

**INCULTURAZIONE
E
FORMAZIONE
SALESIANA**

**DOSSIER DELL'INCONTRO DI ROMA
(12-17 settembre 1983)**

a cura di
Angelo AMATO SDB e Andrzej STRUS SDB

ROMA 1984

**INCULTURAZIONE
E
FORMAZIONE
SALESIANA**

**DOSSIER DELL'INCONTRO DI ROMA
(12-17 settembre 1983)**

a cura di
Angelo AMATO SDB e Andrzej STRUS SDB

Roma 1984

Editrice S.D.B.
Edizione extra commerciale

Direzione Generale Opere Don Bosco
Via della Pisana, 1111
Casella Postale 9092
00163 Roma Aurelio

Esse Gi Esse Roma

PRESENTAZIONE

Il presente dossier raccoglie gli Atti del convegno internazionale di studio sul tema «Inculturazione e Formazione Salesiana», tenutosi al Salesianum di Roma dal 12 al 17 settembre 1983 e organizzato dalla Facoltà di Sacra Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, con la collaborazione della Facoltà di Filosofia. Al convegno, promosso dal Dicastero per la Formazione Salesiana, presero parte i presidi degli studentati affiliati di Teologia e di Filosofia e dei centri di studio salesiani di Europa, Asia, Africa e America.

Il dossier presenta le relazioni lette in assemblea generale e gli interventi fatti nei gruppi, le conclusioni criteriologiche emerse nei lavori, alcune tesi orientative generali ed elementi di bibliografia scelta. Diedero il loro qualificato contributo di competenza scientifica e di esperienza pastorale docenti salesiani e no, provenienti da diverse aree culturali, i quali tutti collaborarono allo svolgimento armonico della tematica in questione.

Di particolare rilievo l'omelia conclusiva del nostro Rettor Maggiore Don Egidio Viganò, che offrì suggestioni teorico-operative di grande valore e attualità per noi salesiani. Un grazie sincero anche a Don Paolo Natali, Consigliere Generale per la Formazione del Personale Salesiano, per la relazione illuminante offertaci nel convegno.

Convinti della necessità di un dialogo continuo a livello mondiale per il raggiungimento di convergenze qualificate su questo importante tema dell'inculturazione nell'ambito della nostra formazione salesiana, concludiamo dicendo che si tratta qui solo di un primo confronto. Altri eventuali incontri di tipo settoriale potranno facilitare la messa a punto più adeguata di una corretta programmazione filosofica, pedagogica, teologica, spirituale, pastorale e missionaria per la formazione dei giovani salesiani.

A.A. - A.S.
31-1-1984

ELENCO DEI PARTECIPANTI

1. Alessi Adriano	Europa	Italia-UPS
2. Amato Angelo	Europa	Italia-UPS
3. Aronica Ferdinando	Europa	Italia-ISI
4. Bellmunt Manuel	Europa	Spagna-SBA
5. Bergamelli Ferdinando	Europa	Italia-UPS
6. Bertolusso Marcelo	America	Brasile-BMA
7. Biancardi Giuseppe	Europa	Italia-ICE
8. Calero de los Rios Antonio	Europa	Spagna-SSE
9. Caputa Gianni	Asia	Medio Oriente-MOR
10. Casalegno Ugo	Europa	Francia-FPA
11. Casti Joseph	Asia	India-INB
12. Cereda Francesco	Europa	Italia-ILE
13. Chavez Villanueva Pascual	America	Messico Nord-MEG
14. Colussi Luciano	Asia	India-INC
15. Corona Argeo	America	Messico-MEM
16. Durak Adam	Europa	Polonia-PLN
17. Egozcue Joaquin	Europa	Spagna-SLE
18. Ferme Brian	Australia	AUL
19. García Morales Juan José	Europa	Spagna-SMA
20. García Rubén	America	Argentina-ABA
21. Gonçalves Da Silva Giuseppe	America	Brasile-BSP
22. Gonzalez Dominguez Eugenio	Europa	Spagna-SLE
23. Janeczek Alessandro	Europa	Polonia-PLE
24. Karotempel Sebastian	Asia	India-ING
25. Kim Francesco	Asia	Corea-KOR
26. Kokot Miroslaw	Europa	Polonia-PLS
27. Kraljević Vinko	Europa	Jugoslavia-JUZ
28. Marton Dino	Europa	Italia-RMC
29. Melis Carlo	Europa	Italia-IRO
30. Michurski Jozef	Europa	Polonia-PLE
31. Midali Mario	Europa	Italia-UPS
32. Montani Mario	Europa	Italia-UPS
33. Morales Urbina Enrique	America	Guatemala-CAM

34. Murakami Yohane Vianney	Asia	Giappone-GIA
35. Occhio Joseph	America	Stati Uniti-SUE
36. Olarte Julio	America	Colombia-COB
37. Palumbieri Sabino	Europa	Italia-UPS
38. Pasquato Ottorino	Europa	Italia-UPS
39. Perón Juan	America	Venezuela-VEN
40. Picca Juan	Europa	Italia-UPS
41. Praphon Michele	Asia	Thailandia-THA
42. Reinoso José	Asia	Filippine-FIL
43. Riva Eugenio	Europa	Italia-ILE
44. Rodriguez Julián	America	Venezuela-VEN
45. Ruiz José Luis	America	Guatemala-CAM
46. Sanz Andrés	Europa	Spagna-SMA
47. Stella Prospero	Europa	Italia-UPS
48. Strus Andrzej	Europa	Italia-UPS
49. Thekedathu Joseph	Asia	India-INK
50. Triacca Achille	Europa	Italia-UPS
51. Tyminski Joseph	America	Stati Uniti-SUE
52. Verhulst Marcel	Africa	Zaire-AFC
53. Wahl Otto	Europa	Germania-GEM
54. Zen Joseph	Asia	Cina-CIN

INCULTURAZIONE E FORMAZIONE SALESIANA

Paolo Natali SDB

Accingendomi a scrivere per introdurre questo convegno su «INCULTURAZIONE E FORMAZIONE SALESIANA», mi sono ricordato di alcune espressioni con cui Teilhard de Chardin inizia il suo «Le phénomène humain»: «La supremazia dell'essere pensante non si misura forse dalla penetrazione e dal potere sintetico dei suoi sguardi? Tentare di vedere più lontano e più chiaramente non è dunque un capriccio, una curiosità, un lusso. Vedere o perire».

Il lavoro di riflessione, a cui ci dedicheremo, è contenuto bene, mi sembra, in questi termini: «penetrazione» e «potere sintetico»; ed è animato dalla speranza di «vedere più lontano e più chiaramente». Sono buoni auspici.

Per parte mia lo inizio tentando di comunicarvi dapprima un'impressione e accennando poi ad alcuni nostri testi costituzionali che dell'inculturazione esprimono l'esigenza, il principio e i criteri.

A questo mi sembra di essere stato invitato con la raccomandazione di dire tutto, ma in brevissimo tempo.

1. Un'impressione motivata

«*Inculturazione*» nel suo senso ampio, così come la descrive il P. Arupe nella sua lettera del 14 maggio 1978, è «incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale (che può essere geografica e di gruppo), in modo tale che questa vita e questo messaggio non solo riescano ad esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione, ma ne diventino il principio ispiratore, normativo e unificante che la trasforma e la ricrea dando origine a una nuova creazione».

Io dico che sono stati i giovani, primariamente ad ispirarcene, sia pure a loro modo, l'esigenza diffusa e ad impegnarci in una riflessione approfondita.

È infatti *la nostra missione giovanile e popolare* a spingerci verso questo *obiettivo*: «essere evangelizzatori attraverso impegni di cultura profana ed essere educatori sociali aprendo gli orizzonti della crescita umana all'indispensabile mistero di Cristo» (ACS, 298, p. 32).

E questo obiettivo, che intende rendere reale (e originale) l'evangelizzazione dei giovani attraverso un progetto educativo-pastorale che si ispiri al Sistema preventivo (cf. CG21, 14), ci suggerisce a sua volta alcune esigenze irrinunciabili.

1ª esigenza: «sintonizzare con i giovani e la loro condizione». Al riguardo il CG21 sottolinea «le notevoli difficoltà che alcuni salesiani provano nell'accogliere e comprendere i giovani, nel tenersi sulla lunghezza d'onda dei problemi che propongono, nell'entrare in dialogo educativo con loro» (CG21, 21). Eppure «i problemi che pongono, per quanto in modi ancora confusi, maldestri e sconcertanti, "domani saranno probabilmente i problemi di tutti gli uomini" (Sinodo 1974)» (CG21, 27).

2ª esigenza: difendere la condizione giovanile liberandola dalle «servitù sociali e culturali» (CG21, 14), soprattutto dal relativismo. È ben altrimenti seria la difesa dei valori positivi appartenenti ad un gruppo e la stessa loro purificazione quando sono condotte a partire da alcune verità sicure.

3ª esigenza: aprire, ma in nome dell'uomo, la condizione dei giovani alla consapevolezza e al confronto con le altre culture e con la loro stessa cultura di appartenenza quando si presentassero alternativi ad essa o profondamente diversi.

Non vi è cultura che non sia umanista, poiché una cultura non è altro che un tentativo di risposta parziale alla questione che pongono all'uomo il mondo e l'uomo. La sfiga multiforme delle culture non nasconde dunque alcun segreto scoraggiante per chi comprende che la parola risolutiva dell'enigma è, come nell'antica favola, l'uomo e l'umanità.¹

4ª esigenza: aprire la condizione dei giovani alla fede. Una cultura è come una dimora. I giovani sono spirito, spesso spirito inquieto che cerca più ampi orizzonti. Si trovano a disagio nell'intimità chiusa di una dimora. Essi non si sentiranno mai soddisfatti se una cultura, pur proponendo loro incontri e comunicazioni, di fatto non dà se non promesse e immagini, non la salvezza e la felicità.

Oggi, come nell'antichità (ricordiamo san Paolo all'Areopago), l'annuncio di Cristo risorto, culturalmente inassimilabile, introduce un principio di sovversione che permette l'invenzione di nuove culture, perché si è finalmente certi che la verità non è più una nozione, ma una Persona.

Da questa specie di «inculturazione giovanile» all'inculturazione come tale il passo è assai facilitato. I giovani ci chiedono di riorganizzare le cul-

¹ Oggi c'è chi (Edgar Morin) crede alla possibilità di un «nuovo archetipo culturale», capace di organizzare «in complementarità» valori antichi e nuovi; e chi, come Jean François Six, si fa profeta di una terza cultura, dopo il superamento delle correnti umaniste e scientiste, che cerca se stessa «nell'effervescenza delle dissidenze creatrici».

ture in nome dell'uomo e in nome di Cristo; di dar loro una Parola (il Cristo) che sia collegata ai problemi, alle istanze, al modo di vivere: a tutta l'organizzazione intellettuale, affettiva, operativa con cui determinate popolazioni fanno fronte ai problemi della vita. Non si può «convertire la coscienza personale e insieme collettiva» (EN, 18) né degli uomini, né tanto meno dei giovani lasciando insoddisfatte normali esigenze che prima trovavano risposta in concreti schemi culturali. Tanto più che il salesiano «civilizza evangelizzando ed evangelizza civilizzando» (CGS, 61).

2. COSTITUZIONI, formazione, ordinamento degli studi e inculturazione

Le Costituzioni, come altri nostri documenti, sembrano essere in linea con questo «senso dell'attuale». Non usano esplicitamente i termini di «inculturazione» o «contestualizzazione», del resto poco adatti ad un testo costituzionale. Contengono però il principio teologico di base ed alcuni suoi criteri operativi.

L'*art. 24*, che per estensione si applica ad ogni salesiano, dice: «il missionario si inserisce nel popolo da evangelizzare, sull'esempio del Figlio di Dio che si è fatto in tutto simile ai suoi fratelli». La comunità è dunque «aperta», «si sente solidale con il gruppo umano in mezzo a cui vive» e diventa «creativa» in vista della rivitalizzazione della cultura, nel cui ambiente vive ed opera (cf. Cost. 27).

Questo «senso dell'attuale» e le sue conseguenze, «uno di quei campi difficili e di prima linea», di cui parlò il Papa ai PP. Gesuiti della 32ª Congregazione generale, sono riferiti poi giustamente e prima di tutto alla formazione: «Poiché nella varie regioni sono diversi i contesti culturali e pastorali, è compito delle ispettorie stabilire il modo di attuare la formazione e l'ordinamento degli studi secondo le esigenze dei luoghi e in conformità con le direttive della Chiesa e della Congregazione» (Cost. 106).

Questo importante articolo indica quattro *condizioni* da soddisfare per una reale e autentica inculturazione:

a) *Formazione*

L'inculturazione è prima «personale interiore e comunitaria», e poi esterna. Va bene, a commento, il CG21: «noi salesiani, evangelizzatori dei giovani, accompagniamo quest'opera accettando innanzitutto l'evangelizzazione di noi stessi» (CG21, 15). Insieme agli studi, bisogna servirsi anche dell'«istinto fine», dell'intuizione, del sentimento (cf. P. Arrupe, Lettera cit.). Per lasciarsi trasformare non bastano le idee e lo studio. È necessaria l'esperienza personale e profonda di schemi mentali, scale di valori e linguaggi diversi.

b) *Ordinamento degli studi*

Il nostro ordinamento tende a far conoscere e a valutare criticamente le culture in vista dell'azione apostolica. Scienze dell'educazione, filosofia, teologia ricercano e soddisfano queste esigenze secondo metodi e obiettivi che sono loro propri, ma fra loro integrabili (cf. FSDB, 467-471; 472, 475-480; 481).

La formazione pedagogica, che vuol diventare saggezza educativa e che viene definita «come capacità di elaborare pedagogia» (FSDB, 471), deve avere precisi «riferimenti storici e culturali» (ib). Le scienze dell'educazione, che si presentano oggi secondo un'articolazione complessa e integrata, includono fra l'altro «l'elaborazione di strategie d'interventi secondo le età, le culture, le situazioni». (ib).

In questo contesto la formazione filosofica deve saper vagliare criticamente i presupposti di carattere filosofico che guidano gran parte della cultura contemporanea (FSDB, 469). Più propriamente dovrà saper fornire «i criteri logici per giudicare lo spessore autenticamente umano della visione della vita soggiacente alla cultura di un gruppo o di una nazione» (FSDB, 561). Offrirà inoltre una conoscenza approfondita e purificata delle categorie atte a farsi portatrici del messaggio cristiano, nell'attuale pluralità di mediazioni culturali a cui si ricorre nell'opera di evangelizzazione (cf. FSDB, 470).

Anche la formazione che dà la teologia, come scienza della rivelazione, è al servizio della fede, «della sua dimensione ecclesiale, del suo dinamismo, della sua acculturazione».

Il dialogo con le scienze umane, l'elaborazione di linguaggi teologici adatti alle nuove situazioni culturali, la lettura critica dei segni dei tempi e l'operare in un vasto pluralismo teologico «riconducibile a contesti e matrici culturali che differiscono da continente a continente, da regione a regione»..., «deve produrre una riflessione di fede che garantisca da un lato questo legittimo pluralismo teologico e dall'altro una base dottrinale e una criteriologia pastorale che favoriscano la comunicazione e la reciproca fecondazione nell'ambito della comunione ecclesiale» (FSDB, 468).

c) *La conformità con le direttive della Chiesa*

richiama il salesiano al «sensus Ecclesiae» e lo invita ad evitare due estremi: le esagerazioni «non secundum scientiam», direbbe il P. Arrupe, citando san Paolo (Rom. 10,2), quelle che spingono ad agire in modi arroganti e senza riferirsi alla gerarchia; e la pusillanimità che induce a rimanere pavidì e passivi, senza apporti originali e geniali (cf. EN, 69).

d) *La conformità con le direttive della Congregazione*

riporta il salesiano al senso dell'unità e dell'universalità. Egli in forza del suo stesso progetto di vita non può chiudersi mai in una visione regionalistica. È un uomo aperto, anche se inculturato e si sente parte del corpo universale della Congregazione, del cui carisma partecipa.

3. il nostro CONVEGNO

Il nostro Convegno *intende* approfondire gli aspetti globali indicati e intende concludere a una criteriologia di base per un sano processo di inculturazione.

La sua *necessità* era emersa già nel convegno del settembre dell'81, quando ci si radunò intorno al tema: «La formazione intellettuale nell'ambito della formazione salesiana». Oltre alla relazione fondamentale su «L'antropologia integrale come fondamento del rapporto teologia, filosofia e scienze umane», ascoltammo altre comunicazioni importanti. Tra queste: «Formazione salesiana e cultura e culture locali: pluralismo nell'unità». Furono proprio gli interventi che seguirono a chiederne l'approfondimento. È quanto stiamo per fare.

Lo *svolgimento* del Convegno si articola in due grandi parti. Una prima parte con tre passaggi pone l'accento sull'aspetto storico e teorico dell'inculturazione. Occupa i primi tre giorni. La seconda parte, gli altri tre giorni; e orienta la nostra riflessione sul concreto atteggiamento da adottare nel delicato rapporto fra inculturazione e prassi formatrice salesiana e sui criteri che devono orientare le programmazioni di studio e i curricoli formativi.

Scorrendo il programma si può facilmente notare la sua *specificità*. È data, secondo me, dalla collaborazione e dall'apporto paritario dell'UPS e degli altri Centri di studio della Congregazione. Ciò permetterà agli interventi di zona, confrontati con l'esperienza di tutti, di allargare gli orizzonti delle nostre sensibilità. C'è semmai da giustificarsi contro l'impressione che il programma abbracci troppo e impedisca per questo i necessari approfondimenti. L'intenzione di chi l'ha composto è quella di rimandare ad altri incontri (non necessariamente di livello mondiale) lo studio di tematiche particolari che il Convegno stesso giudicherà importanti e operativamente più decisive.

Scorrendo i titoli delle relazioni s'incontrano i nomi dei PP. Alszeghy, Vanhoye e Crollius, della Compagnia di Gesù. Li intendo ringraziare a nome vostro, mio personale e del Rettor Maggiore per il contributo di rara competenza che apporteranno. S'incontrano poi anche persone a noi più vicine e familiari: professori salesiani ed équipes che interverranno, ciascuno secondo la propria specializzazione ed esperienza, per far approdare il Convegno al porto dei criteri operativi.

Un ringraziamento speciale lo esprimo, con vero senso di stima e di gratitudine, alle Facoltà di Teologia e di Filosofia dell'UPS che si sono prese il carico di tutta l'organizzazione del Convegno.

Concludo

L'immagine dell'«approdo al porto dei criteri operativi» mi porta a Rosmini. Egli sentiva una certa aria di partenza quando esclamava: Chissà che non approssimi oggimai un tempo in cui il gran naviglio (la Chiesa) sciolga nuovamente dalle sue rive e spieghi le vele nell'alto alla scoperta di un qualche nuovo e fors'anche più vasto continente».

Non in un solo continente «il gran naviglio approdò» e noi con lui. Si tratta ora di percorrere questi vasti continenti rendendoci capaci di annunciare la buona novella della salvezza a tutti, ai giovani specialmente, «tentando di vedere più lontano e più chiaramente» per vivere e far vivere.

IL PROBLEMA TEOLOGICO DELL'INCULTURAZIONE DEL CRISTIANESIMO

Zoltán Alszeghy SJ

Tutti abbiamo in mano la bibliografia raccolta da Don Angelo Amato,¹ e abbiamo letto la sua Introduzione che imposta con grande chiarezza e precisione il nostro problema. Perciò, senza ripetere troppo ciò che è stato ben detto, possiamo fissare alcuni approcci alle ricerche propriamente dette.

1. I termini della ricerca

La questione dell'inculturazione emerge dall'incontro di due realtà: l'una è il cristianesimo, l'altra la cultura. Penso che sia utile premettere una breve riflessione su queste nozioni, anche per evitare malintesi che spesso sorgono dall'uso equivoco di questi termini.

1.1 *Il cristianesimo*

Dato che il termine «cristianesimo» spesso viene usato nel senso di una ideologia qualunque, penso che sia utile se fin dall'inizio ci mettiamo d'accordo che ne parliamo da credenti, e quindi, che anche le eventuali considerazioni sociologiche e psicologiche devono essere integrate nella considerazione teologica del problema.

1.1.1 Il «cristianesimo», di cui parliamo, è anzitutto la presenza di *Gesù Cristo*, Verbo Incarnato, morto e risorto, che vive ed opera nel mondo e sopra tutto nella sua Chiesa. «Cristo» per noi non significa dunque soltanto «l'Assoluto», intravvisto in una qualsiasi religione, ma il Verbo del Padre, per cui e in cui e verso cui tutto sussiste, e il quale ci riconcilia con il Padre, facendoci partecipi della sua filiazione. «Cristo» non significa per noi un «Salvatore» generico, atteso in tante religioni, ma colui che si è fatto visibile ed è stato veduto da determinate persone umane, e di cui essi rendono

¹ A. AMATO, *Inculturazione, Contestualizzazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta* in: *Salesianum* 45 (1983) 79-111. Cfr. alla fine di questo volume.

testimonianza attraverso l'annuncio della chiesa. Il Gesù, che essi hanno contemplato con i loro occhi e che le loro mani hanno toccato, è il Signore e Cristo, lo stesso ieri oggi e sempre, che resta con noi fino alla fine del mondo, e che torna nella sua gloria alla fine dei tempi.

1.1.2 Il cristianesimo, in secondo luogo, è *esperienza cristiana*. Il termine naturalmente non significa che si viene a conoscenza di realtà nascoste, ma designa un atteggiamento globale, interno ed esterno, riguardante il Padre e il mondo, caratteristico per i discepoli di Cristo. Il seme di quest'«esperienza» è un dono dello Spirito di Cristo, di cui i discepoli di Cristo sono imbevuti, ma essa può e deve essere sviluppata progressivamente nella «sequela di Cristo», che è appunto l'attualizzazione libera e personale di questo dono. L'esperienza cristiana, essendo una partecipazione alla «noûs», al modo di pensare, di volere e di sentire di Cristo, in nessuna persona umana esiste nella sua pienezza, e in un certo modo può essere ricevuta anche in coloro a cui il vangelo non è stato annunciato ma che accolgono il Maestro interno, ovunque operante. La partecipazione limitata ed imperfetta alla vita di Cristo tende però sempre verso una sempre più intensa e estesa immersione nel mistero della vita, morte e risurrezione del Signore.

1.1.3 Benché nel cristianesimo l'essenziale è la preenza particolare del Cristo risorto, che effonde il suo Spirito sulla comunità radunata nel suo nome, tuttavia, esso è inseparabile da *fattori culturali*, che sono condizioni e frutto dell'essere dimora dello Spirito Santo.

Anzitutto, la stessa accoglienza libera dello Spirito implica la vita teologale. Le persone inserite in Cristo accettano certi asserti come veri (p.es., Cristo è risorto; egli è nostro salvatore; il Padre ci accoglie per Lui e nello Spirito come figli). Questa «fede dogmatica» è legata all'aspettativa di beni affascinanti e ardui (nella «speranza» escatologica), e conduce all'adesione affettiva e deliberata, con cui si orienta la propria esistenza verso valori e persone (la «carità» di Dio e del prossimo). Questi elementi, condivisi dai membri del gruppo, almeno come mèta a cui essi vogliono arrivare, sono paragonabili allo «spirito oggettivo», che ha una parte importante nel formare una cultura.

D'altra parte, queste persuasioni e orientamenti assiologici apprezzativi sono legati ad usanze, gesti, oggetti, quadri istituzionali, caratteristici e costanti in tutti gli spazi e in tutti i tempi. Il battesimo, l'eucaristia, il ruolo del capo della comunità, divenuto tale per la successione apostolica, il ministero petrino, ecc., sono radici e manifestazioni dell'interiorità cristiana, paragonabili con le «oggettivazioni», senza cui non possiamo concepire una cultura.

Riepilogando questi elementi, possiamo dire che il cristianesimo è una vita comunitaria in cui, per l'esperienza personale della fede, della speranza e della carità, vive e opera Cristo Gesù.

1.2 *Le culture*

La nostra ricerca ha il compito di chiarire i rapporti del cristianesimo con *le culture*.

La cultura è un fenomeno complesso, con due facce.

1.2.1 Da una parte, la cultura implica un insieme di persuasioni, di apprezzamenti, di orientamenti emotivi, condivisi dai membri di una società. Questi elementi formano un'unità, come le inclinazioni e le abitudini di un individuo formano la sua personalità psicologico-morale. È caratteristico per l'una e per l'altra, determinare la categoria di valore che prevalentemente e con maggior intensità mette in funzione i meccanismi interiori di una persona o di un gruppo, e anche i valori, riguardo ai quali la persona e il gruppo resta poco sensibile. Questa sensibilità assiologica produce la struttura di sensi e di simboli che determinano la fisionomia di una cultura.

1.2.2 Dall'altra, appartiene al fenomeno della cultura anche il sistema istituzionale, lo stile della produzione tecnica e artistica, l'insieme delle usanze e delle abitudini, in cui il gruppo vive. L'aspetto interno ed esterno della cultura stanno in una interdipendenza reciproca. Penso che dobbiamo essere diffidenti di fronte alla tendenza idealistica che considera l'aspetto interiore, lo «spirito oggettivo», come l'unico principio determinante dell'aspetto esterno, delle «oggettivazioni». Ma è un «a priori» infondato anche la tendenza opposta, affine al materialismo, secondo cui i fattori esterni, soprattutto il sistema di produzione, creano l'aspetto interno, come se quest'ultimo fosse una semplice «sovrastuttura ideologica». Come nell'uomo l'anima costruisce il suo corpo, ma la materia dà l'individualità all'anima, così in una cultura, la causalità reciproca delle due facce produce il fenomeno concreto, storicamente descrivibile.

Per amor di chiarezza, in seguito continueremo a distinguere lo «spirito oggettivo» (ossia l'aspetto interno della cultura) e le «oggettivazioni» (cioè l'aspetto esterno di essa), ma lo facciamo esorcizzando la sottintesa priorità esclusiva dei fattori spirituali. Nella storia culturale, frequentemente, in un primo tempo vengono assimilate le forme esterne della convivenza umana, che poi suscitano gli atteggiamenti interiori corrispondenti.

1.2.3 Per evitare astrattismi devianti, conviene distinguere l'idea della cultura o della civiltà (adoperiamo le due parole come sinonimi), da due concetti affini.

A. Anzitutto conviene adottare la distinzione tra *cultura* (ossia la «civiltà»), e *civilizzazione*, che è l'insieme dei modi in cui un gruppo umano organizza i suoi rapporti con le forze della natura materiale. La cultura non può svilupparsi senza un certo grado di civilizzazione; per lo più, la civilizzazione s'inserisce nella cultura come sua parte integrante; ma la civilizzazione può svilupparsi per suo proprio dinamismo, senza dar senso alle sue

realizzazioni, dunque, fuori di una cultura. Anzi, la civilizzazione può soffocare la cultura, in quanto produce un sistema di procedimenti e di oggetti, che non possono più essere ordinati a qualche scopo ragionevolmente apprezzato. Sono parecchi a pensare che la nostra civiltà occidentale stia in un tale stadio, in cui imprese tecniche e meccanismi operano autonomamente, come un robot impazzito, obbedendo solamente al proprio impulso cieco.

B. In secondo luogo, è utile tener conto della differenza che esiste tra *cultura* e *istruzione* (erudizione e raffinatezza dei modi). Infatti, altro è la cultura, considerata come unità organica della visione del mondo e dei comportamenti umani nel mondo, altro è l'istruzione, che consiste nel possesso di molti elementi nozionali e nello sviluppo formale, con cui si riesce a esprimere in modo differenziato e riflesso la propria interiorità. Una cultura è perfetta, quando una popolazione riesce a dar senso a tutti gli aspetti della propria vita, e ad unificare la propria esistenza riferendola, almeno implicitamente, ad un valore che è riconosciuto incondizionatamente, senza il bisogno di ulteriori legittimazioni. Perciò, una cultura, è tanto più perfetta, quanto più è organicamente strutturata. Ne segue che una cultura sviluppata implica sempre una presa di posizione riguardo al problema religioso. Il mondo borghese talvolta trascurava questo aspetto, pensando, da una parte, che non esiste una cultura senza l'uso della scrittura, senza virtuosismo artistico e senza sistemi scientifici, e dall'altra, che esiste una cultura senza una presa di posizione riguardo al valore assoluto, incarnata in una religione o in una ideologia.

C. È stato sempre risaputo che la «cultura» non è da concepire a modo di una «idea» platonica immutabile, ma è un complesso in continua mutazione, perché condizionato da diversissimi fattori contingenti. Ciononostante, la descrizione delle varie culture, nel passato, insisteva sull'elemento *statico*, relativamente permanente di esse. La cultura è stata presentata come una caratteristica di un territorio più o meno circoscritto, e il suo studio sembrava appartenere al contesto della geografia antropologica.

Nel nostro tempo, desta maggiore attenzione l'aspetto *dinamico* evolutivo delle culture. Infatti, le condizioni di vita stanno in tutto il mondo radicalmente cambiando, e la novità non si riferisce solamente all'ambiente esterno (alla tecnica, alla struttura sociologica, ecc.), ma riguarda anche la stessa tonalità della vita, il ritmo biologico, l'indole prevalente dell'emotività personale. Tutti i gruppi umani vanno incontro alla necessità di inserire moltissimi nuovi elementi nella compagine della propria cultura, e ciò è tanto più difficile, perché queste novità sono assai impressionanti, affascinanti.

Durante la prima metà del '900, la cultura occidentale è passata dallo stadio rurale-agricolo-artigianale a quello urbanistico-industriale-tecnologico. Nella seconda metà del secolo, la società postindustriale si è trasfor-

mata con un ritmo ancora più rapido. È stato affermato che almeno la gioventù ha cambiato la propria fisionomia in ogni decennio. Alla «generazione scettica» del 1955-1965, e all'altra «aggressiva e distruttiva» degli anni 1965-1975, sarebbe subentrata una fase dominata dalla «delusione e dal disgusto». Si tratta evidentemente di generalizzazioni approssimative, ma che si basano su studi analitici abbastanza esatti e che comunque mostrano che la «cultura occidentale» è tutt'altro che un monolito atemporale.²

Le trasformazioni di altre culture sono state ancora più radicali e violente. Un autore africano affermava recentemente che la tradizionale cultura dell'Africa nera è stata distrutta per l'urto con la civilizzazione euroamericana, e perciò il compito della società africana è la creazione di una nuova cultura che, pur radicata in quella tradizionale africana, sia capace di assimilare l'influsso della civilizzazione e della cultura dell'uomo bianco.³ Si può domandare se ciò non vale anche per l'Asia e per l'America Latina.

Queste osservazioni mostrano che l'identità di una cultura, nella situazione storica attuale, non sta nella continuità dell'essere, ma piuttosto nella continuità del processo di divenire. Così comprendiamo perché tanti studiosi della cultura sentono la necessità di aggiungere al titolo delle loro opere la parola, «oggi». Non possiamo garantire che il risultato delle nostre analisi fenomenologiche siano rilevanti anche per il passato, o che abbiano un valore per domani: possiamo afferrare solamente ciò che è oggi. La parola «hodiernum» nella bassa latinità è divenuta «modernum»: il «moderno» inteso come caratteristica dell'epoca recente, è differente da quello che esisteva ieri nello stesso luogo, come la cultura di un continente differisce da quello che nello stesso tempo esiste in un altro luogo. Per distinguere le culture, la dimensione del tempo attualmente è almeno così importante come quella dello spazio.⁴

2. La conversione

2.1 Conversione personale, conversione comunitaria

La nostra teologia considera la conversione come *un fatto individuale*, per cui una persona accoglie il messaggio cristiano come vero, apprezza la salvezza per Cristo nella chiesa come sommo bene, e si impegna a seguire Cristo attraverso la via della croce, verso la risurrezione. L'operatore della

² W. SCHLAFFKE, *Protestbewegung der Jugend gegen die Kultur*, in: AA.VV., *Kultur als christlicher Auftrag heute* (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwoche 1980), Kevelaer-Graz 1981, 389-450; cf. anche J. SCHASCHING, *Inculturazione nel mondo occidentale*, in: AA.VV., *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti* (Roma 1979) 54-66.

³ Th. NKERAMIHIGO, *La creazione come condizione per rivalorizzare una cultura: loc. cit.* 67-88.

⁴ AA.VV., *Modernità, storia e valore di un'idea* (Contributi al 36° Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate), Brescia 1982.

conversione è lo Spirito Santo che prima muove «dal di fuori», poi vivifica e anima la persona «dal di dentro», perché essa cresca verso la perfezione cristiana. Parlando della conversione di un popolo, pensiamo sopra tutto alla conversione individuale di un numero rilevante di singoli, appartenenti a quella popolazione. Tutto ciò non è falso, ma deve essere completato, per poter comprendere adeguatamente il processo della conversione; specialmente quando si tratta della conversione, mediante la quale una società, una comunità nazionale o anche familiare si incorporano nella chiesa. Infatti, la teologia contemporanea giustamente sente la necessità di tener conto dei risultati delle scienze umane. Ora, uno dei contributi importanti di queste scienze è la maggiore consapevolezza della socialità dell'esistenza umana. Ogni esperienza intensa, ogni decisione veramente importante è radicata nella vita della comunità, di cui la persona fa parte, ed è condizionata dall'ambiente comunitario. Ciò vale anche per la conversione, processo che, nonostante la sua indole soprannaturale, si svolge secondo il dinamismo descritto dall'antropologia, e quindi ha una sua *dimensione sociale, comunitaria*.

2.1.1 Anche la decisione del primo membro di un popolo pagano che ad insaputa di tutti i suoi connazionali o nonostante la loro disapprovazione chiede il battesimo, ha già un nesso con la vita di tutta la comunità, poiché l'orientamento della sua esistenza verso il Padre per Cristo nello Spirito per mezzo della chiesa, è stato dal neofita pensato e voluto, perché ha scoperto che in quell'atto si verificano, in modo superiore, valori accettati dai suoi connazionali per un lungo periodo di storia. Le persuasioni, le intuizioni, le nostalgie delle comunità precristiane sono realtà naturali, che la grazia interna di Cristo utilizza, eleva, vivifica, perché la persona accolga lo Spirito che lo rigenera. Del resto, non dobbiamo pensare che la vita delle comunità precristiane si evolva soltanto sul piano della natura. La grazia soprannaturale opera dovunque, e muove l'umanità verso l'unica salvezza attualmente possibile, quella soprannaturale. Secondo S. Paolo, la legge mosaica è stata come un pedagogo per i giudei, poiché li ha condotti a Cristo, perché fossero giustificati per la fede (Gal. 3,24). L'espressione è stata adottata dai Padri alessandrini, a proposito della filosofia greca: secondo loro, lo Spirito Creatore si serviva del pensiero di buoni pagani per disporre la mente dei loro discepoli all'accettazione della predicazione degli apostoli. Noi possiamo usare il termine «pedagogo» per descrivere il valore di certe dottrine, osservanze e riti precristiani. Essi non danno la salvezza di per sé, non sono equivalenti ai libri ispirati, non contengono una rivelazione, non sono sacramenti; costituiscono però un aiuto voluto da Dio, perché possiamo scoprire la verità e l'attrattiva della stessa rivelazione.

2.1.2 Ma la conversione non arriva al suo termine nel momento del battesimo. Il regno dei cieli è un lievito, destinato a trasformare tutta l'esistenza personale. La conversione individuale diventa profonda e stabile so-

lamente quando irradia il suo influsso su tutta l'esistenza, su tutto lo stile di vita del credente, modificando e unificando tutti i suoi comportamenti conoscitivi, affettivi e operativi, dando un nuovo senso a istituzioni, usanze, oggetti. Ora, questa maturazione interiore, questo sviluppo del seme della Parola normalmente non si realizza in un isolamento individuale, ma esige la cooperazione dialogante di tutta una comunità.

2.1.3 Infine, non solo gli individui, ma anche le varie comunità sono destinate a sviluppare in sé l'immagine di Dio. La conversione di un gruppo è più che la somma delle conversioni individuali, ed ispira, oltre la fede viva dei singoli, anche un nuovo «spirito oggettivo» e nuove «oggettivazioni» del gruppo. Nella nuova chiesa particolare, nasce un nuovo linguaggio, emergono nuove usanze, si tende a sviluppare e a trasformare le istituzioni. Con altre parole, la conversione del gruppo produce una nuova variante nella cultura precristiana, una «subcultura» nel seno di una cultura condivisa con quelli che ancora non sono stati convertiti.

2.2 Tre modelli di conversione

Il problema di cui adesso ci occupiamo è proprio il *rapporto* tra il cristianesimo e la cultura anteriore considerato nel contesto dell'evangelizzazione, che può essere sia l'annuncio missionario del vangelo in una area dominata da una religione pagana, sia la ripresentazione del cristianesimo in una società postcristiana che trova la sua identità in una ideologia atea.

L'evangelizzazione si svolge sempre nella compresenza di due culture. L'una è la cultura portatrice trasmittente, l'altra la cultura destinataria, ricevente. Il messaggio cristiano non può esistere in un vacuo culturale, poiché non può essere compreso, accolto, praticato fuori del contesto di qualche cultura, come non può essere annunciato fuori di qualche lingua. Perciò, l'evangelizzazione implica l'incontro tra una cultura già cristianizzata, e un'altra che ancora non ha subito, o non subisce più l'influsso del cristianesimo. In questo incontro, la trasmissione del vangelo può essere pensata in tre modelli.

2.2.1 Nel primo modello, la popolazione che finora ha vissuto in una cultura precristiana, è invitata ad abbandonare la propria cultura, e ad accogliere la cultura di coloro che le portano il vangelo. Questa era la proposta di alcuni giudei zelanti del tempo apostolico, che volevano imporre la legge mosaica ai pagani che vivevano nella civiltà ellenistica. Questa era la tendenza di alcuni missionari medievali che volevano trasformare i «barbari» del nord prima in romani e poi in cristiani. Molti di coloro che portavano il cristianesimo nelle colonie dei continenti scoperti in età recente, supponevano che questo fosse l'unico modo per elevare le popolazioni ritenute primitive a un livello degno dell'immagine di Dio.

Questa concezione sottolinea la verità che la conversione è sempre una

rottura con il proprio passato. Chi accetta la legge di Cristo, s'impegna a «bruciare ciò che ha adorato e ad adorare ciò che ha bruciato». L'atteggiamento più espressivo di questa concezione è il tagliare il bosco consacrato alle divinità pagane e il distruggere gli idoli. Quando una persona penetrata unicamente di questa considerazione s'incontra con una usanza nata nella civiltà pagana, sospetta facilmente che l'usanza porti il segno del paganesimo, e cerca di sostituirla con usanze consacrate dalle tradizioni o anche da formule cristiane.

Apparentemente, questa concezione della conversione dei popoli è un postulato del carattere assoluto del cristianesimo. In realtà, le cose stanno ben diversamente. Una religione essenzialmente legata ad una determinata civiltà, non può essere inserita in altre culture, e non tollera cambiamenti essenziali della civiltà in cui è nata. Personalmente penso che l'Islam, nonostante la sua grande vitalità, è una tale religione; e così comprendo le ingenti difficoltà in cui si dibatte la rivoluzione islamica iraniana. Ma una religione di validità assoluta, che corrisponde all'esigenza della vita umana senza restrizioni, senza condizioni e senza limitazioni, non può essere legata alle caratteristiche di una determinata fase storica di una cultura particolare.

Parlando dell'assolutezza del cristianesimo, intendo dire anzitutto che l'incarnazione del Verbo è un evento unico, incomparabile, che imprime il suo segno nell'esistenza umana, tanto che una persona umana può raggiungere la sua «salvezza» (in questa vita e nell'altra) soltanto sotto l'influsso forse inconsapevole del Verbo Incarnato, partecipando alla personalità morale di Cristo, anche se sconosciuto, impegnandosi per il compimento della missione di Cristo, cioè, per Cristo, in Cristo e verso Cristo. Ma se è vero che «lo Spirito Santo dà a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale», è altrettanto vero che l'influsso efficiente, quasi-formale e finale di Cristo nella sua pienezza si ha nell'ascolto del Vangelo, sotto l'influsso dei sacramenti. Perciò, se qualcuno non conosce Cristo e la sua chiesa, meno sicuramente e meno facilmente afferra il mistero salvifico della Pasqua; e chi conoscendo Cristo e la sua chiesa, cerca la salvezza altrove, con ciò stesso si esclude dall'unione filiale con il Padre, di cui diventiamo figli nel Figlio.

Ora, se la realtà, la dottrina, la testimonianza, l'irradiazione interiore di Cristo è di necessità inderogabile per la salvezza, allora il cristianesimo è destinato a tutti gli uomini, di tutti i tempi e di tutti gli spazi. Il principio dell'incarnazione è inconciliabile con l'affermazione che l'umanità, creata per una storicità multiforme, possa trovare l'unione salvifica con Cristo solamente ripudiando tutti i rami della sua evoluzione storica e tutte le fasi tranne una sola. La salvezza invade la persona, non in quanto è giudea o greca, maschio o femmina, ma in quanto è unita con Cristo; e da ciò segue che il giudeo e il greco, il maschio e la femmina, rimanendo tali, possono diventare membra vive di Cristo Salvatore.

Con una parola: proprio «l'assolutezza» del cristianesimo esige che po-

niamo rifiuto all'«assolutizzazione» di una qualsiasi cultura umana, anche se essa fosse perfettamente purificata, perfezionata per una prolungata ed armoniosa convivenza con il cristianesimo.

2.2.2 Un secondo modello di conversione, diametralmente opposto al primo, si propone di trasformare il cristianesimo, secondo le esigenze della cultura del popolo a cui l'evangelizzazione si rivolge. Come recentemente è stato detto, non l'Africa deve convertirsi al cristianesimo, ma il cristianesimo deve convertirsi all'Africa. In questa ipotesi, non la cultura evangelizzante, ma la cultura evangelizzata viene assolutizzata.

In una forma estremista di questa concezione, il cristianesimo è considerato come una forma speciale di intuizioni religiose comuni in tutta l'umanità. L'essenziale del cristianesimo sarebbe il patrimonio comune che si riscontra, più o meno perfettamente, in tutte le grandi religioni dell'umanità. Tutto ciò che contraddistingue il cristianesimo, sarebbe soltanto l'esperienza religiosa privilegiata di Gesù e dei suoi discepoli. L'apparato concettuale, esperienziale e operativo del cristianesimo storico non sarebbe soltanto condizionato da un ambiente determinato, ma sarebbe il suo prodotto, e perciò non potrebbe essere presentato a tutte le culture con uguale pretesa di accettazione. Quanto al sistema simbolico e istituzionale del cristianesimo, alcuni suoi elementi sarebbero legati all'apparato concettuale e quindi privi di validità assoluta e universale; altri invece sarebbero adatti a perfezionare e purificare le intuizioni religiose fondamentali comuni, e il patrimonio particolare dottrinale delle singole religioni.

A nostro parere, questa tendenza era già presente nell'ala sincretistica dello gnosticismo, ed ha scosso la chiesa dei Padri, come nessun altro evento dell'antichità, incluse le persecuzioni. Nel momento attuale della storia poi, quando la cultura dei popoli di antica cristianità è scossa fin dalle fondamenta, questa proposta ha di nuovo una forte attrattiva, per tutti quelli che, da una parte, sono testimoni della disfatta delle tradizioni cristiane dell'Occidente, e dall'altra, hanno imparato ad apprezzare il valore delle grandi culture storiche dell'Oriente, e a sperare nella rinascita culturale dell'umanità alla soglia del terzo millennio dell'era cristiana.

L'adesione a Cristo, in questa concezione, non sarebbe altro che un approfondimento e una purificazione della religione precristiana, sotto l'influsso dell'esperienza religiosa singolarmente perfetta di Gesù. Invece di una rottura con il passato, prevale l'idea di una continuità evolutiva del passato.

La nostra riflessione sull'essenza del cristianesimo ci mostra sufficientemente che questa concezione in realtà abbandona la fede cristiana, secondo cui «anche se... ci sono molti dèi e molti signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene, e noi siamo per Lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in vista del quale esistono tutte le cose, e noi esistiamo per Lui» (1 Cor. 8,6); se non crediamo che Lui è l'«Io sono», moriamo nei nostri peccati (cf. Gv. 8,24). La stessa «assolutezza del cristianesimo», nel cui

nome abbiamo respinto la pretesa di far abbandonare ai popoli non-cristiani la propria cultura (3.2.1), ci obbliga anche a non contentarci di una relativizzazione del cristianesimo, che vedrebbe nella conversione a Cristo solo un perfezionamento delle varie religioni precristiane.

La relativizzazione dell'originalità del cristianesimo è una tentazione non solo nel contesto di una cultura sorta nell'orizzonte di una religione precristiana, ma anche nell'incontro con una cultura che sta formandosi sotto l'influsso di una ideologia post-cristiana.

Il triste ricordo della così detta «fede tedesca», diffusa cinquant'anni fa per opera del nazionalsocialismo, a cui aderirono però anche parecchi uomini credenti e non privi di una erudizione teologica, ci serve di ammonimento, e fa comprendere, fino a quali deviazioni arriva un gruppo umano, che vuole accomodare la fede alle tendenze di un popolo, elevando le proprie inclinazioni come norma assoluta del vero e del buono. In quei tempi, in uno dei centri spirituali della «chiesa confessante», Bonhoeffer fece fissare sul pulpito un cartello su cui era scritta una sola parola, HAPAX, «una sola volta»! Noi cristiani infatti crediamo che ci è stata donata una realtà e ci è stato trasmesso un messaggio definitivamente, «una volta per tutte» (Giuda 3). Di fronte a questo dono e a questo messaggio la nostra fede non può più ignorare l'invito della Bibbia di «custodire il deposito» (1 Tim. 6,20), di «rimanere saldi in ciò che abbiamo imparato» (2 Tim. 3,14).

