina insieme con tutta l'umanità 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» (GS 40). La Chiesa è quindi vista quale «compenetrazione di città terrena e città celeste» (GS 40). In altri termini, essa è al contempo, *Ecclesia de Trinitate* e *ex hominibus*,⁵ avendo in Cristo il punto di congiunzione o, per dirlo con la nota espressione di sant'Agostino, essa è «mondo riconciliato».⁶

L'inscindibile rapporto che c'è fra la Chiesa pellegrinante ed il mondo è espresso dalla *Lumen gentium*, affermando che la 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). Il tema è ripreso nel n. 13 in cui si afferma: «Un unico popolo di Dio si inserisce dunque in tutte le nazioni della terra, di mezzo alle quali prende i suoi cittadini [...]. La Chiesa o popolo di Dio, che introduce questo regno, non sottrae nulla al bene temporale dei popoli, ma al contrario favorisce e assume tutte le capacità, le

³ Cf G. MARTELET, *La Chiesa e il temporale: verso una nuova concezione*, in Aa. Vv., *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. BARAUNA, Firenze 1965, p. 560.

⁴ Questo «nuovo modo» è stato a volte considerato quale «apertura del Concilio al mondo». Al riguardo, non è forse superfluo precisare che non va inteso un qualsiasi tipo di adeguamento della Chiesa ai valori di un 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.

⁵ Cf Y. CONGAR, *Chrétienis désunis. Principes d'un écumenisme catholique*, Paris 1937, sottotitoli del cap. II, pp. 59 e 78.

⁶ SANT'AGOSTINO, *Sermo* 16, n. 8.

risorse e le consuetudini di vita dei popoli, nella misura in cui sono buone; e assumendole le purifica, le consolida e le eleva». Su questa linea, il Concilio contempla la cattolicità quale dono del Signore alla sua Chiesa con cui essa «tende efficacemente e perpetuamente a ricapitolare tutta l'umanità e i suoi beni sotto il Cristo capo, nell'unità del suo Spirito» (LG 13). Nel paragrafo successivo, e nella prospettiva di questa cattolicità, il testo rivolge l'attenzione anche alle «Chiese particolari, che godono tradizioni proprie, salvo restando il primato della cattedra di Pietro che presiede alla loro comunione universale della carità, garantisce le legittime diversità e insieme vigila perché il particolare non solo non nuoccia all'unità, ma anzi ne sia al servizio» (LG 13).

Il tema del rapporto fra la Chiesa ed il mondo è sviluppato dalla *Gaudium et spes*. Fin dall'inizio, essa afferma che la Chiesa «si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1). Il tema è ripreso e sviluppato più avanti, osservando: «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).

Il tema dell'inculturazione è focalizzato dalla Costituzione pastorale, riflettendo sul significato dell'assunzione da parte del Verbo di una natura umana concreta, come si osserva nella ben nota affermazione: «Poiché in lui [Cristo] la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (GS 22).

Nel n. 44 si mostra come nel rapporto Chiesa-mondo quest'ultimo non si comporti in modo meramente recettivo. Anche se il testo parla ancora di «adattamento» del messaggio salvifico,⁷ riconosce tuttavia

⁷ Il termine appare anche nella conclusione del documento: «Confidiamo che le molte cose che abbiamo esposto, basandoci sulla parola di Dio e sullo spirito del Vangelo, possano portare un valido aiuto a tutti, soprattutto dopo che i cristiani, sotto la guida dei pastori, ne avranno portato a compimento l'adattamento ai singoli popoli e alle varie mentalità» (GS 91).