Temo che si può rintracciare un segno di tale tentazione anche in una ala estremista delle teologie della liberazione. Vi sono infatti ideologi che, assolutizzando l'anelito di per sé giusto di una sola società verso la liberazione economica, sociale e politica, accolgono Cristo soltanto in quanto è portatore di una salvezza terrena e temporale, cioè riducono il suo ruolo ad un Mosè nuovo, guida del popolo verso una terra dove scorre latte e miele. Quest'interpretazione della salvezza cristiana relativizza ciò che il Nuovo Testamento ha fatto per interiorizzare e spiritualizzare la speranza delle promesse divine, come se fosse soltanto un fenomeno marginale, prodotto della situazione storica del bacino mediterraneo agli inizi dell'era cristiana. Di fronte a questo svuotamento del messaggio specificamente evangelico dobbiamo sempre riaffermare l'HAPAX, la rivelazione ricevuta una volta per sempre, la priorità della liberazione del cuore, della liberazione dal peccato, della liberazione escatologica.

2.2.3 Apparentemente abbiamo accettato due postulati contraddittori, quello di inserire la nostra fede nelle varie culture (2.2.1), e conservare immutato tutto il messaggio affidatoci (2.2.2). Dobbiamo però distinguere il dono e la verità da una parte, e la comprensione e la presentazione umana dall'altra. «Altro è il deposito o la verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunziate, rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo».⁵

⁵ Concilio Vaticano II, «Gaudium et spes», n. 62.

Senza fermarci nell'analisi filosofica del complesso rapporto tra l'oggetto e il soggetto nella vita conoscitiva e volitiva, sembra evidente che varie persone possono accettare un asserto sostanzialmente identico come vero, e una realtà come valore, pur vivendo in modo diverso la loro adesione intellettuale e affettiva. Infatti, nessuno può esaurire tutta la conoscibilità della realtà oggettiva, nessuna formulazione umana riesce a esprimere tutta la ricchezza del pensiero che intende comunicare, nessun sistema di regole è capace di far vivere totalmente e autenticamente l'atteggiamento umano di fronte al valore accettato. Le nostre persuasioni, le nostre parole e i nostri comportamenti, anche dove corrispondono alle norme oggettive, sono anche condizionati dalla nostra soggettività. Dobbiamo dunque accogliere, come principio inalterabile della salvezza, la persona, l'opera, l'insegnamento, la chiamata di Cristo, ma, fino ad un certo punto, possiamo anche spogliare quest'accoglienza delle forme in cui essa finora è stata pensata, vissuta, praticata, sostituendole con forme nuove, più conformi al nostro modo di concepire la realtà, di pensare le verità, di aderire ai valori.

Siamo abituati a chiamare l'identità dell'accoglienza del Cristo Salvatore in una varietà di modi condizionati da fattori antropologici e storici, «l'incarnazione» del cristianesimo nelle varie culture. La parola è espressiva, ma anche ingannevole. Nell'incarnazione del Verbo, le due nature restano «non confuse... non essendo stata mai tolta la differenza delle nature a motivo dell'unione, anzi essendo salva la proprietà di entrambe le nature...» (DS 302). Il fenomeno che stiamo studiando implica invece un'intima fusione tra il cristianesimo e la cultura accogliente, paragonabile piuttosto con l'unione dell'anima e del corpo che fanno insieme la persona. Con queste riserve, possiamo dire che il cristianesimo non può esistere «disincarnato» da tutte le culture, ma può essere «incarnato», successivamente o simultaneamente, in diverse culture.

A. L'umanità di Gesù era quella di un giudeo del tempo di Tiberio Cesare, diversa dal temperamento, dalla sensibilità, dalla personalità morale e psicologica di tanti grandi eroi e maestri dell'umanità che vivevano in altri tempi e in altri ambienti. Ora, Cristo non è solamente dei giudei, ma anche dei pagani (cf. Rom. 3,27), e si rivolge a tutti, senza distinzione. Se S. Paolo si è fatto giudeo con i giudei per guadagnare i giudei (1 Cor. 9,20), indubbiamente anche il Signore era ed è pronto ad assimilarsi ad una fase qualsiasi di una civiltà qualsiasi, per essere simile in ogni cosa a coloro che in quella civiltà vivono, eccetto il peccato (cf. Ebr 4,15). Naturalmente, non possiamo sostituire il Gesù giudeo dei Vangeli con un altro Cristo, non possiamo inventare un Cristo greco, latino, ungherese, africano. Ma la pienezza teandrica del Verbo Incarnato è così ricca, che nessuna descrizione la esaurisce. Possiamo scoprire in questa pienezza tratti che dicevano poco per un giudeo, ma sono più comprensibili, convincenti, attraenti per coloro che sono cresciuti in un'altra civiltà, e possiamo insistere in questi tratti. Più o meno consapevolmente, ciò è stato fatto in ogni stadio dell'evangelizzazione. Cia-

scuna spiritualità ha la sua immagine di Cristo, vera ma incompleta, corrispondente alle esigenze proprie di determinati gruppi. Il Pantokrator, il «rex gloriae Christus», «l'amore crocifisso», il Cristo risorto che manda i suoi discepoli, sono polarizzazioni, ugualmente valide ma complementarie di una medesima realtà. Dobbiamo dunque evitare di assolutizzare la nostra versione della figura di Gesù, a cui siamo stati abituati, e dobbiamo essere aperti a riconoscere altri aspetti della medesima realtà, più accessibili ad altri gruppi culturali.

B. La predicazione di Gesù e dei suoi apostoli è stata perfettamente comprensibile nell'Israele del tempo messianico, ma doveva essere faticosamente interpretata anche per i greci contemporanei, e molto più per quelli che vivevano p. es. nel contesto socioculturale del medioevo celtico-germanico. Lo sviluppo della dogmatica e della morale cristiana, che spiegava dottrinalmente la sua opera, fin dall'epoca dei SS. Padri, è stato svolto nelle forme di pensiero della civiltà greca-romana-europea. Lo stesso sviluppo si sarebbe snodato diversamente se fosse stato guidato da pensatori formati nelle tradizioni dell'India o dell'impero degli Atzechi. Un messaggio infatti non è identico con le forme letterarie, in cui viene proclamato, e una verità può essere concepita e pronunciata in diversi sistemi concettuali. Nostro Signore, rispondendo alla domanda, chi è il prossimo, ha raccontato la parabola del samaritano misericordioso. S. Tommaso avrebbe risposto con una definizione indicando un concetto generico e una differenza specifica. Ciascuna persona, e più ancora ciascun gruppo umano, ha la sua propria mentalità, e ha il diritto di aderire alla verità a suo modo. Per indicare un solo esempio, la dottrina sul dono di Cristo può essere considerata e strutturata dal punto di vista della deificazione del cristiano, a modo dei Padri greci, oppure come grazia sanante, come faceva la tradizione latina, ma anche nell'orizzonte della liberazione, secondo gli orientamenti della teologia latino-americana.

C. Un discorso analogo si fa, riguardo alla morale cristiana. La legge naturale espressa nel Decalogo, il precetto evangelico della carità, la validità assiologica della sequela di Cristo, le regole del comportamento cristallizzate nella vita della chiesa, formano un sistema di fini intermedi che si presenta come norma della vita cristiana. Ma si può aderire a quel sistema in vari modi, in corrispondenza con diverse categorie di valori. La ragione principale per cui un gruppo umano liberamente accoglie e pratica quel sistema può essere, p.es., la sua bellezza armoniosa, il suo rapporto funzionale con la salvezza, il suo nesso con l'orientamento verso l'Assoluto, ecc. Il gruppo umano è attratto dall'una o dall'altra di queste motivazioni, per causa della sua sensibilità maggiore o minore riguardo a varie categorie di valori. E questa sensibilità a sua volta è condizionata dall'antropologia fisiologica, storica, culturale. D'altra parte, il riferimento a qualche motivazione principale, e il modo con cui si sente l'inclinazione opposta alle nor-

me della vita cristiana, influiscono sul modo come il gruppo applica il richiamo dei valori all'elaborazione di schemi operativi concreti, alla preferenza che si dà a determinate pratiche, all'insistenza maggiore o minore con cui si respingono atteggiamenti inconciliabili con la chiamata di Cristo alla perfezione. Tutto ciò di nuovo costituisce un legittimo pluralismo nel quadro dell'unica morale dettata dalla volontà e dalla chiamata dell'unico Signore, analogo con il pluralismo delle varie spiritualità che insieme rilevano maggiormente la ricchezza dell'unica sequela di Gesù.

2.3 *Continuità e rottura nella conversione*

L'incarnazione del cristianesimo nelle varie culture, è un'esigenza così antica come lo stesso annuncio missionario. Uno dei suoi esempi classici si trova nella predicazione di S. Paolo all'Areopago (Atti 17). L'Apostolo ha dichiarato ch'egli annuncia agli ateniesi quel «Dio ignoto», ch'essi già adoravano, ma ha aggiunto che adesso il tempo dell'ignoranza è passato, e i suoi ascoltatori devono ravvedersi, accogliendo un nuovo modo di pensare e adorare la divinità, già oscuramente intuita. Egli ha proclamato dunque una continuità tra un elemento della loro cultura e la fede annunciata (il culto di una divinità nascosta) e anche una rottura (il Dio del suo kerygma non è una delle tante divinità, ma l'Unico che esige non solo qualche sacrificio ma un'adorazione e amore totale).

Le due dimensioni, la continuità e la rottura, sono costanti di ogni conversione.

L'uomo, anche con il lume naturale della ragione, può conoscere parecchie verità che aprono la sua mente all'accoglienza della rivelazione: p. es., l'esistenza di un Dio, principio e fine dell'universo, che premia i buoni e punisce i malvagi.⁶ Condotti dallo Spirito Creatore che riempie tutto l'universo,⁷ i vari popoli spesso giungono ad esperienze religiose genuine, sublimi, e quest'esperienza lascia la sua impronta sul modo con cui essi pensano, sentono, e organizzano la propria vita. Ma queste verità, pur non essendo impervie alla ragione umana, non sono scoperte da tutti, speditamente, e senza unione con l'errore.⁸ Insieme con lo Spirito Santo nell'esistenza umana opera anche il mistero dell'iniquità, il peccato, che perverte le esperienze umane, tanto che «l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da se medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente quasi incatenato».⁹ «La sublime vocazione e la profonda miseria che gli uomini sperimentano»¹⁰ segnano la loro cultura, e fanno sì che il cristianesimo, incarnandosi in qualche cultura, possa sempre assumere qualche fat-

⁶ Concilio Vaticano I, «*Dei Filius*» cap. 2 (DS. 3004).

⁷ Concilio Vaticano II, «*Gaudium et spes*», n. 11.

⁸ Concilio Vaticano I, *loc. cit.* (DS. 3005).

⁹ Concilio Vaticano II, *loc. cit.*, n. 13.

¹⁰ *Ibid.*

tore che assicura una continuità tra la fase precristiana e cristiana delle varie culture, ma debba sempre anche correggere qualche deformazione. E ciò implica una rottura tra le due fasi.

In tutte le culture storicamente conosciute esistono alcune verità almeno parziali, apprezzamenti giusti almeno marginali, che possono essere rilevati, sviluppati e trasformati in germe di una rettifica di tutto il sistema. Non crediamo che possano esistere culture essenzialmente e esclusivamente costruite sull'errore, sulla perversione: in questo caso, esse, invece di svilupparsi, si distruggerebbero, anche prescindendo dal loro incontro con Cristo. Ma, nel caso poco probabile di un tale caso-limite, l'incarnazione sarebbe possibile, almeno nel senso che anche se la fede non si agganciasse ad una affermazione vera e ad una norma giusta, essa potrebbe almeno assumere la forma di pensiero e di esperienza, per opporsi alle dottrine false e ai costumi perversi. In una cultura essenzialmente basata sul panteismo, l'evangelizzazione potrebbe servirsi di questa tesi irrimediabilmente erronea, inserendo il suo «no» all'errore. In una cultura fondata sull'esigenza malvagia della strumentalizzazione di tutte le persone nell'asservimento ad una sola, l'annuncio cristiano prenderebbe le categorie in cui la norma falsa è vissuta per invertire il suo contenuto ed esprimere la sua protesta profetica di «non sia mai». In questo caso, la continuità tra la fase precristiana e quella cristiana della cultura consisterebbe non in qualche contenuto oggettivo del pensiero o dell'esperienza, ma solamente nella loro forma soggettiva.

D'altronde, tutte le culture sono giudicate dalla parola di Dio, e non conosciamo nessuna, che non abbia dovuto ripudiare qualche elemento del suo patrimonio perché il cristianesimo potesse incarnarsi in essa. La rottura con il passato è una dimensione costante della conversione, come la stessa continuità.

Non ci fermiamo nel segnalare la difficoltà di costruire un concetto genuino di Dio, elevandosi dalle cose create, per via dell'analogia, alla «pienezza fontale» del loro creatore. Né dobbiamo esaminare quanto è facile all'uomo sbagliare, quando vuole farsi un'idea esatta dei comportamenti che Dio vuole che l'uomo adotti in determinate situazioni, individuali e collettive. Notiamo solo che proprio le culture più elevate, più pure ed armoniose, pongono quasi sempre un ostacolo di fronte al vangelo. Gli appartenenti a queste culture non si sentono in crisi, non si rendono conto di essere «perduti», perciò non desiderano essere «salvati». L'immagine romantica del «buon selvaggio» nobile e dignitoso, si basa sicuramente su una illusione. Ma se esistesse una cultura così armoniosa ed elevata nella sua estrema semplicità, quali furono ideate nelle varie utopie, proprio quella cultura resterebbe insensibile all'offerta di Cristo, che è venuto a salvare ciò che è perduto.

3. Verso un chiarimento

Analizzando la conversione di un gruppo umano al Vangelo, siamo giunti alla conclusione che il modello teologicamente soddisfacente di questo processo è «l'incarnazione» del cristianesimo nella cultura del gruppo (2.3.4). Questo risultato richiama l'attenzione su numerosi ulteriori problemi, riguardanti la natura di questo sviluppo in rottura e in continuità con il passato precristiano. La riflessione si profila non raramente attraverso la ricerca di un termine tecnico più esatto ed espressivo, con cui il processo già descritto possa essere designato. La scelta della parola adatta è infatti un mezzo per mettere in evidenza la natura singolare e complessa del procedimento, con cui una fede, sorta duemila anni fa in un angolo del mondo mediterraneo, anima popoli lontani nello spazio e nel tempo.

3.1 *Soltanto un «adattamento»?*

Immediatamente dopo il Concilio, la missiologia e la teologia pastorale facevano eco ad un testo del Concilio Vaticano II,¹¹ adoperando il termine «adattamento», per designare la penetrazione della parola di Dio nelle varie forme della cultura umana. Col passare degli anni, questo termine è stato considerato sempre meno soddisfacente, perché non metteva sufficientemente in rilievo l'originalità del concetto, ed era carico di sottintesi che insistevano tanto sulla «sostanziale» identità del cristianesimo in tutte le epoche e in tutti gli spazi socioculturali, che restava ben poco margine alla variabilità.

3.1.1 Infatti, la parola «adattamento» dava occasione al malinteso che si trattasse solamente di un camuffamento tattico dei mezzi di espressione, cioè delle parole e dei simboli, nell'annuncio e nella celebrazione dei misteri. Si parlò di «adattamento», quando fu concesso che nel rito del battesimo non si dovessero inumidire con la saliva le orecchie e il naso del catecumeno, nei popoli in cui ciò è considerato ripugnante. Si chiamò «adattamento» anche l'introduzione nel rito della notte pasquale dell'uso di accendere un nuovo fuoco, praticato dai celti britannici durante l'equinozio primaverile, o la trasformazione dell'abete fiammeggiante, con cui i popoli nordici festeggiavano il solstizio invernale, in albero di natale, simbolo della vita, luce e dolcezza di Cristo. Ora, le varie incarnazioni storiche del mistero cristiano non differiscono solamente nel corredo delle parole o nelle rubriche. Confrontando la vita di comunità, descritta nella «Didaché», nelle omelie di S. Giovanni Crisostomo, o nei «trattenimenti» di S. Francesco di Sales, ci troviamo dinnanzi a tre mondi diversi, tanto che talvolta dobbiamo faticare per scoprire l'elemento comune, concepito e vissuto com'è con una notevole varietà.

¹¹ Concilio Vaticano II, «Gaudium et spes», n. 44.

3.1.2 Compromette ancora più l'uso del termine «adattamento» il fatto che con esso per lo più si sottintende che è la forma europea del cristianesimo che si adatta alle culture precristiane. Gli eredi della storia occidentale pensano volentieri che il modo, in cui la loro tradizione viveva il vangelo, era il modo ideale, insuperabile. Essi suppongono facilmente che è una rinuncia condiscendente, benevola, non esigere dai popoli neofiti l'accoglienza delle forme perfette europee della vita di fede, ma di contentarsi delle forme rozze, proprie agli «indigeni». Questa presunzione, che proviene dalla confusione tra cultura e raffinatezza (cf. 1.2.3.B), offende le nuove cristianità le quali non accettano a priori che l'incarnazione del cristianesimo nella loro cultura sia una soluzione di ripiego.

In effetti è possibile che una cultura, forse «primitiva» dal punto di vista della civilizzazione, dell'erudizione, o del virtuosismo delle forme espressive, sia però più perfetta di quella dei popoli industrializzati, perché riesce maggiormente a polarizzare tutta l'esistenza di una comunità verso un vero bene. È possibile che una cultura, apparentemente pagana, sia più aperta alle verità e alle esperienze cristiane delle culture dei popoli convertiti in epoche precedenti, perché meno deformata dall'egoismo, meno affascinata da qualche valore effimero, parziale, immanente. E soprattutto è certo che il cristianesimo guadagna con una qualsiasi nuova incarnazione, perché per essa manifesta di più la virtualità immensamente ricca della grazia di Cristo a suscitare varie forme della vita soprannaturale. Come la varietà delle scuole teologiche e delle spiritualità, sorte nel passato sotto l'influsso della chiesa, dimostra che il cristianesimo non si identifica con nessuna forma, ma le abbraccia e trascende tutte, così le varie concezioni, in cui la stessa verità rivelata sarà spiegata, e i vari comportamenti in cui la stessa esperienza teologale sarà vissuta, dispiegano maggiormente la multiforme virtualità ispirate dall'ascolto e dalla sequela di Cristo.

Mentre la parola «adattamento» fa pensare ad un compromesso fatto a malincuore, l'incarnazione del cristianesimo nelle varie culture, poste l'una accanto l'altra nello spazio, o sorte successivamente nel tempo, continua la «glorificazione», per cui Cristo il Signore dà agli uomini la gloria, che aveva ricevuta dal Padre (Gv. 17,22).

3.1.3 Il discorso sull'«adattamento» concentrava l'attenzione quasi esclusivamente sulla tematica direttamente ed esplicitamente religiosa della vita comunitaria, cioè sul modo di concepire, esporre e sistematizzare il messaggio della fede, sul modo di motivare e praticare le virtù cristiane, sullo stile dell'esperienza soprannaturale, sul modo di organizzare l'assemblea liturgica, sull'arte sacra, ecc. Eppure, quando una comunità abbraccia la fede, sorgono numerosi problemi che riguardano la partecipazione dei cristiani nella vita della società precristiana, e la costruzione progressiva di una vita propria dei credenti dentro la società, anche in campo non espressamente legato all'ortodossia o all'ortoprassi cristiana. La soluzione di tali problemi esige un atteggiamento meno recettivo, più creativo. Da essa di-

pende, se il gruppo dei credenti cambia solo la fede, o se sostituisce anche la sua cultura con un'altra, già precedentemente segnata dal cristianesimo, o se sotto l'influsso della nuova fede modifica la sua cultura.

Per i credenti che vivono in una società moderna postcristiana, questi problemi possono sembrare meno pressanti, sia perché le società pluralistiche e permissive conservano ancora un certo margine tradizionale per i cristiani, sia perché le forme culturali dell'occidente odierno sono talmente spoglie di ogni contenuto religioso, che è relativamente facile riempirle con una qualsiasi fede o ideologia. Ben diversa era (ed è) la condizione di coloro che si convertivano in una società legata ad una religione o ideologia dominante. Un pio giudeo, che ha accolto Gesù come Messia, non poteva subito vedere, quali usanze tradizionali del suo popolo continuavano ad essere per la sua famiglia normative, quali erano permesse, quali erano tali da «svuotare la croce di Cristo». Confrontando la descrizione del conflitto tra S. Paolo e S. Pietro (Gal. 2,11-14), con il racconto degli Atti sul comportamento che S. Paolo dovette adottare a Gerusalemme sotto la pressione dei capi di quella comunità (Atti 21,17-26), emerge di fatto che la soluzione di questi problemi si profilò soltanto attraverso molte incertezze e dubbi. Quando in una città ellenistica un gruppo di persone riceveva il battesimo, l'aspettava una serie ancora più fitta di interrogativi. Potevano i neocristiani dedicarsi alla vita militare, o diventare esattori di tasse e di dazi? Cosa bisognava pensare della loro presenza nei ritrovi più ambiti della vita cittadina, nei teatri e nelle terme? Quali dovevano essere i rapporti tra i padroni cristiani e i loro schiavi, battezzati con loro? Era conveniente fare studiare ai loro figli la grammatica in base a racconti mitologici?

Non si trattava solamente di rinunciare ad alcuni aspetti della vita del loro ambiente, troppo connessi con il culto precristiano, o troppo poco conformi con l'opzione della fede. Una comunità umana non vive per lungo tempo senza usanze fisse, senza quadri istituzionali che regolino la vita quotidiana. L'abbandono dei canti, dei racconti, delle riunioni, dei divertimenti della comunità nativa, esige che siano create nuove forme di vita e di convivenza, che sostituiscono le antiche, in sintonia con le nuove credenze, anzi animate dal nuovo orientamento della vita.

L'incarnazione del cristianesimo nella vita di un gruppo umano ha dunque, oltre «l'adattamento» classico, anche un aspetto tematico forse meno direttamente religioso, e più *creativo*, senza cui però la conversione non sarebbe abbastanza stabile, sarebbe meno connaturale con la psicologia e con la sociologia del gruppo.

3.2 «L'indigenizzazione» e «la contestualizzazione»

Le istanze che or ora abbiamo segnalate, spingevano la chiesa ad un esame approfondito della mèta di assimilare il cristianesimo nelle varie culture. Negli anni '70 emersero varie proposte anche lessicografiche per designare questo processo, evitando i malintesi. Si parlò di indigenizzazione e

di contestualizzazione del vangelo. Il sinodo dei vescovi del 1974 e l'esortazione apostolica di Paolo VI del 1975 su «L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo» («Evangelii nuntiandi») hanno autorevolmente riassunto varie di queste considerazioni.

Secondo un intervento molto considerato di Mons. Jean Zoa, vescovo di Yaoundé (Camerun) nel sinodo del 1974, «sotto il profilo culturale e storico, tre momenti vanno considerati nell'accoglienza del messaggio evangelico da parte del gruppo umano, che appartiene ad un ambiente socio-culturale differente da quello dello stesso messaggero che lo propone:

a) La trasmissione, in cui il messaggero ha una parte molto importante: dev'essere fedele, ma deve conoscere e rispettare i suoi uditori. In questa fase, si parla di adattamento.

b) L'assimilazione, fenomeno intimo, profondo, d'intelligenza del messaggio con le proprie categorie e le proprie rappresentazioni.

c) La riformulazione o riespressione: il gruppo evangelizzato si sforza di riesprimere e riformulare il messaggio, secondo la sua comprensione, il suo genio, le sue categorie, la sua cultura e il suo temperamento. Ciò viene chiamato «indigenizzare» la Chiesa.

Le Chiese di Africa non parlano più di adattamento; oggi per gli africani si tratta di vivere da africani la loro fede, ma nella fedeltà al Vangelo, alla Tradizione, al Magistero della Chiesa, secondo gli orientamenti dati da Paolo VI a Kampala il 31 luglio 1969». ¹²

Questo discorso che distingue chiaramente l'«indigenizzazione», ossia l'intero processo dell'incarnazione del cristianesimo nelle culture precristiane, dal semplice «adattamento», richiama l'attenzione su un nuovo punto di vista.

Le nostre abitudini intellettuali ci portano a concepire l'immersione del messaggio evangelico in una nuova cultura, nello schema di una discussione analitica. Qualcheduno propone di introdurre nella vita dei neofiti qualche pratica differente sia dalle abitudini conosciute nelle cristianità antiche, sia dalle usanze del popolo recentemente convertito; si ponderano le ragioni pro e contro; si decide sul da farsi. Nella discussione, i teologi hanno un ruolo eminente, anche se la decisione in ultima analisi spetta alle autorità gerarchiche.

Ora, questo modo di procedere non è del tutto realistico.

3.2.1 Anzitutto, la vera incarnazione del cristianesimo non può essere ridotta esclusivamente alla somma di mosse singole, isolate, non si riferisce soltanto ad idee o espressioni distinte, precetti esattamente formulati, abitudini o rappresentazioni iconografiche chiaramente circoscritte. Parlando di «vivere la fede da africani», intendiamo la creazione di una realtà organica, globale. Il romanticismo cercava di comprendere l'anima o il genio di

¹² G. CAPRILE, *Il sinodo dei vescovi, Terza assemblea generale* (Roma 1975) 616.

un popolo, che assicura la sintonia tra i vari elementi, formali e materiali, che formano il tessuto della vita sociale della nazione. Oggi parliamo forse più volentieri di una struttura organica di elementi, in cui il vero senso di un fenomeno particolare può essere compreso solamente nel contesto di tutta la realtà globale, in cui il cambio di una parte esige una modifica corrispondente di tutte le altre. I concetti, le categorie e gli apprezzamenti valorizzanti, i modelli istituzionali, lo stile artistico, le abitudini sono congiunti come i suoni di una melodia, con la medesima tonalità. Un complesso organico può restare immutato, anche quando le singole parti vengono sostituite con altre, ma può essere trasformato, anche senza il cambiamento delle singole parti, per una mutazione dello stile, in cui gli elementi sono vissuti. Succede che lo stesso gioco, giocato in diverse classi sociali, pur conservando le stesse regole, ha caratteri profondamente diversi, poiché nei vari ambienti sono diverse le qualità che i giocatori vogliono sviluppare e manifestare in esso.

3.2.2 Trasformazioni di questo genere non sempre possono essere giudicate con il solo ragionamento analitico, poiché la percezione globale del senso totale è spesso piuttosto intuitiva. Ciò vale, naturalmente, anche fuori del contesto dell'evangelizzazione. Un osservatore acuto dell'attuale trasformazione del mondo occidentale ha fatto notare che tutti sentiamo che i singoli aspetti del cambiamento del nostro mondo sono in qualche modo connessi tra sé, ma per lo più non possiamo renderci conto, in che cosa consiste il rapporto tra i singoli fenomeni.¹³

Quando in una nuova chiesa emerge l'ipotesi di un nuovo aspetto dell'indigenizzazione, gli argomenti positivi o negativi spesso non convincono totalmente, eppure, lentamente, prevale l'accettazione o il rifiuto della proposta, e la presa di posizione contraria viene abbandonata, in quanto si percepisce l'armonia o la disarmonia di un elemento con tutto il complesso della vita evangelica, vissuta in un determinato ambiente. Un teologo dell'Asia ha paragonato questo processo con la percezione di un profumo.¹⁴ Una tale decisione non deve essere considerata necessariamente irrazionale. Vi sono conoscenze non analitiche e intellettuali, ma razionali, che consistono nell'intelligenza intuitiva di una struttura organica, e della coerenza (o inconciliabilità) di un elemento con il complesso totale. L'argomentazione concettuale dà l'occasione perché dalle discussioni emerga la comprensione globale della convenienza di un modo di pensare, agire, manifestare la propria opzione totale in un contesto storico.

Perciò, benché la comprensione del senso e delle esigenze della parola di Dio cresca sempre anche «per mezzo della riflessione e dello studio dei

¹³ J.P. QUENTIN, *Mutation 2000, Le tournant de la civilisation* (Paris 1982).

¹⁴ A.B. LAMBINO, *Zur theologischen Methode der Kontextualisierung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 65 (1981) 1-13 (Congresso di Pattaya, 30.III.-6.IV.1980).

credenti» (cioè con l'aiuto di una ricerca intellettuale), e benché essa debba essere giudicata in ultima analisi da coloro che «con la successione apostolica hanno ricevuto il carisma sicuro della verità», gli orientamenti globali dell'indigenizzazione procedono soprattutto «con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali», che si appoggia in modo particolare «sull'assistenza dello Spirito Santo».¹⁵

Ne segue, che l'indigenizzazione della vita cristiana normalmente procede lentamente, progressivamente, per alti e bassi. Tante volte succede che dopo una avversione iniziale prevale l'accoglienza pacifica di qualche innovazione, o al contrario, che l'adesione entusiastica iniziale cede il posto a riserve spontanee sempre più numerose.

3.2.3 Nelle grandi innovazioni conciliari, i teologi hanno avuto una parte assai importante. Ciò può diventare per un teologo una tentazione, poiché egli facilmente sarà portato a rivendicare un ruolo simile anche nell'opera dell'indigenizzazione del cristianesimo, sia nel contesto della diffusione del cristianesimo nello spazio, sia nella sua trasformazione nel tempo. Ora, nel sinodo 1974, vari presuli provenienti dalle missioni hanno ribadito che le nuove chiese hanno bisogno di teologi, anche di origine forestiera, ma il compito di questi è formulare ipotesi, proporre le ragioni in favore e contro le proposte, ma non il decidere. L'assimilazione del vangelo nelle varie culture per lo più non segue i progetti elaborati a tavolino, ma si cristallizza, in modo non sempre consapevole, in comunità, composte da persone che vivono quasi istintivamente la loro cultura, che sono immerse nella continuità della storia del loro popolo, e che sono portate dall'impulso dello Spirito a realizzare la sequela di Cristo, nel pensiero, nelle parole e nelle opere. Questa è una delle ragioni perché parecchi preferiscono nominare l'incarnazione del cristianesimo nelle varie culture, «contestualizzazione»: il contesto comunitario non è solo il risultato dell'indigenizzazione, ma anche la fucina in cui essa si elabora.

Naturalmente, queste osservazioni teoretiche lasciano aperti parecchi problemi di ordine pratico. Tutti sanno che l'opinione pubblica può essere manipolata da una piccola minoranza. Una presa di posizione comunitaria, manovrata da qualche persona magari poco progredita nella fede, non può essere considerata senz'altro «un vero segno della presenza o del disegno del Signore».

Bisogna inoltre ricordarsi che il contesto in cui il cristianesimo s'incarna nelle varie culture, non è esclusivamente quello delle chiese particolari, ma anche quello della chiesa universale. La comunità in tanto può discernere i veri «segni dei tempi», e i «segni degli spazi» in quanto in essa abita lo Spirito Santo; e lo Spirito è anima, sia delle comunità locali, sia delle chiese delle varie nazioni, sia di tutta la chiesa. Le proposte e le varianti di vita che emergono dalle chiese particolari sono accolte, o criticate, o addi-

¹⁵ Cf. Concilio Vaticano II, «Dei Verbum», n. 8.

rittura respinte, da *tutta* la chiesa. Ciò si effettua non solo e forse nemmeno in primo luogo per le decisioni ufficiali straordinarie, ma più ancora nel dialogo continuo planetario, che è una delle importanti manifestazioni di vita della chiesa universale. Dopo un periodo di accentuato centrismo, attualmente si insiste maggiormente sulla necessità dell'iniziativa e dell'attività relativamente autonoma delle singole diocesi. Ma questa insistenza non deve far dimenticare che una «diocesi» non sarebbe tale se non respirasse l'atmosfera della «koinonia», della comunione universale.

Aggiungiamo, infine, che le prese di posizioni comunitarie (locali e universali) non sorgono «per generazione spontanea», ma si formano a modo di risposta all'annuncio della parola, fatta dal capo delle rispettive comunità, e trovano la loro definitiva validità di nuovo per l'accoglienza dei capi e delle relative comunità. Perciò, la contestualizzazione procede secondo la struttura comunitaria, collegiale e gerarchica della chiesa di Cristo, ossia, (per dirla con Papa Giovanni Paolo II) «mediante un dialogo apostolico».¹⁶

3.3 *L'inculturazione*

3.3.1 Un concetto complesso, facilmente confondibile, a cui la teoria e la prassi fanno spesso appello, ha bisogno di essere contrassegnato da un termine tecnico. La riflessione sulla natura dell'assimilazione del cristianesimo alle varie culture, fin dall'inizio è stata accomagnata da una ricerca di termini esatti.

Dopo l'abbandono della voce «adattamento», neppure le parole «indigenizzazione» e «contestualizzazione» avevano fortuna duratura. La prima, perché la parola «indigeno» non ha ancora totalmente perduto il senso secondario spregiativo, in cui è stata adoperata nell'era coloniale. I cavalieri teutonici hanno, a modo loro, «indigenizzato» il cristianesimo nella cultura della Prussia Orientale, ma sarebbe strano chiamare Kant un «indigeno» della Prussia Orientale. Il secondo termine invece sembra insinuare che la parola di Dio, prima di sconfinare dalla Palestina, risuonava senza contesto, in forma sussistente, ciò che è evidentemente contraddetto dall'uso largo che lo studio delle antiche civiltà orientali ha nell'esegesi biblica. Attualmente, i termini più adatti sembrano essere le voci appartenenti al gruppo acculturazione, inculturazione, trascurazione. Questi vocaboli, praticamente sinonimi, provenienti dall'antropologia culturale americana, sono stati introdotti nella missiologia già negli anni '50, più o meno nel senso che abbiamo cercato di elaborare nella nostra analisi.¹⁷

Paolo VI ha descritto il processo da noi studiato a varie riprese,¹⁸ senza

¹⁶ Esortazione Apostolica «Catechesi Tradendae», n. 53 (Enchiridion Vaticanum 6, 1898).

¹⁷ P. CHARLES, *Missiologie et Acculturation*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 75 (1953-I) 15-32; C. SAENZ DE SANTA MARIA, *La aculturación religiosa en el indígena civilizado hispanoamericano*, in: *Razón y Fe* 157 (1958-I) 453-464.

¹⁸ Enciclica «Ecclesiam suam» del 6 de agosto 1964, cap. III (Enchiridion Vaticanum 2, nn. 192-199); Conclusione al Simposio dei vescovi dell'Africa in Kampala del 31 luglio 1961

però giungere ad una terminologia fissa e definitiva: infatti, il suo intento era «disporre gli animi, non trattare le cose».¹⁹ La parola «inculturazione» apparve solamente nel sinodo del 1977.²⁰ Giovanni Paolo II, nell'esortazione apostolica «Catechesi tradendae» del 16 ottobre 1979, approvò esplicitamente questo uso linguistico,²¹ che resterà probabilmente per lungo tempo prevalente.

Infatti, l'espressione «inculturazione del cristianesimo nelle varie culture» già per la sua etimologia spiega il suo significato. Essa fa comprendere che il cristianesimo è un fattore oggettivo che resta identico a se stesso, anche quando penetra nelle varie culture; ma richiama l'attenzione sulla penetrazione intima, per cui il cristianesimo non resta una «natura immutata» (come quella del Verbo Incarnato dopo l'assunzione dell'umanità), ma diventa il principio vitale della stessa cultura, provocando in essa una crescita.

3.3.2 Una terminologia è utile solamente se vi è un certo consenso riguardo al suo significato. A proposito della parola «inculturazione», questo non è ancora il caso. Un Em.mo Cardinale, quattro anni dopo la dichiarazione or ora citata del Papa, affermò che la voce e la teoria dell'acculturazione è un prodotto di «progressisti ad oltranza», che «comprometterebbe seriamente il messaggio evangelico, subordinandone la sorte alle vicende umane».²² Ciò che il Cardinale impugna, veramente, non è il processo che il Papa ha chiamato «inculturazione», ma il tentativo di trasformare essenzialmente il cristianesimo, per renderlo accettabile alle esigenze assolute delle varie culture (cf. 2.2.2). Il malinteso è però un ammonimento a formulare chiaramente una definizione, che precisi il significato di questo termine.

Pensiamo che la definizione migliore sia quella proposta a varie riprese (con modifiche non essenziali) da A. Roest Crolius, citata anche nell'Introduzione dell'articolo bibliografico di Don Amato.²³ La definizione è valida

(Insegnamenti di Paolo VI, vol. 7, Roma 1970, pp. 526-536); Allocuzione a tutti i vescovi del Continente Asiatico in Manila, il 28 novembre 1970 (Insegnamenti di Paolo VI, vol. 8, Roma 1971, pp. 1214-1215); Esortazione apostolica «Evangelii nuntiandi» dell'8 dicembre 1975, n. 20 e n. 63 (Enchiridion Vaticanum 5, n. 1612. 1675).

¹⁹ «Ecclesiam suam», *ed. cit.* n. 192.

²⁰ G. CAPRILE, *Il sinodo dei vescovi, Quarta assemblea generale*, (Roma 1978), «Ad populum Dei nuntius» n. 5.

²¹ «Il termine acculturazione, o inculturazione, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'Incarnazione. Della catechesi, come dell'evangelizzazione in generale, possiamo dire che è chiamata a portare la forza del vangelo nel cuore della cultura e delle culture. Per questo, la catechesi cercherà di conoscere tali culture e le loro componenti essenziali; ne apprenderà le espressioni più significative; ne rispetterà i valori e le ricchezze particolari. È in questo modo che essa potrà proporre a tali culture la conoscenza del mistero nascosto ed aiuterà a far sorgere, dalla loro viva tradizione, espressioni originali di vita, di celebrazione e di pensiero che siano cristiani» (n. 53; Enchiridion Vaticanum 6, n. 1886).

²² P. PARENTE, *Acculturazione della fede cristiana?* in: Palestra del clero 62 (1983) 582-589.

²³ Salesianum 45 (1983) 83 (citazioni in nota 18).

linguisticamente, poiché esprime ciò che intendono dire i missiologi che adoperano il termine, ed è valida anche teologicamente, poiché richiama l'attenzione sugli aspetti secondo cui, alla luce della fede, possiamo comprendere il processo indicato.

L'inculturazione è, dunque, «l'inserzione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa vita e questo messaggio non solo riescano ad esprimersi negli elementi propri della cultura in questione, ma abbiano anche una funzione ispiratrice, normativa e unificante, che trasforma e ricrea questa cultura, dando origine ad una nuova creazione».²⁴

La definizione è ispirata alla struttura ternaria, espressa nel discorso sinodale di Mons. Zoa, citato in 3.2 (nota 12), la cui traccia si ritrova, del resto, anche nel n. 53 dell'esortazione «Catechesi tradendae» di Giovanni Paolo II.

L'inculturazione comincia con una iniziale «inserzione della vita e del messaggio cristiano» in un'area culturale. In un villaggio africano arriva un missionario, il quale comincia a celebrare la liturgia, manifesta la carità cristiana nelle opere di misericordia e nella promozione umana, spiega a coloro che vogliono, chi è il personaggio la cui immagine sta al centro della sua cappella. In un quartiere operaio di una grande città si installa un gruppetto di piccoli fratelli, la cui presenza schiude uno stile di vita incomprensibile, suscita domande e fa intravedere che la risposta ai problemi umani da loro accolta è credibile. In questa fase dell'evangelizzazione, le dottrine, le esperienze, le usanze, gli oggetti sono ancora di origine straniera, anche se colui che annunzia il vangelo con la sua presenza e forse anche con le sue parole, cerca di adattarsi alla mentalità di coloro a cui si rivolge.

Una seconda fase dell'inculturazione si ha, quando la vita e il messaggio cristiano sono accolti nel gruppo evangelizzato, tanto che i convertiti vivono da cristiani, senza perdere naturalmente la loro personalità individuale e comunitaria. È la fase della «riconcettualizzazione e riformulazione teoretica», e della «riespressione pratica» del dono accolto. Il tempo in cui nell'antica Roma, ad esempio, si produssero le prime apologie del cristianesimo composte con il metodo dei retori; in cui, nel medioevo si cominciò a dare un'importanza insolita alla contemplazione dell'umanità di Gesù nascente e morente. Questo nuovo aspetto dell'assimilazione dell'evangelo è più spontaneo, meno riflesso. In esso diminuisce l'importanza dei singoli individui, aumenta quella della comunità; è un processo paragonabile all'assorbimento dell'alimento nell'organismo di chi lo ha mangiato.

La terza fase sta nel segno della creatività, delle oggettivazioni. Il nuovo spirito, assorbito nella comunità, fa crescere e guarire il corpo. La manifestazione più visibile, benché forse meno profonda di questa creatività, è data dal fatto che emerge un nuovo stile artigianale e artistico, un'arte sacra ispirata ai grandi temi della fede, che non ha però dimenticato i modelli

²⁴ AA.VV., *Inculturazione, concetti, problemi, orientamenti*, (Roma 1979) 37.

dei capolavori precristiani della comunità. E, a un livello meno visibile ma più importante, il nuovo sviluppo delle istituzioni; in un primo momento ciò sembra essere una decadenza, anche se anticipa una nuova fioritura futura. Il cambiamento decisivo, ma percettibile solamente ad uno sguardo molto penetrante, è la trasformazione etica. Comportamenti finora pacificamente accettati, oramai conturbano le coscienze; atteggiamenti che nel passato sono stati considerati eccezionali e marginali, diventano attraenti, e sono accettati come modelli di vita. In questa «trasformazione», il principio «ispiratore» è la fede che «unifica» tutto il processo perché dà un senso unico a tutte le modifiche parziali. Ma se tutto il cambiamento è una riaffermazione della fede sinceramente e profondamente accolta, esso non è un rinnegamento del passato, anzi, il passato viene purificato ed elevato a un livello più alto; si tratta di «creazione», nel senso di una fertile creatività, non nel senso di una produzione dal nulla.²⁵

Parlando delle tre fasi di questo processo, naturalmente non intendiamo dire che esse si succedono in modo repentino, ma constatiamo solamente che all'inizio della cristianizzazione prevalgono certe caratteristiche che lentamente passano in second'ordine, mentre fenomeni in un primo tempo appena percettibili diventano prevalenti.

3.3.3 La ricerca delle varie scienze non tolgono i problemi, ma li localizzano più esattamente, e servono da trincee d'approccio per penetrarvi sempre più profondamente. La definizione dell'inculturazione, che era il frutto della nostra riflessione sulla natura della conversione di un gruppo umano al cristianesimo, aiuta ad indicare, dove sono gli interrogativi da chiarire ulteriormente.

A. Il primo interrogativo è l'ulteriore analisi della distinzione tra il nucleo immutabile del cristianesimo e le sue riformulazioni emergenti nella storia. Il problema non nasce dal concetto dell'inculturazione. Si tratta solamente di una nuova applicazione delle teorie dell'evoluzione dei dogmi, del pluralismo delle varie spiritualità, e della riformabilità limitata delle istituzioni ecclesiastiche. La dottrina sull'inculturazione non fa altro che mettere in rilievo che lo sviluppo dei dogmi, delle spiritualità e delle istituzioni è condizionato dalle «culture», fenomeno recentemente molto studiato da un ramo dell'antropologia, e mostra maggiormente la necessità di chiarire ulteriormente questi problemi.

²⁵ I sette segni che secondo il cap. 5 dell'«Essay on the Development of Christian Doctrine» di J.H. Newman distinguono una vera evoluzione dalla corruzione, possono essere riscontrati nell'inculturazione in due modi paralleli: questo processo infatti è una evoluzione della cultura precristiana, ma anche una evoluzione del cristianesimo, specialmente degli elementi culturali in esso implicati (cf. sopra 1.1.3).

B. Il secondo interrogativo riguarda il rapporto tra la chiesa universale e le chiese particolari, problema che è divenuto più attuale in seguito alla dottrina del Concilio Vaticano II riguardo alla collegialità. Di nuovo, non si tratta di una difficoltà creata dal concetto di inculturazione, ma di una nuova applicazione di una questione ecclesiological, questione la cui soluzione trova nuovi impulsi nella descrizione delle inculturazioni avvenute nel passato, e nella pianificazione di inculturazioni da promuovere nell'avvenire. Lo Spirito Santo matura i frutti di ciascuna cultura, nell'interesse di tutte le altre e della chiesa universale. Ciascuna cultura si sviluppa come i rami di un unico albero, non a modo di fili d'erba isolati; perciò nessuna può dire alle altre, «non ho bisogno di voi» (cf. 1 Cor 12,21). La cultura occidentale probabilmente non sarebbe mai arrivata da sola alla dottrina della deificazione dei cristiani, ma in un certo momento della sua evoluzione dogmatica si sarebbe trovata in un vicolo cieco se non avesse potuto usufruire delle grandi intuizioni dei Padri Greci. Perciò, l'inculturazione non può ignorare altre inculturazioni precedenti o parallele, e si svolge in un dialogo continuo universale. Resta però da determinare, dove sono i limiti giusti dell'autonomia di ciascuna inculturazione, in qual misura l'autenticità del particolare deve essere completata da elementi estranei.

C. Il vero protagonista dell'inculturazione è la comunità, che vive la vita di Cristo, e vive in una cultura, diversa da quella delle chiese di antica cristianità. D'altra parte, è un problema storiologico universale, la determinazione del rapporto esistente tra l'evoluzione di una comunità e l'attività di personaggi eminenti in essa operanti. Sono le guide storiche di un popolo, che trascinano gli altri, o sono le bandiere portate da altri a segnare il progresso del gruppo? La riflessione su questa questione può fornire preziose indicazioni sul modo, in cui i capi futuri di una chiesa recente devono essere preparati al loro ruolo.

D. Nel nostro studio abbiamo equiparato il processo della penetrazione cristiana in una cultura, di cui la missiologia si occupa, con il processo della partecipazione cristiana alla costruzione di una nuova cultura, come si svolge nell'educazione cristiana della gioventù dei popoli occidentali. I due processi hanno indubbiamente aspetti analoghi, ma anche differenze notevoli. L'elaborazione delle differenze dovrà essere oggetto di ulteriori riflessioni.

NUOVO TESTAMENTO E INCULTURAZIONE

Albert Vanhoye SJ

«Nuovo Testamento e inculturazione». Questo tema non è facile, anzi presenta numerose difficoltà e gravi pericoli, perché costringe a cercare nel N.T. una risposta a una domanda che non vi è espressa. È sempre pericoloso interrogare un testo antico su una questione moderna. In diversi casi, sarebbe meglio rinunciare all'impresa. Se i teologi si fossero astenuti dall'interrogare la Bibbia su questioni di astronomia, la Chiesa si sarebbe risparmiata avventure penose ai tempi di Galileo. Questo caso esemplare ci invita alla prudenza. Dobbiamo però riconoscere che il problema dell'inculturazione non è tanto estraneo alla rivelazione biblica, quanto l'eliocentrismo e il geocentrismo, perché non riguarda una questione puramente scientifica, ma un aspetto della vita ecclesiale. Quando diciamo «inculturazione», parliamo infatti di «inculturazione cristiana», cioè dell'incontro della fede in Cristo con le diverse culture. La parola «inculturazione» è nuova, ma la situazione alla quale essa viene applicata non è nuova. Fin dall'inizio, la fede in Cristo si è trovata ad affrontare problemi culturali, e i testi del N.T. ci danno parecchie informazioni sul modo con cui le comunità cristiane hanno risposto a tali problemi. La ricerca appare dunque legittima in proposito.

Diciamo subito che i testi neotestamentari non ci offrono una risposta chiara e semplice, ma diversi elementi piuttosto contrastanti. Ciò dimostra la complessità del problema e stimola la riflessione. Dobbiamo anzitutto distinguere varie situazioni storiche, nelle quali il problema si pone in modo diverso:

- per prima, la situazione di Gesù stesso in rapporto alla cultura del suo ambiente;
- poi, la situazione della comunità cristiana primitiva in rapporto alla cultura giudaica;
- infine, la situazione creata dalla missione cristiana in ambienti di cultura ellenistica.

In altri termini: incarnazione e cultura, fede giudeo-cristiana e cultura giudaica, missione cristiana e cultura pagana.

Nel suo decreto sull'attività missionaria della Chiesa, il Concilio Vaticano II presenta l'incarnazione di Cristo come modello di inculturazione. A dire il vero, il Concilio non adopera la parola «inculturazione», ma esprime questa realtà e ne fa un dovere della Chiesa. Il decreto descrive prima il raggruppamento degli uomini in diverse culture e poi dice: «La Chiesa, per essere in grado di offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio, deve inserirsi in tutti questi raggruppamenti *con lo stesso movimento con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale* degli uomini in mezzo ai quali visse». In latino: «*Ecclesia (...) sese omnibus his coetibus inserere debet eodem motu quo ipse Christus, incarnatione sua, se obstrinxit certis socialibus et culturalibus conditionibus hominum cum quibus conversatus est*» (Ad Gentes, 10). Similmente, nella sua allocuzione del 26 aprile 1979 ai membri della Commissione Biblica, il Papa diceva: «Il termine acculturazione oppure inculturazione può benissimo essere un neologismo, esprime però ottimamente uno degli elementi del grande mistero dell'Incarnazione: Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi (Gv. 1,14); quindi, vedendo noi Gesù Cristo, il figlio del carpentiere (Mt. 13,55), possiamo contemplare la propria gloria di Dio (cf. Gv. 1,14)».

1. Inculturazione di Gesù bambino

Ogni individuo umano entra necessariamente in un processo di inculturazione, nel senso antropologico del termine. Altrimenti, non potrebbe diventare pienamente uomo. Per mezzo dell'educazione, ogni bimbo riceve a poco a poco la cultura del suo ambiente. Gesù di Nazareth ha ricevuto la cultura del suo ambiente. I vangeli non ci danno molti dettagli in proposito. Matteo e Luca ci dicono che Gesù fu educato in un ambiente giudaico, in un paese della Galilea, Nazareth; ci mostrano che tanto sua madre, Maria, quanto Giuseppe, sposo di sua madre, erano Giudei religiosi. Luca dice che Gesù «stava loro sottomesso» (Lc. 2,51), il che corrisponde a un atteggiamento ricettivo, condizione normale di una buona inculturazione. L'episodio di Gesù smarrito e poi ritrovato nel tempio manifesta da parte di Gesù dodicenne una grande avidità di cultura religiosa; fu ritrovato infatti in mezzo ai maestri di religione, «li ascoltava e li interrogava» (Lc. 2,46). Questi pochi elementi vanno nel senso di una inculturazione normale, positiva, ordinaria, cioè non speciale, come quella di Giovanni Battista, il quale «visse in regioni deserte fino al giorno della sua manifestazione a Israele» (Lc. 1,80).

Per completare il quadro, diversi autori ricorrono a vari documenti della tradizione giudaica; le loro ricostruzioni non mancano di probabilità. Gesù bambino, adolescente, ragazzo, ha seguito il processo di inculturazio-

ne che era corrente ai suoi tempi in un paese di Galilea. Ha partecipato al culto della sinagoga, ha pregato come pregavano i suoi compaesani, ha sentito raccontare la storia del suo popolo, ha osservato le usanze tradizionali ecc. È utile notare in proposito che l'Incarnazione del Verbo di Dio non venne fatta in una cultura qualunque, bensì in una cultura provvidenzialmente preparata. Questa cultura biblico-giudaica gode dunque di una situazione privilegiata in rapporto alla fede!

Dobbiamo aggiungere una precisazione che non manca d'importanza. Gesù non apparteneva al ceto più colto della società. Giuseppe era carpentiere; Gesù imparò e praticò questo mestiere manuale. La gente di Nazareth lo conosceva come «il figlio del carpentiere» (Mt. 13,55), «carpentiere» lui stesso (Mc. 6,3). Questo fatto specifica l'inculturazione di Gesù. La cultura di un artigiano non è quella di uno scriba. Il suo contatto con la realtà è diverso, più concreto, meno teorico, più particolare, meno universale. Gesù non ebbe molto tempo per studiare. In Gv. 7,15 i Giudei osservano che Gesù non aveva fatto studi (*me memathekos*). Dal punto di vista della tradizione giudaica, questo era un difetto serio, un limite alla cultura. Basti ricordare quanto il Siracide dice dei lavori manuali e come contrappone ad essi «la sapienza dello scriba», e cioè «la cultura del letterato» (Sir. 38,24-39,11). Secondo il Siracide non è possibile diventare saggio, quando si esercita un mestiere manuale. Gli artigiani «non fanno brillare né l'istruzione né il diritto» (38,34). Invece la cultura dello scriba «si deve alle sue ore di quiete; chi ha poca attività manuale diventerà saggio» (38,240). Qui troviamo dunque una prima tensione tra l'Incarnazione, quale è stata vissuta effettivamente da Gesù, e l'inculturazione. Gesù non si trovò nelle condizioni più favorevoli per acquisire la cultura del suo tempo. Egli dovette accontentarsi di un livello di cultura ritenuto inferiore. Nella fede riconosciamo in questo fatto un disegno divino. Gesù stesso, divenuto adulto, espresse questa prospettiva quando esultò nello Spirito Santo e disse: «Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti [cioè: alla gente colta] e le hai rivelate ai piccoli [cioè: alla gente meno colta]. Sì, Padre, perché così a te è piaciuto!» (Lc. 10,21: cf. Mt. 11,25). Se la Chiesa deve prendere come modello della propria inculturazione il «movimento» dell'Incarnazione, non può quindi dare un valore assoluto all'ideale culturale della società nella quale essa si trova. Incarnazione non significa, secondo il Nuovo Testamento, assimilazione delle raffinatezze della cultura ambientale. Questa constatazione non è forse priva di utilità per il problema attuale dell'inculturazione della Chiesa.

2. Tappa creativa dell'inculturazione: Gesù adulto

Nel processo d'inculturazione dell'individuo, gli antropologi distinguono due tappe, una prima tappa di *assimilazione* della cultura ambientale,

una seconda tappa di *padronanza* di questa cultura. Nella prima tappa l'individuo riceve; nella seconda, egli contribuisce al progresso della cultura.¹ L'inculturazione, infatti, mette in rapporto una persona con una cultura. Fin dalla prima tappa, ricettiva, l'originalità della persona incomincia a manifestarsi, nel modo proprio di assimilare la cultura. Una stessa educazione non produce gli stessi effetti su tutti i bambini di una classe; ciascuna reagisce diversamente. Nella seconda tappa, la personalità dell'individuo appare più nettamente: egli è diventato capace di creatività culturale, il che non va senza una certa misura di contestazione culturale.

Nel caso di Gesù, il fatto dell'Incarnazione rende tutto questo processo molto più complesso e misterioso. La persona che assimila la cultura giudaica dell'epoca è quella del Figlio di Dio. L'episodio già accennato di Gesù dodicenne nel Tempio rivela che Gesù reagiva a certe situazioni culturali in un modo originale, anzi sconcertante per Maria e Giuseppe, e questo per la consapevolezza della sua relazione filiale con Dio: «Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc. 2,49).

In che maniera Gesù adulto si comportò nei riguardi della cultura del suo ambiente, diventata la sua cultura? Una risposta esauriente a questa domanda richiederebbe uno studio troppo lungo, tanto più che dovremmo essere attenti a distinguere nella forma delle tradizioni evangeliche ciò che proviene dalla Chiesa primitiva e ciò che proviene da Gesù stesso. Mi devo, per forza di cose, limitare ad alcune osservazioni sommarie.

Una prima osservazione: nella sua attività pubblica, Gesù non si è preoccupato della cultura, ma del regno di Dio. Non ha rivolto alla gente un messaggio culturale, ma religioso. Non si è presentato come poeta, o pensatore, o artista, o giurista. Però si è inserito in una certa tradizione culturale-religiosa. Nelle civiltà antiche, religione e cultura andavano strettamente legate e questo è specialmente vero del popolo d'Israele, la cui legge era espressione dell'alleanza divina.

Più precisamente, Gesù si è inserito nella tradizione culturale-religiosa del profetismo israelitico. Si è messo a proclamare la parola di Dio e a invitare la gente a convertirsi, come facevano i profeti. Nel suo modo di esprimersi, Gesù segue la tradizione culturale biblica. Non soltanto il suo vocabolario proviene dalla Bibbia, ma i generi letterari e le figure retoriche sono le stesse: Gesù adopera il parallelismo biblico, i proverbi, il paradosso, le esortazioni, ammonimenti, invettive, promesse, beatitudini. In tutto questo, Gesù si rivela culturalmente creativo. Molti passi dei vangeli sono veri capolavori di letteratura biblica. Non corrispondono ai canoni della cultura greca, la quale evita le ripetizioni, ma seguono la tradizione letteraria israelitica. Penso, ad es., all'istruzione evangelica sull'elemosina, la preghiera e il digiuno (Mt. 6,2-6.16-18), meraviglia di armonia e di contrasto, di espressione concreta e di alta spiritualità. Le parabole manifestano una

¹ Cf. M.J. HERSKOVITS, *Man and His Works*, New York 1952, p. 491. Citato da Ary A. Roest Crollius, «What is so new about inculturation», *Gregorianum* 59 (1978) 721-739, p. 731.

grande creatività in un genere rappresentato nell'A.T. fin dai tempi più remoti (cf. l'apologo di Iotam in Giudici 9,8-15). Il Deutero-Isaia paragonava la parola di Dio alla pioggia e alla neve che facilitano la fecondità (Is. 55,10-11); Gesù paragona la parola di Dio al grano stesso, che porta in se stesso la fecondità (Mc. 4,14.30-32). Nella sua predicazione, Gesù manifesta una capacità culturale molto viva e personale, giacché egli mette tante cose in rapporto con il regno di Dio, dai gigli dei campi e uccelli del cielo alle diverse situazioni umane, partoriente e neonato, padre e figli, padrone e operai, ricchi e poveri, lavoro dei contadini, dei pescatori, dei mercanti, della casalinga ecc. Secondo la tradizione dei profeti, Gesù si esprimeva talvolta con azioni simboliche (ad es. il fico inaridito: Mt. 21,18-22; si confronti 1 Re. 22,11; Ger. 19,10; Ez. 4,1-3). I suoi miracoli richiamavano i tempi di Elia e di Eliseo: moltiplicazione dei pani, risurrezione del figlio di una vedova, guarigione dei lebbrosi (cf. Mt. 14,13-21 e 2 Re. 4,42-44; Lc. 7,11-17 e 1 Re. 17,17-25; Mt. 8,1-4 e 2 R. 5). In un racconto di Luca, Gesù stesso invita i suoi compaesani a capire la sua missione alla luce di quella di Elia e di Eliseo. Tutto questo dimostra un'autentica inculturazione, capace allo stesso tempo di fedeltà e di creatività. Gesù non si è limitato a imitare gli antichi profeti: egli ha portato a compimento la loro opera.

Insieme a un aspetto di continuità, ogni compimento comprende su diversi punti un aspetto di rottura riguardo alla situazione anteriore. La creatività di Gesù presenta questo carattere. Gesù non è stato un rabbi simile agli altri. Non appena si è messo ad insegnare, la gente ha notato la differenza. «Erano stupiti del suo insegnamento, scrive S. Marco, perché insegnava loro come uno che ha autorità e *non come gli scribi*» (Mc. 1,22). Gli scribi erano i rappresentanti riconosciuti della cultura religiosa tradizionale. Gesù non ha adottato i loro metodi; non si è inculturato fino a questo punto. Ha preso un'altra via, che destava meraviglia: «Una dottrina nuova, insegnata [in un modo nuovo, cioè:] con autorità [personale]» (cf. Mc. 1,27).

Nel «Sermone della Montagna» (Mt. 5,21-48), la novità della predicazione di Gesù si esprime con chiarezza per mezzo di contrapposizioni sistematiche: «Avete inteso che fu detto agli antichi... Io invece vi dico:...». Qui è visibile un aspetto di contestazione della cultura religiosa del tempo. Gesù non esita a mettersi all'opposizione: egli si oppone alla corrente culturale predominante, quella degli «scribi e farisei», preoccupata di precisare tutti gli obblighi dei Giudei. Al posto di questo giuridismo, che definisce dappertutto limiti e separazioni e tende a creare una specie di ghetto culturale-religioso, Gesù insegna una religione aperta, fondata sulla misericordia divina ricevuta e comunicata, sull'amore generoso che si estende ai peccatori e ai nemici.² Si tratta di un capovolgimento completo di prospet-

² Cf. R. NEUDECKER, «Th Sermon on the Mount as a Witness to Inculturation» in *Bible and Inculturation*, PUG, Roma 1983, pp. 73-89; si veda p. 78: «The message of the Sermon is: in order to prevent murder, do not develop laws, but develop a sense of morality»; anche pp. 86-87.

tive. In particolare, Gesù rifiutò un modo rigido di capire l'osservanza del sabato e negò l'importanza delle regole di purità rituale per i cibi. Egli proclamò in proposito una formula paradossale ed enigmatica, che scandalizzò i farisei (Mt. 15,21): «Ascoltate e intendete: Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo» (Mt. 15,11; Mc. 7,14). L'importanza culturale di questa presa di posizione è enorme, perché cambia il modo di concepire la religione e quindi la pratica religiosa, con tutte le sue conseguenze nella vita sociale. Invece di una santificazione ottenuta per mezzo di separazioni rituali, Gesù proponeva una santificazione ottenuta per mezzo della carità divina aperta a tutti. Lui stesso ne dava l'esempio: toccava i lebbrosi, mangiava con i pubblicani, si lasciava avvicinare da una peccatrice, dichiarava di non esser venuto a chiamare i giusti ma i peccatori. Tale comportamento costituiva una rottura scandalosa di ciò che veniva considerato fondamentale per la cultura giudaica.

D'altra parte, nel suo modo di predicare il «Regno di Dio», Gesù si allontanava decisamente dalle aspirazioni del suo popolo, il quale aveva un concetto politico di teocrazia. Dopo la moltiplicazione dei pani, la gente, entusiasmata, voleva prendere Gesù per farlo capo politico, ma egli non si prestò a questo tentativo: «Si ritirò sulla montagna, tutto solo» (Gv. 6,15).

In tutto questo, vediamo i limiti che Gesù ha fissato volontariamente alla sua inculturazione. Egli non si è conformato in tutto alla cultura del suo popolo. Anzi si è opposto nettamente a diversi aspetti di questa cultura. Ne ha rifiutato in particolare le tendenze particolaristiche, la chiusura su se stessa.

3. Crocifissione e cultura

In fin dei conti, Gesù è stato rigettato. Possiamo dire che la Passione di Gesù comprende un aspetto di rigetto culturale. Gli ambienti colti non hanno accettato la contestazione, da parte di Gesù, di posizioni che ritenevano fondamentali; non hanno accettato il suo modo, non tradizionale, di parlare con autorità senza conformarsi all'insegnamento degli antichi. La folla si è lasciata portare a un atteggiamento ostile, perché Gesù non corrispondeva all'immagine corrente del Messia, liberatore d'Israele.

L'Incarnazione finisce con la crocifissione. L'Incarnazione comprende anche la crocifissione. Questo fatto non va dimenticato, quando si tratta di definire il rapporto tra incarnazione e inculturazione.³ Non va dimenticato

³ Si veda la riflessione finale di P. BEAUCHAMP nella sua conferenza, «The Role of the Old Testament in the Process of Building up Local Churches», in *Bible and Inculturation*, PUG, Roma 1983, pp. 1-16: «Certainly the Word of God planned to speak, through one culture, to the others. But his design was also to become one of those who are excluded from established cultures» (p. 16). P. Beauchamp invita tutte le culture «to meet in a common care for those who are excluded from all cultures» (p. 16).

nemmeno che la crocifissione sbocca nella risurrezione, la quale non è un ritorno alla vita terrestre, alla cultura di un luogo e di un tempo, ma una nuova creazione, liberata dai precedenti condizionamenti.

II. FEDE CRISTIANA E CULTURA GIUDAICA

1. Rapporti complessi

Con la fede pasquale incominciò il tempo della Chiesa. Come definire i rapporti tra la fede pasquale e la cultura giudaica nella Chiesa primitiva, composta unicamente di Giudei? Il N.T. non ci fornisce molti elementi in proposito e ci lascia sempre con la difficoltà di distinguere cultura e religione.

Gli Atti degli Apostoli riferiscono che i notabili consideravano Pietro e Giovanni come privi di cultura, «uomini senza istruzione e popolani» (*Anthropoi agrammatoi kai idiotai*) (Ac. 4,13). Gli Atti attestano però allo stesso tempo la loro impressionante capacità all'ispirazione dello Spirito Santo (At. 4,8,31; cf. 6,10).

Nell'espressione della fede si osserva un forte radicamento nella tradizione d'Israele. Il fatto della crocifissione avrebbe potuto provocare una rottura completa. Invece gli Apostoli ebbero l'ispirazione di insistere sulla continuità. Il primo discorso di Pietro si rifà alle profezie di Gioele (At. 2,16-21), all'oracolo di Natan (2,30) e a due salmi attribuiti a Davide (2,25-28.34-35). Il secondo discorso cita una predizione di Mosè e presenta Gesù risorto come il profeta simile a Mosè promesso nel Deuteronomio (3,22). Anche l'aspetto di rigetto tanto visibile nel mistero di Gesù viene ricondotto alle profezie antiche (2,23; 4,11) e diventa così paradossalmente un elemento di continuità. Ciò che la predicazione primitiva richiede non è dunque l'abbandono della tradizione giudaica, ma la conversione, il pentimento per la condanna ingiusta di Gesù (2,38), in vista della piena attuazione delle promesse antiche (2,39). Questo pentimento comprende certo un aspetto di rottura con una certa società: «Salvatevi da questa generazione perversa» (2,40), ma non con la tradizione biblica, la cui autorità viene pienamente riconosciuta.

Nel modo però di leggere i testi tradizionali si opera un cambiamento profondo. La lettura si fa sempre alla luce del mistero di Cristo. Ne risulta un significato nuovo, che viene riconosciuto come definitivo e rende antiquate le interpretazioni anteriori. Ad es., il Figlio promesso a Davide è Cristo risorto; non è più possibile dunque aspettare un Messia terreno, un re successore di Davide che governi il territorio di Israele. La morte di Cristo ha annientato per sempre questa speranza umana che dava un orientamento specifico alla cultura d'Israele; la risurrezione di Cristo ha fatto subentrare un'altra prospettiva, quella di un regno veramente eterno. In questo processo di rilettura, possiamo osservare due aspetti: da una

parte, la fede cristiana si incultura in Israele, cioè cresce e si sviluppa grazie a un'assimilazione progressiva dei modi di pensare, di parlare, di vivere che erano quelli di Israele. Questa è la prima inculturazione della fede, la quale rimane fondamentale. D'altra parte, la rilettura cristiana opera un discernimento e tende a una distinzione tra fede e cultura. Nell'esempio preso, la rilettura cristiana provoca una distinzione tra fede e politica. Per i cristiani, la religione non ha più un legame necessario con la situazione politica d'Israele e ancora meno con quella di altre nazioni.

Un'evoluzione simile è percettibile riguardo a istituzioni religioso-culturali ritenute essenziali dai Giudei, come il culto del Tempio e la legge mosaica. Gli Apostoli e i primi cristiani frequentavano il Tempio di Gerusalemme (cf. Lc. 24,53: «stavano sempre nel tempio lodando Dio»; At. 2,46; 3,1; 5,20.42; 21.26; 22,17; 24,18), però la loro vita cristiana comprendeva anche la «frazione del pane» fatta a casa (At. 2,46) e si può intuire che questa «frazione del pane», memoriale della morte di Cristo, aveva per loro un'importanza più grande del culto del Tempio. I cristiani sapevano che il Tempio era destinato alla distruzione (cf. Mc. 13,2 e paralleli) e che Cristo risorto era il loro vero Santuario. Quanto agli usi giudaici, essi si ricordavano dell'atteggiamento di Gesù, che non dava loro un valore assoluto.

2. Correnti diverse

Con tutto ciò, occorre constatare che, nella Chiesa di Gerusalemme, non esisteva l'unanimità in proposito. C'erano correnti diverse. Una corrente si distanziava decisamente dalle tradizioni giudaiche e rifiutava di confondere fede in Cristo e cultura giudaica. Ne dà testimonianza la storia di Stefano accusato di aver «proferito parole contro questo luogo sacro [il Tempio] e contro la legge» (At. 6,13). Anche se le accuse vengono attribuite a «falsi testimoni», contengono molto probabilmente elementi esatti. Stefano non avrà detto, come pretendevano i suoi avversari che «Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo e sovvertirà i costumi tramandatici da Mosè», ma avrà annunziato, come Gesù, la distruzione del Tempio e avrà criticato l'attaccamento eccessivo alle tradizioni giudaiche.

Un'altra corrente cristiana, invece, insisteva maggiormente sulla necessaria continuità. Ne abbiamo l'attestazione più chiara nell'ultima parte degli Atti, quando Paolo arrivato a Gerusalemme fece visita a Giacomo e ai presbiteri della Chiesa. Luca riferisce che dissero a Paolo: «Tu vedi, o fratello, quante migliaia di Giudei sono venuti alla fede e *tutti sono zelanti per la Legge (zelotai tou Nomou)*» (At. 21,20). Lungi dal mettere in contrapposizione fede in Cristo e legge di Mosè, questi Giudei credenti mantenevano pienamente la loro adesione al loro popolo e alla sua vita religioso-culturale. Lo stesso passo degli Atti dimostra tuttavia che Giacomo e i presbiteri accettavano una distinzione tra fede cristiana e inculturazione giudaica, ammettevano cioè la possibilità per la fede cristiana di una incul-

turazione diversa. La fedeltà alla cultura giudaica era ritenuta doverosa per i giudeo-cristiani, ma non per gli etnico-cristiani. A questi ultimi veniva richiesto di osservare soltanto alcune usanze senza le quali i rapporti vicendevoli non sarebbero stati possibili: «astenersi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, da [ogni animale] soffocato e dalle unioni illecite» (21,25). Questa posizione costituisce un dato di prim'ordine per il nostro problema e ci induce al nostro terzo punto, missione cristiana e cultura pagana.

III. MISSIONE CRISTIANA E CULTURA PAGANA

Per questo problema d'importanza decisiva, abbiamo anzitutto le testimonianze di Paolo, apostolo delle genti, e di Luca, primo storico della propagazione del vangelo.

Queste testimonianze però non sono isolate, giacché tutti e quattro i vangeli attestano la missione della Chiesa ⁴ e definiscono come condizione di salvezza non l'adozione della cultura giudaica ma la fede in Cristo. Tutto il Nuovo Testamento è scritto in greco e non in ebraico o in aramaico, fatto significativo dal punto di vista culturale.

1. Difficoltà di separare religione e cultura

Gli Atti degli Apostoli e parecchie lettere paoline ci mostrano tuttavia quanto fu difficile trovare il giusto comportamento in proposito. Ci furono momenti di crisi forte; ci furono tensioni persistenti. Spontaneamente i giudeo-cristiani concepivano la conversione dei pagani sul modello del proselitismo giudaico, cioè come un conformarsi al modo di vivere ebraico. Quanto più completa era l'assimilazione, tanto più valida era la speranza di partecipare alle promesse fatte ad Abramo e alla sua discendenza. La fede in Cristo aveva un rapporto strettissimo con queste promesse e quindi sembrava esigere questa assimilazione, per mezzo della circoncisione e delle osservanze giudaiche. La questione non era culturale, ma religiosa o, più esattamente, proveniva dall'apparente impossibilità di separare religione e cultura. La preoccupazione non era di inserire la fede in un'altra cultura, ma di definire il modo di inserire i pagani nella Chiesa, la quale era giudeo-cristiana.

⁴ Cf. Mt. 26,18: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni...»; Mc. 14,15: «Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura...»; Lc. 24,26: «Nel suo nome [cioè nel nome di Cristo] saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati...»; Giov. 10,16: «Ho altre pecore che non sono di questo ovile; anche queste io devo condurre...»; 11,52: «Gesù doveva morire... non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio dispersi». Si veda anche la designazione di Gesù come «agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (1, 29) e la formula universale di Gv. 3,16 e di 1 Gv. 2,2.

2. Inculturazione biblica dei pagani e acculturazione greca delle Scritture

Era evidente per tutti che i pagani dovevano accettare una inculturazione biblica. Infatti il vangelo cristiano non propone una serie di verità astratte, senza legami con il tempo e lo spazio, bensì una storia della salvezza radicata in tempi e luoghi precisi e legata a una certa cultura.

Era evidente per tutti che i pagani dovevano accettare una inculturazione biblica. Infatti il vangelo cristiano non propone una serie di verità astratte, senza legami con il tempo e lo spazio, bensì una storia della salvezza radicata in tempi e luoghi precisi e legata a una certa cultura.

Il problema era soltanto di definire l'estensione di questa inculturazione necessaria. Alcune cose andavano da sé. Ad es. non veniva richiesto d'imparare l'ebraico per leggere l'A.T. nel suo testo originale. Le circostanze avevano portato i Giudei stessi ad ammettere la pubblicazione di una traduzione greca delle loro Scritture. Esisteva già dunque una situazione di transizione tra cultura ebraica e cultura greca. Gli autori del N.T. hanno continuato nella stessa direzione. Il vangelo è stato espresso in greco. La predicazione fu fatta in greco e in altre lingue. Il giorno di Pentecoste, il miracolo delle lingue viene capito da Luca come l'annuncio e la prefigurazione di una evangelizzazione da fare nelle lingue di «ogni nazione che sta sotto il cielo» (At. 2,5).

Una traduzione costituisce un primo passo, non proprio di inculturazione, ma piuttosto di acculturazione, cioè di contatto tra due culture.⁵ Ogni traduzione è un compromesso tra due culture, deve cioè allontanarsi più o meno dall'una per accostarsi in un certo modo all'altra. I Settanta non si sono allontanati molto dal testo ebraico. La dose di cultura greca nei Settanta si riduce di solito all'indispensabile. Nel N.T. osserviamo diversi gradi di adattamento. Il grado minimo si trova nell'Apocalisse, che tratta male la lingua greca. Gli altri scritti sono almeno corretti. Se paragoniamo Matteo e Luca, vediamo che lo stile di Luca si adatta maggiormente al gusto greco (ad es. Mt. 7,24-27 ha una sintassi povera e molte ripetizioni simmetriche; il passo parallelo di Lc. 6,47-49 ha una sintassi più elaborata, senza ripetizioni identiche). Luca, tuttavia, manifesta anche la preoccupazione di dare ai Greci un'inculturazione biblica. Il suo vangelo dell'infanzia, in particolare, adotta lo stile ebraizzante dei Settanta. In genere, gli scritti del N.T. vanno più nel senso di una inculturazione ebraica dei greci, che nel senso di una inculturazione greca della fede cristiana. Questo vale anche per le lettere di Paolo o per l'epistola agli Ebrei, che presuppongono da parte dei lettori un'inculturazione biblica molto progredita. In paragone, l'influsso della cultura greca sull'espressione della fede appare modesto.

⁵ Cf. ARY A. ROEST CROLLIUS, *art. cit.*, *Greg* 59 (1978) pp. 725, 733.

3. Il problema delle osservanze.

Il punto di attrito più sensibile non riguardava il modo di esprimersi, ma il modo di comportarsi, le osservanze. Per presentare questo problema e la sua soluzione cristiana, Luca mette avanti il capo stesso della Chiesa, l'apostolo Pietro, e riferisce che Pietro ebbe bisogno di una manifestazione esplicita della volontà di Dio per accettare di aprire la Chiesa a dei pagani, senza previa assimilazione al giudaismo. Conoscete quest'episodio del battesimo del centurione Cornelio. I segni dati da Dio in quest'occasione furono molti: visione a Cornelio, visione a Pietro e soprattutto discesa dello Spirito Santo su Cornelio e i suoi alla fine della predicazione di Pietro. In questa maniera Pietro fu condotto da Dio stesso a non dare più un valore religioso alle barriere culturali che separavano i Giudei dai pagani: «Voi sapete, dichiara Pietro, che non è lecito per un Giudeo unirsi o incontrarsi con persone di altra razza, ma Dio mi ha mostrato che non si deve dire profano o immondo nessun uomo» (At. 10,28). Di conseguenza, Pietro entra in casa di Cornelio e vi predica la fede in Cristo e nient'altro. Quando poi, tornato a Gerusalemme, Pietro sentì i rimproveri dei giudeo-cristiani: «Sei entrato in casa di uomini non circumcisi e hai mangiato insieme con loro!» (11,3), egli rispose col riferire tutti i segni dell'intervento di Dio, portando i giudeo-cristiani a concludere: «Dunque anche ai pagani Dio ha concesso che si convertano perché abbiano la vita» (11,18).

Il problema non era però risolto in modo definitivo. Si ripropose a Antiochia dopo il primo viaggio missionario di Paolo e Barnaba, e fu trattato nel Concilio di Gerusalemme. Una parte di giudeo-cristiani riteneva necessario imporre ai pagani convertiti la circoncisione e l'osservanza della legge mosaica (15,5). Il Concilio decise in senso contrario, ammise cioè la possibilità di essere cristiani senza dover accettare il giudaismo. Possiamo dire che il Concilio ammise due modi di vivere la fede cristiana, uno nella cultura giudaica, l'altro in una cultura non-giudaica. Gli etnico-cristiani non erano obbligati alla circoncisione né a tutte le osservanze. Soltanto poche osservanze, quattro, erano imposte, perché erano considerate «indispensabili» (*epanagkes*, 15,28), probabilmente in vista di rendere possibili le relazioni tra giudeo-cristiani e etnico-cristiani. Come fondamento di questa decisione liberatrice Pietro presentò l'intervento di Dio nel caso di Cornelio (15,7-9): Dio non ha fatto nessuna discriminazione tra pagani e Giudei per quanto riguarda la conversione, la fede e la purificazione dei cuori. Le osservanze giudaiche non appaiono dunque necessarie per la salvezza. A questa argomentazione di Pietro una conferma venne data da Giacomo per mezzo delle Scritture profetiche (15,13-19). In questo racconto di Luca troviamo dunque attestata una presa di posizione d'importanza estrema per la missione cristiana; la possiamo esprimere come una distinzione implicita tra rivelazione biblica e cultura giudaica. La fede in Cristo è inseparabile dalla rivelazione biblica, di cui costituisce il perfetto compimento,

ma non è inseparabile dalla cultura giudaica.⁶ Ne risulta la possibilità per la fede di legarsi ad altre culture. Gli Atti degli Apostoli mostrano bene nei capitoli successivi che la fede non si confonde con la cultura giudaica; mostrano d'altra parte un certo accostamento della fede alla cultura greca, anzitutto nel discorso all'Areopago, in cui vengono citati esplicitamente autori greci (At. 17,28). Tuttavia l'accostamento è molto limitato e costituisce più una «captatio benevolentiae», che un inizio di inculturazione della fede. La porta però era aperta.

4. Le posizioni di Paolo

Ad aprirla nessuno aveva tanto contribuito quanto l'apostolo Paolo. Il Concilio di Gerusalemme, l'ho già detto, fu una conseguenza dell'apostolato missionario di Paolo fra i pagani. Paolo predicava la fede in Cristo senza imporre ai pagani convertiti l'osservanza della legge di Mosè. In occasione del suo ministero, Paolo aveva operato un discernimento che di per sé era molto difficile per un Giudeo. La Legge di Mosè non era forse Legge di Dio stesso? Non era espressione della volontà di Dio? Se era volontà di Dio, era dunque necessaria per la salvezza. Il problema era molto oscuro.

Paolo lo risolse per mezzo di una riflessione teologica profonda sul mistero di Cristo. Egli riconobbe che la base della giustificazione dell'uomo non poteva essere l'osservanza della Legge, ma soltanto la grazia gratuita di Dio offerta a chi crede in Cristo. La giustificazione si ottiene per mezzo di una adesione di fede alla morte redentrice di Cristo, la quale produce una vita nuova unita a Dio. Orbene la morte di Cristo fu una morte provocata dalla Legge giudaica e la risurrezione ha liberato completamente Cristo da questa oppressione della Legge. Unito a Cristo, il credente può dire: «Mediante la Legge, io sono morto alla Legge per vivere a Dio» (Gal. 2,19).

Per Paolo, almeno nella lettera ai Galati, la Legge mosaica ha perso ormai la sua importanza religiosa. È desacralizzata. È diventata semplicemente una realtà sociologica, un fatto culturale, la legislazione del popolo ebraico, la quale ha la sua utilità, come la legge greca o la legge romana, ma non costituisce il fondamento della salvezza religiosa, non ha più un valore religioso privilegiato. Un uomo che vive in Grecia osserva la legge greca; è il suo dovere civile. Similmente i cristiani di Giudea osserveranno la Legge mosaica; è il loro dovere civile. La loro esistenza religiosa però non poggia più su questo fondamento. La morte e la risurrezione di Cristo li ha trasportati a un altro livello. Ormai «non conta la circoncisione

⁶ Il Concilio Vat. II parla in questo senso quando dichiara che «la Chiesa in virtù della sua missione e della sua natura non è legata a nessuna forma particolare di cultura», dunque neanche alla cultura giudaica (*Gaudium et Spes*, 42). Questa assenza di legame essenziale permette alla Chiesa di «inculturarsi» in diverse culture. Una tale inculturazione è necessaria per il pieno sviluppo della fede e della vita cristiana in un dato ambiente.

né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura» (Gal. 6,15), partecipando alla vita nuova di Cristo risorto.

Gli etnico-cristiani non hanno dunque nessun obbligo di adottare la cultura giudaica, il modo di vivere dei Giudei. Paolo si fece il difensore appassionato della libertà cristiana, la quale, nella lettera ai Galati, si definisce anzitutto come possibilità di vivere nella fede senza dover adottare la Legge giudaica, la cultura giudaica. Positivamente, questa comprende dunque la possibilità di unire la fede a un'altra cultura.

Paolo però fa in proposito diverse dichiarazioni, che sembrano inconciliabili. Talvolta egli dice che la fede annulla le differenze culturali, che Dio non tiene nessun conto delle diverse culture. Altre volte, invece, Paolo afferma che le differenze culturali conservano il loro valore nella Chiesa e contribuiscono alla sua vita.

Ecco i testi: in Gal. 3,27-28 leggiamo: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo; non c'è giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è uomo e donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Questo testo proclama l'abolizione delle differenze e in particolare delle differenze culturali. L'unione con Cristo risorto le rende insignificanti; non esistono più a questo livello di vita nella fede.

Riguardo all'inculturazione della predicazione cristiana, Paolo ha anche espressioni completamente negative. Nella 1 Cor., Paolo distingue due tendenze culturali diverse, quella dei Giudei e quella dei Greci. Noi diremmo oggi che queste tendenze sono legittime e vanno rispettate nel modo di proporre la fede a un gruppo o all'altro. Paolo invece dichiara che la predicazione cristiana autentica non si conforma né all'una né all'altra di queste tendenze culturali, anzi prende una direzione diametralmente opposta a tutt'e due: «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). 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. Paolo mette in forte rilievo l'impossibilità di equiparare fede e cultura, l'intervento paradossale di Dio e una produzione umana.

Altri testi di Paolo prendono altre prospettive, contrastanti ma non contraddittorie. Mentre nella lettera ai Galati, Paolo dice che *non c'è*

giudeo né greco, schiavo né libero, nella 1 Cor. egli prende queste categorie come esempio della necessaria diversità che esiste nel corpo di Cristo. «Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra, e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo; e infatti noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, sia Giudei, sia Greci, sia schiavi sia liberi...» (1 Cor. 12,12-13). La negazione fatta in Gal. 3,28 riguarda il livello più profondo dell'essere cristiano, quello dell'immedesimazione di ogni credente con Cristo; a questo livello, non ci sono differenze, tutti sono uno in Cristo. L'affermazione di 1 Cor. 12,13 riguarda invece un altro livello, quello della vita ecclesiale, con la sua organicità. A questo livello, le differenze conservano un loro valore; anzi sono indispensabili per la vita del corpo. Un passo come Rom. 15,8-9 dimostra che la posizione degli etnico-cristiani nella vita della Chiesa non è identica a quella dei giudeo-cristiani. In questa prospettiva della Chiesa corpo di Cristo con membra diversificate, l'inculturazione della fede in diverse culture appare non soltanto come legittima, ma come doverosa, in vista di spiegare meglio tutte le ricchezze di Cristo.

In Fil. 4,8 Paolo apre prospettive molto larghe, che possiamo benissimo sfruttare per l'inculturazione della fede: «In conclusione, fratelli, — scrive Paolo — tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, di buona reputazione, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri». Parlando così, Paolo incoraggia i cristiani a pensare e a vivere in modo conforme alla loro cultura. È evidente infatti che la buona reputazione e la lode si applicano a cose diverse a seconda delle diverse culture. Nelle relazioni tra le persone, ad esempio, un comportamento che merita lode negli Stati Uniti sarà ritenuto scortese, anzi scandaloso, in India o in Cina. Il comportamento cristiano non può essere identico in tutti i luoghi, deve regolarsi sul comportamento del luogo.

Nella 1 Cor Paolo fissa per i cristiani un principio generale che va chiaramente nel senso dell'inculturazione della fede. «Ciascuno continui a vivere nella condizione che gli ha assegnato Dio» (1 Cor. 7,17). «Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato» (7,20). E Paolo dà alcuni esempi: «Eri circonciso quando sei stato chiamato alla fede? Non far scomparire la tua circoncisione. Non eri circonciso? Non farti circoncidere» (7,18). La circoncisione e la non circoncisione definivano due zone culturali separate, ma la fede può svilupparsi in ciascuna di queste zone. Paolo applica lo stesso principio alla condizione servile o libera, al matrimonio e al celibato: «Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei sciolto da donna? Non andare a cercarne una!» (7,27). Occorre osservare che la scelta di questo principio è piuttosto sorprendente. Non corrisponde per niente alla tendenza spontanea dei convertiti. Chi si converte vuole cambiare vita, vuole lasciare tutte le cose antiche per rinnovarsi completamente. Paolo stesso incoraggia i credenti a un cambiamento radicale. «Se qualcuno è cristiano, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (2 Cor. 5,17; cf. 1 Cor. 5,7-8; Efes. 4,22-

24; Col. 3,9; Rom. 6,4,6). È significativa questa presa di posizione a favore della stabilità culturale, sociale, familiare. Paolo precisa che egli stabilisce questa disposizione «in tutte le chiese» (1 Cor. 7,17). Era dunque un suo principio saldissimo.

Ne possiamo dare due spiegazioni complementari, una d'indole negativa, l'altra d'indole positiva. La prima viene dalla convinzione che tutte queste cose non hanno importanza per il credente; paragonate alla fede in Cristo, all'opera di Dio in Cristo, appaiono insignificanti. Tutto relativizzato. In Cristo, lo schiavo diventa libero, e l'uomo libero, schiavo (1 Cor. 7,22). «Quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero...» (7,29-30). Poco importa dunque lo stare in una cultura o in un'altra; la sola cosa veramente importante è il vivere nella fede.

A questa spiegazione negativa se ne aggiunge una positiva, fondata sulla potenza di Cristo risorto. Il cristiano è invitato a rimanere tranquillamente nella condizione in cui stava, perché Cristo ha «il potere di sottomettere a sé tutte le cose» (Fil. 3,21; cf. 1 Cor. 15,24-28). «Ogni potere mi è stato dato in cielo e in terra», proclama Cristo risorto in Mt. 28,18. Il regno di Cristo deve estendersi a tutte le realtà e portarle al loro perfetto compimento. I cristiani hanno a disposizione «la straordinaria grandezza della potenza divina» manifestata nella risurrezione di Cristo (Efes. 1,19-20). Di conseguenza, sarebbe incoerente e indegno della fede prendere un atteggiamento timido di fronte a qualsiasi realtà umana, in particolare di fronte alla diversità delle culture. La vocazione cristiana non richiede di sfuggire alla propria cultura per rinchiudersi in un ghetto cristiano, ma spinge al contrario a rimanere nella propria cultura per accogliervi la grazia di Cristo. Gli ultimi sviluppi neotestamentari della cristologia rinforzano ancora questo orientamento, perché designano Cristo come mediatore non soltanto della redenzione, ma anche della stessa creazione: «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e *tutte sussistono in lui*» (Col. 1,16-17; cf. Ebr. 1,2-3.10; Giov. 1,3). 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.

Conclusione

Molti altri dati del N.T. potrebbero e dovrebbero essere analizzati per una trattazione meno incompleta del problema. Andrebbe considerato, in particolare, l'apporto dell'Apocalisse e la sua critica virulenta di una cultura asservita alla Bestia pagana. Ciò che abbiamo visto basta, mi pare, per mostrare la complessità del problema.

Quando si parla dell'inculturazione della fede come di un modo di continuare l'incarnazione, non si deve dimenticare che l'incarnazione comprende anche la crocifissione. La morte di Gesù sulla croce annulla alcuni sogni troppo facili, ma d'altra parte apre anche nuove possibilità. Senza la morte di Gesù, il cristianesimo sarebbe rimasto legato alla sola cultura giudaica. Grazie alla morte e alla risurrezione, la fede ha la libertà di inserirsi in altre culture, di esprimersi in altre culture, di contribuire allo sviluppo di altre culture.

Evidentemente un discernimento è sempre necessario. La fede in Cristo non può mai rinnegare le sue origini. Il vangelo cristiano non è una verità atemporale, ma un evento storico. Ogni uomo vive nella storia, ma non ogni cultura umana valorizza la storia. La fede non può essere asservita a tutti gli aspetti di una data cultura. Se alcuni sono incompatibili con la sua sostanza, agirà allora in modo da trasformare questa cultura.

La fede cristiana non è una cultura. La sua apertura universale e il suo potente dinamismo la portano ad accogliere positivamente le diverse culture e a promuoverle.

CRISTIANESIMO PRIMITIVO E INCULTURAZIONE GRECA. L'ESPERIENZA DEI PADRI PRENICENI

Ferdinando Bergamelli SDB

Introduzione

Prima di entrare nell'argomento voglio premettere alcune brevi considerazioni sul termine *inculturazione* che appare nel titolo, sui motivi della mia scelta di campo e sui limiti di questo mio contributo.

Anzitutto, per quanto riguarda il termine *inculturazione*, essendo io un profano in questo campo, non tocca certo a me farne la storia e disquisire sulle sue diverse valenze semantiche. Altri lo hanno già fatto e lo faranno certamente anche durante questo Convegno. Molto semplicemente io lo userò nel suo significato più largo e concreto, come del resto è stato inteso ultimamente da uno studioso che è uno specialista in questo campo. A. Roest Crolius infatti, in un suo recente contributo proprio su questo tema specifico, dopo tutti i chiarimenti e le varie implicanze, concludeva: «Ricapitolando possiamo descrivere il processo così: la inculturazione della fede è la integrazione della esperienza cristiana di una Chiesa locale nella cultura del suo popolo, in maniera tale da esprimersi in elementi di quella cultura e diventare inoltre forza che anima, orienta e rinnova la cultura fino a creare una nuova unità e comunione, non soltanto con la cultura in questione ma anche — come arricchimento — con la Chiesa universale».¹

In conformità a queste indicazioni, mi sono prefisso lo scopo, con questo mio intervento, di interrogare i primi Padri della Chiesa in questo processo grandioso da loro iniziato di integrazione della loro esperienza di autentici testimoni della fede nella cultura ambientale del loro tempo, che era rappresentata in massima parte allora dal pensiero classico del mondo greco-romano.