l'esistenza di uno «scambio vitale» fra entrambi. Si predilige cioè la prospettiva dell'incarnazione, prospettiva che determinerà finalmente — anche dal punto di vista terminologico — quella dell'inculturazione. Ma ecco quanto il testo osserva: la Chiesa «fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo, cioè, di adattare, quanto conveniva, il Vangelo, sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione. Così, infatti, viene sollecitata in ogni popolo la capacità di esprimere secondo il modo proprio il messaggio di Cristo, e al tempo stesso viene promosso uno scambio vitale tra la Chiesa e le diverse culture dei popoli. Allo scopo di accrescere tale scambio, oggi, soprattutto, che i cambiamenti sono così rapidi e tanto vari i modi di pensare, la Chiesa ha bisogno particolare dell'aiuto di coloro che, vivendo nel mondo, sono esperti nelle varie istituzioni e discipline, e ne capiscono la mentalità, si tratti di credenti o di non credenti. È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta» (GS 44).

Nei nn. 57-59 sono esposti alcuni principi riguardanti la retta promozione della cultura e, in modo particolare, il rapporto Vangelo-cultura. Riguardo all'inculturazione del Vangelo, si osserva che la Chiesa, seguendo la legge dell'incarnazione, «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). Il numero termina descrivendo l'evangelizzazione della cultura nei seguenti termini: «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).

La necessità di un maggiore inserimento della Chiesa nei diversi contesti umani, culturali e sociali è spesso richiamata dai testi conciliari. Nella prospettiva di tale compito, la Chiesa locale costituisce il «luogo» naturale per l'attuazione storica di questo disegno. Ciò si manifesta 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 nei termini seguenti: «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).

In sintesi si può affermare che l'approccio conciliare al processo d'inculturazione del messaggio salvifico non tende tanto a promuovere un nuovo metodo missionario, quanto un nuovo modo di concepire l'evangelizzazione. La missione della Chiesa richiede che nella *plantatio Ecclesiae*, che si svolge a partire dalla Parola e dal Sacramento, siano pienamente valorizzati gli aspetti antropologici e culturali, quali elementi pure imprescindibili per la vita di ogni Chiesa locale.

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 tema è affrontato dalla 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».

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 penetrare ed esprimersi 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).

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

a) *La crescente attenzione per il tema*

Anche se il termine *inculturazione*, in senso missiologico, venne già usato saltuariamente negli anni precedenti il Concilio,⁸ 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 del processo d'inculturazione — pur senza usare ancora tale espressione — è stata l'esortazione apostolica *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 sostrato 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 trasfonderlo, 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. Infatti, «l'evangelizzazione perde molto della sua forza e della sua efficacia se non tiene in

⁸ 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'Eglise ouverte sur le monde*, «Nouvelle Revue Théologique», 84 (1962), 1038.

considerazione il popolo concreto al quale si rivolge [...]. 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).

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 e del comportamento cristiani, dell'influsso spirituale del popolo nel quale è inserita » (n. 64).

A partire dal 1979, numerosissime sono le Allocuzioni in cui Giovanni Paolo II si riferisce all'inculturazione.⁹ 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*,¹⁰ pur essendo un neologismo, esprime molto bene 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

⁹ Per ulteriori ragguagli circa lo sviluppo della dottrina magisteriale sull'inculturazione, cf H. CARRIER, *Vangelo e culture: da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1987; ID., *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Roma 1997, soprattutto pp. 77-348; F.G. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II*, Roma 1990; in quest'ultimo saggio cf soprattutto il punto 1.3.4: « Local Church as inculturated Church in John Paul II » (pp. 247-252). Sul tema cf anche G. SILVESTRI, *La chiesa locale "soggetto culturale"*, Roma 1998, soprattutto pp. 25-38.

¹⁰ È questo il termine che ha finito per imporsi, avendo « il vantaggio di indicare 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 ID., *Dizionario della cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Città del Vaticano 1997, p. 233.

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 una 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.

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 », ¹¹ 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 ».

¹¹ *Relazione finale*, II, D, 4.

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 annuncio 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.I.1994).¹² Fra le 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, 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).¹³

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*.¹⁴ Fra i comportamenti dei figli della Chiesa che sembrano « aver contraddetto il Vangelo di Gesù Cristo in maniera rilevante » (n. 5.1) si ricordano

¹² In EV 14, nn. 66-157.