¹ A.A. ROEST CROLIUS, *Inculturazione della fede: la problematica attuale*, in B. GENERO (ed.), *Inculturazione della fede. Saggi interdisciplinari* (Napoli 1981) 13-32, p. 31-32. Mi piace anche sottolineare ciò che lo stesso Autore afferma qualche riga prima: «Le parole astratte che abbiamo usato non devono farci dimenticare che la inculturazione esprime un'esperienza: l'esperienza di crescita di una Chiesa locale verso la maturità e la pienezza della vita cristiana, crescita mai compiuta, mai finita» (ivi). Io sono convinto che ciò è vero non soltanto per la problematica attuale, ma anche per quella dei Padri della Chiesa. Per questo ho messo nel sottotitolo: «L'esperienza dei Padri preniceni». Vedi anche più avanti p.63 e nn. 17-18.

Ho limitato il campo al periodo più antico, quello appunto dei Padri preniceni, per svariati motivi. Anzitutto, perché l'epoca successiva sarà oggetto di studio demandato alla competenza del collega che mi seguirà. Ma poi anche perché io ritengo che, pur non essendo stato questo il tempo in cui il processo di cui si parlava sopra ha toccato i suoi vertici più alti, tuttavia esso rimane di fondamentale importanza, dal momento che rappresenta pur sempre l'età *formativa* nella quale si sono posti i fondamenti che saranno mantenuti poi *grosso modo* anche in seguito. Infine c'è da ricordare che, se nei primi tre secoli del cristianesimo, i due interlocutori a confronto (la Grande Chiesa e la civiltà ellenistico-romana) sono stati due protagonisti vivi e autonomi, più tardi, dopo la svolta costantiniana particolarmente, il mondo culturale del paganesimo tenderà a divenire sempre più una sopravvivenza di se stesso.²

Quanto ai *limiti* del presente contributo, non è il caso che io li sottolinei troppo. Sono già patenti di per sé. Mi rendo pienamente conto della difficoltà e della complessità dell'impresa che mi è stata affidata. Si tratta di riassumere in una sintesi rapida e sommaria un evento immane che abbraccia i primi tre secoli del cristianesimo e che ha avuto un processo assai complesso e non per nulla omogeneo, con i protagonisti più diversi, per formazione, stile, appartenenza geografica.

Pertanto sarò costretto forzatamente a fare delle scelte, e perciò a ridurre forse unilateralmente gli elementi del quadro complessivo, trascurandone magari alcuni anche molto importanti.³ Mio scopo infatti non è quello di offrire una sintesi compiuta e definitiva dell'inculturazione del cristianesimo nei Padri preniceni. D'altra parte non so nemmeno se ciò è mai possibile, dato che alcune cose sono ancora incerte e taluni risultati che sembravano ormai sicuri, si rivelano per lo meno suscettibili ancora di diverse interpretazioni.⁴

Molto più modestamente mi propongo di offrire alla riflessione di questo Convegno osservazioni, spunti, problematiche che ritengo possano essere stimolanti sul tema specifico affrontato, ben sapendo che esse rimangono soltanto dei suggerimenti che a me sembrano onestamente fondati su di un serio approccio storico dei fatti, anche se magari a qualcuno parranno forse da riconsiderarsi o anche da correggersi. Del resto un Convegno è sostanzialmente un'occasione di confronto e di dibattito più

² Vedi su questo le giuste osservazioni di R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in AA.VV., *Il Cristianesimo e le filosofie* (Milano 1971) 26-57, p. 27. Questo articolo del padre CANTALAMESSA mi è stato particolarmente presente nella bibliografia consultata e ad esso mi sono ispirato in modo speciale nella stesura di queste note.

³ Per esempio mi rendo conto di non aver dato il rilievo dovuto a correnti di pensiero assai complesse ed importanti come il giudeo-cristianesimo e lo gnosticismo, a cui gli studi moderni annettono un'importanza sempre maggiore.

⁴ Vedi per questo i rilievi critici contenuti nella relazione-prolusione di F. BOLGIANI tenuta al VII *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* sul tema *Cristianesimo e culture locali nei secoli II-V*, in *Augustinianum* 19 (1979) 7-40, soprattutto p. 24 e la *Nota* (p. 38s). A questo importante contributo metodologico mi sono ispirato a più riprese nell'estensione di queste pagine.

che l'elaborazione di dati assoluti. Comunque, mi pare importante un atteggiamento metodologico di base, cioè quello di mettere in primo piano i fatti e le modalità storiche secondo le quali è avvenuto l'incontro fra il cristianesimo e l'ellenismo, mettendo in sordina invece tutte le nostre preoccupazioni moderne che possono pregiudizialmente condizionare quelli che sono stati i reali ed obiettivi termini del problema nell'era dei Padri.⁵

1. Il primo confronto del cristianesimo con l'ellenismo nella letteratura apologetica del II secolo

Uno dei momenti più prestigiosi che inauguro per così dire il processo di inculturazione tra il messaggio cristiano e il mondo pagano, e che era destinato a rimanere come un qualcosa di paradigmatico e di ufficiale, fu certamente il celebre discorso di Paolo all'Areopago.⁶

Ma il fallimento col quale si concluse quel tentativo di iniziare un dialogo con gli intellettuali del pensiero greco, fece sì che esso rimanesse per lo più isolato nelle origini del primitivo cristianesimo. La comunità cristiana degli inizi infatti si limitò, in un primo tempo, a prendere coscienza di se stessa, dei suoi contenuti, senza avvertire il bisogno di dare delle giustificazioni razionali e sistematiche vevoli anche per chi era fuori del cristianesimo. È il primo periodo di avvio della letteratura patristica che va sotto il nome di *Padri apostolici* in cui appunto la Chiesa vive il messaggio cristiano all'interno, ancora con l'entusiasmo carismatico della prima generazione degli Apostoli. Più che gli influssi della filosofia stoica che cominciano qua e là ad avvertirsi sensibilmente (soprattutto in Clemente Romano), il primo fatto importante da registrare ora per il nostro assunto è l'uso della *lingua greca* in conformità ed in continuità con gli scritti del NT. Questo è stato il primo passo della *ellenizzazione* del cristianesimo, se si pensa al fatto che i termini greci *hellenizein*, *hellenismos* significavano appunto originariamente l'uso corretto della lingua greca.⁷ Pertanto l'assunzione dello strumento

⁵ Concordo con R. CANTALAMESSA che afferma a questo proposito: «A mio giudizio, è proprio la mancanza di questo approccio storico dei fatti che ha condotto anche recentemente su questo terreno, a delle conclusioni che riflettono più le preoccupazioni moderne che non i reali termini antichi del problema (o.c. 27).

⁶ Non entro minimamente nella problematica vastissima del discorso dell'Areopago, ove la bibliografia, già sterminata, si arricchisce continuamente di nuovi studi. Mi limito soltanto a rimandare all'articolo recente e sintetico di J. DUPONT, *La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l'Aréopage* (Actes 17, 22-31), in AA.VV., *Fede e cultura alla luce della Bibbia* = Atti della Sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica (Torino 1981) 261-286, soprattutto p. 262: «Dans l'effort de rapprochement entre le message chrétien et la pensée païenne, il semble que le discours à l'Aréopage constitue une des pointes les plus avancées du Nouveau Testament. Ce texte ne témoigne-t-il pas d'un processus d'hellénisation qui anticipe déjà sur les efforts des apologistes chrétiens du IIe siècle?».

⁷ Vedi a questo proposito W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (Firenze 1966) 5 e n. 6; anche R. CANTALAMESSA, o.c. 28.

linguistico proprio della civiltà greca ha avuto un'importanza enorme nel graduale processo inculturativo del cristianesimo con l'ellenismo. W. Jaeger lo sottolinea giustamente affermando: «Con la lingua greca tutto un mondo di concetti, categorie del pensiero, metafore ereditate, sottili sfumature di significato, penetra nel pensiero cristiano».⁸

Ma il primo serio tentativo, la vera occasione dell'incontro tra il cristianesimo con la cultura ambientale greco-romana doveva maturare nella generazione successiva. È lì infatti che viene a crearsi una nuova situazione determinata da diversi fattori storici. Ora giunge a compimento il graduale *processo di differenziazione* della nuova religione di coloro che furono chiamati appunto «Cristiani». Ciò porta la cultura del cristianesimo, ancora marcatamente giudaica, ad una nuova presa di coscienza su nuove basi, individuabili soprattutto nel progressivo *distacco* dagli elementi più conservatori del *giudaismo* in favore della propria specifica identità e dell'annuncio *missionario* verso l'*esterno*. Viene così introdotta la necessità ormai improrogabile di un serio confronto con l'ambiente della cultura circostante che diverrà poi anche uno scontro, perché dall'esterno verranno le *accuse* e dall'interno si sentirà il bisogno della *risposta difensiva*. Inizia così quel periodo assai fecondo e vivace che va sotto il nome di *apologetica cristiana* del II secolo. Devo però subito dire che tale *etichetta* con cui sono stati classificati gli Autori di questo fenomeno assai complesso e vario non rende sufficientemente l'idea degli interessi molteplici e delle tematiche svariate affrontate da questi che potremmo chiamare i primi «intellettuali» della Chiesa.⁹ Essi infatti, ben al di là ed oltre gli schemi *negativi* dell'apologia, sono riusciti *positivamente* a trovare una piattaforma comune di dialogo con le categorie di persone più colte ed *esterne* al cristianesimo, nel tentativo di opporsi ai gravi pregiudizi correnti e anche di dimostrare che la rivelazione della Parola di Dio e della Verità cristiana non era assurda e *irrazionale*, bensì accettabile e credibile, anche dal loro proprio punto di vista. Così, tramite l'appropriazione di parametri culturali e di strumenti concettuali correnti nella realtà contestuale del loro tempo, il loro annuncio missionario ai destinatari più impegnati dal punto di vista culturale, acquista mobilità e novità. Vecchi schemi difensivi tradizionali si modificano e si adattano, autopresentazioni apologetiche non si limitano alla difesa, ma si trasformano e passano alla provocazione del confronto, soprattutto piegando vetusti termini della cultura classica ad esprimere significati

⁸ W. JAEGER, *o.c.* 5. Basti pensare a questo proposito che parecchi termini attinti dal cristianesimo primitivo alla lingua greca, sono rimasti anche oggi nel patrimonio cristiano delle nostre lingue europee: *angelo, apostolo, battesimo, chiesa, cristiano, eucaristia, mistero...* Cf. V. POGGI, *Inculturazione nei primi secoli dell'era cristiana e dell'era musulmana*, in B. GENERO, (ed.), *Inculturazione della fede. Saggi interdisciplinari* (Napoli 1981) 85-107, p. 91 s., ove l'Autore porta anche altri esempi in svariati settori, della capacità assimilativa della Chiesa primitiva di elementi culturali ellenistici.

⁹ In questa parte del mio lavoro mi sono ispirato particolarmente alle suggestioni stimolanti di F. BOLGIANI, *Cristianesimo e culture locali nei secoli II-V* [cit. a n. 4] 31-35.

inediti e propri alla nuova religione, fino ad arrivare talvolta a vere e proprie rivoluzioni semantiche. Termini prestigiosi come *Aletheia*, *Philosophia*, *Logos*, *Pneuma*, *Doxa*... vengono assunti dalla *koinè* filosofico-religiosa del loro tempo, soprattutto di segno platonico-stoico, ma sono poi curvati per così dire sotto il peso di significati nuovi e sconosciuti al pensiero greco. Per non dilungarmi oltre, e solo per fare un esempio, mi soffermo brevemente sul primo. La *Verità*, grecamente intesa, esprime, com'è noto, la realtà metafisica, cioè l'essenza delle cose, come appare allo spirito, in opposizione alla *doxa* dei sensi. Platonicamente poi essa è vista in *linea ascendente*, cioè come ascesa e conquista dell'intelletto che sale appunto al «piano della Verità» liberandosi, nella contemplazione, dal corporeo e dal sensibile.¹⁰ Ora invece essa è vista biblicamente come *Grazia*, cioè *Rivelazione* che *discende* da Dio come *dono gratuito* che si può soltanto accogliere nella fede e nella purezza del cuore. In tal senso inedito e *rivoluzionario* la Verità non è più una conquista riservata a pochi, monopolio delle persone illuminate e intellettuali, ma può essere donata a tutti quelli che pregano perché loro «si aprano le porte della luce».¹¹

Pertanto, entro la cornice di questo confronto coraggioso e vivace con la cultura del loro tempo, questi primi *intellettuali cristiani* hanno svolto l'importante ruolo di *mediatori* tra il messaggio proprio, interno al cristianesimo e il patrimonio di idee esterne ad esso, trovando laboriosamente

¹⁰ Fedro 28b. Sulla differenza tra *verità biblica* ed *ellenistica* vedi le osservazioni illuminanti di I. DE LA POTTERIE, *La notion biblique de Vérité et sa rencontre avec la notion hellénistique dans l'Eglise ancienne*, in AA.VV., *Fede e Cultura alla luce della Bibbia* = Atti della Sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica (Torino 1981) 307-340, soprattutto p. 312.

¹¹ Secondo la bella espressione di GIUSTINO, *Dial.* 7,3. In questa parte della relazione mi fondo in modo particolare sul mio lavoro ancora inedito, *Catechesi missionaria in Teofilo di Antiochia. Ricerche sulla predicazione missionaria nell'apologetica greca del II secolo d.C.* = Tesi per il Dottorato nella Università Pontificia Salesiana, 2 vol. (Roma 1980) I, 106 s; 189. Sull'altro termine *filosofia*, col quale questi *intellettuali* definivano ormai la nuova religione, vedi l'analoga affermazione di R. CANTALAMESSA, o.c. 32: «Probabilmente i cristiani che definivano il Vangelo e la Bibbia come "nostra filosofia" non si rendevano conto della rivoluzione totale che apportavano al significato dato dai greci a questo termine. Dallo sforzo e dallo slancio intellettuale dell'uomo verso la verità e Dio, esso passa a significare la gratuita manifestazione o rivelazione che Dio fa di se stesso all'uomo e l'attuazione pratica di questa rivelazione da parte dell'uomo». Così pure vedi le acute osservazioni dello stesso sull'altro termine prestigioso *Logos*, identificato dagli Apologeti con la persona reale del Cristo incarnato: «Volendoci esprimere con un linguaggio necessariamente metaforico, potremmo dire che la parola di Dio della Bibbia segue una linea discensionale: parte da Dio per calarsi tra gli uomini, e infine divenire essa stessa uomo in Cristo... Se volessimo schematizzare parallelamente lo sviluppo dell'idea di *logos* nel mondo greco, dovremmo dire probabilmente che essa segue una traiettoria opposta: parte dall'uomo, dalla *parola* e dall'*idea* dell'uomo, per elevarsi e spiritualizzarsi sempre più, fino ad assurgere a ipostasi divina» (o.c. 46 ss). E più oltre lo stesso CANTALAMESSA, parlando della profonda trasformazione subita dal concetto di *logos* nel cristianesimo, scrive ancora: «Ma supponiamo che sia un filosofo greco (in realtà si tratta di ben altro che una semplice supposizione, se si pensa a certi giudizi di Celso, di Porfirio e soprattutto di Plotino) a fare il confronto tra la filosofia che leggevano in Platone e quella che si trovavano negli scritti di Origene... Come pensiamo che avrebbe giudicato la trasformazione, se non come un tradimento totale, "uno scandalo intellettuale", come ha scritto E. Bréhier?» (o.c. 52-53 e n. 67).

una piattaforma comune di dialogo ravvisata nel *fondamento legittimo e «razionale»* della nuova religione da loro annunciata.¹²

A questo punto, invece di imboccare il sentiero già troppo battuto e consunto dell'usuale paradigma¹³ delle due correnti dell'apologetica greca — quella *filoculturale*, rappresentata soprattutto da Giustino con la sua celebre teoria del *Logos spermatikos* e quella *anticulturale* di Taziano e Tertulliano — ritengo più proficuo e più pertinente al tema di questo Convegno, soffermarmi ancora brevemente su due fattori che, a mio giudizio, hanno avuto un'importanza fondamentale nel confronto coraggioso che questi *mediatori culturali* hanno instaurato per primi con la cultura, intesa nel senso più vasto del termine.¹⁴

Il primo di essi è la *Parola di Dio*. Provenienti per lo più dal paganesimo, questi *intellettuali* cristiani sono quasi tutti dei *convertiti*, e per molti di essi il luogo privilegiato della loro conversione al cristianesimo è stato proprio l'incontro con la *Parola di Dio*. Valga per tutti l'esempio di Teofilo di Antiochia. Concludendo il suo primo libro *ad Autolico*, egli fa al suo amico questa confessione:

«Anch'io infatti non credevo... ma ora... mi sono incontrato con le *Sacre Scritture* dei santi profeti i quali predissero attraverso lo spirito di Dio il passato, nel modo con cui è avvenuto, il presente, nel modo con cui sta accadendo e il futuro, nell'ordine con cui si compirà. Avendo dunque la prova degli eventi che si sono avverati dopo essere stati predetti, io non sono più incredulo, ma credo, obbedendo a Dio...».

E alcune righe dopo egli rivolge ad Autolico l'invito pressante:

«Se dunque vuoi, anche tu leggi con amore le *scritture profetiche*. Esse saranno la tua guida migliore per sfuggire i castighi eterni e raggiungere i beni eterni di Dio».¹⁵

¹² Cf. F. BOLGIANI, *o.c.* 35-36. Vedi anche il mio studio *Il linguaggio simbolico delle immagini nella catechesi missionaria di Teofilo di Antiochia*, in S. FELICI (ed.), *Valori attuali della catechesi patristica* (Roma 1979) 67-91, soprattutto 67-70: *Gli «Apologeti» greci del II secolo d.C.: riconsiderazione critica della loro definizione tradizionale* e 74-78, ove è possibile vedere un esempio concreto di inculturazione della fede nell'ellenismo attraverso un testo stupendo di Teofilo sulla *visione di Dio* con gli «occhi dell'anima».

¹³ Di questo paradigma abituale e piuttosto artificiale ne parlano tutti i manuali e i dizionari enciclopedici, anche il recente *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. DI BERARDINO, 3 vol. (Casale M. 1983) I, 288-290 s.v. *Apologisti-Apologetica* di M. PELLEGRINO. Invece sul *logos spermatikos* vedi le sintetiche annotazioni di R. CANTALAMESSA, *o.c.* 34 e soprattutto lo studio ancora valido di M. PELLEGRINO, *L'attualità dell'apologetica di S. Giustino*, in *La Scuola Cattolica*, 80 (1942) 130-140, ora anche in IDEM, *Ricerche Patristiche* (1938-1980) 2 vol. (Torino 1982) II, 401-412.

¹⁴ Concordo con le indicazioni metodologiche di F. BOLGIANI e intendo in questo mio contributo il termine *cultura* non solo nel suo significato «umanistico», ma soprattutto in quello più generale e ampio «sociologico-antropologico», cioè come «l'insieme dei modi di essere, vivere e pensare di coloro che sono chiamati "Cristiani"» (*o.c.* 34; p. 12-22).

¹⁵ *Ad Autolico* I, 14. [Cf. R.M. GRANT, (ed.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum. Text and translation* (Oxford 1970) 18]. Si veda anche GIUSTINO, *Dial.* cc. 7-8 [Cf. D.R. BUENO (ed.), *Padres*

Questi convertiti, dunque, dopo un lungo periodo vissuto nel paganesimo alla ricerca della Verità, sono i più indicati a mostrare ai loro fratelli la via lunga della conversione. Essi parlano per *esperienza* personale e vogliono comunicare più la loro vita che un discorso di parole. Per questo appunto essi non hanno paura, anche rivolgendosi ai loro destinatari pagani, di far riferimento alla Bibbia. Essi infatti erano profondamente convinti che non era tanto la loro parola che avrebbe convertito, quanto piuttosto la *Parola di Dio* che essi avevano prima accolto con fede e poi studiata, assimilata e annunciata con coraggio. In questo anche i primi *intellettu*ali della Chiesa sono stati soprattutto ed essenzialmente dei *discepoli della Parola*, perché essa è sempre stata per loro il punto di riferimento fondamentale e costante della loro vita e della loro opera di mediazione culturale.¹⁶ L'altro fattore ugualmente importante è la *vita dei cristiani*. All'inizio di queste pagine avevo sottolineato nel significato del termine inculturazione l'aspetto della *esperienza*.¹⁷ Orbene, nel ricorso all'argomento del *modo di vivere dei cristiani* che è tipico di questi scrittori, ora esso acquista tutto il suo rilievo di spicco e dimostra anche il carattere non certo intellettualistico di questo tipo di cultura e di questi *intellettu*ali cristiani.¹⁸

La *vita dei cristiani* deve essere stata effettivamente agli occhi dei pagani uno spettacolo veramente sbalorditivo che dovette suscitare in loro una impressione enorme. Tanto è vero che molti di questi scrittori si sono convertiti, oltre che nell'incontro con la Parola di Dio, anche nell'ammirazione di fronte allo spettacolo dell'eroismo dei cristiani.¹⁹ Pertanto essi sovente fanno appello a questo argomento che ritenevano come il banco di prova più convincente in favore della verità della loro religione.²⁰ Essi

apologistas griegos (s. II). *Introducciones, texto griego, version española y notas* (Madrid 1954) 313-316].

¹⁶ Su questo punto specifico del presente contributo mi servo liberamente ancora del mio lavoro inedito [citato a n. 11] *Catechesi missionaria in Teofilo di Antiochia*, I, 159-167, soprattutto pp. 164-167 e note, II, 153 (nn. 37; 41-43). Vedi anche M. PELLEGRINO, *I Padri della Chiesa e i problemi della cultura*, in *Conferenze Patristiche in occasione dell'inaugurazione dell'Istituto Patristico Augustinianum. Roma 4-7 maggio 1970 = Studia ephemeridis Augustinianum*, 11 (1971) 19-34, ora anche in IDEM, *Ricerche Patristiche, o.c.* II, 301-316, soprattutto pp. 306-309: «Anzitutto, esaminando il pensiero teologico di molti Padri, vediamo *com'esso si configuri in concreto nell'impegno di penetrare il senso della parola di Dio ricorrendo ai concetti e ai termini della filosofia...* Quel che è ben certo è che non si tratta di fenomeni sporadici, ma d'una costante che caratterizza gran parte del pensiero patristico» (corsivo dell'Autore). Vedi anche più sotto p. 67; 70 e nn. 29; 40.

¹⁷ Vedi più sopra p. 57 e n. 1.

¹⁸ Per questo ho preso le distanze più sopra (p. 62 e n. 14) dalla tendenza abbastanza comune, di dare a *cultura* un significato riduttivamente «umanistico» e «intellettualistico». Vedi ancora F. BOLGIANI, *o.c.* 36.

¹⁹ Anche su questo punto attingo liberamente a quanto ho scritto nel mio lavoro già più volte citato [a n. 11] *Catechesi missionaria in Teofilo di Antiochia*, I, 168-172: *La vita e la condotta morale dei cristiani*; II, 156 s (note 8-11).

²⁰ L'appello alla *vita dei cristiani* si trova pressoché in tutti gli «Apologeti»: Cf. ARISTIDE, *Leg.* cc 15-16; GIUSTINO I *Apol.* cc 14-17; 27-29; II *Apol.* 12; TAZIANO *Or.* 32; ATENAGORA, *Suppl.* 11; 31; TEOFILO, *Ad Aut.* III, 15; *A Diogn.* cc 5-6; MINUCIO FELICE, *Oct.* 31; TERTULLIANO, *Apolog.* 39; cc. 43-46.

erano convinti che la *vita dei cristiani* era certo il grido più alto e più forte che soverchiava ogni altra parola e ogni altro discorso difensivo. Era l'apologia della vita e della testimonianza.²¹ Qui sarebbero da citare per intero i celebri capitoli quinto e sesto dell'*A Diogneto* che rimangono forse la pagina più emblematica da questo punto di vista. L'anonimo Autore ci descrive in maniera stupenda e commossa il *modo di operare e di vivere dei cristiani* nell'ambiente culturale del loro tempo come un qualcosa di nuovo e di inaudito,²² ma non nell'apparenza esteriore, bensì come un fenomeno animatore che agendo dal di dentro, infonde uno spirito nuovo capace di trasformare intrinsecamente le vecchie forme di vita del paganesimo contemporaneo. Un intellettuale pagano assai illuminato e lungimirante, tipico rappresentante e strenuo difensore dei valori e della cultura del mondo classico — il filosofo medio platonico Celso, autore del celebre *Alethes Logos* — aveva acutamente intuito la potenzialità dirompente e rivoluzionaria della nuova vita portata dalla religione cristiana. Io credo che la conoscenza dell'opera di questo avversario del cristianesimo sia quanto mai utile e istruttiva anche oggi per chi si interessa alla problematica dell'inculturazione del cristianesimo in altre culture, perché essa mostra l'atteggiamento della *forma mentis* propria dell'uomo formato nell'ellenismo e le obiezioni fondamentali dell'*intelligènzia* pagana che sono comuni un po' a tutti i popoli. Non per niente dopo Celso (e Porfirio) non è stato detto quasi nulla di sostanzialmente nuovo contro il cristianesimo.²³ Orbene, l'obiezione di fondo di questo intellettuale pagano era che la nuova religione rappresentava dal suo punto di vista una *cultura diversa, antitetica e incompatibile* con la *paideia* greca e che i cristiani erano una marmaglia di poveri ignoranti e pazzi, potenzialmente sovversivi e rivoluzionari, che qualora avessero avuto la meglio, avrebbero minato alla base la solidità del patrimonio e delle istituzioni della civiltà classico-pagana e dell'impero romano.²⁴ Con-

²¹ Sull'importanza e il ruolo missionario che in questo tempo ebbe la *vita dei cristiani* nella diffusione del cristianesimo vedi l'affermazione già di A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vol. (Leipzig '1924) I, 448: «In der Tat, wir dürfen als sicher annehmen, dass die blosse Existenz und die stetige Wirksamkeit der einzelnen Gemeinden die Verbreitung des Christentums vor allem bewirkt hat». Più recentemente vedi D. BARSOTTI, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo* (Milano 1963) 198 s.: «L'apologia del cristianesimo si compie finalmente col quadro della vita cristiana. È la vita dei cristiani l'apologia della Chiesa. Tutti gli argomenti filosofici sulla natura di Dio, sulla veracità delle profezie, sembrano cedere a quest'ultimo. La verità del cristianesimo si manifesta con evidenza inoppugnabile nella vita dei cristiani... la verità del cristianesimo è nella sua vita». Vedi anche F. BOLGIANI, o.c. 36: «L'argomento della moralità, mentre presenta il *modo di vivere*, il momento *comportamentistico* dei cristiani, risulta essere anche, nella intenzione almeno di chi lo propone, la prova della *verità* delle convinzioni che si professano ("non eloquimur magna sed vivimus")» (corsivi dell'Autore).

²² Sul senso di *novità* e di *identità propria* dei «cristiani» di fronte agli «altri» in questa pagina dell'*A Diogneto*, vedi le considerazioni pertinenti di F. BOLGIANI, o.c. 27.

²³ Per lo studio dell'*Alethes Logos* rimane ancora fondamentale l'opera di C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlín 1955).

²⁴ Mi rifaccio qui nuovamente a F. BOLGIANI, o.c. 31-32: «... sia Luciano sia Celso sia altri

cludendo questo primo punto devo dire che il quadro tracciato a grandi linee ha voluto essere soltanto un tentativo di mettere in luce i fattori che mi parevano essenziali al processo inculturativo del cristianesimo iniziato da questi primi *intellettuali* cristiani. Ho sottolineato in modo particolare i «processi formali»²⁵ di tale primo confronto della cultura cristiana con la cultura ambientale, quali la progressiva definizione della *propria identità* basata sulla *Parola di Dio* e la *testimonianza della vita, l'assimilazione degli strumenti concettuali* per una piattaforma comune di dialogo e il graduale *processo di differenziazione* con l'immissione del nuovo fermento che doveva trasformare dal di dentro, come «anima del mondo», la realtà contemporanea.

Da ciò emerge una conclusione significativa per il tema del nostro Convegno. Cioè in quanto «formali» appunto quei processi individuati sopra non hanno predeterminato in modo assoluto e totalizzante gli sviluppi inculturativi del cristianesimo, ma soltanto secondo certi parametri considerati via via sempre più irrinunciabili. Perciò il cristianesimo in tal senso non è ridicibile *ad una sola cultura*, e quindi è legittimo parlare storicamente e sociologicamente di *varie culture* cristiane, unificate da certe istanze ritenute essenziali.²⁶ Anche oggi dunque, guardando a quei *processi formali* è possibile lo sviluppo inculturativo del cristianesimo in altre culture, storicamente e sociologicamente diverse da quelle.

ancora, mostrano chiaramente di percepire il Cristianesimo dal loro punto di vista come una diversa, antitetica, incompatibile, a suo modo *globale* realtà, come una "cultura" nel senso appunto che noi intendiamo, antropologico-sociologico, del termine. Sul che del resto, puntualmente convengono quegli "intellettuali" cristiani che, prendendo le difese della loro gente e mostrando (o cercando di mostrare) di saper stare a pari di chi li accusa sul piano intellettuale, affermano che la "nuova filosofia" (così è presentato il Cristianesimo) non è solo esercizio di dotti, ma di gente di ogni età e di ogni condizione».

²⁵ Vedi F. BOLGIANI, *o.c.* 37: «Si potrà dire, concludendo, che questi sono e rimangono soltanto i "processi formali" della dimensione *culturale* cristiana. Ma proprio questo è, se non sbaglio, significativo. In quanto "processi formali" essi non hanno predeterminato se non in certa misura e secondo certe dimensioni, considerate via via come sempre più irrinunciabili, gli sviluppi acculturativi della religione cristiana».

²⁶ È ancora F. BOLGIANI ad annotare: «Se ai teologi questo potrà far piacere, per il fatto che ciò implica la non riduzione del Cristianesimo a *una cultura*, questo, storicamente e sociologicamente, significa anche che è legittimo parlare di *varie culture* cristiane, unificate da certe istanze (il *focus* Cristo, la dimensione Chiesa, l'autorità garante, l'espansione missionaria, la dimensione sacramentale riconducente questa appunto al *focus* iniziale), pur nell'aggiungersi e svilupparsi di altre essenziali componenti. La storia successiva della Chiesa, in quanto storia del sorgere, consolidarsi, decadere di forme di Cristianesimo in successivi diversi ambiti storici e sociali, cosa è in effetti se non storia di "cristianità", cioè storia di "diverse" culture cristiane, temporalmente databili e anch'esse oggettivamente e distintamente descrivibili?» (ivi).

2. L'incontro con l'ellenismo nel cristianesimo «didascalico» alessandrino: Clemente e Origene

Il confronto incominciato dagli apologeti nel II secolo con la cultura greco-romana del loro ambiente, per quanto serio e coraggioso — come abbiamo appena finito di vedere — era rimasto però ad uno stadio incoativo e non ancora compiuto. Questa loro impresa doveva essere proseguita dal cristianesimo «didascalico» di Alessandria nel III secolo, che l'avrebbe portata avanti con un impegno assai più rigoroso e consapevole, affinando gli strumenti già messi in opera precedentemente e giungendo a degli esiti straordinariamente ricchi e fecondi, anche se per certi versi rischiosi.

Per capire la nostra situazione che si viene ora a creare è indispensabile inquadrare rapidamente entro le essenziali coordinate storico-geografiche lo sfondo ambientale del cristianesimo alessandrino, senza il quale non si possono capire adeguatamente i due dottori di Alessandria.

Alessandria, fondata con intuizione geniale da Alessandro Magno come avamposto della cultura e civiltà greca presso l'Egitto, in breve spazio di tempo divenne una delle grandi metropoli dell'impero e la vera capitale intellettuale del mondo antico. Città aperta alle più disparate correnti culturali, essa fu anche il crogiuolo ove venivano a fondersi insieme le più svariate tradizioni della scuola e della scienza, dalla filosofia greca alle religioni orientali, dal giudaismo allo gnosticismo, dalla retorica alla filologia, dalla medicina alla fisica.

In questo ambiente intellettualmente così vivace e saturo di cultura, il cristianesimo alessandrino, per quanto oscure permangano ancora le sue origini, si caratterizzò sempre di più nell'affrontare con più matura disciplina e con un vigile metodo di ricerca, il trasferimento sistematico e «scientifico» del messaggio evangelico in schemi mentali nuovi, su registri spirituali e speculativi prima di allora non ancora tentati. Così esso si sentì stimolato a concedere spazi sempre più ampi alle esigenze della *ratio* che ormai non si accontentava più della *fides* semplice ed elementare dei principianti per andare sempre di più alla ricerca anche dell'*intellectus* in vista della formazione dello *gnostico* cristiano. In tal modo la cultura cristiana alessandrina trovò ben presto il suo centro più caratteristico ed emblematico in quello che è stato chiamato appunto il *didaskaleion* di Alessandria. Il primo rappresentante eminente di questo cristianesimo «didascalico» o «gnostico» è Clemente Alessandrino.²⁷

Stando al tema che più ci sta a cuore, e senza entrare in questa sede nei meandri tortuosi dell'universo clementino, mi limito a riassumere sinteticamente il pensiero di Clemente sul processo inculturativo del cristianesimo in seno all'ellenismo.

²⁷ In questo punto del mio lavoro ho avuto presenti in particolare M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina* (Firenze 1969) 101-111 e il corso universitario tenuto all'Università di Torino di F. BOLGIANI, *Clemente di Alessandria e gli gnostici* (Torino s.d.) [dattiloscritto] soprattutto 7-14; 23 ss; 44 ss.

Sullo sfondo culturale del cristianesimo alessandrino appena abbozzato, un uomo di vasta esperienza e cultura come Clemente, non poteva non avere che un atteggiamento di grande apertura nei confronti della cultura greca del suo tempo. Soprattutto nel primo e nel sesto libro degli *Stromati*²⁸ egli formula la sua celebre dottrina della *filosofia* greca come *propedeutica* al cristianesimo. Essa è stata un dono di Dio ai greci, una specie di rivelazione fatta ai pagani, parallela a quella che gli ebrei avevano ricevuto nella Sacra Scrittura — anche se ad un livello secondario e frammentario — in quanto ambedue provengono dall'unica Sapienza divina (il *Logos*). Pertanto la filosofia greca ha svolto nella storia la funzione provvidenziale di preparare i greci al cristianesimo. Per tale motivo la filosofia, le scienze umane, in una parola, la cultura, può essere utile anche al cristiano come funzione propedeutica, come elemento sussidiario per approfondire quella conoscenza religiosa superiore che è chiamata dal dottore alessandrino la *vera gnosi*.

Apprendo in tal modo la possibilità di usufruire del patrimonio della cultura greco-ellenistica al cristiano colto, a cui si rivolgeva di preferenza il dottore alessandrino, egli, contro la *pretesa gnosi* degli eretici che si ritenevano culturalmente superiori — relegando i semplici credenti in uno stato di minorità culturale — si metteva sul loro stesso piano, pur senza identificarsi semplicemente con loro, seguendo appunto la linea «gnostica» di una vera conoscenza superiore possibile dunque anche ai più impegnati, dal punto di vista culturale, della comunità cattolica. Prima di passare a Origene, vorrei ancora sottolineare due elementi che mi sembrano tipici del dottore alessandrino.

Il primo è la *Parola di Dio*. Ritorna così una costante caratteristica già evidenziata più sopra.²⁹ Clemente è certo il primo scrittore cristiano a manifestare una piena padronanza della Sacra Scrittura. Molte sue opere, soprattutto gli *Stromati*, sono intessuti sulla trama di continue citazioni e reminiscenze scritturistiche che rivelano una profonda conoscenza del testo sacro, frutto di uno studio diuturno e amoroso.³⁰ Anche per Clemente la *Parola di Dio* è stata il punto di riferimento costante di tutta la sua vita e attività didascalica, compreso il tema che ora ci interessa particolarmente.

Il secondo elemento è la figura centrale di Cristo, che egli chiama genericamente il *Logos*. Cristo si trova davvero al centro dell'universo clementino come il *Pedagogo* di tutta l'umanità, il *Maestro* che «insegna tutto», il *Salvatore* di tutti gli uomini. Il cristocentrismo di Clemente è veramente l'asse e il fulcro attorno a cui gira tutta la sua opera e il suo pensiero.³¹ Anche nel

²⁸ Per la citazione dei testi rinvio a R. CANTALAMESSA, *o.c.* (cf. n. 2) 37-38 e a S. LILLA, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. DI BERARDINO, 3 vol. (Casale M. 1983) I, 1137-1142 s.v. *Ellenismo e Cristianesimo*, soprattutto 1140.

²⁹ Vedi sopra p. 63 e n. 16.

³⁰ Vedi M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana*, 109.

³¹ Sul cristocentrismo di Clemente vedi M. MEES, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane* [cit. a n. 28] I, 706-712 s.v. *Clemente di Alessandria*, 711: «La grande figura centrale

punto che ci interessa più da vicino Cristo è presente. Infatti ogni cultura, ogni conoscenza, anche la filosofia greca, è finalizzata a Cristo e in lui si assomma. Basti citare a questo proposito un testo stupendo del *Protrettico*:

«Mi sembra perciò che, dal momento che lo stesso *Logos* è venuto a noi dal Cielo, noi non abbiamo più bisogno di frequentare le scuole degli uomini, affannandoci ad andare ad Atene, o in altre parti della Grecia o fin nella Ionia. Se infatti nostro Maestro è colui che tutto ha riempito di virtù sante, con la creazione, la salvezza, i suoi benefici, la legge, la profezia, l'insegnamento, questo Maestro ora ci insegna tutto e ormai nel *Logos* tutto il mondo è diventato Atene e la Grecia».³²

Siamo così arrivati al personaggio più rappresentativo e più affascinante del *didaskaleion* di Alessandria, Origene. Anch'egli si colloca nel contesto storico ben preciso che già sopra ho tentato di delineare. Origene intese programmaticamente continuare l'opera culturalmente così impegnativa intrapresa da Clemente. Lo dimostra anche il fatto storico importante della divisione da lui operata nel *didaskaleion* fra due livelli d'insegnamento, uno inferiore, che lascerà all'amico Eracla, e uno superiore che riserverà invece a sé personalmente. Questa scelta di campo delle persone culturalmente più impegnate e mature è un tratto tipico che caratterizza i due dottori alessandrini.³³ Non dobbiamo dimenticare infatti che proprio ad Alessandria la comunità cattolica era stata come relegata in uno stato di minorità culturale dalla *pretesa gnosi* degli eretici, come abbiamo già indicato sopra. Perseguendo adunque con audacia la linea gnostica della *vera gnosi*, Origene intese contrastare la *pretesa* di superiorità culturale degli gnostici.³⁴ In tal modo il grande Alessandrino, con un impegno

invece è Cristo, che egli in greco chiama appropriatamente *Logos*. Cristo si trova al centro delle riflessioni clementine come il grande maestro dell'umanità e il suo redentore. Il cristiano deve diventare consimile a lui...».

³² *Protrettico*, 11, 112 (ed. O. STÄHLIN, I 79).

³³ Per questo punto del mio lavoro su Origene ho avuto presente in modo particolare un contributo recente di M. SIMONETTI, *Origene catecheta*, in S. FELICI (ed.), *Valori attuali della catechesi patristica* (Roma 1979) 93-102. Questa divisione dell'insegnamento in due livelli è sottolineata con forza dal SIMONETTI, *o.c.* 94: «Ma a me interessa soprattutto rilevare che questa divisione dell'insegnamento in due livelli corrisponde fedelmente ad un atteggiamento mentale che noi possiamo riscontrare lungo tutto l'arco dell'attività letteraria del nostro autore e che perciò ha rappresentato per lui una esigenza basilare».

³⁴ Vedi le annotazioni pertinenti dello stesso SIMONETTI, *o.c.* 100: «... In quel tempo ad Alessandria la comunità cattolica, quale che fosse la sua entità numerica, era come relegata in uno stato di minorità culturale, mentre a livelli culturalmente e socialmente qualificati la facevano da padroni gli gnostici: essi si facevano forti di un insegnamento a volte molto complesso, che vantavano come di molto superiore rispetto all'elementare patrimonio culturale dei semplici fedeli e perciò tale da appagare le ambizioni intellettuali di persone culturalmente più esigenti. Clemente, Origene... intesero programmaticamente di contrastare, col loro insegnamento, questo predominio degli gnostici; ed effettivamente ci riuscirono. È in questa intrapresa audacemente concepita e tenacemente perseguita che si colloca culturalmente l'insegnamento superiore impartito da Origene nella scuola, così come già prima quello di Clemente».

diuturno e tenace, riuscì a togliere il cristianesimo ortodosso dalla minoranza in cui l'aveva ridotto lo gnosticismo e a dargli una dimensione culturale e un patrimonio dottrinale tali da venire incontro alle esigenze culturali anche delle persone più impegnate. Non per niente la prima risposta sistematica alle fondamentali obiezioni rivolte al cristianesimo da quell'intellettuale pagano brillante e illuminato che fu Celso³⁵ si ha solo in Origene, nel *Contra Celsum*.

In questa politica culturale, se mi è lecito esprimermi così, Origene portò avanti, non senza difficoltà, perplessità, dubbi e incomprensioni, l'impresa già iniziata da Clemente della inculturazione del cristianesimo nell'ellenismo, soprattutto di stampo platonico, vista come *iniziazione propedeutica* ad uno studio più approfondito del dato rivelato.

Era un'impresa audace, difficile e rischiosa. Lo stesso Origene, superando in questo un certo ottimismo del suo maestro con un atteggiamento critico assai più vigile ed attento, ne intuì lucidamente i rischi. Ce ne fa fede un testo assai eloquente contenuto nella lettera che egli scrisse al giovane suo allievo Gregorio. Mentre infatti lo invita allo studio della filosofia greca in funzione propedeutica alla penetrazione delle scritture divine, egli lo mette anche in guardia di fronte al pericolo di un uso imprudente e sbagliato di essa. Egli ricorre, per esprimere il suo pensiero, all'episodio biblico degli Israeliti che, uscendo dall'Egitto, portarono con sé degli oggetti d'oro e d'argento rubati ai loro oppressori, usati poi nel ritorno per abbellire la tenda del Signore. L'interpretazione allegorica del fatto biblico simboleggia per Origene l'uso della cultura pagana in vista dell'approfondimento del messaggio cristiano. Così, Origene conclude il suo pensiero con questa riflessione assai significativa:

«Ed io, avendo imparato per esperienza, ti potrei dire che sono rari coloro che hanno preso le cose utili dell'Egitto, sono usciti da esso e hanno preparato poi ciò che serviva per il culto di Dio. Invece sono molti i fratelli di Adar l'Idumeo,³⁶ cioè quelli che da una certa conoscenza greca hanno generato dottrine eretiche... Sono dunque vicine ai confini pagani certe costruzioni fabbricate, come abbiamo detto, dai fratelli di Adar».³⁷

Da questo testo emblematico risulta l'estrema lucidità che il grande Alessandrino aveva della complessità, difficoltà e anche della rischiosità del processo inculturativo del cristianesimo nella cultura del suo tempo.

³⁵ Vedi più sopra p. 64 e n. 23.

³⁶ Questo personaggio biblico, confuso parzialmente da Origene con Geroboamo, diviene per l'Alessandrino il simbolo di tutti coloro che nell'assimilazione indiscriminata della filosofia greca, finiscono di concedere troppo al pensiero filosofico pagano cadendo così nell'eresia, come era appunto avvenuto per molti gnostici eretici.

³⁷ Lettera a Gregorio, 3 [Cf. H. CROUZEL (ed.), *Grégoire le thaumaturge. Remerciement a Origène suivi de la lettre d'Origène a Grégoire. Texte grec, introduction, traduction et notes = Sources chrétiennes*, 148 (Paris 1969) 190 ss.

Nonostante questa chiara consapevolezza Origene ha ritenuto compito specifico del suo insegnamento proseguire nell'assimilazione critica della cultura greca in funzione della penetrazione sempre più profonda della fede cristiana. Il dottore alessandrino, che aveva acquisito con uno studio diuturno pressoché tutto il patrimonio della *paideia* greca, mettendosi così alla pari delle persone più colte dell'epoca, affrontò con passione e con ardore il confronto con la cultura contemporanea,³⁸ pur essendo vigile ed attento, come ben ci dimostra il testo appena citato, a fare cedimenti affrettati ed indiscriminati sul piano della ortodossia della fede. L'accusa rivolta ad Origene di concedere troppo a Platone è antica e nuova. Non è questa la sede adatta per entrare nel merito della vessata questione. Del resto già più volte tale accusa è stata esaurientemente controbattuta.³⁹ A me basta per ora aver rilevato la lucida consapevolezza che ne ebbe l'Alessandrino, il grande coraggio con cui egli affrontò fino in fondo questa problematica e la vasta preparazione culturale con la quale si era attrezzato per questa impresa. Prima di passare alle conclusioni voglio ancora sottolineare un elemento comune anche agli altri Padri preniceni e già più volte evidenziato, cioè la *Sacra Scrittura*.⁴⁰ Se questo valeva per gli autori che hanno preceduto Origene, esso è valido quanto mai per il più grande esegeta dei Padri. Ritorniamo alla lettera che egli scrisse al giovane Gregorio. Dopo l'invito a studiare tutto il patrimonio della *paideia* greca, accompagnato però dall'avvertimento di un padre che si rivolge al figlio per premunirlo da errori possibili dovuti all'inesperienza — onde non andare a finire coi fratelli di Adar — Origene termina con un'esortazione appassio-

³⁸ Il coraggio con cui Origene ha affrontato il confronto con la cultura greca del suo tempo è messo ben in rilievo, con un accento forse un po' enfatico, da M. SIMONETTI, *o.c.* 102: «Origene, fornito di attrezzatura filologica e filosofica che lo metteva alla pari degli esponenti più qualificati della cultura pagana dell'epoca, non ha temuto di confrontarsi con questa cultura faccia a faccia, nel modo più aperto, qualche volta addirittura spericolato. Lo scotto ch'egli ha dovuto pagare alla miopia di ieri e di oggi è stato grande: ha pagato duramente, da vivo e da morto; possiamo dire che ancora continua a pagare. Eppure — mi si consenta l'espressione un po' enfatica — la storia gli ha dato ragione».