¹³ 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 ecclesiology* (7.X.1985), Città del Vaticano 1985, in EV 9 (1985), n. 1705.

¹⁴ Città del Vaticano 2000.

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).

b) *Esortazioni a non cedere al « particolarismo »*

La prospettiva dell'inculturazione si è rivelata alquanto promettente per il futuro delle Chiese locali in quelle vaste regioni di Africa e Asia in cui l'evangelizzazione ha incontrato maggiori difficoltà, ma anche nel mondo occidentale in cui si è resa urgente una nuova evangelizzazione.

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, nel periodo postconciliare 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 ».

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 fede.¹⁵

¹⁵ 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.

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 Chiesa universale su quella particolare.¹⁶ 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.

Sul pericolo del « particolarismo » la Lettera osserva: « 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 ecclesiologica, 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

¹⁶ Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio 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.

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).

3. Cenni sul recente dibattito sul rapporto tra Chiesa locale e cultura

a) *Il ruolo della Chiesa locale nella prospettiva dell'inculturazione*

Nella prospettiva dell'inculturazione la Chiesa locale appare come il « luogo » naturale per l'attuazione storica di questo disegno, il perno del rapporto Chiesa-mondo. Tale considerazione si trova esposta, con diverse sfumature, in un gran numero di studi apparsi nei decenni postconciliari. In un ordine prevalentemente cronologico, saranno ora ricordate alcune affermazioni fra le più significative.

H. Legrand, in un articolo del 1972 sulle *Implicazioni teologiche della rivalorizzazione delle Chiese locali*,¹⁷ ha rivolto l'attenzione alla rilevanza delle culture per la vita delle Chiese locali. Egli osserva dapprima che il modello di una Chiesa costituita da una comunione di Chiese, auspicato da molti padri conciliari, si sta rivelando di difficile attuazione a causa della scarsissima vitalità delle Chiese locali. Al riguardo, fra i problemi ancora non risolti, egli afferma che « le Chiese particolari sono poco inserite nel loro mondo culturale » (p. 74).

Nella terza sezione dell'articolo, fra gli aspetti ancora da sviluppare nella teologia delle Chiese locali, egli parla del rinnovamento della pneumatologia, della collegialità fra le Chiese e del fatto che « teologicamente la particolarità di una Chiesa è data principalmente dalla sua relazione con il mondo » (p. 81).¹⁸ Al riguardo, osserva che « ci deve essere più di un punto di incontro tra la buona novella e la realtà sociale, politica, culturale: è proprio all'interno di queste realtà, che si legano concretamente l'ascolto e la risposta in cui consiste la salvezza che un popolo può confessare. Così la Chiesa locale, senza ricercare la diversità per se stessa, non può riprodurre una ipotetica Chiesa universale, ma deve esserne la presenza [...]. Il ripetere non garantisce affatto la fedeltà: questa esige creatività » (p. 81).

¹⁷ « Concilium », 8/1 (1972), 71-85.

¹⁸ Ciò è vero nella misura in cui è la "relazione con il mondo" a "particolarizzare" una porzione del popolo di Dio nei confronti delle altre. Non si deve tuttavia dimenticare che ogni Chiesa locale è costituita dalla presenza del "tutto nella parte" e che, perciò, gli elementi costitutivi di ogni Chiesa sono quelli della Chiesa di Cristo.

H. Legrand ha avuto occasione di ritornare sull'argomento in un ampio contributo sulla realizzazione della Chiesa in un luogo, pubblicato nel 1983.¹⁹ Egli afferma che « la percezione del Vaticano II, secondo la quale la « particolarità socio-culturale » (AG 22) fa parte della definizione teologica di una Chiesa locale, ha una grande importanza » (p. 158).²⁰ 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 » (p. 158). Più avanti, a proposito delle sfide con cui deve confrontarsi oggi la Chiesa locale, dedica un punto alla seguente tesi: « La trasformazione sociale e culturale esige una nuova inculturazione della fede in Occidente » (p. 193). Come conseguenza, l'autore sottolinea l'esigenza di « una maggiore collaborazione tra pastori e fedeli » (p. 195).