³⁹ Vedi ancora M. SIMONETTI, *o.c.* 101. Vedi anche le annotazioni pertinenti di R. CANTALAMESSA, *o.c.* 43-57 sulla cosiddetta «ellenizzazione» del cristianesimo. Rinvio, tanto per fare un esempio, ad un articolo denso e recente di uno specialista sul *platonismo* dei Padri, H. DÖRRIE, *Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (= den Platonismus) dar?*, in *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 1-46, il quale conclude il suo lungo studio con l'affermazione significativa: «Durch das oft beobachtete Hinneigen vieler frühchristlicher Theologen zum Platonismus ist keine Veränderung oder Verformung des Christentums in seiner Substanz bewirkt worden. Die christliche Lehre hat sich gemäss ihren eigenen Gesetzlichkeiten entwickelt... Nie hat der Platonismus an die Substanz der christlichen Lehre gerührt» (*o.c.* 42), ripetuta ancora al termine dell'articolo: «In der Tat ist das Christentum in seiner Substanz niemals hellenisiert worden, es hatte dagegen die Kraft, die hellenische Welt, und die römische dazu, zu christianisieren. So ist weder das Wort "Hellenisierung" noch das Wort "christlicher Platonismus" dazu geeignet, etwas Wesentliches zum Christentum in seiner Entwicklung auszusagen; diese folgte völlig anderen Gesetzlichkeiten» (ivi, 46).

⁴⁰ Vedi più sopra p. 63 n. 16.

nata e più volte ripetuta a darsi allo studio attento ed orante della S. Scrittura:

«Tu dunque, o Signore mio, applicati principalmente alla lettura delle divine Scritture, ma applicati sul serio... E non accontentarti di bussare e di cercare, perché è assolutamente necessaria la preghiera per comprendere le cose divine».⁴¹

Tale meditazione attenta, assidua, amorosa e *pregata* della *Parola di Dio* è stato l'atteggiamento fondamentale che ha sostanziato tutto l'universo mentale e tutta l'attività del grande Maestro alessandrino, anche, come appare esplicitamente dal contesto della lettera di Origene a Gregorio, su questo tema specifico dell'inculturazione del cristianesimo nell'ellenismo.

3. Conclusioni e indicazioni per il nostro tempo

Giunti al termine di queste annotazioni rapide, sommarie e necessariamente lacunose, è ora il momento di raccogliere la lezione che ci viene da questi Padri antichi, per avere delle indicazioni nell'affrontare anche noi, nel nostro mondo di oggi, l'identico problema fondamentale, cioè quello dell'inculturazione del cristianesimo nella cultura del proprio tempo. A scanso di equivoci e di delusioni, dico subito che non posso dare delle ricette miracolose e immediatamente usufruibili. Ritengo infatti che in questo bisogna essere molto cauti e vigili per non incorrere in attualizzazioni indebite ed anacronistiche. Si tratta soltanto di suggerimenti, di riflessioni, di stimolazioni che credo siano importanti come linee *metodologiche*, cioè, come dice la parola, delle luci che indicano *la via giusta* da percorrere in questo terreno difficile e tortuoso. Lasciando alla giusta opinabilità di ognuno la libertà di tirare le conclusioni che gli sembrano più significative, magari diverse da quelle che sto per elencare, mi pare che sulla base di quanto ho tentato di esporre più sopra, la lezione di questi Padri si possa concentrare sui seguenti punti fondamentali:

1. L'inculturazione del cristianesimo è una *necessità vitale e inderogabile*, per due motivi essenziali. Anzitutto perché il cristianesimo non è riducibile ad *una sola* cultura⁴² e pertanto si può e si deve parlare di inculturazione in *diverse culture*, a seconda dei tempi, dei luoghi e delle situazioni differenti. Infatti l'inculturazione non è l'identificazione assoluta del cri-

⁴¹ Lettera a Gregorio, 4 [ed. H. CROUZEL, 192 s].

⁴² Anche se si tratta dell'ellenismo platonico. Il già citato DÖRRIE afferma a questo proposito senza mezzi termini: «Kurz, es war ein Irrtum, eine Phase des "christlichen Platonismus" als eine objective Grösse in die Geistesgeschichte des Christentums einzuführen: "Christlicher Platonismus" stellt eine Form des Argumentierens dar; man liess diese Form des Argumentierens wieder fallen, als es dafür kein Publikum mehr gab» (o.c. 44).

stianesimo con una data cultura, ma solo una *propedeutica* per la penetrazione più approfondita del messaggio evangelico in quella data cultura. In secondo luogo perché venendo a mancare tale inculturazione, il cristianesimo rischia l'incomprensione e la marginalizzazione più totale.

2. Nel processo dell'inculturazione è necessaria un'appropriazione *critica e selettiva* degli strumenti culturali ed espressivi, per giungere da una parte ad una *piattaforma comune di dialogo* anche con l'esterno e dall'altra al mantenimento della *propria identità specifica* che può anche in certi casi *scontrarsi* con tale cultura. Per questo non ogni cosa potrà essere subito assimilabile. Tanto per fare qualche esempio: il politeismo, l'idolatria, la corruzione dei costumi pagani, il culto dell'imperatore... non sono mai stati accolti dai Padri, ma sempre fermamente rifiutati e combattuti.

3. Per tale motivo l'opera dell'inculturazione non può essere lasciata a chiunque, ma esige delle persone *preparate ed attrezzate* per tale compito specifico. Sono esse infatti che hanno dallo Spirito e dalla loro competenza acquisita il *carisma* di diventare i *mediatori culturali* tra fede e cultura.

4. Tali *mediatori culturali* devono avere una *conoscenza profonda e integra*, anzitutto del messaggio evangelico, e poi anche della cultura in cui il Vangelo dovrà essere inculturato, perché, in una sana opera di *discernimento*, si evitino cedimenti e confusioni assai pericolose. In questo i fratelli, o i successori di Adar, non sono adatti per quest'opera assai complessa e delicata. I più indicati dovrebbero essere ai nostri giorni i *pastori*, i *teologi*, i *fedeli* che hanno acquisito una specifica competenza in questo campo.

5. Pertanto l'opera dell'inculturazione non è frutto di improvvisazione ma richiede *tempi lunghi* di riflessione e di maturazione. Esige soprattutto, come ci insegnano i Padri, una *lunga e diuturna frequentazione della Sacra Scrittura*, in modo che essa diventi l'universo mentale attorno a cui giri l'asse del pensiero cristiano che deve inculturarsi. È il *Cristo-Logos*, che si è inculturato prima nella *Parola* e poi anche nella *carne*, che insegnerà l'incarnazione del Vangelo nella cultura di ogni tempo.

6. Un altro valore fondamentale, secondo l'esperienza di questi Padri, è la *vita dei cristiani* che dimostra con la *testimonianza* dei fatti la verità evangelica che deve animare dal di dentro le varie culture. L'inculturazione infatti non è stata per essi un'opera compiuta a tavolino, nell'elucubrazione di principi astratti, ma si è giocata nella vita e nell'esperienza concreta di tutti i giorni, fino alla testimonianza del martirio.

7. In questo senso l'opera dell'inculturazione coinvolge, anche se a livelli diversi, *tutta la Chiesa*, e cioè *pastori, teologi, laici, fedeli* e tutta la *comunità* unita dallo stesso ideale evangelico vissuto e comunicato agli altri.

8. Nonostante la complessità, difficoltà e rischiosità di quest'opera, i Padri della Chiesa antica fanno appello alla Chiesa di oggi a proseguire con *coraggio e creatività* — anche se con *vigile discernimento* — l'impresa immane da loro per primi iniziata, cioè quella del processo inculturativo del cristianesimo nelle culture del proprio tempo, seguendo in ciò il criterio fondamentale della duplice fedeltà alla *Parola di Dio* e alle *culture dell'uomo*.

INCULTURAZIONE: LA LEZIONE DEI PADRI (sec. IV-V)

Ottorino Pasquato SDB

I. SGUARDO GENERALE SULL'INCULTURAZIONE E IL CRISTIANESIMO ANTICO (Secc. IV-V)¹

Prendiamo anzitutto in esame i rapporti tra cultura e cristianesimo antico nel loro aspetto globale per poi scendere allo studio di aspetti particolari. Premettiamo che nel concetto di cultura includiamo anche quello di civiltà, indicando tuttavia con 'civiltà' piuttosto l'aspetto sociale ed istituzionale e con 'cultura' quello qualificante, di sviluppo dell'uomo. Se la fede, risposta all'offerta di Dio, è il principio interno dell'unità cattolica della Chiesa, è altrettanto vero che essa opera solo mediante il tempo della storia e lo spazio della cultura, o più precisamente nel concreto. Di qui la necessità dello studio delle chiese particolari che esprimono culture locali. Il nostro giro d'orizzonte abbraccia non solo l'ambito culturale dell'Impero romano, nel cui contesto è possibile veder emergere linee differenziate, ma raggiunge aree oltre i confini, dove sono individuabili vivaci culture locali. Il rapporto dialettico tra Chiesa universale e chiese particolari, esige una robusta e viva ecclesiologia della comunione.²

Per inculturazione poi intendiamo lo sforzo che compie la Chiesa o una Chiesa per presentare il messaggio e i valori del Vangelo incarnati in forme e termini propri di ciascuna cultura.³ Ne deriva lo stretto ed inscindibile legame tra inculturazione ed evangelizzazione, per cui si rende ne-

¹ Cf. V. POGGI, *Inculturazione nei primi secoli dell'era cristiana e dell'era musulmana*, in B. GENERO (cur.), *Inculturazione della fede. Saggi interdisciplinari* (Napoli 1981) 85-107. Per bibliografia generale e specifica: A. AMATO, *Inculturazione - Contestualizzazione. Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in *Salesianum* 45/1 (1983) 79-111. G. LORIZIO, *Note bibliografiche sul rapporto «fede-culture»*, in *Rassegna di Teologia* 24/2 (1983) 138-153.

² C. VOGEL, *Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du IIIe siècle*, in Y. CONGAR-B.D. DUPUY (cur.), *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (= *Unam Sanctam*, 39) (Paris 1962) 591-636.

³ Cf. *Documento di lavoro per la Compagnia di Gesù. Il problema dell'inculturazione*, in *Regno-Documenti* 23/19 (1978) 451. P. ARRUPE, *Lettera sull'inculturazione* (14 maggio 1978) in AA.VV., *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti* (Roma 1979) 144-153. A. SEUMOIS, *Significato e limiti della «Cristianizzazione delle culture»*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture. I. Atti del Congresso Internazionale scientifico di missiologia*, Roma 5-12 Ottobre 1975 (Roma 1976) 117-127.

cessario che la parola di Dio sia trasmessa in forme circostanziali con la vita dell'uomo cioè con la sua propria cultura. O, se preferiamo «la inculturazione della fede è la integrazione dell'esperienza cristiana di una Chiesa locale nella cultura del suo popolo, in maniera tale da esprimersi in elementi di quella cultura e diventare inoltre forza che anima, orienta e rinnova la cultura fino a creare una nuova unità e comunione, non soltanto con la cultura in questione ma anche — come arricchimento — con la Chiesa universale».⁴

Non perderemo di vista il popolo dei fedeli, in cui si esprime l'inculturazione e di cui è uno dei principali agenti. «Il popolo semplice, con le sue tradizioni, la sua saggezza ancestrale, le sue intuizioni e i suoi sentimenti e problemi, che hanno preso lungo i secoli forme espressive determinate, costituisce un insostituibile punto di riferimento per un'efficace inculturazione».⁵ Ciò vale anche per la Chiesa dei Padri.

È innegabile l'impegno dei Padri, quali Crisostomo ed Agostino, in linea con la 'condiscendenza' di Dio che si incarna nel Figlio (motivo primario e modello perfetto di inculturazione) per conservare i legami di continuità con la cultura classica allo scopo di un annuncio più efficace ai loro contemporanei, che di questa cultura vivevano. Non si può però negare che la Chiesa dopo Costantino si è troppo strettamente legata alle espressioni della fede all'interno della cultura greco-romana. Abbisognava una maggiore purificazione di questa cultura, perché potesse venire redenta: il mistero pasquale di morte-risurrezione, trova qui uno dei suoi luoghi privilegiati.

È una delle linee storiografiche più interessanti quella di inseguire lungo la storia della Chiesa l'incontro tra il Vangelo predicato e la fede vissuta in contesti culturali differenti e successivi. Chiesa in missione e popoli destinatari di essa sono gli estremi tra cui si è svolta la storia della Chiesa. In tale dialogo i Padri hanno saputo scoprire i «semina Verbi» latenti nelle culture locali e hanno saputo rendere esplicito il cristianesimo implicito, non senza aver prima stabilito i criteri per discernere i «semina Verbi».

1. Rapporti globali

1.1 Giudaismo-cristianesimo

È il primo rapporto da considerare ai fini del problema: inculturazione e Cristianesimo. La consapevolezza, fondata sulle Scritture, che Israele era il popolo eletto da Dio, conferiva al giudaismo una marcata nota di privi-

⁴ A.A. ROEST CROLLIUS, *Inculturazione della fede: la problematica attuale*, in B. GENERO (cur.), *Inculturazione della fede* 31-32.

⁵ Ivi, *Documento di lavoro per la Compagnia di Gesù* 451.

legio e di superiorità su ogni altro popolo. I cristiani provenienti dal giudaismo conservavano una forte tendenza di continuità con esso. Studi recenti pongono sempre più in luce questo fenomeno. Sappiamo come diverse omelie del Crisostomo «adversus Judaeos» furono in realtà rivolte contro cristiani simpatizzanti del giudaismo di provenienza.⁶ C'è inoltre da aggiungere, in senso più generale, che la dimensione giudaica va riacquistando presso gli studiosi tutta l'importanza che le è dovuta quanto ai primi secoli del Cristianesimo. Nella patristica (Didaché, Pseudoclementine, Epistola di Barnaba, Pastore di Erma...) ritroviamo notevoli tracce di giudaismo.

Simon e Benoit concordano nell'assegnare al giudeo-cristianesimo quanto in materia di legalismo giudaico non sta per la decisione degli apostoli di non assolutizzare la cultura giudaica.⁷ Non si può comunque sottacere come il fatto che il Cristianesimo sia divenuto erede del giudaismo abbia prodotto una sintesi molto feconda nella Chiesa tra antichità giudaica e novità cristiana.

1.2 Cristianesimo e pagano-ellenismo ⁸

È di tendenza contraria al precedente rapporto (giudaismo-cristianesimo) e ad esso contemporaneo. Si riallaccia agli ambienti giudaici che avevano assimilato l'ellenismo ed il cui rappresentante più illustre era Filone di Alessandria, contemporaneo di Gesù e per il quale Platone era discepolo di Mosè: si era verificata una osmosi culturale. Intanto le singole culture, sotto l'influenza della cultura greca, furono incanalate nel fenomeno culturale unitario, che chiamiamo ellenismo. Questo, con l'av-

⁶ I. GREGO, *La reazione ai Giudeo-Cristiani nel IV secolo* (Jérusalem 1973) 47-78.

⁷ A. BENOIT, M. SIMON, *Le judaïsme et le Christianisme antique* (Paris 1967) 268. Cf. J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo* (Bologna 1974). F. MANNS, *Essais sur le judéo-Christianisme* (Jerusalem 1977).

⁸ Su questo rapporto: C.N. COCHRANE: *Christianity and Classical Culture* (New York 1957) tr.it. Bologna 1969. V. GAUDEMET, *L'Eglise et la culture païenne* in ID., *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-e-Ve siècles)* (Paris 1958). O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum* (Gütersloh 1966). A. WIFSTRAND, *Die alte Kirche und die griechischen Bildung* (Bern 1967). A. MOMIGLIANO, *Il conflitto tra paganesimo e Cristianesimo nel IV secolo* (Torino 1968). P. PASCHINI, *Dal mondo romano al mondo cristiano* (= Roma 1968). H.I. MARROU, *L'Eglise au sein de la civilisation hellénistique et romaine*, in *Concilium* 67 (1971) 45-55. M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme* (= Les grands civilisations, 12) (Paris 1972). P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (Tübingen 1972). A.D. NOCK, *Christianisme et hellénisme* (= Lectio divina, 77) (Paris 1973). Sulla differenziazione delle forme di cristianesimo: O. CULLMANN, *La diversité des types de christianisme dans l'Eglise primitive*, in AA.VV., *Studi in onore di A. Pincherle*, Studi e materiali di storia delle Religioni 38 (1967) 175-184. W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (Firenze, 1966). R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in AA.VV., *Il Cristianesimo e le filosofie* (Milano 1971). W.J. MALLEY, *Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the «Contra Galileos» of Julian and the «Contra Julianum» of Cyril of Alexandria* (Roma 1978). Breve sintesi di K. BAUS, *Chiesa e Società*, in K. BAUS, E. EWIG, *Storia della Chiesa. II. L'epoca dei concili. IV-V secolo* (Brescia 1977) 434-460. R. BULTMANN, *Christentum und Antike*, in «Theologische Rundschau» 38 (1968) 1-17. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca* (Città di Castello 1983).

vento di Roma, ricevette anche l'unità politica. Se da un lato l'ellenismo produsse l'unificazione della lingua e della cultura, dall'altro il cristianesimo etnico assimilò l'ellenismo, favorendo l'unificazione dei popoli. L'ellenizzazione facilitò la cristianizzazione.⁹ L'ellenismo fornì la lingua greca anche all'occidente, la cui capitale parlò e scrisse in greco fino a metà del III secolo. Calendario, diritto, arte subirono un notevole influsso ellenistico. La persistente e diffusa terminologia greca (diocesi, metropoli, sinodo...) rimanda all'ellenismo.

Lo spirito greco portò nel cristianesimo l'amore alla speculazione filosofica e alla cultura. I problemi che nascono dal suo incontro col cristianesimo sono per lo più di natura filosofica. Il cristianesimo greco cercherà di accordare la dottrina propria con le forme di pensiero greche, avviando un processo di formulazione dottrinale, in termini filosofici greci del pensiero cristiano. Sorgeva il problema del rapporto fede-ragione, della teologia e della formulazione dei dogmi. Il cristianesimo però s'incontra con un ambiente culturale già orientato verso i valori morali, dotato di strumenti critici, che saranno adottati contro l'idolatria ed il politeismo; la capacità speculativa greca sarà di valido aiuto al Cristianesimo nella presentazione agli intellettuali pagani della dottrina cristiana. Era implicito a tutto ciò il pericolo del razionalismo (gnosi).

Analogamente la religione cristiana trovò condizionamenti, facilitazioni, vantaggi e svantaggi anche nel suo incontro col mondo romano, incline alla prassi e più esattamente alla politica. La tolleranza religiosa, la pace politica, le vie di comunicazione facilitarono l'annuncio e la diffusione del cristianesimo. Nel quadro amministrativo dell'Impero la Chiesa poté essere facilitata nella sua organizzazione ecclesiastica. Il forte potere politico romano sarebbe stato tentato di prevalere nei confronti della Chiesa (persecuzioni e cesaropapismo).

Alla dimensione greco-romana si deve aggiungere quella orientale, di carattere eminentemente religioso.

1.3 Reazioni al pericolo di assolutizzazione dell'ellenismo

Al fenomeno massiccio dell'ellenismo fa riscontro il risveglio delle culture locali. Esso si espresse a livello di chiese orientali, allorché queste svilupparono la propria autonomia in chiave nazionalistica: è il destino

⁹ C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* I, (München 1954) 595. Circa gli influssi del diritto romano su quello ecclesiastico, cf.: G. LE BRAS, *Quantam partem habuerint Romani in libris canonum ante Decretum Gratiani*, in *Jus Pontificium*, XIII (1933) 237-240. L. WENGER, *Über erste Berührungen des Christentums mit dem römischen Rechte*, in *Studi e Testi* 125 (Città del Vaticano 1946) 569-607. O. ROBLEDA, *El Derecho Romano en la Iglesia*, in *Jus populi Dei*, Miscellanea in honorem R. Bigador, I (Roma 1972) 3-52. R. GRYSO, *Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 74 (1979) 301-345. Sulle successioni episcopali dei quattro grandi seggi orientali di origine apostolica: E. LANNÉ, *Eglises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles*, in *Irenikon* 34 (1961) 296ss.

della chiesa copta in Egitto, di quella armena, georgiana, siriana... «Il rapporto delle chiese orientali... con l'ellenismo è bivalente. L'adattamento e il rifiuto... vanno insieme. Sono i due poli di una crisi di identità e di maturazione».¹⁰ Analogamente vale per le cristianità ebraiche. Tendenze cristiane diverse, emergenti da aree culturali diverse, si osteggiano nell'accettazione o meno di Calcedonia, che agli occhi delle culture locali è espressione dell'assolutizzazione di una singola cultura.

2. Atteggiamento dei Padri (secc. IV-V) di fronte alla cultura classica

2.1 Circa la cultura classica in genere

Apologeti e Padri si sono posti il problema della utilizzazione dei classici, specialmente con l'aumento dei cristiani colti. L'atteggiamento va dal netto rifiuto alla piena accettazione, in base sia alla esperienza personale nei diversi settori, sia al progressivo deterioramento della cultura tardo-antica, per cui il cristianesimo vi va scorgendo un minor pericolo.¹¹ Rispetto a contenuti immorali il rifiuto è sostanziale ma sfumato; rispetto ai valori culturali l'accettazione non è generale. Tutto il problema risente fortemente dell'influsso della formazione classica dei Padri, anche se per quelli di loro convertiti si imponeva una rottura al momento in cui ricevevano dalle mani della Chiesa il Libro, la Bibbia.

Basilio scrive: «La sapienza profana è come la foglia dell'albero, di cui la verità sacra è il frutto; prima però di assaporare il frutto, ci si può assidere all'ombra del fogliame» (Ai giovani, 3). Gregorio Nazianzeno si mostra più positivo: «(della scienza profana) noi abbiamo conservato ciò che concerne la ricerca e la contemplazione del vero; ...La scienza profana non è dunque da condannare» (Paneg. di Basilio, 11-12). Allorché, morto l'imperatore Giuliano, i suoi successori favoriscono la Chiesa, Ambrogio e Girolamo ritengono che tra cultura classica e cultura cristiana sia possibile gettare dei ponti.

Ambrogio, desideroso di offrire ai suoi chierici un trattato, prende per modello il *De officiis* di Cicerone: ne sconvolge il piano, ne trasforma i

¹⁰ V. POGGI, *Inculturazione nei primi secoli* 95. Circa il rapporto tra Chiesa Siriaca orientale di Persia e la grande Chiesa, cf. W. HAGE, *Die oströmische Staatskirche und die Christenheit der Perserreiches*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84 (1973) 176-187. Sul rapporto culto e area culturale: H. KÄHLER, *Die frühe Kirche, Kult und Kulturraum* (Berlín 1972).

¹¹ K. BAUS, in K. BAUS, E. EWIG, *Storia della Chiesa*, II 452. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Paris 1943). Su cristianesimo e cultura antica: E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of anxiety* (Cambridge 1965) 102-138. H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (London 1966). C. TIBILETTI, *Cultura classica e cristiana in S. Girolamo*, in *Salesianum* 11/1(1949) 97-117. G. BARDY, *L'Eglise et l'enseignement au IVe siècle*, in *Revue de sc. rel.* 14 (1934) 525-549; ivi 15 (1935) 1-27. Id., *L'Eglise et l'enseignement en Occident au Ve s.*, in AA.VV., *Mélanges offerts au R.P. Cavallera* (Toulouse 1948) 191-214. Id., *L'Eglise et les derniers Romains* (Paris 1948).

capitoli, ne corregge i principi, ne dà un'impronta cristiana. Infatti alla dignità personale aggiunge la castità, alla beneficenza la carità, alla dedizione alla patria il sacrificio per la religione.

Così l'ispirazione ciceroniana s'intreccia con quella cristiana. Versetti biblici sono intersecati da testi del *De Republica* (*De Off.* 1,43), del *De finibus*, delle *Tusculanae* (*De Off.* 11,21), del *De Amicitia*. Parimenti in altre opere di Ambrogio, come nelle sue lettere a Simpliciano, dove sviluppa le norme stoiche: solo il saggio è ricco, libero, felice. Dimostra che tali norme sono conformi sia ai precetti di Cristo sia a quelli dei filosofi (*Ep.* 37 e 38). Nell'Epistola 39 trascrive un passo di Sulpicio a Cicerone circa la fragilità delle realtà umane. Nella controversia sull'ara della Vittoria egli si mostra pari a Simmaco quanto a dialettica.¹² Procedendo nello studio della Scrittura egli scopre come gli autori pagani abbiano tratto da essa il meglio del loro pensiero: «Riconoscano i pagani di trarre dai nostri libri le cose più belle da loro dette» (*Ep.* 37). Riconosce comunque che il pensiero di alcuni filosofi è valido (*Exp. ev. Luc.* 1,2) ed è necessario conoscere gli errori degli avversari per poterli confutare.

Atteggiamento simile ad Ambrogio assume Girolamo. Rufino gli rinfaccerà di non essere coerente nei fatti con ciò che afferma in teoria, in quanto cita di continuo passi di autori classici e nel monastero di Betlemme si intrattiene a leggere con i giovani «il suo Virgilio» con altri poeti e storici pagani (*Apol. C. Hieron.* 2,11).

Notiamo anche che senza il persistente richiamo agli elementi formali della tradizione classica non si sarebbe avuta una letteratura cristiana così influente sulla società contemporanea. Anzi poeti come Gregorio Nazianzeno, Prudenzio, Paolino da Nola reggono al confronto con i poeti coevi pagani, così come Eusebio, Teodoreto, Ottato e Orosio reggono al confronto con gli storici pagani. La letteratura epistolare cristiana di Basilio, Girolamo, Agostino, supera quella di Libanio e Simmaco.¹³

Possiamo registrare tentativi d'eccezione, in conseguenza all'editto di Giuliano, come quelli dei due Apollinari, padre e figlio, l'uno grammatico, l'altro vescovo di Laodicea, che composero il primo una grammatica «in armonia con la fede cristiana», l'altro, sotto forma di dialoghi platonici, «gli evangeli e le dottrine degli Apostoli». Sul loro esempio poeti latini composero parafrasi dell'A. e N.T.¹⁴

Dovette costare assai ai Padri colti convertiti abituarsi al linguaggio della Bibbia. «Al primo contatto i latini colti, nutriti di Cicerone e di Virgilio, sentono una ripugnanza di fronte alla povertà letteraria, alla rozzezza della forma, la 'sancta rusticitas', di cui parla Agostino. È quanto avviene per Arnobio e Lattanzio, per Girolamo e Agostino. L'effetto è ancora più spiegabile per il fatto che le versioni latine della Bibbia, antero-

¹² K. BAUS, in K. BAUS, E. EWIG, *Storia della Chiesa* II 454.

¹³ Ivi 454-455.

¹⁴ A. DI BERARDINO (cur.), *Patrologia*, III (Torino 1978) 15.

ri a Girolamo, uscite dal popolo, erano state fatte da traduttori mediocrementemente esperti». ¹⁵ Paolino seppe scegliere tra la Bibbia e Cicerone, ma per Girolamo la scelta è assai più dolorosa. Il linguaggio biblico urta contro la sua sensibilità di letterato raffinato: non sa decidersi tra il culto della forma e la rozza Parola di Dio. «Tu sei ciceroniano» replica la voce a lui, che le aveva risposto di essere cristiano. Ilario, venuto alla fede per mezzo della filosofia, utilizza la retorica per difendere la religione, pur conservando, come imitatore di Quintiliano, il culto dell'eloquenza.

Tali atteggiamenti sfumati nei Padri si spiegano anche alla luce del fatto che essi, in particolare in Occidente, si formano al di fuori di strutture e direttive ecclesiastiche: ne guadagnarono in libertà di pensiero e di espressione, con l'appoggio di una accurata e seria preparazione classica.

2.2 Circa la filosofia

Il tema del rapporto tra cristianesimo e filosofia pagana pone anzitutto il problema della continuità, poiché nel cristianesimo a giudizio dei Padri trovarono sbocco quei germi di verità già presenti nel pensiero dei filosofi. Non fu un processo pacifico perché, parallelamente al diffondersi del cristianesimo, anche la cultura filosofica pagana aveva avuto espressioni significative, in particolare con Plotino, nel III secolo e Proclo nel V. Al tempo stesso viene posto il problema della originalità che nella riflessione su Dio, sull'uomo e sulla storia, trova gli elementi di rottura con la tradizione classica. Il tutto avvenne nel contesto di una evoluzione politica incentrata su Costantino e Teodosio e intrecciata a quella culturale impegnata da parte del Cristianesimo a sistematizzare il proprio contenuto dottrinale di fronte al pensiero antico e alle eresie.

L'atteggiamento culturale del cristianesimo si piegò a sottolineare la continuità e la novità, attraverso tre fasi: affermazione della dignità filosofica del cristianesimo, con gli apologeti; traduzione del cristianesimo in categorie greche, con Clemente Alessandrino e Origene; infine strutturazione di una filosofia cristiana quale erede di quella greca, con i Padri Cappadoci. ¹⁶

In linea di rapporto con la filosofia pagana i Padri assumono atteggiamenti diversi: Giustino, Clemente Alessandrino, Agostino si considerano filosofi; altri si fanno filosofi per contestare la filosofia e ci sono infine coloro che si servono di essa per approfondire e presentare il messaggio cristiano, come Apologeti, Alessandrini, Agostino e lo Pseudodionigi. In tal modo si spiega la presenza del trattato filosofico vero e proprio (*De anima*, *De libero arbitrio*...), di opere teologiche che si ispirano a determinate prospettive filosofiche, che permettono una presentazione dottrinale del Logos, di natura e persona in Dio, di trinità in Agostino, rapportata alle ca-

¹⁵ Ivi 17.

¹⁶ AA.VV., *Storia del pensiero filosofico I* (Torino 1974) 229.

tegorie aristoteliche. Anoveriamo infine passi filosofici in Ilario, Basilio, Girolamo, segno di una certa apertura filosofica sui problemi Dio-mondo, provvidenza-creazione, Logos, dualismo-emanazionismo, l'illuminazione, l'immagine divina nell'uomo.¹⁷

Se per Clemente Alessandrino la filosofia pagana è un dono di Dio come via alla fede¹⁸ e, se necessaria prima di Cristo per essere giustificati, ora è utile per la pietà,¹⁹ per Gregorio di Nissa la vita cristiana è la filosofia.²⁰ Per Agostino la filosofia è mezzo per vedere Dio,²¹ essa trova la sua definizione nell'amore di Dio (sapienza),²² presentandosi in tal modo come l'unica vera filosofia²³ e se la filosofia conduce alla fede, la fede riabilita la filosofia.²⁴ Egli ancora elogia il platonismo.²⁵ Le più belle intuizioni i filosofi però, afferma Eusebio, le debbono alla Bibbia.²⁶ Comunque il criterio di scelta della filosofia è per Agostino la verità cristiana, che si articola in Dio creatore dell'universo, luce di verità e nell'ideale morale (è la divisione stoica della filosofia): «Nominate i platonici, gli ionici, gli italici, citate i pensatori di non so quali paesi barbari..., se tale è la loro dottrina, sono essi che noi preferiamo e riteniamo per i nostri più vicini».²⁷

Nel IV secolo un posto privilegiato è riservato ai Cappadoci, perché con Basilio (331-379), Gregorio Nazianzeno (330-389) e Gregorio di Nissa (335-394) la patristica greca diventa l'erede della tradizione greca. Ciò avviene in un contesto culturale delicato: la filosofia di Plotino nel sec. III si erge contro il cristianesimo e all'inizio del sec. IV, ispirandosi anche alla filosofia plotiniana oltre che al monoteismo ebraico, l'eresia ariana, negatrice della divinità di Cristo, rischiava di trascinare il cristianesimo in un razionalismo greco. A ciò si aggiunge nel 361 l'azione anticristiana di Giuliano. Qui entrano i Cappadoci, i quali distinguono una vera cultura classica, cui essi si rifanno, da una falsa e inconciliabile col cristianesimo. Il cristianesimo si poneva così come criterio discriminante di verità dell'intera storia umana.²⁸

Per definire la natura di Dio dal punto di vista filosofico distinguono

¹⁷ A. BECKAERT, *L'étude de la philosophie chez les Pères: sens et méthode*, in *Studia Patristica* V. P. III (= TU 80) (Berlin 1962) 431.

¹⁸ *Stromata* I, 2,19-21; Sch 30,58-59.

¹⁹ *Ivi* I, 5,28-32; *ivi*, 65-69.

²⁰ *Orat. Catech.* XVIII, 1-3; éd. Mériquier (Paris 1908) pp. 92-94.

²¹ *Contra Academ.*, II, 3,8; PL 32,923.

²² *De Civ. Dei* VIII, 1; ed. Città Nuova (Roma 1978) p. 540.

²³ *Contra Julianum* IV, 72; PL 44,72: «Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine».

²⁴ *Conf.* VIII.

²⁵ *Ivi* l.c. *De Civ. Dei* VIII, 5; p. 550.

²⁶ *Praep. Ev.* XIII, 13; PG 21,1104.

²⁷ *De Civ. Dei* VIII, 9; p. 562.

²⁸ AA.VV., *Storia del pensiero filosofico* 234.

tra natura e persona: una natura in tre persone distinte per la diversa relazione di origine: il Padre è ingenerato; il Figlio è generato dal Padre; lo Spirito Santo procede dal Padre. Circa il ciclo del mondo creato da Dio per fare poi ritorno a Lui, esso viene spiegato quanto alla creazione da un atto di amore di Dio e quanto al ritorno dalla redenzione, non essendo poi il male entità sostanziale, ma derivando dalla libertà, scatta una tendenza al ritorno allo stato originario, che include pure il demonio. La apocatastasi finale di Gregorio di Nissa, chiude il ciclo del mondo. La dipendenza neoplatonica è chiara; altrettanto chiari sono i correttivi apportati. «In questo caso, pur mantenendo lo schema della derivazione del mondo dall'Uno, si introduce la libertà dell'uomo come elemento di spiegazione della presenza del male, e l'amore di Dio come giustificazione dell'atto creatore». «Analogo è il processo messo in atto nei confronti della Trinità; anche qui, per giustificare l'unità di Dio ci si avvale di schemi platonici e neoplatonici, ma introducendo una distinzione — quella appunto di natura e di persona — che consente di affermare simultaneamente anche la Trinità».²⁹

2.3 *Passaggio da genere letterario classico a genere letterario cristiano*

Si pone il problema di quali generi tradizionali la letteratura cristiana antica ha recepito, di quali nuovi ha creato, come e perché ciò si è realizzato. Può essere anzitutto illuminante ricordare come la letteratura cristiana antica è letteratura solo subordinatamente, poiché essa è primariamente presentazione di un messaggio ad un pubblico di persone. Sta di fatto che fin dai primi scritti cristiani noi vi vediamo coesistere generi letterari classici ed ebraici. L'estetica di Plotino, più che quella di Aristotele, informerà la poesia cristiana. I cristiani, che frequentavano le medesime scuole dei pagani, mentre vi attingevano forme culturali classiche, si accostavano anche alla sensibilità del popolo, che la scuola gradualmente democratizzata accoglieva.³⁰ In relazione alla propria missione i cristiani operano scelte funzionali di generi letterari conferendo loro una prospettiva escatologica e finalizzata, in cui consiste il «novum» cristiano.

È così che nella letteratura patristica «tutti i generi classici con la struttura delle controversie filosofico-giuridiche — salvo la poesia d'amore —, compreso, come è visibile dagli 'Atti' apocrifi, il romanzo classico — rivivono nella letteratura cristiana, talvolta perfino con continuità locale».³¹ Ma il contenuto religioso darà origine a nuovi generi letterari. Dai «dialoghi» arriviamo ai 'Soliloquia', alle 'Confessiones'; dalle 'orationes' ai 'ser-

²⁹ Ivi 235.

³⁰ L. ALFONSI, *I generi letterari. Dall'antichità classica alla letteratura cristiana*, in *Augustinianum*, 14/3 (1974) 452. Cf. ID., *Problemi e orientamenti di Letteratura cristiana antica latina*, in *Introduzione allo studio della cultura classica*, I (Milano 1972) 625-663. G. RINALDI, *La letteratura giudeo-ellenistica*, ivi I, pp. 577-590.

³¹ L. ALFONSI, *I generi letterari* 455.

mones', ai 'Tractatus'; dal 'Simposio' di marca platonica si perviene al "Simposio" delle Vergini con Metodio d'Olimpo; dall'enciclopedia classica ai 'disciplinarum libri', alle 'Institutiones'. Registriamo la continuità del commentario o trattato filosofico in quello teologico; la storia si fa 'ecclesiastica' o 'salvifica' o 'contra paganos', mentre si affermano forme varie di poesia cristiana.³² Abbiamo così delineato l'ambito di un preciso rapporto tra cultura classica e cristianesimo antico, quello dei generi letterari e che s'inscrive nel più ampio contesto 'cristianesimo-cultura classica' e che si riferisce «a ciò che il Cristianesimo primitivo avrebbe via via concesso al mondo dei classici greci e latini, poeti, oratori e filosofi, poco per volta appropriandosene i generi letterari, gli schemi del discorso, le categorie mentali per cercare di trasfondervi un contenuto diverso, sino a realizzare progressivamente, fra la metà del sec. II e la fine del sec. V, una autonoma produzione letteraria cristiana».³³ Anche tra i cristiani è vivo il gusto per la forma. Pertanto le lettere cristiane si inseriscono nella cultura del tempo, trovano il loro posto nella storia della cultura antica e fanno da ponte tra il mondo pagano e la cristianità. Esse però annunziano un mondo nuovo, al cui servizio pongono la propria arte.

3. Tra «pluralità» e «unità»

3.1 Chiesa antica tra unità e differenziazioni geografico-politiche

Secondo il Batiffol c'erano nella Chiesa dei primi secoli tre aree, sulle quali si esercitava secondo gradualità assai diverse la potestà papale.³⁴ La prima 'provincia' ecclesiastica, sotto la stretta giurisdizione del vescovo di Roma, era costituita dall'Italia con regioni suburbane. Le altre provincie ecclesiastiche d'Occidente, rette ciascuna da un metropolitano, formavano la seconda area su cui si esercitava solo per le «causae majores» la potestà del vescovo di Roma, supermetropolitano. La terza area corrispondeva all'Oriente, che pur conservando piena autonomia giuridica, riconosceva la preminenza nella fede della Chiesa di Roma. Già c'erano efficienti circoscrizioni supermetropolitane, che preludevano ai futuri patriarcati. Il

³² Ivi 456. L.F. PIZZOLATO, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Da biografia a «confessio»* (Milano 1958). J. DANIELOU, *Les genres littéraires d'après de l'Eglise*, in AA.VV., *Generos literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona 1957) 275-284, F. de P. SOLA, *Les géneros literarios en los PP. Orientales*, in *Estudios marianos* 18 (1957) 163-186.

³³ F. BOLGIANI, *Le origini della «cultura cristiana». Posizioni di principio e problemi di metodo per una ricerca*, in AA.VV., *Cristianesimo e culture locali nei secoli II-V*, in *Augustinianum* 19/1 (1979) 13.

³⁴ P. BATIFFOL, *Cathedra Petri* (Paris 1938), 42-79. Cf. R. CHEVALLIER (ed.), *Littérature gréco-romaine et géographie historique, Mélanges offerts à Roger Dion* (= *Caesarodunum* 9 bis) (Paris 1974).

Marot ne aggiunge una quarta, quella delle regioni oltre i confini dell'Impero romano (Persia ecc.).³⁵ A questa area viene assimilata l'Africa.

Ora è interessante conoscere la incidenza della configurazione dei mari, dei fiumi e delle catene montuose sullo sviluppo della cultura e civiltà cristiana, sulla creazione di queste zone ecclesiastiche. Ma anche la creazione da parte dell'impero romano delle grandi capitali ha indubbiamente esercitato un ruolo di rilievo.

La Chiesa nel cuore dell'Impero si stende attorno al Mediterraneo, fattore d'unità sia per l'Impero che per la Chiesa. Infatti la via del mare ha favorito la diffusione del Vangelo unitamente alle grandi vie terrestri romane.³⁶ Il Mediterraneo operò sintesi e favori simbiosi tra Oriente e Occidente, sfumando le differenze e i particolarismi.

Non si può tuttavia negare come anzitutto situazioni geografiche differenti hanno accentuato le particolarità, unitamente alle diversità del suolo, delle frontiere naturali, del clima, dell'indole dei popoli. Se la compattezza del potere centrale nei secoli I e II fece azione di contenimento dei particolarismi regionali ciò non si verificò nel III secolo, specie sotto Galliano.³⁷ L'avvento al potere di Costantino e poi di Diocleziano fece rimontare la china. Il bacino del Mediterraneo segnato dalla penisola Italica, quello segnato dalla penisola balcanica rappresentano la principale divisione geografica, delimitante da un lato l'occidente latino-romanizzato, dall'altro l'Oriente greco-ellenizzato. «Roma s'impregnò della civiltà greca, ma questa ultima vi fu segnata da caratteri propri, ed è questo adattamento che Roma comunicò alle regioni fino allora barbare e incolte dell'Occidente. Al contrario di fronte si drizzava l'Oriente, il dominio della civiltà antica che aveva ricevuto le influenze vivificanti della Grecia, prima della conquista romana».³⁸

Questi fenomeni ebbero il proprio ruolo anche nella vita della Chiesa lungo la storia; e la differenziazione tra i due bacini mediterranei preluderà ad una delle più profonde divisioni della storia della Chiesa. Nell'ambito extraurbano, poi, particolarmente segnato da provincialismi, le Chiese, in forza dell'inserimento locale e di una più concreta inculturazione, hanno avvertito più sensibilmente il contraccollo del tessuto geografico.

Su questo sfondo differenziato emergono le capitali dell'Impero, fiorenti centri di commercio e di civiltà. Quali poli regionali di emergenza

³⁵ H. MAROT, *Unité de l'Eglise et diversité géographique aux premières siècles*, in Y. CONGAR-B.D. DUPUY, *L'Episcopat et l'Eglise Universelle* 566.

³⁶ Cf. D. GORGE, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles* (Paris 1925). H. METZGER, *Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec* (Paris-Neuchâtel 1945). Sugli elementi di continuità e di novità nell'inserimento del cristianesimo nello sviluppo della civiltà antica: S. ACCAME, *La formazione della civiltà mediterranea* (Brescia 1966) 389-425 (buona sintesi). Sull'evangelizzazione: B. KÖTTING, s.v. *Christentum (Ausbreitung)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* II, 1138-1159.

³⁷ F. LOT, *La fin du monde antique et le début du moyen âge* (Paris 1927) 12.

³⁸ H. MAROT, *Unité de l'Eglise* 571.

hanno avuto un'incidenza notevole sulla formazione e sviluppo delle circoscrizioni ecclesiastiche, così Antiochia, Alessandria, Costantinopoli, Efeso, Lione, Milano, Cartagine... Il grado di sviluppo delle Chiese particolari o episcopali, condizionato dalle strategie della predicazione missionaria e della geografia urbana assai variabile, influisce sul costituirsi dell'organizzazione ecclesiastica ed, in Occidente, anche su quello dei legami tra gruppi ecclesiastici e la sede romana.³⁹

3.2 Chiese locali come unità di inculturazione

Poiché «la inculturazione della fede è la integrazione della esperienza cristiana di una Chiesa locale nella cultura del suo popolo»⁴⁰ è necessario cogliere l'articolazione strutturale coi suoi elementi costanti e universali, il suo rapportarsi ad unità supralocali ed il suo dinamismo. Ogni comunità locale ha identica la fede, la morale ed il culto, che si aprono ad una speranza comune, pur conservando la propria autonomia. Anzi ogni singola comunità ha spesso avuto il proprio canone delle Scritture, una propria formulazione del 'symbolum fidei', una speciale disciplina oltre a formulari eucologici e ad una liturgia con elaborazione propria. Sintesi quasi della comunità è il Vescovo, capo e pastore, la cui preminenza incondizionata trova il suo simbolo nella 'cathedra'.⁴¹ Perché intimamente legato alla propria Chiesa il Vescovo deve risiedervi,⁴² né può venire trasferito ad altra sede.⁴³ L'obbligo di residenza, specie nel IV secolo, è spesso disatteso. Tutti i fedeli di un medesimo luogo costituiscono una sola comunità con un solo Vescovo e ciò determina la loro autonomia.

Il sorgere di nuove città giustifica l'istituzione di chiese locali,⁴⁴ i cui confini ripetono quelli civili della città.⁴⁵

Una unità ecclesiastica ben circoscritta come la chiesa locale facilita forme di inculturazione ad ogni livello, in modo tale che essa si esprime in

³⁹ Ivi 585-586. F. DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937) 1-42 (Sull'antica e nuova Roma).

⁴⁰ A.A. ROEST CROLLIUS, *Inculturazione della fede* 31.

⁴¹ Eusebio, *Hist. Eccl. II*, 17,23; *Sch* 30,77. Sul rapporto Eucaristia-Chiesa presso i Padri, cf. O. PASQUATO, *L'Eucaristia e la Chiesa nei Padri*, in B. ANTONINI, (cur.) *Eucaristia e Chiesa*. Atti della Settimana Teologica (Verona 1983) 455-498.

⁴² Conc. nic. (325) c. 16; Conc. Sardic. (343-344) cc. 11 e 12; Conc. Carth. (401), *Cod. Eccl. Afric.* c. 71.

⁴³ Conc. Nic. c. 15. Cf. C. VOGEL, *Unité de l'Eglise* 594-597.

⁴⁴ Con. Calc. c. 17.

⁴⁵ K. BAUS, *La chiesa vescovile locale*, in K. BAUS, E. EWIG, *Storia della Chiesa II* 253-255. Sulle chiese nazionali fuori dell'Impero: FR. HEILER, *Urchirche und Ostkirche* (München 1937) 417-544. Id., *Altkirchliche Autonomie und päplicher Zentralismus* (München 1941) 3-185. F. DVORNIK, *National Churches and the Church universal* (Londres 1944). A.M. LA BONNARDIERE, *Etude des Pères des IIIe et IVe siècles. Les communautés et leurs évêques*, in AA.VV., *Au seuil de la théologie*, 2 (Paris 1965) 59-87. Per Antiochia di Siria, cf. O. PASQUATO-M. SIMONETTI, s.v., in *Dizionario Patristico e di antichità cristiane I* (Casale Monferrato, Marietti 1983) coll. 228-246. Per Alessandria, cf. M. FALLA CASTELFRANCHI-T. ORLANDI-M. SIMONETTI, s.v., ivi, coll. 115-127.

elementi della cultura locale, anzi, in questa situazione la Chiesa locale agisce come forza che indirizza la cultura fino a creare comunione non solo con la cultura di un luogo, ma anche in senso di arricchimento con la Chiesa universale.

Le chiese locali nella loro pluralità si aprono all'unità supra-locale (regionale o universale) all'interno dei confini dell'Impero romano di fatto, anche se in teoria i Padri del IV secolo paragonano la Chiesa alla Gerusalemme nuova.

A chiese locali particolarmente prestigiose, quali Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, Roma, Costantinopoli, si rivolgono le chiese vicine, qualora si tratti di confrontare la propria fede.

Per lo più simili raggruppamenti territoriali sono facilitati anche da comunanza di storia, di lingua e di cultura. Anzi i centri coordinatori possono garantire effetti più estesi e duraturi in rapporto alla inculturazione. Interesse al nostro scopo portare l'attenzione sull'Africa del Nord, centro vitale fino alla morte di S. Agostino (430), tra le chiese d'Occidente. Gli africani hanno atteso alla formazione della teologia, del culto, del diritto. Roma invece faticò a costituirsi comunità occidentale (fino a metà del secolo III l'influsso del greco è decisivo) e a crearsi le sue proprie feste, nonostante il suo privilegio unico della doppia apostolicità, del martirio di Pietro e Paolo e della sua riconosciuta preminenza (*Ecclesia principalis*), che si condenserà sul suo Vescovo nella misura in cui il ruolo di questo nella Chiesa, che è in Roma, si sarà pienamente stabilito.⁴⁶ L'autonomia della Chiesa africana è chiarissima; essa non esiterà nel II Concilio di Cartagine (a. 426) per bocca dei suoi Padri a protestare contro le pretese romane (*fumosum typhum saeculi*).⁴⁷

Non che l'ammirevole Chiesa africana abbia rinnegato il suo passato, ma specie perché i Vandali, dal 455 padroni del paese, disorganizzarono la vita ecclesiastica, Leone I riuscì a stabilirvi il primato romano.

Pur limitandoci all'Occidente, soprattutto nell'Africa, ci pare utile elencare testimonianze dei Padri circa la fondazione di Chiese particolari. Ne deriverà maggior luce sull'impegno dei Padri nella «plantatio» e nello sviluppo di esse e sulla loro concezione di Chiesa locale, inserita in concreti contesti culturali.

Già *Tertulliano* presenta in chiara articolazione la successiva evangelizzazione: «Statim igitur apostoli (...) ...primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum et Ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti, eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt et proinde Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae, ceterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt, et cotidie mutantur, ut Ecclesiae fiant».⁴⁸ *Ilario di Poitiers*: «Ecclesiae... quae super

⁴⁶ C. VOGEL, *Unité de l'Eglise* 623-624.

⁴⁷ *Cod. Eccl. Afric.* c. 138.

⁴⁸ *De praescr. adv. haer.* 20; PL 2,32. Cf. A. SEUMOIS, *L'implantation d'Eglises particulières ou*

terram toto in orbe fundatae». ⁴⁹ E ancora: «...non ergo tabernaculum... sed et innumerabilia; quia etsi in orbe Ecclesia una sit, tamen unaquaeque urbs Ecclesiam suam obtinet». ⁵⁰ Agostino: «Iam factum est ut nonnullae gentes quae non tenentur ditione Romana, reciperent Evangelium, et adiungerentur Ecclesiae... Non enim de locis suis migrando veniunt, sed in locis suis credendo... Nulla relinquatur terrarum et Ecclesia, oportet ut sit, non ut omnes qui ibi fuerint credant: omnes enim gentes promissae sunt, non omnes homines omnium gentium». ⁵¹ Egli ci presenta in tal modo il fatto dell'evangelizzazione al di fuori «dell'Impero romano svolgersi nell'ambiente naturale, nel singolo contesto culturale, e nella misura in cui l'evangelizzazione è necessaria per formare gruppi autoctoni di cristiani organizzati in Chiese regionali o particolari. Egli anzi usa l'espressione 'plantare Ecclesias' nell'accezione tecnica missionaria: '...ex illis Ecclesiis quas Apostoli plantaverunt'». ⁵² L'invio in missione universale produsse la nascita di Chiese perfino fuori dell'Impero: «...per totum orbem terrarum missi electi viri..., usque ad barbaras nationes Ecclesiae pullularunt». ⁵³ È documentabile, scrive Agostino ai Donatisti, la serie di città in cui si è costituita la Chiesa: «Expressa sunt nomina locorum, manifestata sunt nomina civitatum, in quibus Ecclesia Christi apostolico labore fundata est». ⁵⁴ Ovviamente i primi operatori di questa penetrazione geografica furono gli Apostoli, i quali «...praedicaverunt verbum veritatis et genuerunt Ecclesias». ⁵⁵ In particolare Paolo fu missionario infaticabile: «Deinde ipse a Ierusalem in circuitu per totam Asiam usque in Illyricum Evangelium praedicavit, Ecclesias constituit atque fundavit». ⁵⁶ Le Chiese particolari devono essere diffuse in tutto il mondo: «...quibus ostenditur Ecclesia catholica per totum mundum diffundi, incipiens ab Ierusalem, unde in propinqua et longinqua crescendo etiam in Africam venit, et in alia loca et civitates per quas primitus dilatata est, in quibus multae Ecclesiae ad ipsam unicum pertinentes, apostolico labore fundatae sunt». ⁵⁷ Agostino ci offre indicazioni illuminanti sul rapporto 'inculturazione e Chiesa', che mostra aperta e disponibile ad assumere costumi, leggi, lingue, in una parola la cultura di ogni altro popolo, qualora questa non impedisca il culto verso il vero Dio: «Haec ergo coelestis Civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit socie-

l'idée de mission chez les Pères latins, in *Neue Zeitschrift für missionswissenschaft* 20/1 (1964) 81-88.

⁴⁹ *Tract. in Ps.* 138,32; PL 9,812.

⁵⁰ *Tract. in Ps.* 14; PL 9,30.

⁵¹ *Ep.* 199,12; PL 33,922-923.

⁵² *Contra Cresconium* III, 64; PL 43,535.

⁵³ *De vera religione* 3; PL 34,125.

⁵⁴ *Ad Donatistas post collationem*, 2; PL 43,653. «...trans-marinarum Ecclesiarum labore apostolico fundatarum», *Contra Cresconium* III, 68; PL 43,538.

⁵⁵ *Enarr. in Ps.* 44,9-10; PL 36,508.

⁵⁶ *Ep.* 49 *Ad Honoratum*, 2; PL 33,190.

⁵⁷ *Breviculus collationis cum Donatistis* III, 10; PL 43,628-629.

tatem; non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est..., nihil eorum rescindens nec destruens, immo etiam servans ac sequens..., si religionem qua summus et verus Deus colendus docetur, non impedit». ⁵⁸

3.3 Evangelizzazione e culture

Il cristianesimo in quanto religione del libro esige cultura. Ora le prime generazioni cristiane non hanno esplicitato un'attività pedagogica e politica cristiana, anche se «hanno edificato le strutture fondamentali, quelle che sono le più profonde, di tutta la civiltà cristiana che doveva sorgere: una dogmatica, una morale, una disciplina canonica, una liturgia». ⁵⁹ Secondo il fenomeno dell'osmosi culturale o di inculturazione i cristiani di allora hanno accettato come 'naturale' la categoria fondamentale dell'umanesimo ellenistico: l'uomo, come ricchezza incondizionata, anteriore ad ogni specificazione. Stranamente però «l'indifferenza tecnica dell'umanesimo classico lo rendeva meravigliosamente adatto a ricevere l'innesto del ramo d'oro dell'ordine della grazia». ⁶⁰ Nonostante il divario profondo tra cultura pagana e cristianesimo la Chiesa lasciò i giovani formarsi nelle scuole di tipo ellenistico tradizionale. Eccetto l'insegnamento, in Oriente, della catechesi e della predicazione ad Alessandria, Antiochia, Edessa, dove non trattandosi di scuole o facoltà in senso moderno, veniva però offerta possibilità di incontri con intellettuali, non pare che la Chiesa del III secolo abbia organizzato un insegnamento proprio. Nel IV e V secolo le eminenti personalità di Vescovi non creano sistema alcuno di educazione cristiana, anche se essi reagiscono con vivacità alla legge scolastica di Giuliano. La Chiesa accetta un sistema di scuola pagana che non pensa di distruggere. Presso maestri pagani si formano i grandi Padri. Ma, soprattutto dal secolo V, la Chiesa organizza comunità formatrici di futuri ministri, come a Vercelli, forse a Tours, a Ippona, dove Agostino fonda un «monasterium clericorum». Sulla medesima linea sono Ilario ad Arles, Proculo a Marsiglia, Pier Crisologo a Ravenna. In Occidente i chierici si esercitano nella lettura della Bibbia, nel canto degli inni e dei salmi, nella liturgia con l'aiuto di un vescovo o di un maturo presbitero. Mai comunque fu realizzato il progetto agostiniano di rimpiazzare lo studio delle grandi opere classiche per mezzo di quello biblico e di scelti autori ecclesiastici.

Innegabilmente la cultura pagana fu veicolo dell'annuncio evangelico alle classi colte, anche se la Chiesa rischiò una certa secolarizzazione. La 'svolta costantiniana' significò poi «il passaggio dei cristiani da una élite spirituale senza potere, portatrice di tensione escatologica e polo alternativo al sistema, ad una situazione, per usare il linguaggio di qualche socio-

⁵⁸ *De Civ. Dei* 19,17; PL 41,646.

⁵⁹ H.I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità* (Roma 1978) 417.

⁶⁰ Ivi 418.

logo moderno, di polo principale del sistema»⁶¹ non si può del resto negare che il cristianesimo introdusse nella cadente cultura antica un'anima nuova, presupposto per una cultura nuova.

La posizione di intransigente rifiuto della civiltà pagana in blocco non è d'altronde accettabile, a maggior ragione quella contraddittoria di rigoristi come Tertulliano che, pur detestando la civiltà romana contaminata dal paganesimo, vivevano comodamente in quel tranquillo mondo romano, che una amministrazione liberale assicurava loro.⁶²

Ma doveva passare del tempo prima che il cristianesimo assumesse i valori e li integrasse nella sua sintesi spirituale: ci voleva una lunga cura di ascetismo, che li avesse ad esorcizzare e purificare. Il mistero pasquale è un reagent salutare nella inculturazione. Gli inizi dell'influsso dell'idea cristiana sulla civiltà si vedono nel momento in cui i cristiani, sociologicamente consistenti, costituiscono una forte minoranza, e a fortiori, quando rappresentano la quasi totalità del corpo sociale, come nel IV e V secolo. Allora «l'ideale cristiano incomincia ad influire sul fenomeno 'civiltà' e tende a modellare le tecniche, le istituzioni e i costumi in conformità alle norme evangeliche. Ci si sforza di agire sulla civiltà, di far sì che essa divenga in realtà e in profondità abbozzo, inizio, immagine, e corpo della Città di Dio». ⁶³

Strumento indispensabile di evangelizzazione sono le lingue barbare, che sembravano inadeguate e primitive per servire da veicoli della verità rivelata. Per l'Oriente pare possibile individuare un principio atto a chiarire la complessa realtà linguistica: in ambiente di ellenismo dominante, il cristianesimo adotta solo il greco (es. Asia minore); in territorio, al contrario, di civiltà millenaria e nazionalista, in cui l'ellenismo non ha avuto storia, il cristianesimo si servirà delle lingue nazionali (così in Egitto, il copto; in Siria, l'armeno, che diviene il siriano). In tal modo le lingue nazionali assurgono a lingue scritte e sacre. Si instaura una tradizione, che sortirà i suoi effetti pieni nell'affermazione del Cristianesimo oltre i confini dell'Impero.

Con la questione delle lingue si intreccia la lettura della Scrittura, preoccupazione primaria degli evangelizzatori. Di qui la sua traduzione. Scrive il Marrou: «Lo studio e la meditazione delle Sacre Scritture si sostituiscono a quelle di Omero e di Virgilio, come attività culturale di base; la predicazione subentra alla conferenza pubblica come genere dottrinale dominante; gli splendori della liturgia soddisfano alle esigenze che avevano dato vita al teatro: e persino il senso del romanzesco trova un diversivo nella fioritura leggendaria degli apocrifi e dell'agiografia».⁶⁴ Ed il Thils

⁶¹ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e cultura nella Chiesa antica*, in AA.VV., *Cristianesimo e cultura*, in Vita e Pensiero 59/1-3, nuova serie (1976) 139.

⁶² *Théologie de l'histoire* (Paris 1968) 127.

⁶³ Ivi 154-155.

⁶⁴ Id. *Nuova storia della Chiesa I* (Torino 1960) 352-353. Sulla educazione e la scuola: A. WIFSTRAND, o.c. A. QUACQUARELLI, *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani* (Brescia 1974). M.L.W.

osserva: «I Padri hanno dovuto far fronte alle inquietudini degli uomini della loro generazione ed essi hanno risposto in funzione delle categorie della loro epoca. Pensare diversamente condurrebbe a dei controsensi storici o a dei concordismi effimeri». ⁶⁵ C'è da compiacersi dell'efficacia del cristianesimo sul mondo degli spiriti eletti del paganesimo: «Statisticamente parlando, il Cristianesimo è dato vincente; come stupirsi quindi che il nuovo ideale della cultura cristiana riunisca la maggior parte dei più alti spiriti del tempo?». ⁶⁶ In tale contesto i Padri del IV secolo rappresentano l'equilibrio tra una eredità perfettamente assimilata e un'ispirazione cristiana pienamente matura. La loro cultura è la 'Doctrina Christiana' di Agostino. È questa cultura cristiana che la Chiesa offre all'élite dei suoi fedeli, chierici o laici, monaci o secolari, al medesimo titolo, con l'infusione di una vita nuova nell'eredità culturale e pedagogica del mondo classico.

Sull'evangelizzazione in senso stretto dei primi secoli, date le notizie storiche piuttosto scarse, è possibile solo una presa di coscienza globale e in qualche modo indiretta. Gli evangelizzatori hanno saputo utilizzare il serrato reticolato di relazioni umane, economiche e culturali dell'Impero. La civiltà greco-latina, con cui dovette confrontarsi l'evangelizzazione, offrì facilitazioni ed ostacoli ad un tempo. Tra gli utili addentellati all'evangelizzazione è da notare la nuova religiosità, caratterizzata da una inquietudine intellettuale-emotiva religiosa orientata verso l'idea di un Dio unico e personale ed in secondo luogo le religioni orientali portatrici dell'idea di redenzione, di liturgia, per cui i Padri parlarono di «praeparatio evangelica».

Nelle successive tappe di evangelizzazione da Gerusalemme per Antiochia, Asia Minore, Grecia (ed Egitto) a Roma, Africa del Nord, Gallia il cristianesimo è stato un fenomeno principalmente, in un primo tempo, orientale, cioè di espressione ellenica. Il III secolo è di passaggio verso il trionfo del cristianesimo nel IV: l'idea di missione cambia di senso: il problema non è più di 'impiantare' la Chiesa all'interno dell'Impero, ma quello di convertire le masse. Ad un cristianesimo urbano, allineatosi allo sviluppo urbanistico dell'impero, succede l'evangelizzazione delle campagne, caratterizzate da forme ancestrali pagane. Qui S. Martino, vescovo di Tours (373 c.-397) assume a simbolo di una contrastata evangelizzazione in cui, afferma il Marrou, «ci volle anche molto amore per questo popolo, molta psicologia, un senso molto sicuro della complessità della natura umana, una tolleranza fraterna in rapporto a tutto ciò che non era essenziale». Si verifica il noto fenomeno della 'sovrapposizione': «Spesso abbattuto l'idolo e abolito il suo culto, la chiesa o la cappella cristiana si elevò presso la fonte già venerata, o sulla radura della foresta sacra; i raduni tradizionali, feste o pellegrinaggi, continuarono a dirigersi nei medesimi giorni verso i medesimi luoghi».

LAISTNER, *Christianity and Pagan Culture* (Ithaca N.Y. 1951) 49-73 (*The Higher Education of Christians*). H.I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, 411-429.

⁶⁵ G. THILS, *Orientations de la théologie* (Louvain 1958) 49.

⁶⁶ H.I. MARROU, *Nuova Storia della Chiesa* I 353.

«Ovunque troviamo gli stessi problemi, vediamo applicati gli stessi metodi, al punto che il racconto di queste imprese finirà col diventare una specie di ciclostilato agiografico».⁶⁷

A parte il modulo fisso storiografico, troviamo qui una serie di esempi di integrazione della vita cristiana di una chiesa locale nella cultura del suo popolo.

Passiamo ora ad alcune espressive esemplificazioni di inculturazione della fede cristiana in Crisostomo ed in Agostino.

II. ESEMPLIFICAZIONI

II/1. In Oriente: Giovanni Crisostomo († 407)

La profonda ansia pastorale del Crisostomo lo aveva spinto a conoscere e a vivere le difficoltà, le esigenze del suo popolo prima ad Antiochia e poi a Costantinopoli. Amante e imitatore di Paolo non si risparmiò nel suo ministero e la salvezza delle anime fu l'ispiratrice di tutta la sua azione pastorale. Possedeva in modo superlativo la cultura classica, essendo stato discepolo prediletto ad Antiochia del famoso retore Libanio. Sul graduale approfondimento del cristianesimo mediante lo studio assiduo della Scrittura egli si era andato formando la mente e il cuore secondo i valori del cristianesimo. Dall'incontro in lui, in parte pacifico, in parte laborioso di classicismo e di cristianesimo, si andò delineando la sua personalità di cristiano intellettuale che, purificata dall'ascesi monastica, avrebbe costituito il fondamento della sua figura di Padre della Chiesa. Egli si lasciò inculturare dalla oratoria classica e dagli altri valori, se genuini, della classicità greca.

I due tipi di esemplificazione che presentiamo, il primo di carattere filologico-semanticò, il secondo di carattere storico-pastorale, intendono cogliere due aspetti significativi della inculturazione della fede nel Crisostomo.

⁶⁷ Ivi 347. Cf. O. PASQUATO, *Evangelizzazione e Chiesa antica nella storiografia di H. I. Marrou*, in M. FOIS-V. MONACHINO-F. LITVA (curr.), *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il 50° della Facoltà di Storia Ecclesiastica della P.U.G.* (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 50) (Roma 1983) 79-105.

1. Aspetto filologico-semantico: evoluzione di ἑλευθερία-ἐλεύθερος, δουλεία-δούλος.⁶⁸

Il cristianesimo ha coniato vocaboli nuovi, ma anche ha conferito a vocaboli antichi significativi nuovi, per esprimere realtà nuove o antiche, ma colte sotto una luce nuova.

1.1 *Accordo tra filosofia pagana e dottrina cristiana*

Il Crisostomo fa proprio il principio della morale stoica e cinica del vivere nel distacco dalle cose, per cui libertà significa anzitutto padronanza di sé. Egli accosta questo principio al tipo di libertà di cui godono i monaci e a quello dei ricchi antiocheni, che equivale invece a schiavitù: «Più tu sei circondato di cose, più divieni schiavo; più tu hai bisogno, più sei condizionato nella libertà. Libertà, nel significato preciso del termine, è di non aver assolutamente bisogno di nulla (Ἡ μὲν γὰρ ἀχρηβῆς ἐλευθερία τὸ μηδενὸς ὄλως δεῖσθαι)». ⁶⁹ Per Epitteto, Filone, Cicerone è libero chi è padrone dei propri desideri e delle proprie passioni. Ed il Crisostomo pertanto dirà: «Quale piacere comandare a tutti i popoli in una volta, quando si è schiavi delle proprie passioni? Quale male nel non comandare a nessuno, quando si è superiori alla tirannia delle passioni? Qui sta la libertà, l'autorità, la regalità e la potenza». ⁷⁰ Per il Crisostomo è libero, ἐλεύθερος, chi si è liberato dalle proprie passioni (ὁ τῶν παθῶν ἀπηλλαγμένος). ⁷¹

La morale pagana include nel concetto di libertà anche quello di conoscenza: è libero chi è sapiente (σοφός), ossia è capace di distinguere ciò che è buono da ciò che è cattivo. ⁷² Anche questo significato il Crisostomo fa proprio, ma gli affianca l'accecamento spirituale paolino (Rom. 6,20) proveniente dal peccato, la vera schiavitù. ⁷³

⁶⁸ Ci riferiamo a A.M. MALINGREY, *La christianisation du vocabulaire païen dans l'oeuvre de Jean Chrysostome. Quelques exemples*, in AA.VV., *Actes de la XIIe Conférence internationale d'études classiques, EIRENE, Cluj-Napoca 2-7/10, 1972 (Amsterdam 1975) 55-62*. Per la lingua o meglio il linguaggio dei cristiani: CHR. MOHRMANN, in AA.VV., *Miscellanea Mercati I (1946) 457-466*; Id. *Vigiliae Christianae I (1947) 1-12*; III (1949) 67 ss.; Id. *Latin Vulgaire, latin des Chrétiens et latin médiéval (Paris 1955)*, Id., *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne*, in *Vigiliae Christianae 9/4 (1955) 236-241*. Id., *Quelques observations sur l'originalité de la littérature chrétienne latine*, in Id., *Le latin des Chrétiens I (Rome 1958) 139-150*: gli scrittori latini cristiani rinnovarono la lingua, ormai logora, dell'Occidente. Circa la lingua greca: CHR. MOHRMANN, C. FABRICIUS, *Der sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter, Jahrbuch für Antike und Christentum 10 (1967) 187-199*.

⁶⁹ *In Joh. hom.* 80,3; PG 59,337.

⁷⁰ *In ep. ad Tim. VI hom.*, 18,2; PG 62,599.

⁷¹ *In Matth. hom.*, 58,5; PG 57,574.

⁷² Così Dione Crisostomo, *Orat. XIV*, 16.

⁷³ *In ep. I ad Cor. hom.* 11,4; PG 61,92.

1.2 *Contenuto arricchito dalle nuove conoscenze cristiane*

Per Crisostomo cristiano la libertà è dono di Dio⁷⁴ ed è assicurata (βεβαία) in quanto conquistata da Cristo redentore.⁷⁵ La libertà inoltre ha come novità assoluta, rispetto al concetto di libertà degli stoici, il fatto che è di un altro ordine, cioè interiore, proveniente da Cristo: «Non c'è più né uomo libero, né schiavo... voi siete tutti uno nel Cristo Gesù» (Gal. 3,28).

A sua volta la libertà, dono di Dio, è dal cristiano offerta a Lui in Cristo: «È libero solo chi vive per Cristo (οὐ γὰρ ἐστὶν ἐλεύθερος ἀλλ'ὁ μόνος Χριστῷ ζῶν)».⁷⁶ Anche per questo è un arricchimento rispetto all'etica stoica.

Per quanto poi riguarda δουλεία e δοῦλος essi nel linguaggio cristiano si rivestono di significato onorifico, in forza del Cristo che è venuto a servire e non a essere servito (Mc. 10,45): δουλεία significherà servizio. Anzi l'onore cresce a dismisura per il fatto che il cristiano è schiavo (δοῦλος) di Gesù Cristo (Χριστοῦ Ἰησοῦ) (Rom. 1,1). Il rapporto tra il cristiano e Dio è addirittura di filiazione, di amicizia (ὡς υἱοὶ καὶ ὡς φίλοι).⁷⁷ Il crescendo semantico culmina nella identificazione di ἐλευθερία con δουλεία: «Tale è il cristianesimo: nel servizio, esso porta libertà (Τοιοῦτον ὁ χριστιανισμὸς ἐν δουλείᾳ ἐλευθερίαν χαρίζεται)».⁷⁸

Infine i termini σύνδουλος e ὁμόδουλος si rivestono nel linguaggio cristiano del Crisostomo della medesima dignità di δοῦλος, connotando al primo la comunitarietà del servizio, il secondo il servizio dei cristiani ad un unico Signore: «Io loderò quelli che servono Dio con me (σύνδουλοι). È permesso, infatti, lodare coloro che esercitano il medesimo servizio (ὁμόδουλοι), perché, se essi vengono lodati, la gloria ritornerà tutta intera al nostro Signore».⁷⁹

Assistiamo così al fenomeno secondo cui i cristiani ellenistici hanno conferito un significato proprio a termini correnti e non di rado logori dall'uso; di questi essi si sono serviti per esprimere significati del tutto nuovi, cristiani. Col graduale diffondersi del cristianesimo tra gli intellettuali, questi sono venuti utilizzando una serie di vocaboli, ricchi di contenuti classici del passato ed aperti contemporaneamente su prospettive nuove del cristianesimo. Anche in questo senso i Padri ci offrono esempi validi e stimolanti di inculturazione.

⁷⁴ *De incompr.* II, 304; Sch 28 bis, p. 166.

⁷⁵ *In Joh. hom.*, 54,2; PG 59,298.

⁷⁶ *Ad Theod. laps. ep.* 5; PG 47,314 = Sch 117, p. 72.

⁷⁷ *In Joh. hom.* 14,2; PG 59,94.

⁷⁸ *In ep. ad Cor. hom.* 19,5; PG 61,157.

⁷⁹ *Cum presb. fuisset...*, 2; PG 48,696.

2. Aspetto storico-pastorale: spettacoli e liturgia⁸⁰

Il Crisostomo aveva con fine intuito psicologico e con profondo amore cristiano compreso l'animo del suo popolo, non solo quanto alle esperienze spirituali e alle urgenze anche materiali del vivere quotidiano, ma pure quanto all'irresistibile bisogno di divertimento. Si lasciava trasportare dal suo atteggiamento di 'condiscendenza' verso i suoi fedeli, per cui, come Paolo, si faceva tutto a tutti per portare tutti a Dio. Di fronte ai pericoli morali e religiosi degli spettacoli soprattutto teatrali Crisostomo non si limitò ad una polemica dal pulpito tanto violenta quanto sterile, ma nella sua geniale creatività e nel suo grande cuore di pastore si adoperò con gusto e tenacia per offrire ai suoi fedeli altri, nuovi spettacoli.

Era del tutto prematuro pensare ad un teatro cristiano, essendo allora la realtà-teatro inequivocabilmente legata all'immoralità e alla irreligiosità. Il teatro era quindi realtà diabolica da respingere: è il rigetto in blocco del paganesimo sul fronte cospicuo e allettante degli spettacoli. Quali spettacoli offrire, se il popolo ha bisogno di divertirsi? Crisostomo accetta questa realtà; muta i contenuti dello spettacolo, accetta forme ed espressioni degli spettacoli pagani che possono essere compatibili con l'etica cristiana. Egli pertanto, non potendo creare sostituzioni vere e proprie, ne valorizzò di indirette con precisa, esplicita e costante intenzionalità. Intensificò forme, soprattutto liturgiche, di gioia cristiana quali processioni con canto litanico, visite ai monasteri extraurbani, pellegrinaggi ai martiri e trasporto di reliquie.

Ciò era facilitato dal fatto che l'imperatore Costanzo con editto del 357 aveva contribuito a mitigare aspetti pagani di varie festività (fa eliminare i nomi degli dei pagani e le cerimonie sacrificali). Il riconoscimento della domenica cristiana quale giorno di riposo facilitò i primi passi verso la formulazione di un calendario ormai cristianizzato.⁸¹ In un editto del 389 Teodosio I riordinò la serie dei giorni festivi, per cui le feste cristiane apparivano aumentate rispetto a feste neutrali: tutte le domeniche, le due settimane prima e dopo Pasqua, l'Epifania e il Natale vengono riconosciute come feste cristiane, mentre le precedenti feste pagane non sono più registrate.⁸² La Chiesa vi guadagnò inoltre, poiché Teodosio vietò anche i ludi

⁸⁰ Cf. O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo. Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo* (= Or. Chr. An. 201) (Roma 1976) 251-362: Spettacoli e liturgia. J. QUASTEN, *Musik und Gesang in der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (Münster 1930); CH. GEROLD, *Les Pères de l'Eglise et la musique* (Paris 1931). A. GASTOUÉ, *L'Eglise et la musique* (Paris 1936). C. HÖG, *Les rapports de la musique chrétienne et de la musique de l'antiquité classique*, in *Byzantion* 26 (1956) 383-412. F.X. BASURCO, *El canto cristiano en la tradición primitiva* (Madrid 1966).

⁸¹ K. BAUS, in K. BAUS, E. EWIG, *Storia della Chiesa* II 457.

⁸² Ivi l.c. *Cod. Theod.* II, 8,19, confermato da Arcadio (395) ivi II, 8,22.

del circo di domenica.⁸³ La Chiesa vinse solo a metà, perché solo da un calendario festivo esclusivamente liturgico si potevano sperare ulteriori vittorie.

2.1 Processioni con canto litanico⁸⁴

Il canto litanico fu notevolmente intensificato dal Crisostomo a Costantinopoli, dove già era diffuso. Quando egli depose il vescovo Geronzio dalla sede di Nicomedia, i fedeli organizzarono processioni al canto di litanie allo scopo di chiedere a Dio il suo ritorno. Così gli ariani di Gainas, non avendo avuto la loro chiesa a Costantinopoli, si ammassavano a gruppi sotto i portici, dal sabato sera alla domenica mattina, allorché si portavano in processione alle singole chiese suburbane, alternando canti con salmi e inni arianeggianti. Quando poi il Crisostomo partì per l'esilio le processioni si moltiplicarono. E al suo ritorno organizzò una controlitania, dal sabato sera fino al mattino della domenica. Per l'occasione «aveva escogitato croci d'argento, che sorreggevano torce di cera».⁸⁵ Preoccupato di questa controlitania l'imperatore decise di interdire agli ariani i canti pubblici.

Non contenti di canti gli ariani, già dietro influsso di Ario, avevano diffuso la gesticolazione ritmica, tanto che si affermava che Ario sottoponeva la Chiesa alle regole della pantomima. Quando pertanto i Padri compresero che il canto dei salmi davidici era insufficiente per il gusto del popolo, allora composero su musica popolare l'Antithalia e probabilmente il nuovo apparato antiariano era legato in qualche modo al teatro.

2.2 Visite ai monasteri

Implicavano l'uscita dalla città e pertanto una passeggiata attraverso luoghi ameni, evadendo dal tran-tran della vita cittadina. Le visite ai monaci immergevano i fedeli nelle bellezze e nella solitudine della natura, distogliendoli dalle distrazioni e dai pericoli morali della metropoli. Ma ancor più esse li condurrà nell'atmosfera dei monasteri, rallegrata dal canto dei monaci e soffusa di gioia spirituale. Gli effetti di tali visite sono del tutto diversi da quelli degli spettacoli cittadini: «Veramente dai cori dei monaci non si riporta nulla di triste: la moglie riavrà il marito mansueto e mite, libero da ogni assurdo piacere... Ma procediamo oltre ed esaminiamo sia il canto, sia la gioia dello spettacolo dell'uno e dell'altro genere: vedremo che la gioia dello spettacolo dura fino a sera, fino a che cioè lo spettatore siede a teatro..., la gioia invece spirituale dura sempre: infatti, l'aspetto e la giocondità dei monaci, la dolcezza della loro conversazione, la

⁸³ *Cod. Theod.* II, 2,20.

⁸⁴ O. PASQUATO, *Gli spettacoli 276-277*. Sozomeno, *Hist. Eccl.* VIII, 8; PG 65,1536-1537: «Κατὰ τὸν τῶν ἀντιφώνων τρόπον ἐψαλλον».

⁸⁵ Sozomeno, *Hist. Eccl.* l.c.; PG 65,1537.

purezza della loro vita e la grazia del bellissimo canto spirituale permangono sempre nell'animo». ⁸⁶ I monaci sono come angeli che cantano in cielo una soave melodia, ma la gente di teatro assomiglia a «porci che grugniscono nel brago». «Attraverso la bocca dei monaci parla Cristo, attraverso la lingua degli attori, parla il diavolo». ⁸⁷

2.3 *Forme liturgiche e folkloristiche del culto ai Martiri*

In generale quando si trattava di offrire un compenso ai neo-convertiti per la loro rinuncia alle feste pagane, si invitavano alle feste dei martiri. S. Gregorio Taumaturgo istituì per il suo popolo incontri annuali in onore dei martiri per distogliere dai culti pagani e dai connessi piaceri sensuali il «simplex et imperitum vulgus», permettendo in tal modo ai fedeli «ut in memoriam sanctorum martyrum sese exhilararent et oblectarent atque in laetitiam effunderentur». ⁸⁸ In una omelia rivolta al popolo d'Antiochia il Crisostomo si rallegra, perché i fedeli avevano onorato i martiri: «Nei giorni scorsi avete partecipato alla mensa dei santi Martiri: di questa solennità spirituale avete gioito di pura esultanza; avete visto i fianchi aperti e le ossa spezzate..., infinite specie di tormenti, ...corone intessute di sangue; avete intrecciato una bella danza sotto la guida di questo capo onesto in ogni parte della città». ⁸⁹

Sono frequenti nelle omelie al popolo tenute ad Antiochia sui Martiri il parallelo tra spettacoli e culto martiriale: «Lì c'è la pompa diabolica, qui la festa cristiana; lì si agitano i demoni, qui gli angeli danzano: là la rovina delle anime, qui la salvezza di chi si raduna». Ed ancora: «Quegli spettacoli hanno un qualche piacere? Non certo tanto quanto questi. Quale piacere guardare cavalli correre? Qui invece non vedi animali bruti, ma mille carri di martiri e Dio che presiede ad essi e li conduce in cielo». ⁹⁰ Nell'omelia 'In martyres', tenuta dal Crisostomo nella campagna circostante Antiochia ai molti che, venuti dalla città, si erano lasciati andare al bere e all'allegria smodata nelle osterie, egli, dopo averli richiamati, ricorda che si sono là recati per imparare a combattere le gare dello spirito, vi sono andati «per un trofeo nuovo e ammirabile». ⁹¹ E conclude: «...arricchito di guadagni spirituali tu ritorna poi a casa, e col tuo stesso aspetto testimonia a tutti che ritorni dallo spettacolo dei martiri. Infatti coloro che ritornano da teatro lo dimostrano facilmente: sono turbati, confusi, snervati, fedeli immagini di quanto è là avvenuto. Così chi ritorna dallo spettacolo dei martiri, è necessario che venga da tutti riconosciuto con facilità dall'aspetto, dal portamento, dall'incedere, dalla compunzione, dal raccoglimento della mente,

⁸⁶ In *Matth. hom.* 68,4; PG 58,646.

⁸⁷ Ivi; PG 58,645.

⁸⁸ *Vita S. Gregorii Thaum.* PG 46,954.

⁸⁹ *Ad pop. ant. hom.* 19,1; PG 49,187.

⁹⁰ *De sanct. martyr. sermo*; PG 50,625.

⁹¹ Ivi l.c.

fervoroso, modesto, contrito, sobrio, vigile... In tal modo torniamo in città, con questa modestia, con passo posato, con prudenza e continenza, con volto sereno e tranquillo». «Così sempre torniamo dalle tombe dei martiri, dagli unguenti spirituali, dai prati celesti, dai nuovi e mirabili spettacoli».⁹²

A Costantinopoli. Traslazione di reliquie di martiri.

Al periodo dell'attività episcopale del Crisostomo a Costantinopoli appartengono *due omelie* che rievocano trasporto e culto di reliquie di martiri e che assumono importanza quale testimonianza che anche nella nuova sede il Crisostomo favorì tali manifestazioni religiose: nei due casi, che esamineremo, risultarono fantasmagoriche e grandiose.

In una *prima omelia* si tratta della traslazione delle reliquie dei martiri, con rito solenne, dalla Magna Ecclesia al Martyrium o chiesa di Tommaso Apostolo e Martire, in Drypia, a 9 miglia dalla Magna Ecclesia.

L'affluenza del popolo fu grande. Era presente la stessa Eudossia, moglie di Arcadio, che incedette processionalmente accanto alle reliquie.

Giunti al Martyrion il Crisostomo tenne un elevato e commosso discorso lodando la pietà dell'imperatrice.

L'esordio è espressione, ancora una volta, della contentezza sua per il trionfo nei fedeli della gioia cristiana, proveniente dalla celebrazione martiriale: gioia vera, superiore a quella degli spettacoli.⁹³

La città è tutta pervasa di tripudio spirituale: è la festa cristiana che dovrebbe seppellire quella pagana. La coreografia delle innumerevoli torcie, che splendono nella notte, fanno esclamare al Crisostomo: «Il mare si è prolungato dalla città fino a questo luogo; ...né è lontano dal vero chi chiamasse questo mare anche fiume di fuoco: tanto, infatti, le fiaccole che di notte frequenti e continue fino a questo martyrion venivano portate, offrivano a chi vedeva, l'immagine di un fiume di fuoco».

Ed ecco il riferimento agli spassi mondani: «Come infatti gli ubriachi mutano la notte in giorno, così fanno della notte giorno quelli che partecipano alla vigilia. Perciò tutta la notte cantavano: 'Nox illuminatio mea in deliciis meis; et tenebrae non obscurabuntur a te et nox sicut dies illuminabitur; sicut tenebrae eius, ita et lumen eius' (Ps. 133, 11-12)». Con ciò conosciamo quale salmo si cantava nella processione in quella notte, in cui la gioia spirituale trionfò su quella mondana: «Di quale giorno, infatti non fu più lieta quella notte, in cui tutti esultavano di tanta gioia pieni di letizia spirituale, con tanta folla che riempiva vie e piazze?».

Il Crisostomo con intima soddisfazione poi, presenta lo spettacolo fantasmagorico: «Non era possibile vedere suolo scoperto, ma ricoperta tutta la via di corpi, avete formato lungo tutto il percorso una sola e continua catena d'oro, un unico fiume scorrente con forte impeto: e guardando in

⁹² Ivi; PG 50,665-666.

⁹³ *Dicta postquam reliquiae*, hom. 2,1; PG 63,468-469.

cielo vedevamo la luna e le stelle nel mezzo e sotto la moltitudine dei fedeli e nel mezzo incedere, più splendida della luna, l'imperatrice».

L'imperatore, assente, promise la sua venuta per l'indomani, in cui si sarebbe prolungata la festa: infatti egli, giunto al martyrion, il giorno seguente, deposto il diadema, venerò le reliquie; partì però, col suo seguito, prima della predica.⁹⁴

Accoglienza delle reliquie di S. Foca.

Nell'omelia *De Sancto - Hieromartyre Phoca*⁹⁵ il Crisostomo descrive l'accoglienza fatta alle reliquie di un martire del Ponto, che si ritiene sia S. Foca:⁹⁶ «ieri la nostra città è divenuta splendida e illustre non perché ebbe colonne, ma perché ebbe un martire che incedeva con pompa, giunto a noi dal Ponto». «...Nessuno manchi a questa sacra solennità: nessuna vergine rimanga in casa, né alcuna donna: vuotiamo la città e portiamoci tutti al sepolcro del martire: anche gli imperatori, insieme a noi danzano».⁹⁷

Non possiamo affermare che qui si tratti di vere e proprie danze; ma si tratta di linguaggio figurato tanto familiare al Crisostomo.

Segue l'esortazione a fare della festa uno spettacolo per gli occhi: «...Per la seconda volta facciamo del mare una chiesa con torce, bagnate di fuoco e riempienti di fiamma l'acqua: nessuno tema il mare; il martire non temette la morte e tu temi l'acqua?».⁹⁸

II/2 In Occidente. Agostino (354-430)

Agostino offre allo studioso di inculturazione della fede materiale diversificato, ampio ed interessante. Noi prenderemo in esame gli elementi della cultura classica che egli ha assunto nella sua sintesi, il 'De Doctrina christiana', cospicuo esempio di inculturazione sul piano della cultura generale cristiana. Vedremo come il 'De Civitate Dei' costituisca l'applicazione concreta della teoria di esso. Sul piano più specifico della didattica il *De Catechizandis rudibus* ci offrirà un ulteriore esempio di utilizzazione della cultura classica sotto il profilo dell'oratoria ciceroniana in legame con l'attenzione del catechista al precatecumeno ('rudis'). L'analisi di aspetti settoriali di inculturazione hanno lo scopo di concretizzazione.

⁹⁴ Ivi l.c.

⁹⁵ *De S. Hieromartyre Phoca*; PG 50,699-706: fu tenuta a Costantinopoli, probabilmente alla fine del 403 o all'inizio del 404. Cf. *Monitum*; PG 50,697-698.

⁹⁶ H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles 1933) 58. S. RADERMACHER, *St. Phokas*, in *Archiv. für Religionwissenschaft* 7 (1904) 445-452.

⁹⁷ *De S. Hieromartyre Phoca*, 1; PG 50,699.

⁹⁸ Ivi; PG 50,700. O. PASQUATO, *Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare a Costantinopoli nei secc. IV-V tra paganesimo, eresia e ortodossia*, in AA.VV., *Religiosità popolare nel cristianesimo antico* (= IX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana), in *Augustinianum* 21/1 (1981) 207-242.

1. Atteggiamento di Agostino verso la cultura classica ⁹⁹

Dalle opere di Agostino possiamo ricavare parecchi testi a favore della cultura classica. La graduale sua evoluzione però verso una scienza cristiana segna anche il suo crescente orientamento verso una sempre più rigida subordinazione della cultura classica, di cui Agostino rimase fino alla morte ammiratore, ai canoni della 'Doctrina christiana'. Qualche esempio di testi: *Confessioni* VII,21: «Io compresi subito che tutto ciò che avevo letto di vero nei libri dei filosofi s'insegnava qui con l'idea sempre presente della Vostra grazia». Si vede così come le due culture per Agostino vanno combinate insieme. *Contra Accademicos* III,43: «Quanto alle cose che si possono esaminare con l'aiuto della ragione penetrante, io spero di trovare presso i platonici molte idee che non saranno contrarie ai nostri santi misteri». Appare anche da questo testo l'ammirata stima che Agostino portava a Platone e ai platonici in genere. *De vera religione* VII: «Se fosse stato dato a questi filosofi di vivere al nostro tempo, essi avrebbero riconosciuto certamente qual è l'autorità che deve più facilmente condurci al bene; e dopo cambiamento di piccolo numero di parole e di idee ('paucis mutatis verbis atque sententiis'), essi si farebbero cristiani come lo sono divenuti in questi ultimi tempi la maggior parte dei platonici». In *Ep.* 118,12, al ricco studente greco Dioscoro, scrive che per poter distruggere gli errori dei pagani, è necessario prima conoscerli bene.

Agostino, contrariamente alla sua linea teorica, conserverà due anime e continuerà così ad ispirarsi fino alla morte ai suoi cari autori classici. Anche nelle opere del periodo ultimo dal 410 al 430, s'incontrano molti testi di Virgilio, Orazio, Persio, Giovenale, Sallustio, Cicerone, Varrone, Platone, Plotino, Porfirio, Apuleio. Nelle sole *Confessioni*, scritte però molto tempo prima, leggiamo intere pagine di Plotino. Il suo citare frequente testi di filosofi pagani si spiega anche colla costante fiducia di Agostino per gli argomenti di ragione, gli unici che i pagani capissero. Nell'*Ep.* 32 scrive: «Gesù Cristo, questo Capo clementissimo della fede, non solo ha dato come baluardo alla sua Chiesa il concorso delle nazioni più celebri e dei seggi apostolici, ma anche l'ha munita, per mezzo di devozione di uomini pienamente spirituali, di armi necessarie per far trionfare l'invincibile ragione». Agostino è preoccupato di formare dei santi, ma anche dei saggi ed è nei libri che bisogna cercare la scienza.

Nel *De ordine*, II, 26, composto in pieno fervore classico nel 387,

⁹⁹ Cf. G. COMBES, *Saint Augustin et la culture classique* (Paris 1927) 87-129. H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938) (opera fondamentale). M. TESTARD, *Saint Augustin et Ciceron I-II* (Paris 1958). A. MANDOUZE, *L'Eglise devant l'effondrement de la civilisation romaine*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 41 (1961) 1-10. M.F. SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme* (Paris 1956). ID., *Agostino e i «Platonici»*, in *L'Itinerario della fede in S. Agostino* (Pavia 1969) 47-60. O. PASQUATO, *Tardo antico e 'Christiana Tempora' nella storiografia di H.I. Marrou*, in *Salesianum* 44/3 (1982) 385-430.

afferma di non sapere chiamare felici, finché vivono tra gli uomini, quei giovani che si accontentano dell'autorità «sdegnando di studiare le scienze liberali, così utili, o sentendosi incapaci di apprenderle». Ma tutte le scienze devono essere ricondotte all'unità per farle servire alla contemplazione del divino: «Chi riconduce all'unità semplice, vera e certa, tutte le conoscenze... scientifiche merita a giusto titolo il nome di saggio; egli può allora senza temerità applicarsi alla ricerca delle cose divine non solo per crederle, ma per contemprarle, conoscerle e nutrirsene» (*ivi*, II,44). In modo più organico e completo ribadisce: «Per comprendere la natura di Dio e dell'anima, è necessaria la forza dello spirito, il privilegio dell'età, il piacere che conferisce una posizione felice, un ardente desiderio dello studio; bisogna inoltre aver percorso nel loro ordine tutte le scienze in questione. Infatti come tutte le scienze dette liberali si riferiscono sia agli usi della vita, sia alla conoscenza e alla contemplazione delle cose, è difficile comprenderne l'applicazione, se non si sono studiate dall'infanzia con uno spirito penetrante e con vivo e costante ardore» (*ivi*, l.c.).