Fra gli ecclesiologi che si occuparono del tema si può ricordare Bruno Forte che parla di un « primato » della Chiesa locale nell'eccelesologia di comunione.²¹ 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 Dio²² e della storia umana, dove l'una passa continuamente nell'altra a trasformarla e vivificarla [...], 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).

¹⁹ 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, 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, Brescia 1986, pp. 147-355.

²⁰ L'espressione "particolarità socio-culturale" non si trova nel testo conciliare; con essa l'autore sintetizza le varie particolarità enumerate nel testo: consuetudini, tradizioni, cultura, arti, scienze, concezione della vita, struttura sociale. L'affermazione che queste particolarità fanno parte della definizione teologica di una Chiesa locale andrebbe sfumata, intendendola nel senso che è compito delle Chiese locali illuminare tali particolarità con la luce del Vangelo e assumerle « nell'unità cattolica » (AG 22).

²¹ B. FORTE, *Associazioni, movimenti e missione nella Chiesa locale*. « Il Regno-Documents », 28 (1983), 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.

²² L'autore ha appena parlato delle missioni del Figlio e dello Spirito.

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 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 sovversiva, 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).

In un'angolatura un po' diversa si pone G. Canobbio. 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 ». ²³ La soluzione che sempre più chiaramente si andava imponendo era quella del passaggio dall'adattamento alla « incarnazione ». Ciò poneva però non pochi problemi, che l'autore sintetizza così: « Come può un evento storico che ha valore universale essere liberato da ciò che lo ha reso possibile e dalla recezione 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 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,

²³ *Le sfide all'attività missionaria della Chiesa*, in AA. VV., *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. GHIDELLA, Roma 1995, p. 212.

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 l'autore 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 astratto.²⁴

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».²⁵ Ciò significa «ricondurre la vita di ogni chiesa locale ad un centro originario di iniziativa con le tipiche attribuzioni soggettuali: autonomia, responsabilità, libertà, creatività, unitarietà ecc.» (p. 79). Pur riconoscendo aspetti validi in tali considerazioni, sembra che l'autore 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).²⁶ Inaccettabile sembra poi l'affermazione secondo cui «il mondo ha una pienezza che la chiesa

²⁴ Cf soprattutto pp. 43-44, nota 54.

²⁵ Tesi sostenuta soprattutto da H. LEGRAND, *Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II. Fondamenti teologici e riflessioni istituzionali*, «Cristianesimo nella storia», 2 (1981), 129-164.

²⁶ 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).

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».²⁷

«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.

b) *Il giusto equilibrio fra «universalismo» e «particolarismo»*

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 alle Chiese locali di accogliere le diverse particolarità culturali, in modo tale che queste particolarità non portino al «particolarismo», ma arricchiscano la Chiesa universale.²⁸

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 ecclesiologiche. «Universalismo» e

²⁷ 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.

²⁸ Si tratta di una sfida che la Chiesa ebbe da affrontare fin dai primi secoli come testimonianza 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 P. RESSA, Morcelliana, Brescia 2000, p. 622.

« uniformismo » da un lato, « particolarismo » e « disgregazionalismo » dall'altro.²⁹

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: « 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.

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).³⁰ 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 ».³¹

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

²⁹ 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*, Madrid 1999, p. 312.

³⁰ 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*, Brescia 1986, p. 168.

³¹ J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1963, p. 53.

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 sottordine rispetto alle strutture che garantiscono di fatto che questa porzione di Chiesa sia effettivamente integrata nel tutto della Chiesa universale ».³²

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 ».³³ Ed è proprio questa concezione di carattere giuridico-amministrativo che viene superata dal Vaticano II, grazie soprattutto a quella visione misterica della Chiesa che sta alla base della riscoperta della Chiesa locale.

Non sorprende quindi che tale riscoperta 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 dei quali mi limito ora a ricordare alcune delle affermazioni più significative.

Già nel 1970 Giuseppe Colombo rifletteva sulla caratterizzazione delle Chiese in base alla cultura. L'autore rileva anzitutto che gli ele-

³² P. CODA, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unità nella molteplicità*, in AA. VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo*, vol. II, Roma 1986, p. 258.

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

menti 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; 2 Cor 5,17), che è la vita del popolo di Dio ».³⁴ 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, l'autore 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 ricupero del rispetto delle culture indigene, può rischiare di dimenticare o sottovalutare la *novità* di vita che la chiesa deve portare con sé, ovunque sorga » (p. 34). L'autore 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, ov-

vamente, 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, l'autore 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).

L'autore 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 ».³⁵ 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 ».³⁶

³⁵ J. RATZINGER, *La fe cristiana ante el desafío de las culturas*, « Ecclesia », 7 (1993), 378: « Ante todo, hay que constatar que la misma fe es cultura. No existe bajo forma desnuda, como mera religión ».

³⁶ G. CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, in AA. VV., *A trent'anni dal Concilio*, cit., p. 101.

³⁴ *Teologia della Chiesa locale*, in AA. VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. TESSAROLO, Bologna 1970, pp. 32-33.

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 essenza, 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 ». ³⁷

Un altro autore che ha richiamato l'attenzione sul pericolo del particolarismo è H. de Lubac. Egli se n'è occupato nel volume *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?* ³⁸ 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). L'autore 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 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 sociopolitica. ³⁹ 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 l'autore, 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 identificazione, sia pur con le migliori intenzioni, è perdere la trascendenza stessa dell'annuncio » (p. 94). D'altra parte, l'autore 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 spazial-

³⁷ G. COLOMBO, *L'evangelizzazione. Dalla Gaudium et spes alla "nuova evangelizzazione"*, in *Ibid.*, pp. 331 e 336.

³⁸ H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971; edizione italiana: *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973.

³⁹ 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.

mente datata e condizionata, allora davvero si riduce la Chiesa a frutto di una situazione socioculturale che viene assolutizzata» (p. 94).

Dopo queste suggestive 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).

L'autore 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 spazio in cui si concretizza la missione evangelizzatrice*.⁴⁰ 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).

Nella stessa linea, e sottolineando la superiorità della fede sulla cultura, si è espresso A. Vanhoye in un articolo su *Nuovo Testamento e inculturazione*.⁴¹ 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 crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani» (*1 Cor 1,22-23*). Ed ecco il commento dell'autore: «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" (*1 Cor 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 l'autore precisa tuttavia che «la vocazione cristiana non richiede di sfuggire alla propria cultura per rinchiudersi in un ghetto

⁴⁰ «Presenza Pastorale», 48 (1978), 7-23.

⁴¹ «La Civiltà Cattolica», 135/4 (1984), 119-136.

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 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».⁴²

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 diffondere la verità universale e salvifica di Gesù Cristo».⁴³

4. 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'indif-

⁴² 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, Brescia 1985, pp. 123-124.

⁴³ J. RATZINGER, *Contesto e significato del documento*, «L'Osservatore Romano», 6.IX.2000.

ferenza e dall'agnosticismo. In tal senso si è ripetutamente espresso Giovanni Paolo II, affermando, 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».⁴⁴

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».⁴⁵ 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».⁴⁶ 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».⁴⁷

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 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

⁴⁴ 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».

⁴⁵ 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.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Orazione pronunciata da Giovanni Paolo II durante la Messa della prima domenica di quaresima nella Basilica di San Pietro, «L'Osservatore Romano», 13-14.III.2000, p. 7.

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».⁴⁸

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 72ª Giornata missionaria mondiale*, celebrata domenica 18 ottobre 1998.