È del resto commovente leggere la lettera di Agostino, scritta all'amico Evodio nel 415, in cui egli trattando della discesa agli Inferi di Cristo, esprime il voto di poter vedere tra i salvati alcuni almeno dei poeti, oratori e filosofi pagani. Sperare di incontrare in cielo Platone, Virgilio, Cicerone è prova di quanto in terra egli li abbia conosciuti e amati (Ep. 164,4).

2. Cultura classica di Agostino e sua 'reductio ad philosophiam'¹⁰⁰

Vi possiamo distinguere la sfera della erudizione e quella delle arti liberali.

2.1 L'erudizione

Essa si qualifica in Agostino anzitutto come *etimologia*, che viene da lui presa o da registri di scuola o direttamente dai classici, specie da Cicerone. L'etimologia intendeva rintracciare il vero significato di un termine mediante accostamenti vari per lo più fantastici, artificiosi o in ogni caso puramente esteriori. Possiamo annoverare in secondo luogo la *mitologia*. Di essa possediamo nelle opere di Agostino ampia documentazione; basti pensare che il *De Civitate Dei* ci ha fatto pervenire larga parte delle *Antiquitates* di Varrone, che Agostino ha sfruttato nella sua ampia critica contro il paganesimo. Ad essa può anche ricorrere per mero sfoggio letterario.¹⁰¹ Assai articolata vi troviamo in terzo luogo la *storia* di cui Agostino esibisce una conoscenza discreta, che utilizza in esempi a scopo

¹⁰⁰ H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin* 125-127; 237-326. Sulla scuola nell'epoca ellenistica: H.I. MARROU, *Storia della educazione nell'antichità* 135-304; nell'epoca romana, *ivi* 307-429.

¹⁰¹ *De Doctrina christiana* 2,17; PL 34,49.

morale e che prende dalla storia, da personaggi quali Regolo, Cincinnato, Fabrizio,¹⁰² Scipione Africano ecc. Le fonti cui Agostino attinge, secondo un criterio purtroppo usuale in lui, non sono per lo più opere storiche, ma letterarie quali le opere di Cicerone, o prontuari o opere poetiche. Afferma il Marrou: «Non ci si può meravigliare di vedere il ruolo di primo piano che giocano presso Agostino i ricordi della storia romana, ma sebbene più sfumata, la storia greca figura anche nel suo repertorio».¹⁰³ «Tutto ciò dà un'idea assai chiara di ciò che era la cultura storica di un letterato della decadenza, cultura di un ordine inferiore, e che subisce l'influsso tirannico dell'educazione letteraria».¹⁰⁴ Analoga riflessione si deve purtroppo estendere alla storia della filosofia. Nella storia includiamo quella naturale con le sue diversificate diramazioni. Ci troviamo, come si vede, di fronte ad un complesso letterario e non scientifico di Agostino, guidato per di più, in un primo tempo, dalla semplice 'curiositas'¹⁰⁵ e da cui inoltre esula ogni pretesa di sistematicità e di enciclopedicità, per lasciare posto ad un mero collezionare.

C'è da aggiungere il ricorso al meraviglioso: «Che mi sia sufficiente di aprire qui un'ampia prospettiva: folklore dei 'mirabilia', teorie razionali della filosofia greca, non sono questi due elementi di cui sarà costituita per lunghi secoli la scienza medievale, fino ai primi movimenti di pensiero che preluderanno alla creazione della scienza sperimentale moderna?».¹⁰⁶

2.2 *Le arti liberali*

Nel suo fervore di studi classici Agostino aveva programmato una vasta opera, 'Disciplinarum libri', di cui compose solo il trattato De Grammatica e 6 libri di De musica, pervenutici per di più incompleti. Noto rilievo formale assume la *Grammatica* che da conoscenza letteraria degli autori diviene in quanto ricerca scientifica delle leggi linguistiche, scienza razionale, perciò 'disciplina' vera e propria.¹⁰⁷

Egli tratta anche la *Dialettica* ossia la teoria delle leggi del pensiero ed in cui sono esposte le norme per la buona definizione¹⁰⁸ e i principi della logica del concetto.¹⁰⁹ Mostra di conoscere anche le leggi del raziocinio e l'arte del discutere. La sua dialettica si rifà allo stoicismo e alla filosofia eclettica dell'età imperiale, secondo uno stile letterario e non filosofico, in sintonia col suo pubblico di dilettanti di filosofia. La logica teorica comporta una trattazione elementare in vista della formazione del filosofo.

¹⁰² *De Civ. Dei* 5,18,2; PL 41,164.

¹⁰³ H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin* 133.

¹⁰⁴ Ivi l.c. La geografia ha scarso rilievo.

¹⁰⁵ *Conf.* 10,8.

¹⁰⁶ H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin* 157.

¹⁰⁷ Ivi 239-240. F.G. MAIER, *Augustin und das antike Rom* (Stuttgart 1955) 21-25.

¹⁰⁸ *De quantitate animae* 2,47; PL 32,1062.

¹⁰⁹ *De magistro* 4,9; PL 32,1219.

Agostino è autodidatta che si formò alla filosofia non al contatto diretto di Platone e Aristotele, ma di Cicerone.

Il suo vocabolario proviene dai classici e dalla scuola di grammatica e retorica, cui si aggiunge il suo sforzo di adeguarsi al linguaggio della Bibbia, con ovvie difficoltà che derivano al lettore. La formazione culturale ricevuta in gioventù l'accompagnerà sempre. Giustamente il Marrou afferma: «Tutto ciò che noi accostiamo di lui si spiega mediante le abitudini di scuola, del professore di grammatica, dell'autore di controversie, del retore».¹¹⁰

2.3 *'Reductio artium ad philosophiam'*

Agostino non accetta l'erudizione e le arti liberali come valore a sé stante, perché devono essere ricondotte come a loro fine naturale alla filosofia. La conoscenza anzi delle arti liberali non deve essere eccessiva: «Eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta».¹¹¹ È qui presente il principio di unità e di utilità del pensiero di Agostino guidato dall'idea di sapienza. Non è posizione originaria di Agostino, risalendo essa già alla filosofia ellenistica con Plotino, Marco Aurelio e Seneca. Lo studio d'altronde delle arti liberali ha valore di tappa nella formazione del giovane. Da esse però la filosofia potrà sempre attingere esempi e argomenti. L'indugio nelle discipline liberali nasconde anche un intento propedeutico in riferimento a un pubblico snervato, incline alle arti liberali, ma poco dedito allo studio severo della filosofia, cui tuttavia è necessario pervenire.

Agostino va oltre: prima di contemplare faccia a faccia il sole (Dio) l'occhio dell'anima (la ragione) ha bisogno di abituarsi alla sua luce, riflessa però già sugli oggetti visibili.¹¹² Lo studio delle discipline razionali esercita lo spirito a contemplare la realtà soprasensibile.

3. Globalità d'inculturazione: cultura classica in un progetto di cultura cristiana

3.1 *Il progetto teorico: 'De Doctrina christiana'*

Preliminari: la cultura di Agostino nel periodo ecclesiastico (391-430), il più fecondo della sua produzione, subì anche se più a livello d'intenzione che di attuazione, un cambiamento profondo. Egli si sforzò di modificare e integrare, in linea col progetto di una cultura cristiana, il suo maturo mondo intellettuale. A ciò concorsero anche le urgenze pastorali emergenti dal suo amato popolo cristiano: è un ritorno al reale. Prende le distanze da

¹¹⁰ H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin* 248.

¹¹¹ *De ordine* 1,8,24; PL 32,988.

¹¹² *Conf.* 3,7,12; 7,1,1.

una cultura decadente e artificiosa e si apre ad un disegno inedito, in cui il sapere viene strettamente orientato e subordinato al cristianesimo e visto in funzione di esso.¹¹³ Nasce così l'opera 'De Doctrina christiana', in 4 libri. Pur nella utilizzazione della cultura classica, Agostino serba un certo disprezzo per questa, considerata come valore in sé, ed inaugura con ciò un 'agostinismo eterno' che oltrepassa cioè la sua epoca.

Tecniche classiche e contenuti cristiani: anzitutto c'è la filosofia così come è in uso nelle scuole ellenistiche con etica, fisica e logica secondo Platone e Plotino. È quanto riscontriamo anche nella lettera a Leonzio¹¹⁴ e a Dioscoro.¹¹⁵ Ogni scienza umana d'altronde ha valori positivi: «habet enim et scientia modum suum bonum»¹¹⁶ e deve essere orientata a Dio: «ut eam notitiam referat ad finem summi boni».¹¹⁷ Ma propriamente parlando i contenuti della Doctrina christiana vengono dati dalla disciplina che attende allo studio della Scrittura, dalla teologia, dalla controversia, dalla apologetica.

Ad Agostino non sfugge che il cristianesimo è religione del Libro e che pertanto la cultura gli è intimamente legata. «Il contenuto reale della cultura cristiana si trova a dipendere di fatto dal grado di sviluppo intellettuale, dall'ambiente di civiltà; è di qui che i valori temporali, che un tentativo di intransigenza può sforzarsi di respingere, si reintrodurranno sempre all'interno di questa cultura».¹¹⁸ L'intellettuale cristiano, chierico o laico, (ad ambedue infatti è destinato il De Doctrina christiana) deve avere una base propedeutica proveniente dalla cultura classica, le cui tecniche di scuole, letterarie scientifiche e filosofiche, risultano indispensabili ad ogni intellettuale cristiano.

Agostino, come già molti Padri prima di lui, distingue nella cultura classica le tecniche e lo spirito. Agostino conserva le tecniche (ecco l'elemento di inculturazione) ma muta i contenuti, per cui sostituisce la Bibbia alle opere di Virgilio o di Cicerone. Con Agostino si fa un nuovo progresso, molto bene descritto dal Marrou: «Per la prima volta vediamo esposto un programma di studi superiori che costruiranno una formazione completa

¹¹³ H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin* 339. E. KEVANE, *Augustine's De doctrina christiana*, in *Recherches Augustiniennes* 4 (1966) 97-133. A. PINCHERLE, *Sulla composizione del 'De Doctrina christiana' di S. Agostino*, in AA.VV., *Storiografia e Storia, Miscellanea E. Dupré Theseider* (Roma 1974) 541-559. TH. DEMAN, *St. Augustine maître de la culture chrétienne*, in *La vie spirituelle* 62 (1940) 158-187. Su Agostino pastore: F. Van der MEER, *Sant'Agostino pastore d'anime* (Roma 1971). Cf. anche V. MONACHINO, *La cura pastorale a Cartagine nel sec. IV*, in Id., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV* (Romae 1947) 135-275.

¹¹⁴ *Ep.* 26; PL 33,103-107.

¹¹⁵ *Ep.* 117; PL 33,431.

¹¹⁶ *De Trinitate* 12,14; PL 42,1009.

¹¹⁷ *Ivi* 12,17; PL 42. Fine della morale non è la virtù, come per il pagano, ma Dio: TH. DEMAN, *Héritage antique et innovation chrétienne dans le De moribus Ecclesiae Catholicae* in AA.VV., *Augustinus magister* II, 713-726.

¹¹⁸ H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin* 388.

dello spirito e che sono concepiti unicamente in funzione del fine religioso che il cristianesimo assegna alla vita intellettuale. Fin là l'intelligenza cristiana rimaneva in qualche modo innestata sul robusto organismo della civiltà antica e ne partecipava alla vita; ormai essa se ne separa e va a costituire un organismo autonomo». ¹¹⁹ In tal modo Agostino, rompendo con la tradizione antica, getta le basi della civiltà medievale.

Discipline e tecniche classiche a servizio della Bibbia. All'intellettuale (doctor) cristiano, studioso della Bibbia, Agostino assegna questo compito: «Egli deve insegnare il bene, distogliere dal male; domare gli avversari, rassodare i deboli, illuminare gli ignoranti. Cominciando, se necessario, col conciliarsi la benevolenza del pubblico, la sua attenzione e docilità. Poi trattare il suo argomento 'sicut postulat causa', esporre con chiarezza ciò di cui si tratta, provare ciò che sembrerebbe dubbio, commuovere, se si tratta di trascinare l'adesione di volontà esitanti»: ¹²⁰ era il programma di studi preparatori, in vigore da otto secoli, e impartito dal grammatico e dal retore. Sostituita la Bibbia alle opere di Omero e Virgilio, il resto era identico. Bisognerà aggiungere l'uso della grammatica, il latino, il greco e l'ebraico, la storia, la geografia e la storia naturale. ¹²¹ La ricerca scientifica e la 'curiositas', che si svilupperanno al seguito di questo progetto di studi, apriranno la via alla cultura moderna.

Assistiamo così ad un fenomeno di osmosi culturale o di inculturazione, per cui nella struttura della cultura cristiana Agostino colloca il ciclo di studi-base dei letterati del Tardo Antico, aggiungendo l'ebraico e togliendo lo studio dei classici. Il che è tanto vero, che Agostino non introduce il diritto, pur utile, ma non più contemplato nella corrente cultura del suo tempo. Come si vede la vita intellettuale di Agostino è strettamente legata alle tecniche dell'ambiente, il quale «determina un certo orientamento generale dell'intelligenza, crea bisogni, esigenze culturali di un ordine molto generale che si impongono in un modo tanto più tirannico in quanto restano il più spesso inconscie. Agostino ha un bello sforzarsi di subordinare molto strettamente la cultura cristiana alle esigenze della vita religiosa, di non farne che uno strumento, 'machina quaedam', al servizio della fede; di fatto egli non può rimanere fino in fondo fedele a questi principi. I gusti e le abitudini del letterato antico si reintroducono nel suo modo di concepire e di studiare la Bibbia... Più spesso questa influenza resta inconsciente, senza poter opporvisi». ¹²²

Per quanto aperta all'esegesi biblica letterale vi si può individuare una esegesi grammaticale propria delle scuole antiche (lectio, emendatio, enarratio) e quanto all'esegesi dei sensi figurati si usavano i metodi classici della

¹¹⁹ Ivi 398.

¹²⁰ *De Doctrina christiana* 1,1,1; PL 34,19.

¹²¹ Ivi 238,57; PL 34,61.

¹²² H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin* 469-470.

'explanatio'.¹²³ Agostino si serve della fisica classica nei commenti al Genesi e della logica nel metodo teologico, il quale passa dall' 'auctoritates' (Bibbia, Padri e Concili) alla prassi ecclesiale ('mos populi Dei) così come emerge nella disciplina e nella liturgia. L'utilizzazione da parte della logica dei dati biblici con l'aiuto della grammatica, prelude al metodo della teologia scolastica.

L'applicazione pratica del *De Doctrina christiana* la troviamo nel *De Civitate Dei*, composto dal 413 al 426. P.A. Trapé bene lo rileva.¹²⁴ Infatti tra i valori perenni della classicità oltre il platonismo Agostino colloca la storia, la realtà sociale e la morale. Fa l'elogio dei grandi romani, le cui virtù Dio premiò con l'Impero. Inoltre nel *De Civitate Dei* egli concentra la sua cultura classica con Virgilio, Cicerone, Varrone. La Città celeste «accetta e conserva tutto ciò che, sebbene diverso nelle diverse nazioni, tende ad un solo e medesimo fine: la pace terrena, a condizione che non impedisca la religione che insegna ad adorare l'unico Dio, sommo e vero» (ivi 19,17). Agostino avvia così una sintesi inedita tra cultura pagana e cristianesimo, il quale la perfeziona sul fronte dell'essere, del conoscere, dell'amore, della storia e del male e su quello della virtù e della pace.

3.2 *Ancora sul De Doctrina christiana: da eloquenza classica a eloquenza cristiana*¹²⁵

Anche nei confronti della eloquenza Agostino attua il criterio generale di distinzione tra tecniche e contenuti. Egli ne discute nel libro IV del *De Doctrina christiana*, scritto dopo il 426. Riafferma il valore dell'eloquenza «*quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum, cur non bonorum studio comparatur, ut militet veritati,...*».¹²⁶ Essa però non è da ricercarsi per se stessa da parte del cristiano. Quanto ai contenuti Agostino ritiene sufficiente che il cristiano studi i modelli dell'eloquenza sacra, ossia la S. Scrittura e i migliori autori cristiani oppure legga o ascolti i grandi

¹²³ Ivi 422-430.

¹²⁴ In, *Introduzione generale. I. Teologia a S. Agostino. La Città di Dio I* (Roma 1978) XXI-XXIV. R. RUSSELL, *Introduzione a 'La Città di Dio'. Le fonti letterarie della conoscenza di Agostino della filosofia greca*, ivi CIV-CXII; *La filosofia di Sant'Agostino nella 'Città di Dio'* CXII-CXXX. Circa i problemi sottesi ad *De Civitate Dei*: H.I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Montreal 1950). Id. «*Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?*», in *Studia Patristica*, II (= TU 64) (1957). Id., *Saint Augustin et l'Augustinisme* (Paris 1955). J. WANG, *Tchang-tche, St. Augustin et les vertus des païens* (Paris 1938). A. MANDOUZE, *St. Augustin et la religion romaine*, in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 187-223. G. DE LUCA, *La romanità di S. Agostino*, in *Studi Romani* 10 (1962) 256-268.

¹²⁵ Cf. L. ALFONSI, *Sant'Agostino e i metodi educativi dell'antichità*, in AA.VV., *S. Agostino educatore*. Atti della Settimana Agostiniana Pavese, n. 2, Pavia, 16-24 aprile 1970 (Pavia 1971) 43-55. CHR. MOHRMANN, *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne*, in Id. *Etudes sur le latin des Chrétiens III* (Roma 1965) 162-165. H.J. SIEBEN, *Prontuario agustiniano de ideas retóricas*, in *Augustinus* 22 (1977) 101-149.

¹²⁶ *De Doctrina Christiana* IV, 2,3; PL 34,89-90.

oratori sacri, il cui esempio è più efficace dei 'praecepta' dei retori: «Nam sine praeceptis rhetoricis novimus plurimos eloquentiores plurimis qui illa didicerunt; sine lectis vero et auditis eloquentium disputationibus vel dictionibus neminem».¹²⁷

L'Alfonsi nell'articolo citato dimostra come questa posizione non è originale in Agostino perché già vagliata nella scuola retorica pagana, in cui Seneca, il Vecchio si scagliava contro le declamazioni di scuola ed altri sostenevano la necessità della guida di un oratore.¹²⁸ Ancora l'Alfonsi vi vede il ruolo del mutato concetto di 'humilis', del tutto interiore nella precettistica antica prima ancora che in Agostino.¹²⁹ «E così Agostino poneva le premesse teoriche di un nuovo classicismo cristiano con i suoi propri 'auctores' da potersi affiancare agli antichi. Rivoluzionario dunque sì anche in questo caso S. Agostino, ma sempre nel senso... di ricreare dal di dentro, mantenendola, la tradizione, permeata di afflato nuovo: ai grandi maestri e scrittori classici sostituisce i Sacri Testi e gli scrittori cristiani, eliminando, se mai, in questa fase, i poeti e con ciò portando al deterioramento del carattere estetico tipico... dell'educazione letteraria classica: si anticipa già la sintesi culturale che sarà dal medioevo, un filone essenziale dell'età moderna».¹³⁰

4. Aspetti settoriali d'inculturazione

4.1 Tra norme di oratoria ciceroniana e 'condiscendenza' cristiana verso il precatecumeno: in margine al 'De catechizandis rudibus'¹³¹

C'è un criterio-base di lettura di quest'operetta, cioè ritenere che la presentazione del messaggio evangelico è guidata dall'attenzione al destinatario, che è il precatecumeno (rudis). A costui Agostino presenta il cristianesimo secondo lo sviluppo della storia della salvezza (metodo keri-

¹²⁷ Ivi IV, 3,5; PL 34,91.

¹²⁸ L. ALFONSI, *Sant'Agostino e i metodi* 54.

¹²⁹ Cf. E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel medioevo* (Milano 1960) 33-67 (Sermo humilis).

¹³⁰ L. ALFONSI, *Sant'Agostino e i metodi* 55. P. RICHE, *L'influence de l'oeuvre augustiniennne dans l'Occident barbare VI-VIIIe siècle*, in *Studia Patristica* VI. p. VI (= TU 81) (Berlino 1962) 501-502 (riassunto).

¹³¹ Cf. G. OGGIONI, *Il problema dell'educazione religiosa: la ricerca del metodo didattico (De Catechizandis rudibus)*, in AA.VV., *S. Agostino Educatore* 77-98. G. NEGRI, *La disposizione del contenuto dottrinale del «De Catechizandis rudibus» di S. Agostino* (Roma 1961) (estratto-tesi). Id. *Il «De Catechizandis rudibus» di S. Agostino, catechesi per i lontani*, in *La Scuola Cattolica* 91 (1963) 117-126. R. CORDOVANI, *Il «De Catechizandis rudibus» di S. Agostino. Questioni di contenuto e di stile*, in *Augustinus* 6 (1966) 489-527. C. PRZYDATEK, *Annuncio del Vangelo nello spirito del dialogo. Studio storico teologico sulla predicazione missionaria secondo l'opuscolo di S. Agostino «De catechizandis rudibus»* (Roma 1971). P. SINISCALDO, *'Christum narrare et dilectionem monere'. Osservazioni sulla narratio del «De catechizandis rudibus» di S. Agostino*, in *Augustinus* 14 (1974) 605-623.

matico), al cristiano invece secondo lo schema del simbolo (metodo dottrinale) come risulta dal 'De agone christiano' e da 'Enchiridion de fide, spe et charitate'. Il metodo kerigmatico è usato in modo del tutto personale da Agostino, fine psicologo e accorto pastore.

All'interno del metodo kerigmatico di quest'opera è da notare l'uso delle regole ciceroniane dell'arte oratoria, rispetto alle quali emerge la dimensione del retore pagano che fu Agostino e che egli assume per la presentazione del messaggio cristiano. Difatti, secondo le indicazioni del 'De inventione' (1,27) di Cicerone il discorso oratorio preceduto dall'exordium, sviluppato nella narratio, si conclude con la probatio, la refutatio, la peroratio: è quanto fa Agostino, cui riusciva utile didatticamente assumere il genere letterario del discorso classico in relazione ad un primo approccio con un pagano che esprime le problematiche circa il cristianesimo. Il linguaggio di Agostino ha contenuti cristiani rivelati, infatti la 'narratio' è orientata alla escatologia cristiana.

La tattica pedagogica di Agostino rientra nella più ampia concezione agostiniana, già nota al Crisostomo,¹³² e secondo la quale il catechista (per limitarci al settore della catechesi) deve sforzarsi di adeguarsi alle capacità recettive del destinatario del messaggio. Sentiamo Agostino: «Ma poiché ora stiamo trattando di principianti da istruire, ti posso testimoniare che io stesso sono influenzato ora in un modo, ora in un altro, se mi trovo davanti come catechizzando o un dotto o un indolente, o un cittadino, o uno straniero, o un ricco, o un povero, o un privato, o un magistrato, o uno che ricopre una carica, o uno di questa o di quella stirpe, di questa o di quella età, di questo o di quel sesso, di questa o di quella setta, che proviene da questo o da quel volgare errore. E se è vero che a tutti dobbiamo uguale carità, non con tutti dobbiamo adoperare la stessa medicina».¹³³

Agostino avverte pure in se stesso un senso di profondo disagio nel non saper esprimere con le parole tutta la sua ricchezza interiore circa il cristianesimo. Perciò egli esorta sé e gli altri, quando ci si abbassa (condiscendenza) nell'adattare la nostra intuizione interiore ai modesti limiti di un discorso esteriore a servizio di un fratello «rudis», di pensare che molto più lungo e umiliante fu il cammino che percorse il Verbo di Dio scendendo fino a noi. In tal caso proveremo nel nostro spirito come la carità ha superato la gioia.

4.2 *Ambivalenza di un rapporto: Agostino e la civiltà punica*

In primo luogo circa la lingua punica in base allo studio del Brown,¹³⁴

¹³² Cf. O. PASQUATO, *Carne, Croce, Sangue e condiscendenza divina in S. Giovanni Crisostomo*, in F. VATTIONI (cur.), *Sangue e Antropologia Biblica nella letteratura cristiana III* (Roma 1983) 1267-1300.

¹³³ *De Cat. rudibus* 15,23, PL 40,328.

¹³⁴ Ci riferiamo a P. BROWN, *Religione e società nell'età di S. Agostino* (Torino 1975) 265-285.

che prende in esame 21 passi di Agostino con accenni alla lingua punica, risulta che due passi si riferiscono a parole e costruzioni semitiche, e uno al fatto che Agostino non si mostra in grado di giudicare il significato preciso di un termine, cinque alla lingua punica nei rapporti del vescovo con i contadini dei dintorni di Ippona: si ricava che per la comprensione della lingua punica il vescovo abbisogna di un interprete ed inoltre che sia ad Ippona sia alla sua periferia vive una società per lo più bilingue, in cui egli può batterci in un contadino che si presta a tradurre in latino una conversazione poco prima svoltasi in punico. I rimanenti passi si trovano soprattutto nei discorsi di Agostino e sono costituiti da commenti al significato di termini ebraici non tradotti nella Bibbia (Mammona, Edom, Messia) ed in cui Agostino fa ricorso al punico. Il Brown¹³⁵ rileva come questi riferimenti al punico illuminano sia sulle ragioni che spinsero Agostino a farli, sia sul suo pensiero circa il rapporto tra lingua punica e cultura della Chiesa africana, rapporto che implica l'orientamento di Agostino ad afferrare il significato di parole isolate dei «nomina punica» (Ep. 17,2). C'è in Agostino una mistica del linguaggio secondo cui egli scorge dietro l'uso corrente di parole un'intenzione provvidenziale di affermare agli uomini verità profonde. C'è chi fa di Agostino il precursore della filosofia del linguaggio.

Ecco un episodio emblematico al riguardo: Agostino sacerdote viene a sapere che al vescovo di Ippona, Valerio, che nelle campagne circostanti aveva sorpreso persone usare il termine «salus», era stato detto che esso significava 'tre persone' (in ebraico: Shalosh). Agostino pensava con compiacenza che ogni volta che una persona punica diceva «salus» in latino (= salvezza), diceva anche «salus» in punico (= Tre), per cui la mistica del linguaggio gli ricordava il rapporto Salvezza-Trinità.¹³⁶ Deduciamo che nella mente di Agostino la lingua punica era una tappa verso una latinità integrale: probabilmente in Africa c'era solo una lingua culturale, il latino e la rapida cristianizzazione della Numidia comportò non una rinascita delle culture locali, ma la creazione di una cultura religiosa latina.¹³⁷ Non bisogna dimenticare che, al di fuori delle classi colte, la lotta tra cristianesimo e paganesimo era anche un conflitto tra due culture diverse. Il paganesimo era un tutt'uno con la lingua locale, per cui abbandonare il paganesimo significava allo stesso tempo abbandonare la cultura locale, rinunciando alle formule e alle liturgie dell'antica lingua e adattarsi al conformismo di un libro scritto.

Ora in una tale situazione bilingue Agostino voleva con il «sermo humilis» o stile dimesso dei suoi discorsi ai fedeli, venire incontro ai propri «fratres in eloquio latino ineruditi»¹³⁸ e aiutarli ad inserirsi in una cultura

Il testo originale *Epistolae ad Romanos incohata expositio* 13: un contadino traduce in latino una conversazione avvenuta in punico, citato ivi 269.

¹³⁵ P. BROWN, *Religione e società* 269.

¹³⁶ *Epistolae ad Romanos incohata expositio* 13, citato ivi 270.

¹³⁷ P. BROWN, *Religione e società* 271.

¹³⁸ *Retractationes* II, 29; PL 32,642: Agostino presenta in questo modo l'opuscolo,

religiosa latina che si muoveva intorno ad un testo sacro pure latino. A questo intento si ricollega il suo tipo di esegesi allegorica, la sua creazione di una struttura di echi verbali, atti ad introdurre vaste aree del testo per un uditorio abituato ad imparare a memoria quel che ascoltava». ¹³⁹

Ma è la civiltà cartaginese al di là della lingua, nel suo complesso, che ha posto problemi ad Agostino, il quale si trovò in situazione analoga a quella in cui il cristianesimo si trovò, allorché i Giudei volevano limitare questo al giudaismo. «I punico-cristiani, afferma il Vattioni, vogliono continuare la religione cartaginese, sebbene trasformata, e imporla come regola di vita all'Africa». ¹⁴⁰ È un episodio, questo, di una storia plurisecolare che mostra il travaglio del cristianesimo universale di fronte agli elementi locali, nazionali che tentano di inserirsi con forza nella struttura della Chiesa. Il popolo della campagna è pagano o donatista, la minoranza cui appartiene Agostino è latinizzata.

Agostino comunque utilizza elementi validi della civiltà punica, ma non accetta la posizione dei punico-cristiani che mirano ad un cristianesimo africano come punico, cioè nazionale, locale. Egli però non ha ostacolato il giusto inserirsi dei punici nella struttura cristiana. «S. Agostino senza disprezzare la civiltà punica e senza caratterizzare la sua visione cattolica di elementi punici, poteva offrire una sintesi del cristianesimo soprannazionale, valido per tutti i cristiani, e non costringere nel ridotto di una campagna quella religione che ha come patria il mondo». ¹⁴¹ L'inculturazione di Agostino è condizionata dalle coordinate della civiltà tardoantica, cui ogni innovazione culturale si deve commisurare.

4.3 *Forme di cultura popolare*

Il profondo mutamento che subì Agostino all'inizio della sua carriera ecclesiastica lo avvicinò sempre più alla sensibilità e alla mentalità del suo popolo. Seppe così cercare e trovare vie idonee per la diffusione del messaggio cristiano a livello popolare. Questo anche nell'infuocato fronte della lotta antiereticale.

Infatti quando si insediò in una chiesa dei Donatisti ricorse ai 'testimonia', per cui tappezzò di citazioni bibliche opportune le pareti della Chiesa, ¹⁴² venendo così incontro al bisogno dei semplici fedeli di vedere scritti sui muri testi, che poi insensibilmente si sarebbero fissati nella memoria e sarebbero così penetrati nella mente.

'Admonitio Donatarum de Maximianistis': «libellum brevissimum feci..., ut posset facilitate describendi in manus plurium pervenire, et ipsa sui brevitate facilius commendari memoriae».

¹³⁹ P. BROWN, *Religione e società* 274.

¹⁴⁰ F. VATTIONI, *Sant'Agostino e la civiltà punica*, in *Augustinianum* 8 (1968) 435.

¹⁴¹ Ivi 467. Sui limiti della cristianizzazione dello stato romano in Africa al tempo di Agostino: C. LEPELLEY, *Saint Augustin et la cité romano-africaine*, in C. KANNENGISSER (cur.) *Jean Chrysostome et Augustin (= Actes du colloque de Chantilly 1974)* (Paris 1975) 13-39.

¹⁴² *Retractationes* II, 27.

È anche il caso del canto popolare, già collaudato mezzo di penetrazione di idee religiose, che avrebbe fatto fortuna pure nel futuro della storia delle eresie. Pertanto dove finiva la Bibbia cominciava il canto popolare. Di uno composto da Agostino abbiamo notizia, del 'Psalmus abecedarius', l'abecedario contro i Donatisti. Aveva lo scopo di richiamare l'attenzione della gente umile e ignorante sopra i problemi della lotta del cristianesimo contro l'eresia e di fissare i termini della questione religiosa nella loro memoria con maggiore facilità.¹⁴³

L'apparato dei testimonia e del canto popolare con un abecedario contro gli ariani, analogamente a quello già entrato in scena coi donatisti, viene ripristinato da Agostino all'arrivo dei Vandali nel 429, ariani bilingui, poiché usano il gotico e il latino (quest'ultimo in campo ecclesiastico). In relazione all'arrivo in Africa dei Manichei il modulo fisso si ripete con intensità ed in estensione, poiché la loro propaganda circola nei villaggi della Numidia,¹⁴⁴ tra gli intellettuali di Cartagine,¹⁴⁵ tra gli artigiani,¹⁴⁶ oltre che tra i grossi proprietari terrieri. Agostino seppe così assumere forme efficaci di propaganda cristiana da quello che era patrimonio della cultura popolare.

4.4 *Da beneficenza pagana a carità cristiana: possibile assunzione di forme*

Come ha dimostrato il Lepelley,¹⁴⁷ Agostino visse in regime di assenza di cristianità, in cui le istituzioni non erano cristianizzate: Chiesa e Città erano due entità ben distinte. Vigeva rottura tra ideale cristiano e civiltà tradizionale. In siffatto contesto storico Agostino attaccava gli evergeti, o

¹⁴³ Ivi I, 20. Sulla religione popolare e non: W.H.C. FRENDE, *Religion popular and unpopular in the early Christian centuries* (= Collected studies series, 45) (London 1976).

¹⁴⁴ Agostino, *Ep.* 64,3; PL 33,233.

¹⁴⁵ *De utilitate credendi* 14,32; PL 42,88.

¹⁴⁶ PL 42,518 (Admonitio). Cf. sulla vivace e non risolta questione della composizione sociale della Chiesa antica: P. BREZZI, *La composizione sociale delle comunità cristiane nei primi secoli. Contributo allo studio della crisi della società alla fine del mondo antico*, in «Studi e materiali di storia delle religioni» 22 (1949-50) 22-55. A.M. JONES, *The social Background of the Struggle between Paganism and Christianity*, in A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963) 17-37, in trad. it. Torino 1968, pp. 21-43.

¹⁴⁷ C. LEPELLEY, 'Ecclesia Dei et patria Terrena': le christianisme et la vie municipale (c. VIII), in ID., *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire I. La permanence d'une civilisation municipale* (Paris 1979) 371-414. Per una sintesi divulgativa della storia della Chiesa antica, sotto il profilo sociale: J.C. DAVIES, *Daily Life in the Early Church* (London 1952). ID., *Social Life of Early Christians* (London 1954). ID., *The Early Christian Church* (London 1965), in trad. it., *La Chiesa delle origini* (Milano 1966). Sulla interdipendenza tra storia dell'impero romano e quella della Chiesa antica: A. MOMIGLIANO, *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, in *Contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1955) 107-164. Sull'aspetto economico-sociale nella storiografia dell'impero romano: L. CRACCO RUGGINI, *Esperienze economiche e sociali nel mondo romano*, in AA.VV., *Nuove Questioni di Storia Antica* (Milano 1968) 685-813 (ottima sintesi).

benefattori, persone notabili e ricche che finanziavano gli spettacoli. La sua critica si muoveva in triplice direzione: sull'immoralità degli spettacoli, sul desiderio di popolarità e di aspirazione degli evergeti verso dignità municipali e provinciali e infine sul cattivo uso del denaro, perché sottratto ai poveri. L'attitudine della Chiesa, attestava Agostino, era opposta: non vanagloria, ma carità generosa e discreta nel soccorso degli indigenti, senza speranza di compensi. Non è difficile scorgere anche aspetti comuni: i cristiani ricchi erano tenuti alla generosità propria della categoria; dai doni offerti alla Chiesa poteva derivare di per sé non minore gloria rispetto a quella che proveniva dalle elargizioni destinate agli spettacoli ed infine il popolo cristiano talora attendeva dai benefattori della Chiesa soddisfazioni, per esempio banchetti in onore dei martiri.¹⁴⁸ Ci sono però nell'ambito del cristianesimo istituzioni come orfanotrofi, ospizi per vecchi e per mendicanti che sono innovazioni cristiane.

Ora è da notare che Agostino, in un discorso tenuto a Cartagine nel 409 durante gli spettacoli dell'Anfiteatro (munera),¹⁴⁹ consiglia i suoi uditori ricchi ad offrire denaro alla propria chiesa per costruire basiliche invece di offrirlo ad altri scopi diversi. Si stabilisce pertanto a questo livello una concorrenza della Chiesa nei riguardi della Città.

Infine il tentativo di ordinazione forzata a prete di Valerio Piniano, sposo di Melania la giovane, figlia di Albina, ricche possidenti romane scese in Africa, è un fatto degno di considerazione per i suoi rapporti, in particolare, con la nomina per acclamazione di evergeti nei teatri.

Anche in ambito ecclesiastico era in vigore questa prassi; l'elezione a vescovo di Ambrogio a Milano nel 373 e a prete dello stesso Agostino ad Ippona nel 391 ne sono esempi memorabili.

Agostino nel caso di Piniano si rifiuta di ordinarlo, propone però che rimanga a Ippona e se un giorno sarebbe liberamente ordinato prete, lo sarebbe diventato a Ippona.¹⁵⁰

Il contesto dell'episodio assume i contorni di fatti paralleli in campo civile. La ricchezza di Piniano vi ha certo giocato il suo ruolo, tanto più che in Africa il sacerdozio cristiano implicava il dono alla Chiesa di almeno una parte dei beni personali.

Bene rileva il Lepelley: «Ciò che è molto significativo per il nostro intento è la trasposizione fatta spontaneamente dal popolo di abitudini

¹⁴⁸ C. LEPELLEY, *'Ecclesia Dei et patria terrena'* 382-383.

¹⁴⁹ *En. in Ps. 103 sermo* 3,12; PL 37,1368-1369. Nega la continuità tra evergetismo e le opere caritative della Chiesa: P. VEYNE, *Le pain et le cirque, sociologie historique d'un pluralisme politique* (Paris 1976) 44-57. Cfr. s.v. *Charité* in *Dict. de Arch. chrét. et lit.* III 598-653; s.v. *Hopitaux, Hospices, Hostelleries*, ivi VI 2748-70; s.v. *Liberalité des fidèles* ivi IX 489-497. s.v. *Hospitalité*, in *Dict. de Spir. Asc. myst.* VII 815-819. Sulla concezione agostiniana dello stato: G. COMBES, *La doctrine politique de saint Augustin* (Paris 1927). R.A. MARKUS, *Saeculum, History and society in the theology of St. Augustine*, (Cambridge 1970), completa sul piano filosofico e teologico l'opera classica di G. Combès.

¹⁵⁰ Cf. AGOSTINO, *Ep. 126 ad Albinam*; PL 33,476-483.

civili nelle strutture ecclesiastiche». ¹⁵¹ Fenomeno di osmosi o di inculturazione a livello di costume.

Quanto infine al problema del rapporto nel suo complesso dell'evergetismo con la carità cristiana, è da ammettere la differenza qualitativa, ossia quanto allo spirito, tra le due entità. A livello però di forme non è da escludere un passaggio di esse dall'evergetismo alla carità cristiana.

III. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

1. Il nostro sguardo introduttivo sull'inculturazione e il cristianesimo antico (secc. IV-V) ha rilevato in primo luogo il rapporto giudaismo-cristianesimo, e cristianesimo etnico-ellenismo con le reazioni al pericolo di assolutizzazione dell'ellenismo; in secondo luogo ha colto l'atteggiamento dei Padri nei confronti della cultura classica in genere, della filosofia, dei generi letterari ed in terzo luogo ha registrato la composizione dialettica tra Chiesa universale e particolare, evidenziando di quest'ultima le ricchezze delle varie culture locali. Nella parte seconda abbiamo collocato esemplificazioni d'inculturazione offerte anzitutto da Crisostomo, sotto l'aspetto semantico e pastorale, per l'Oriente e da Agostino poi per l'Occidente. Di Agostino abbiamo analizzato sia l'atteggiamento assai positivo verso la cultura classica e la utilizzazione di questa ai fini della filosofia, sia il grande progetto globale di cultura cristiana, che ha come fondamento la cultura classica: tecniche classiche e contenuti cristiani caratterizzano la sintesi inedita di Agostino (*De doctrina christiana*) e nella quale tutto è ricondotto alla comprensione della Bibbia. Nel vasto disegno agostiniano l'eloquenza cristiana con i contenuti biblici e patristici emerge dalle tecniche dell'oratoria classica, specie ciceroniana.

Alcuni aspetti settoriali di inculturazione vengono offerti dal *De Catechizandis rudibus* tra regole di oratoria ciceroniana e condiscendenza cristiana verso il «rudis»; dal rapporto, diversificato, di Agostino con la civiltà punica; da forme di cultura popolare ed infine dall'accostamento tra beneficenza pagana e carità cristiana.

2. La articolata analisi offre materiale abbondante per riflessioni circa l'inculturazione della fede nei Padri.

2.1 Anzitutto il fatto che i Padri del IV-V secolo abbiano evangelizzato

¹⁵¹ C. LEPELLEY, *'Ecclesia Dei et patria terrena'* 387. Cf. E. MUENG, *Paganisme et christianisme. Christianisation de la civilisation païenne de l'Afrique romaine d'après la correspondance de Saint Augustin* = Thèse de doctorat de 3e cycle (Lyon, Fac. des Lettres et Sciences Humaines 1964) 298 p. [dactyl.]. R. THOUVENOT, *Saint Augustin et les païens (d'après Epist. XLVI et XLVII)* in M. RENARD-R. SCHILLING (éd.), *Hommages à J. Bayet* (= Coll. Latomus, 70) (Bruxelles-Berchem 1964) 682-690.

mediante le categorie culturali elleniche si è rivelato quanto mai indovinato ai fini dell'evangelizzazione dei contemporanei, figli della cultura ellenistica. Tale sensibilità li ha guidati non solo nella scelta delle tecniche culturali, ma anche nel modo e nello stile di approccio al popolo cristiano, a livello di predicazione e di catechesi. Così si spiega il «sermo humilis» adottato da Agostino, effetto di quella «condiscendenza» verso i destinatari, già propria del Crisostomo. Quest'ultimo pur nella splendida imitazione dei modelli dell'oratoria classica (Demostene) sa discendere alla realtà della vita quotidiana dei suoi ascoltatori. Ciò in forza della «simpatia» condiscendente che trova nel *De Catechizandis rudibus* di Agostino, prova chiara di inculturazione, un esempio rimarchevole di capacità di dialogo con i destinatari, il loro orizzonte culturale e il loro linguaggio. I Padri poi hanno rivelato, dietro l'incalzare di situazioni spesso drammatiche, una forte creatività, manifestatasi soprattutto nel campo pastorale-liturgico. Hanno dato vita o almeno favorito forme liturgiche rispondenti ad esigenze di spettacolo e di gioia, proprie di persone che, pur convertite, conservavano in sé una prepotente attrattiva verso gli spettacoli pagani. Non pochi Padri, tra cui Crisostomo e Agostino, hanno risposto in modo tempestivo e splendido al problema: essi, in continuità con la mentalità pagana dei fedeli, offrirono ad essi i «nuovi spettacoli» (processioni, pellegrinaggi, culto delle reliquie) con forme antiche, ma con contenuti nuovi; la musica, il canto, le luminarie vi tenevano un ruolo determinante, anche nella lotta antiereticale. L'impegno nei Padri di inserire il cristianesimo in continuità con la cultura ellenica si manifesta anche in campo dottrinale, con l'assumere la filosofia stoica, platonica, neo-platonica, come propedeutica alla dottrina cristiana (Bibbia e Padri): «praeparatio evangelica», «semina Verbi». Le forme di inculturazione nell'ambito del diritto, dell'organizzazione ecclesiastica, della beneficenza-carità provano quale fossero la profondità ed estensione della osmosi tra mondo pagano e cristiano.

2.2 I Padri, molti di essi erano vescovi, seppero con tenacia e sagacità, ispirati da una profonda ecclesiologia di comunione, tessere e ritessere i rapporti delle loro Chiese con la Chiesa cattolica. In prospettiva di inculturazione peculiare interesse offrono le chiese particolari o episcopali, come luogo dove le singole culture trovano più personale e adeguata espressione. Ad esse non sono estranei i fattori geografico-politici, in cui si trovano coinvolte. In seno alla Chiesa cattolica queste chiese locali si sono manifestate mediazione vissuta dell'incontro di un movimento che sale dalle situazioni storiche con quello che proviene dalle indicazioni della Parola. Le Chiese locali fecero confluire le proprie ricchezze nella grande Chiesa, luogo di mediazione tra la grazia che scende dall'alto e le realtà umane che salgono dal basso.

Se la maggior parte dei Padri del sec. IV-V, creature dell'impero romano, si muovono nell'area culturale di questo, si mostrano tuttavia attenti anche alle minoranze etniche (Goti per Crisostomo, Punici per Agostino), spesso vivaci e creative. Il cristianesimo, perché universale, deve

confrontarsi con ogni cultura, senza escluderne alcuna. Ciò si rivelava tanto più urgente allora in quanto la cultura ellenistica non era indigena per non pochi territori da evangelizzare. Per di più il rifiuto di un ellenismo livellatore da parte di certe chiese ha messo in luce come il rapporto tra religione e cultura deve essere dinamico e non statico, relativo, non assoluto. Infine se risulta più agevole per l'abbondanza di fonti studiare l'evangelizzazione, per lo più urbana, dell'ambito imperiale, più problematica riesce invece la ricerca dell'evangelizzazione fuori dell'impero romano, per scarsità di fonti.

2.3 Il cristianesimo, nato in ambiente giudaico, non ha assolutizzato la sua cultura d'origine e si è così potuto espandere nel mondo. Le scelte culturali da lui operate in chiave ellenistica hanno potuto dar vita ad espressioni letterarie, filosofiche, sociali, ma soprattutto teologiche. I Padri appunto si preoccuparono dell'inserzione del cristianesimo in continuità con la cultura dei destinatari. Non era fuori del loro orizzonte tuttavia la differenziazione di culture: essa sarebbe ritornata a beneficio di tutto l'organismo, che è la Chiesa: pluralismo nell'unità.

Il rapporto infine tra i Padri e il mondo pagano non è da ricercarsi unicamente nella direzione della inculturazione, ma anche in quella della deculturazione, che si rivelerebbe pista di ricerca assai promettente e non meno interessante. Come in ogni realtà umana così in ogni cultura del resto sono compresenti grazia e peccato, perciò dalla categoria della continuità non si doveva disgiungere quella della rottura. Sono i due criteri (continuità e rottura) cui i Padri fecero ricorso secondo un dosaggio, che la loro raffinata sensibilità cristiana, faceva riuscire particolarmente indovinato.

Inculturazione e deculturazione sono ambedue necessarie, come duplice ritmo di un unico movimento verso il tentativo, mai pienamente riuscito, di un rapporto sempre più appropriato tra cultura e fede.

VIDEMUS AD SENSUM A SUPERIORIBUS NUBIUM IMBRES EFFLUERE

(Principium: Rigans montes): La prolusione di Tommaso d'Aquino e il suo contesto

Prospero Stella SDB

1. Che sollecitare? > DUPRONT

Per poter sollecitare da parte di chicchessia una qualunque informazione, bisognerebbe trovarsi in grado di porre in termini espedienti l'interrogativo opportuno. Ora a nostra volta non siamo purtroppo sicuri d'aver effettivamente colto il significato del tema, né comprese tutte le ragioni dell'imponente battage di cui lo si fa oggetto. Come ogni voglioso apprendista, abbiamo da sempre prestato ogni possibile sollecitudine ad ogni sorta di allarme nei feudi di Clio; ma dobbiamo confessare che, reiteratamente disincantati, non ci troviamo più da gran tempo il cuore o il naso di Argo.

Abbiamo comunque, per una volta ancora, lasciato la cuccia, scosso il torpido umore e le pulci, per documentarci alla meglio. Dopo gran lambiccicare embricatissime essenze, vaporate tra gli Atti del dodicesimo congresso internazionale di Scienze storiche (cf. Comité international des Sciences historiques: XIIe Congrès international des Sciences historiques. Vienne, 29 Août - 5 Septembre 1965. Rapports: I, *Grand thèmes*. Wien, F. Berger u. Söhne, 1965) e quelli del centesimo congresso nazionale delle *Sociétés savantes* di Francia (cf. Secrétariat d'Etat aux Universités. Comité des travaux historiques et scientifiques. Actes du 100e Congrès national des Sociétés savantes. Paris, 1975, Section de Philologie et d'Histoire jusqu'à 1610. T. I: *Tendances, Perspectives et Méthodes de l'Histoire médiévale*. Paris, Bibliothèque National, 1977), eccovi il distillato che ci è venuto tra mano «Inculturazione è il movimento di un individuo, di un gruppo, di una società, e anche di una cultura, verso un'altra cultura; dunque un dialogo, un insegnamento, un confronto, una mescolanza, e più spesso una prova di forza. Due culture o due civiltà sono presenti: la loro interazione — tutto ciò che esprime il prefisso <in> — è inculturazione». Un elisir, questo, targhettato <Alphonse Dupront>; in una confezione non nostra (cf. A. DUPRONT, *L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane*. Torino, G. Einaudi, 1966, p. 34).

2. Una problema di insegnamento? > MURPHY Un problema di confronti? > Aquilino

Un dialogo? Un insegnamento? Se a tanto poco dovesse essere ricondotto il nostro tema, perché non mettere mano ad una qualunque Storia della Retorica lungo il Medioevo? - Ce ne è più d'una, e la più stimabile è agevolmente accessibile: James J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Berkeley-Los Angeles, California, University of California Press, 1974. Se vi si trovasse un capitolo aperto tra il 1254 e il 1274, sarebbe cosa fatta.

Ma cosa fatta non è. Per quanto la storiografia recente registri qualche titolo promettente (cf. G. HALLARD, *Le «Contra gentiles» et le modèle rhétorique*. Laval théologique et philosophique XXX, 1974, p. 237-250; J.-P. TORRELL, *La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle: Thomas d'Aquin, prédicateur*. Revue thomiste LXXXII, 1982, p. 213-245), del nostro eroe, lungo tutto il volume (XIV-395 pp.), non si trova traccia; nemmeno il nome.

Ma se codesta è via senza uscita, perché non sollecitare la prospettiva del confronto? - C'è appunto, autorevolissima, la imponente miscellanea, che sotto il titolo *Evangelizzazione e Culture* raccoglie gli Atti del Congresso internazionale di Missiologia, celebrato nell'Ottobre del 1975, su iniziativa della Pontificia Università Urbaniana, ospitando in apposita sezione storica rifinitissimi saggi di riconosciuti specialisti, quali Y. CONGAR (I, p. 83-103), Ph. DELHAYE (II, p. 128-164), A. HUERGA (II, p. 345-363). Non ne controllereste vogliosamente le pagine? Milleseicentodieci. Tante. Tutte comunque ignorano To.AQ. O piuttosto c'è tal <Tommaso d'Aquilino>; ma per un pugno di disparati impertinenti rinvii (cf. III, p. 437).

3. Una prova di forza? > Crisi Universitaria

E se anche questo è vicolo chiuso, che resta se non la pista delle culture in prova di forza? - Orbene, per quanto accidentata, questa non può essere del tutto impervia. In congiunture tese o controverse To.AQ. ha di fatto trascorso tutti i ventidue anni della sua vita pubblica. Fin dal suo inizio. Nel Settembre del 1255, mentre è ormai rassegnato a polire e ripolire una prolusione per la Cattedra di Teologia agli Stranieri, che non riesce a produrre, il collega, titolare della Cattedra di Teologia agli Indigeni, il degnissimo FIORENZO DI HESDIN, può balbettare la propria solo al coperto degli arcieri del Re (cf. P. GLORIEUX, *Le «Contra impugnantes» de S. Thomas*. Mélanges Mandonnet, Bibliothèque thomiste XIII, t. I, Paris, J. Vrin, 1930, p. 75).

Di fatto allorché To.AQ. propone la propria candidatura, la *Università* si dissolve. Al punto che, nonostante i buoni uffici di Papa Alessandro IV e la

perentorietà della Bulla *Quasi lignum vitae* (14 Aprile 1255; *Quasi lignum mortis* per gli impudenti destinatarii, cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*. Paris, Ed. A. et J. Picard, 1972), contro la trista arroganza dei docenti secolari, la missione dei regolari diventa folle avventura. E abominevole pacchia per l'orda turbolenta degli Studenti, che regredisce senza remore agli stadi, men che infimi, che GIACOMO DI VITRY strapazzava: Parigi è tutta un lupanare infetto, capra rognosa e pecora in calore; la fornicazione più sordida v'è condiviso passatempo; attraversare i suoi larghi, vie o piazze, senza onorare il giaciglio di rapaci meretrici, è impresa impossibile: *Meretrices publicae ubique per vicos et plateas civitatis passim ad lupanaria sua clericos transeuntes, quasi per violentiam pertrahebant; quod si forte ingredi recusarent, confestim eos sodomitas post ipsos conclamantes dicebant*; sicché intrattenere almeno una amante, diventa l'ovvio espediente per affrancarsi dall'altrimenti fatale taccia di dissimulata sodomia. E tutto ciò negli stessi spazi aperti alla scuola: *In una et eadem domo scholae erant meretrices, postribula inferius; in parte superiori magistri legebant, in inferiori meretrices officia turpitudinis exercebant*; ivi anzi la baldoria si complica con la babele delle concorrenti nazionalità: *Anglici, potatores et caudati; Francigenae, superbi, molles et muliebriter compositi; Theutonici, furibundi et convivii suis obsceni; Normanni, inanes et gloriosi; Pictavi, proditores et fortunae amici; Burgundi, bruti et stulti; Britones, leves et vagi; Lombardi, avari, malitiosi et imbelli; Romani, seditiosi, violenti et manus rodentes; Siculi, tyranni et crudeles; Brabantii, viri sanguinum, incendiarii, rutarii et raptores; Flandrenses, superflui, prodighi et commessionibus dediti, more butyri molles et remissi... Et propter huiusmodi conviventia de verbis frequenter ad verbera procedebant* (cf. J.F. HINNEBUSCH, *The «Historia Occidentalis» of Jacques de Vitry. A critical edition*. Specilegium Friburgenses, 17. Fribourg (Schw.), The University Press, 1972, p. 91 s.; cf. et. H. RASHDALL, *The Universities of Europe. A new Edition* by F.M. POWICKE and A.E. EMDEN. Oxford, University Press, 1936. Vol. III, p. 439 ss.) - La attendibilità di sì fosco quadro, per tempi complessivamente meno bassi, è garantita dalle reiterate eccezioni della predicazione contemporanea (cf. *The University of Paris in the Sermons of the Thirteenth Century*, in C.H. HASKINS, *Studies in Mediaeval Culture*. New York, F. Ungar Publishing Co., 1929, pp. 36-71; cf. et. J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*. Paris, Études Augustiniennes, 1983, p. 75ss.) e dai propositi espressi di volta in volta dai benemeriti fondatori di Collegi universitarii (cf. A.L. GABRIEL, *Motivation of the Founders of Mediaeval Colleges*. *Miscellanea Mediaevalia*, 3: *Beiträge zum Berufsbewusstsein des Mittelalterlichen Menschen*, Berlin, W. De Gruyter, 1964, pp. 61-72).

4. Diagnosi della crisi > GREGORIO IX

La grezza schiettezza di sì cruda testimonianza non deve orripilare più di tanto: questo è Medioevo. L'abominio di cui riferisce non è del resto nemmeno la ragione definitiva del pavido ricorso agli arcieri di Re Luigi. C'è naturalmente di più. Com'è facile indurre, allorché lo scarso sale dei Discenti insipidisce, non può non essere scaduta l'aspra qualità del condimento dei Docenti. Di fatto... – Ma qui preferiamo affidare la diagnosi del caso a chi ne ha vissuto in angosciosa amarezza l'intera vicenda: *Sane tacti dolore cordis intrinsecus* (cf. *Gn.*, XI, 6), *amaritudine repleti sumus absinthii* (cf. *Lam.*, III, 15). Chi s'esprime così è Papa GREGORIO IX, nella lettera, accoratissima, che il 7 Luglio 1228 indirizza da Perugia *Magistris in theologia Parisius regentibus*. La sua pena esala sotto il lussureggiare delle immagini bibliche privilegiate all'occorrenza dalla tradizione patristica. Ma, pur a controcuore, rinunciando a sì sontuosa tessitura per mettere a nudo l'amaro midollo: (a) Se all'ebreo ad un passo dalla libertà fu lecito depredare l'egiziano, non fu certo perché al tesoro rubato consegnasse il cuore: *Et si doctrina caelestis eloquii de sapientia et eloquentia philosophici dogmatis quasi mutuum ad sui ornatum assumat, interdum ei tamen deservire non debet, nec intellectus ipsius ad illius intellectum ullatenus inclinari* (cf. *Es.*, XI, 7). – (b) Se all'israelita è concesso associarsi a concubina, dopo averne rifilato le unghie e tosato le chiome, la figlia del nemico sconfitto e asservito, non è perché essa usurpi nella nuova casa dignità di legittima: *Theologus intellectus quasi vir habet praeese cuiuslibet facultati et quasi spiritus in carnem dominium exercere* (cf. *Dt.*, XXI, 10ss.). – (c) Se alla samaritana, che chiede acqua di vita eterna, viene imposto di lasciare l'adultero amante per il marito legittimo, come può sperare condiscendenza *...qui verba caelestis oraculi, adulterina philosophorum doctrinae commixtione, a sui molitur puritate divertere, inclinans eadem ad philosophicum intellectum, et, quasi de corde suo prophanans, viro adultero adhaerere* (cf. *Io.*, IV, 16). – (d) Accreditarla la insipiente impertinenza di recenti novità, *ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando*, contro la sicura attendibilità della sacra tradizione, è costringere la regina a piegarsi alla serva, *ancillae cogunt famulari reginam*, e intrudere nel tempio di Dio il simulacro di Antioco: *Nonne, dum ad sensum doctrinae philosophorum ignorantium Deum sacra eloquia, divinitus inspirata, extortis expositionibus, immo distortis, inflectunt, iuxta Dagon arcam foederis collocant et adorandam in templo Domini statuunt imaginem Antiochi?* (cf. I *Reg.*, V, 2; II *Mac.*, V, 15ss.; VI, 2ss.). – Pertanto: *Ne igitur huiusmodi dogma temerarium et perversum ut cancer serpat* (cf. II *Tim.*, 17) *et inficiat plurimos, oporteatque filios perditos plorare Rachelem* (cf. *Ger.*, XXXI, 15), *praesentium vobis auctoritate mandamus et districte praecipimus, quatenus praedicta vesania penitus abdicata sine fermento mundanae scientiae doceatis theologicam puritatem, non adulterantes verbum Dei* (cf. II *Cor.*, II, 17) *philosophorum figmentis...* (H. DENIFLE, *Chartularium Univ. Paris.*, I, p.

114-116, n. 59; cf. et. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*. Miscellanea Historiae Pontif., V. Roma, Typis Pont. Univ. Gregorianae, 1941, p. 71 ss.). – Fin qui Sua Santità.

5. Ragione della crisi > Irruzione dei Filosofi e prime perfusioni

Che cosa è successo? – È presto detto: S'è fatto surrettizio spazio nel tempio della cristiana sapienza al simulacro del Filosofo. Spazio osceno, come sottolinea la contemporanea messa a punto dell'ispiratore e maestro dei degnissimi reazionari in codesta congiuntura: *Volentibus ostendere rationibus res divinas, ex convenientibus rationibus procedemus, non ex eis quae sunt propria rerum naturalium. Ideo enim decepti sunt haeretici, quia rationes proprias rerum naturalium volebant applicare rebus divinis, quasi volentes adaequare naturam vel creaturam suo creatori... Si autem considerassent haeretici res divinas in infinitum excedere res naturales, nunquam proprias rationes rerum naturalium applicare voluissent rebus divinis, quoniam, sicut dicit BOETHIUS «Eruditi hominis est de unaquaque re, prout eius natura exigit, sermonem habere» (GUGL. D'AUXERRE, *Summa aurea*, Prol., Ed. Ph. PIGOUCHET-G.A. QUERCU. Parisius, 1500, f. 2rb-va; di BOEZIO è citato il *De Trinitate*, c. 2, PL LXIV, 1250).*

Il sacrilego simulacro esibisce, confuse, le fattezze dello Stagirita. Benché non sia esplicitamente chiamato in causa nelle recriminazioni di Papa GREGORIO IX, è di ARISTOTELE che si tratta, e di quanto a ragione o a torto gli si affida a tutela. Come sia passato in Occidente, riuscendo a forzarne la guardia, lo raccontano volumi ormai accreditati, come F.E. PETERS, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam*. New York-London, University Press, 1968, XXIV-304 pp., e F. VAN STEENBERGHEN, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*. Louvain, E. Nauwelaerts, 1955, 244 pp.; *La Philosophie au XIIIe siècle*. Philosophes médiévaux, IX. Louvain, Publications Universitaires, 1966, 594 pp. – A nostra volta, qualora fossimo sollecitati a consigliare, raccomandammo M.-T. D'ALVERNY, *Translations and Translators, in Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 421-462.

Grazie a sì spettacolare irruzione, i latini scoprono inopinate lande di solidissima riflessione, una *Fisica*, una *Metafisica*, un' *Etica*, una *Politica*. Quale dei tranquilli ruminatori di *Sentenze*, appena sorretti da quel tanto di suadente e domestico Platonismo, cui AMBROGIO e il suo circolo (M. VITTORINO, AGOSTINO, CALCIDIO), MACROBIO e BOEZIO, erano riusciti ad assicurare precaria sopravvivenza, avrebbe mai sospettato che appena al di là del vallo la riflessione pagana si fosse data tanto da fare?

È vero che l'incomparabile dovizia, per quanto peccaminosamente appetibile, resta sostanzialmente indigesta; ma sembra oscuramente provvidenziale che una prima ruvida sgrossatura il pio paganesimo di

ARISTOTELE la abbia subita tra mani sirocristiane in Edessa, nelle pagine di ALFARABI ed AVICENNA, e per finire entro i rotoli di AVICEBRON. Il fascino di un supremo, insondato, esuberante principio, che in successive epifanie dichiara a se stesso la propria inesausta fecondità, fondando con ciò stesso e le condizioni e il fatto d'ogni creazione, potrà fare, senza insostenibili traumi, della cosmogonia aristotelica, lo stesso libro che in ben più timida iniziativa AGOSTINO amava compulsare (*Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est conscriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus; et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilem Dei sapientiam. Enar. in Ps. XLV, 7, PL XXXV, 518*), che ALANO DI LILLA non si stancherà di cantare (*Omnis mundi creatura, quasi liber et pictura, nobis est speculum. Rytmus, PL CCX, 579*), e BONAVENTURA di leggere e rileggere (*Duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia; et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis; ...et quia in Christo simul concurrunt aeterna Sapientia et eius opus in una persona, ideo dicitur liber scriptus intus et foris. Breviloquium, II, 11, Ed. Colleg. a S. Bonaventura, Ad Aquas Claras, Florentia, 1891, t. V, 229a*).

Ma come sperare che codeste colludenti perfusioni riescano a sterilizzare, assorbire e decantare tutte le virulenze della recente riscoperta?

6. Intervento di ALESSANDRO IV: Via libera a To.Aq.

E To.Aq.? – Eccoci finalmente a lui. La prolusione che, polita e ripolita, attendeva da troppo tempo d'essere prodotta, fu improvvisamente sollecitata e inopinatamente consentita dallo stesso Cancelliere AIMERICO DI VEIRE, nella primavera del 1256. Inopinatamente, per quanti non fossero stati preventivamente informati circa la convulsa agitazione, che, dietro l'opaco delle vetrate, vive l'episcopio. È toccato al segretario di Msgr. REGINALDO MIGNON DI CORBEIL, l'almo successore di S. Dionigi, tra il 1250 e il 1268, l'ingrato compito di leggere a Sua Benignità una non breve lettera, proveniente dal Laterano e vistosamente adorna dell'augusto e paventato sigillo di S.S. Papa ALESSANDRO IV. Senza preamboli, appena al seguito della consueta formalissima benedizione apostolica, l'augusto mittente dichiara d'essere venuto a conoscenza d'una inopinabile incresciosissima iattura: Circolerebbero indisturbati, tra i Docenti e i Discenti dell'Università, autentici figli di Satana, che si fanno insolente vanto di ostacolare e di impedire l'ordinato svolgimento della vita accademica nei locali gestiti dai devoti quanto illustri figli di S. Domenico. Si guardi codesta teppaglia dall'insistere; e Sua Benignità non esiti, *monitione praemissa*, a privarli senza indugio della cattolica comunione; anzi, *sublato cuiuslibet appellationis obstaculo*, dia pure a codesta sanzione congrua pubblicità (cf. H. DENIFLE, *Chartularium Univ. Paris.*, t. I, p. 305 ss., n. 269).

**7. La maturazione di To.Aq. > Dissertazione di laurea = In Sent.
Distribuzione = P. LOMB./VITTOR.**

La minace copertura, così provvidamente offerta da S. Santità, consente finalmente a To.Aq. di pronunciare la propria prolusione, dando così inizio alle proprie prestazioni accademiche (cf. P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté, de Théologie de Paris, au XIIIe siècle*. Arch. Hist. Doctr. Litt. M.A., XXXV, 1968, pp. 94 ss., 111 ss., 138 ss.). Ma giacché queste sono state lungamente e diligentemente maturate, tra il Settembre 1252 e il Marzo 1256 nella confezione del *Com. in Sententias Petri Lombardi*, gli faremmo gran torto e ci priveremmo di sicuro vantaggio se ne scavalcassimo la testimonianza.

Fatta salva la dettatura di qualche brevissimo frammento, To.Aq. ne ha redatto personalmente, nella propria sgraziata grafia, l'intera stesura. Di tanta applicazione resta in autografo appena il III libro. Su quattro; giacché quattro sono, com'è arcinoto, i libri delle *Sententiae* di PIETRO. Se fosse possibile generalizzare a tutti e quattro i libri le considerazioni, che la tradizione del III libro suscita, e non si vede perché non lo dovrebbe essere, To.Aq. procura e sorveglia la messa in bella della propria stesura; ed è questo apografo il capostipite di quasi tutta la tradizione (78 copie per il I.I; 105 per il I.II; 100 per il I.III; 167 per il IV); non di tutta, perché To.Aq. conserva presso di sé l'apografo e vi apporta correzioni, che solo tradizioni collaterali trasmettono, e che costituiscono la provvisoria remissione di forzose mortificazioni.

Un commento risente naturalmente di più d'una servitù. La più avvilente è senza dubbio quella della distribuzione dei vari materiali. Accreditando abusivamente dignità prospettiche alle considerazioni tutte ermeneutiche, che AGOSTINO sviluppa nel *De doctrina christiana* I, 2 (n. 2, PL XXXIV, 19s.; CSEL LXXX, 9; CChL XXXII, 7), PIETRO LOMBARDO ritiene di farne la trama, sicura e geniale, della propria tessitura: Le dovizie della S. Scrittura si distribuiscono agevolmente in *res* e *signa*. La consistenza delle prime è inequivocabilmente disparata: ci sono *res quibus fruendum est; res quibus utendum est* e *res quae fruuntur et utuntur*; e altrettante varietà dimostrano i *signa*: taluni sono meramente significativi (*sacramenta legalia*), mentre altri, oltre a significare, sono anche efficaci (*sacferunt quod intus adiuvet, sicut evangelica sacramenta*, cf. M. PETRI LOMB., *Sententiae in IV libris distinctae*, Spicilegium bonaventurianum, IV, t. I, pars. II: L. I et II. Grottaferrata, Romae, Ed. Coll. S. Bonaventurae Ad aquas claras, 1971, p. 54). E però si promettente prospettiva si rivela sì poco pervia da trovarsi tosto sopraffatta dalla incontenibile effervescenza della Storia; e a che titolo sottrarsi alla sua urgenza? A Saint-Victor anzi si reputa che la sacralità della *historia salutis* non debba affatto soggiacere a manomissione di sorta (cf. R. BARON, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. Paris, P. Lethielleux, 1957, p. 133 ss.; cf. et. THOMAS AQ.,

Scriptum in Sent., Prol., a.4: *Ut. Deus sit subiectum istius scientiae?*).

Nessuna di codeste due prospettive, né tanto meno la loro più o meno coerente commistione, incontra il gradimento del Baccelliere domenicano. È più che manifesto anzi che i suoi rapporti con l'autorevole Commentato non sono affatto condiscendenti. Non è raro imbattersi in inequivoche, anche se discretissime, espressioni di insofferente disappunto: *Hic redit ad propositum, repetens dicta ut addat alia... Redit ad liberi arbitrii considerationem... Praedicta repetit ut alia addat...* Costretto sul filo del commento, To.Aq. ne segue la arruffata tortuosità, ma non senza chiaroveggente controllo. Sicure dislocazioni sono di certo ai suoi occhi talune incongrue, anche se non del tutto casuali, intrusioni: I, 3 *De potentiis animae*, nel contesto della Conoscibilità di Dio; I, 17 *De charitate*, nel contesto della Missione dello Spirito Santo; II, 22-29 *De libero arbitrio, De appetitu sensitivo, De peccato, De virtute*, nel contesto del Peccato originale; III, 1-22 lungo tutta la Cristologia i temi formalmente separati *De ipso mysterio incarnationis* e *De his quae gessit et passit* si intersecano e si disturbano continuamente; III, 23-40 *De virtutibus, De donis, De vita contemplativa et activa, De praeceptis decalogi, De mendacio, De juramento, De lege veteri*, una costellazione di materie morali nel contesto della Cristologia, sotto la pretestuosa rubrica *De reparantibus formaliter*; IV, 15 *De eleemosyna, De jeunio, De oratione*; 16 *De circumstantiis peccati; De impedimentis verae poenitentiae* (Ludi, Spectacula, Militia, Negotiatio) nel contesto della Penitenza sacramentale; IV, 19 *De correctione fraterna*, nel contesto del *De potestate clavium*; IV, 21 *De purgatorio*, nel contesto della Penitenza sacramentale. – Ci si lasci aggiungere che, come qualunque altro commentatore capace, anche To.Aq. sa surrettiziamente supplire alla labilità strutturale del contesto che di volta in volta gli viene tra mano, introducendo, sotto ogni pur anodina indicazione, strutture architettoniche solidamente portanti. Tali forzature non sono neppure dissimulate. Distribuendo la scarna pagina che fa tutta la *dist. XXXIII* nel *L.III (De quatuor virtutibus principalibus*, cf. M. PETRI LOMB., *Sententiae in IV libris distinctae*. Spicilegium bonaventurianum, V, t. II: L.III et IV. Grottaferrata, Romae, Ed. Coll. S. Bonaventurae Ad aquas claras, 1981, p. 187 s.), To.Aq. introduce e risolve *quarantuno* questioni, là ove ODDONE RIGAUD non ne propone che *cinque, quattro* ALBERTO M., e *sei* BONAVENTURA DI BAGNOREGIO. Ciò che giustifica il Baccelliere domenicano non è certo la esangue virtualità del testo che commenta, quanto la ebollizione del suo genio.

8. La proposta di To.Aq. baccelliere

Nessuna delle prospettive, comunque avanzate da PIETRO LOMB., incontra il grandimento di To.Aq. Va da sé che ha provvisto di suo: La più elementare e primaria rivelazione, giacché è anche tale, emerge ingenua e discarnata nella chiusa dell'*Apocalisse*: Sono l'Alfa e l'Omega (XXII, 13). Né

più né meno. Difficile eccepire. Due lettere, in capo e in coda, qualunque alfabeto le possiede. Tutto pertanto si può perciò farne, è assumerne francamente la dirimente perentorietà, e se teologia deve mai essere, sia discorso sull'Alfaomega, su Dio principio e fine: *Cum... sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum vel ut principium vel ut finem, secundum quod Apocalypsis XXII dicitur «Ego sum Alpha et Omega», consideratio huius doctrinae erit de rebus secundum quod exeunt a primo et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in PRIMA PARTE determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in SECUNDA, secundum reditum in finem* (cf. *Scriptum in I Sent.*, d.II, div. textus). Accorpendo a queste iniziali indicazioni i complementi che esse prevedono, si può disegnare la coerente distribuzione di tutta questa prima replica di To.AQ. alla congiuntura che preoccupava GREGORIO IX e preoccupa ora ALESSANDRO IV: Poiché l'Alfa si dimostra e si rivela fecondo, non è incongruo presumere che esso si esprima e secondo connaturali espansioni, e in incondizionato arbitrio, perciò *in unitate essentiae* e *in diversitate essentiae*. Ma dacché tanta vitalità non è sorretta che dal fascino gelosamente esclusivo dell'Omega, cui l'Alfa si identifica, ne viene che la sua efficacia non fa che coagulare, nella dipendenza, ineludibile e inlenibile nostalgia. Si apre così quella prospettiva del *reditus*, che di tali sedimenti dichiara e l'indole e la misura, definendone le congrue mediazioni e la estrema consumazione. Lo schema che segue aggiunge al già detto qualche dettaglio:

I. EXITUS A PRINCIPIO

- 1 De rebus QUAE PROCEDUNT IN UNITATE ESSENTIAE = I Sent.
 - 11 De personis divinis, quae distinguuntur secundum exitum unius personae ab alia (1-34)
 - 12 De complementis causalitatis divinarum personarum respectu exitus creaturarum: Scientia, Potentia, Bonitas (35-48)
- 2 De rebus QUAE PROCEDUNT IN DIVERSITATE ESSENTIAE = II Sent.
 - 21 De creaturis in communi (1-2)
 - 22 De creaturis in speciali (3-44)
 - 22 1 De creatura pure spirituali (3-11)
 - 22 2 De creatura pure corporali (12-15)
 - 22 3 De creatura composita ex spirituali et corporali (16-44)

II. REDITUS IN FINEM

- 1 De REDUCENTIBUS in finem = III Sent.
 - 11 Effective: De Deo incarnato (1-22)
 - 12 Formaliter: De virtutibus, donis et praeceptis (23-40)

2 De REDUCTIS in finem = IV Sent.

21 De sacramentis quae ad gratiam disponunt (1-42)

22 De resurrectione et gloria (43-50)

9. Originalità in contrasto > PECKHAM

Incontrollabile guizzo del genio dell'ordine (J. WÉBERT, 1934), o ponderata e motivata opzione? Noi propendiamo per questa seconda alternativa e ambiremmo dichiararne le ragioni, anche se ciò facendo occorrerà spiare indiscretamente, sulla tenue base di labilissimi indizi, in ambiti che discretamente To.AQ. suole lasciare evanescenti.

Cominciamo col riferire la singolare informazione, che, proprio al riguardo, la biografia, confezionata alla meglio da GUGLIELMO DI TOCCO, conserva: *Erat enim NOVOS in sua lectione movens articulos, NOVUM modum et clarum determinandi inveniens, et NOVAS adducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset NOVA docere et NOVIS rationibus dubia diffinire, dubitaret quod eum Deus NOVI luminis radiis illustrasset* (cf. *Hystoria beati Thomae*. Ed. D. PRÜMMER, 1913, c. 14). Reiterare l'aggettivo nuovo per ben sei volte in quattro righe di testo non è senza intenzione, dacché GUGLIELMO non ha mai potuto rivendicare per sé l'epiteto di *bue muto*. La riflessione di To.AQ. riuscì effettivamente inedita. Se, eccependo sulle lenti remore della storia, ci fosse consentito curiosare tra le lettere di GIOVANNI PECKHAM, francescano e titolare della cattedra di Teologia agli Stranieri, tra il 1269 e il 1271, e poi almo Arcivescovo di Cantorbery, e anticipare la indiscrezione, troveremmo amarissima comprovazione e autorevolissima conferma di codesta procace originalità: *...Haec idcirco vobis scribimus, sancte pater, ut... sacrosancta romana Ecclesia attendere dignaretur quod, cum doctrina duorum Ordinum in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur, cumque doctrina alterius eorumdem, abiectis et ex parte vilipensis Sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, ut plena sit idolis domus Dei et languore, quem praedixit Apostolus, pugnantium quaestionum: Quantum inde futuris temporibus poterit Ecclesiae periculum imminere. Quid enim magis necessarium, quam, fractis columnis, aedificium cadere, quam vilipensis authenticis doctoribus, Augustini et ceteris, foedum venire principem et veritatem succumbere falsitati?* (Apud Lydinton, 1 Gennaio 1285: A Papa Martino IV, e ai Cardinali Matteo Orsini, Ordonio di Frascati e Gerolamo d'Ascoli. Cf. *Chartularium Univ. Parisiensis*, t. I, p. 626 s., n. 518; cf. et. D.L. DOUIE, *Archbishop Peckham*. Oxford, At the Clarendon Press, 1952, p. 292 s.) - *...Praeterea, noverit ipse quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur; sed prophanas vocum novitates, quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae, abiectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior*

doctrina, vel filiorum beati Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus, ab omni calulnia alienis, sanctis et philosophis innituntur; vel illa novella quasi tota contraria, quae quicquid docet Augustinus de regulis aeternis, de luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae, et consimilibus innumeris, destruit pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo — videant antiqui in quibus est sapientia; videat et corrigat Deus coeli (Apud Warham, 1 Giugno 1285: A Oliviero Sutton, vescovo di Lincoln. Cf. *Chartularium Univ. Paris.*, t. I, p. 634 s., n. 523; cf. et. D.L. DOUIE, *Archbishop Pecham*, ..., p. 293 s.).

10. Termini del contrasto > BONAVENTURA

Citra viginti annos..., il nostro innocente sotterfugio non è perciò del tutto abusivo; anzi sorprendentemente conferente. A conti fatti, però, non era nemmeno necessario. Due Biblioteche, la *Biblioteca Apostolica Vaticana* (Borgh. 361) e la *Biblioteca Comunale di LÜNEBURG* (Ratsbücherei, Theol. 20) conservano un curioso documento di singolare interesse per il caso che abbiamo tra mano. Si tratta di una sorta di sillabo di tesi tolte al *Comm. in I-III Sent.*, sulle quali è inutile cercare l'accordo di BONAVENTURA DI BAGNOREGIO e TO.AQ.: *Loci in quibus dissentiunt fr. Bonaventura et fr. Thomas super Sententias*. Ci si consenta di controllare a titolo di saggio la materia del contendere del *l.I.*: (1) Ut. theologia sit scientia speculativa vel practica, (2) Ut. malo contingat uti, (3) Ut. potentiae animae sint ei substantiales vel accidentales, (4) Ut. potentia generandi dicat quid vel ad aliquid, (5) Ut. potentia generandi et creandi dicatur univoce vel quae per prius, (6) Ut. ratio vestigii sit in accidentalibus vel solum in substantialibus, (7) Ut. modus species et ordo et cetera talia sint essentialia in creaturis vel accidentalia, (8) Ut. anima rationalis sit composita ex materia et forma, (9) Ut. generatio et processio dicantur de Spiritu Sancto et non de Filio, (10) Ut. caritas augeatur per additionem vel depurationem, (11) Ut. augmentum caritatis habeat terminum, (12) Ut. donum dicatur tantum personaliter, (13) De differentia inter essentiam subsistentiam hypostasim et personam, (14) Ut. hoc nomen unus dicatur positive vel privative, (15) Ut. hoc nomen persona significat substantiam vel relationem, (16) Ut. persona sit nomen commune in divinis, (17) Ut. Pater sit Pater quia generat vel generat quia Pater, (18) Ut. Verbum in divinis dicatur semper personaliter, (19) Ut. aequalitas in divinis aliquid ponat, (20) Ut. Pater diligat se Spiritu Sancto, (21) Ut. Angeli sint in loco definitive, (22) Ut. Angelus movendo se de loco ad locum pertranseat medium, (23) Ut. Angelus pertranseat medium subito vel successive, (24) Ut. antecedens istius conditionalis 'Si Deus praescivit ergo erit' sit contingens vel necessarium (cf. D. seraph. S. BONAVENTURAE, *Opera omnia...*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Flor.), 1882 ss., t. I, p. LLX b.).

Su che altro si possa sperare di trovarli consenzienti, stando così le cose, non sapremmo dire. E BONAVENTURA è teste di enorme peso sulla circostanza che intendiamo accertare. Per espressa convinzione egli rappresenta, infatti, e più che autorevolmente, il contesto complessivamente condiviso dalla coiné teologica della Facoltà parigina; e inoltre, quale Maestro generale, ha voluto e saputo mantenere strettissimi contatti con il locale mondo accademico. È sua la insinuazione che To.Aq. annacqui di troppa filosofia il vino della Scrittura, si da fare alla rovescia il miracolo di Cana: *Non tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset; et legimus quod Christus de aqua fecit vinum, non e converso* (Coll. XIX: *De scientia et de modo studentii. Opera omnia*, t. V, 422, n. 15).

11. Senso del contrasto > AGOSTINO = PLATONE

Ma tornando al nostro eroe, non vorremmo, a questo punto, lasciare le cose sventatamente a mezzo. Che sono codeste antipatie nei riguardi di AGOSTINO? E le simpatie per ARISTOTELE ne sarebbero per caso la dialettica contropartita?

Si sa, di AGOSTINO vive l'Occidente: A controllare, anche senza troppa diligenza, l'apparato delle fonti della recentissima edizione critica delle *Sententiae in IV libris distinctae* (Spicilegium bonaventurianum IV-V. Ed. Coll. S. Bonaventurae Ad claras aquas. Grottaferrata, Romae, 1971 e 1981), le stesse sulle quali ogni baccelliere deve sudare, per due lunghi anni almeno, i suoi sette sai, non si tarderà a constatare che, su dieci pagine del testo lombardiano, nove riportano lettera agostiniana (cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIIe siècle*. Bruges, Éditions De Tempel, 1948, p. 242). BONAVENTURA, che abbiamo nel caso chiamato in causa quale autorizzato rappresentante della teologia così assestata, ha di fatto per AGOSTINO sensi e considerazione che lesinerebbe forse alla madre, dacché, *puerulo gravissime languente*, lo votò improvvidamente a Francesco d'Assisi (cf. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*. Bibl. de théologie, S. I, vol. 2. Paris, Desclée et Co., 1961, pp. 68-72).

E invece a To.Aq., giovane e meno, l'incomparabile Padre riesce, sul minuto almeno, indigesto. Né più né meno che i maestri ai quali si ispira: *AUGUSTINUS in multis opinionem PLATONIS sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem...* (Q. disp. de veritate XXI, 3, 3m.); *AUGUSTINUS, qui doctrinis PLATONICORUM imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem PLATO, sicut supra (a.1) dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat; per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut, sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapidis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae*

cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut PLATONICI posuerunt, dicentes per se vitam aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut DIONYSIUS dicit XI c. De divinis nominibus; ideo AUGUSTINUS, in libro Octoginta quaestionum, posuit loco harum idearum, quas PLATO ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit... (Summa theol., Ia, q. LXXXIV, a.5; cf. et. R.J. HENLE, Saint Thomas and Platonism. A study of the «Plato» and «Platonici» Texts in the Writings of saint Thomas. The Hague, M. Nijhoff, 1956, p. 23 e 223).

12. Ragione del contrasto > Verbo/Figlio

Chiaro? Niente di più naturale allora che tale complessivo disamore diventi contestazione virulenta ove la prepotenza della *auctoritas* si fa eccedente. È notorio, dopo il saggio di H. PAISSAC (*Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1951; cf. et. J. CHÉNEVERT, *Le «Verbum» dans le Commentaire sur les Sentences de saint Thomas d'Aquin*. Sciences ecclésiastiques XIII, 1961, pp. 191-223, 359-390), che tutta la teologia della seconda persona divina è da To.AQ. centrata sulla nozione di *figlio*, contro tutto il *De Trinitate* dell'incomparabile tra i Padri, che fonda la sua sulla nozione di *verbo*. Ci si lasci evocare, di questo storico confronto, la chiarissima eco nella dirimente dialettica, cui alla lettura dei testi bonaventuriani To.AQ. si compiace di dar vita. Non è cosa che si trovi, infatti, nella più pretensiosa storiografia recente (cf. E.H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre St. Bonaventure et St. Thomas d'Aquin à Paris, 1252-1273*. Bibl. thomiste, XLI. Paris, J. Vrin, 1974, 520 pp.; *Bonaventure and Aquinas. Enduring Philosophers*. Ed. E.W. SHAHAN and F.J. KOVACH. Norman, Oklahoma, University Press, 1976, X-194).

La dobbiamo evocare, d'altra parte, codesta eco, per due buone ragioni. La prima, perché fa da abbarbagliante supplemento di prova a pro della fiera indipendenza di To.AQ. La seconda, perché ci avvia cautelativamente sul controverso versante dei rapporti di To.AQ. con la gente del Liceo.

Dicevamo che To.AQ. ha sottomano la stesura bonaventuriana; e ciò gli consente un controllo puntuale delle riflessioni del Collega francescano. Seguirne però, a questo punto, tutto il calibratissimo sviluppo, non è manifestamente possibile; ma non ci si impedisca di fornire qualche sommaria indicazione. Citiamo per primo l'interrogativo *Ut. in Deo ponenda sit personarum pluralitas* (d. II, a.un., q. II; *Opera omnia*, t. I, p. 53 s.). BONAVENTURA apre sulla affermativa, sorretta da quattro ovvii accrediti: *Quod sic ostenditur supponendo de Deo quatuor: Primum est quod in ipso sit summa beatitudo; secundum est summa perfectio; tertium*

est summa simplicitas; quartum est summa primitas. I termini medii chiamati, nel seguito, a garantire la conclusione auspicata, sono tolti rispettivamente a SENECA, I *Ep. ad Lucilium*, epist. VI: *Nullius boni sine socio sit iucunda possessio*; ad ARISTOTELE, II *De anima*, text. 34 (c. 4): *Perfectionis est producere talem, qualis ipse est in natura*; ancora ad ARISTOTELE, VIII *Metaph.*, text. 45 (l. VI, c. 13): *Simplicitatis est quod aliqua natura sit in pluribus*; e per finire al *Liber de causis*, prop. II e XVII: *Quanto aliquid prius, tanto fecundius est et aliorum principium.* Di codeste illazioni BONAVENTURA garantisce la validità e gradisce il contributo: *Dicendum quod in divinis est ponere pluralitatem, sicut fides dicit et rationes praedictae ostendunt.* - Il parallelo tomista è proposto sotto l'interrogativo *Ut in divinis sint plures personae?* (d.II, q.un., a.4); apre sulla negativa, raccoglie sotto il *Sed contra* le illazioni bonaventuriane, e replica seccamente: *Concedendum est absque ulla ambiguitate esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem.*

Chiarissima la discromia delle tessiture si dichiara non appena s'apre il capitolo «generazione». Il mero tenore degli interrogativi diventa significativo. BONAVENTURA si chiede *Ut haec locutio «Deus genuit Deum» sit concedenda?* (d.IV, a.un., q.I; *Opera omnia*, t. I, p. 97 s.) e si rassegna al sì, ma a più d'una condizione: *Dicendum quod praedicta locutio, salva essentiae unitate, recipitur tam a Magistris quam a Sanctis. Ad cuius intelligentiam quatuor regulae sunt notandae...* - Tutt'altra la vivacità dell'altra metà del dittico. Sotto un interrogativo tanto sobrio quanto perentorio, *Ut generatio sit in Deo?* (d.IV, q.I, a.1), To.Aq. apre sempre sulla negativa: *Videtur quod in Deo non sit generatio...*, ma con studiatissimo effetto, chiude la sezione sull'indignata e prorompente contestazione profetica: *Ego qui generationem tribui, sterilis ero?* (*Is.*, LXVI, 9). È la rivelazione ad attestare, inopinata e sorprendente, la fecondità divina; la stessa che in *Eph.*, III, 15 proclama: *Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.* Il teologo deve solo darne atto: *Generationem esse in divinis ratione efficaciter confirmari non potest..., sed auctoritate et fide tenetur. Unde simpliciter concedendum est generationem esse in divinis.*

Un'ultima collazione la montiamo tra le più prossime alla divaricazione *verbo-figlio*, nel contesto che scruta l'effettivo esercizio della divina paternità. *Ut generatio Filii sit secundum rationem exemplaritatis?* (d.VI, a.un., q.III. *Opera omnia*, t. I, p. 129 s.) sembra a BONAVENTURA l'interrogativo più congruo. Di fatto: *Per modum exemplaritatis est procedere dupliciter. Uno modo sicut exemplatum proprie; et sic creatura procedit a Deo tamquam exemplatum ab exemplari; et sic exemplar importat causalitatem formalem respectu exemplati. Alio modo dicitur procedere per modum exemplaritatis, sicut ratio exemplandi; et sic videtur procedere ipse Filius, qui dicitur Verbum Patris, quo non tantum se loquitur Pater, sed etiam cetera disponit. Unde Filius, secundum AUGUSTINUM, VI De Trinitate (c.10, n.11), dicitur «Ars plena omnium rationum viventium». Et hinc habet*

ortum illud quod consuevit dici, quod qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse. Et iste modus procedendi secundum exemplaritatem non repugnat processui naturali, immo non potest esse nisi naturalis. Alius vero modus repugnat processui naturali; est enim secundum voluntatis imperium, ita quod producens et productum differunt sicut causa et causatum. – È difficile attendersi che il Baccelliere domenicano reprima il suo disappunto. Ciò che c'è da chiedersi, al di là di pregiudiziali abusive e prevaricanti, è tutto e solo *Ut. Pater genuit Filium naturaliter?* (d.VI, q.un., a.1). E non c'è da esitare, se generare è generare, e null'altro: *De ratione generationis est ut producatur genitum in similitudinem generantis; et huius productionis principium pertinet ad naturam, quae est ex similibus similia procreans. Ideo dicitur quod Pater natura genuit Filium.*

E facciamo che tanto basti.

13. Interpretazione PAISSAC-CHÈNEVERT > De ente

Di tale ostinata impuntatura e il PAISSAC e lo CHÈNEVERT forniscono, bontà loro, la ragione. Assicurano, a condiscendente giustificazione, che tutto si spiega per via del mancato approfondimento, da parte del Baccelliere domenicano, naturalmente, delle estreme disponibilità della noetica aristotelica. Così.

Inutile dire che tale chiarimento non ci persuade affatto. La divergenza ha manifestamente motivazioni atrocemente più serie; e a nostro avviso, non si risolve affatto con la conversione di To.AQ. ad AGOSTINO, comunque avallata da ARISTOTELE; quanto piuttosto con l'esatto postumo forzoso contrario. E però a questo stadio, se è certo lecito-sollecitare ogni possibile chiarimento, non può essere consentito forzare i termini del contesto nel quale ci muoviamo. Orbene, così come noi, né il PAISSAC né lo CHÈNEVERT ignorano che i testi che insieme sollecitiamo, queste primissime distinzioni di *Com. in I Sent.*, trovano qua e là stretto parallelismo e manifeste affinità con un'altra singolare produzione di To.AQ. baccelliere. Intendiamo alludere al *De ente et essentia* (cf. S. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII P.M. edita. T. XLIII: *Opuscula philosophica*. Romae, Editori di San Tommaso, 1976, p. 319 ss.). Ora secondo indiscussa e indiscutibile tradizione, codesto trattatino è graziosamente prodotto dal nostro Baccelliere per certi suoi colleghi, i *socii*, che con lui preparano prossime o remote docenze: *Tractatus de ente et essentia, quem scripsit ad fratres et socios nondum existens magister, qui sic incipit «Quia parvus error in principio»* — annota TOLOMEO DA LUCCA, nella sua *Historia ecclesiastica nova* (XXIII, c. 12. Cf. et. A. DONDAINE, *Les Opuscula fratris Thomae chez Ptolémée de Lucques*. Arch. Fr. Praed., XXXI, 1961, p. 152; e *Op. cit.*, p. 319a); una precisazione che si trova già nel vetustissimo elenco della produzione di To.AQ., conservato nel Cod. PRAHA, *Metrop. kap.*, A. XVII. 2; ed è ripresa da BARTOLOMEO DA CAPUA (cf.

Op. cit., p. 319a). Graziosamente, certo; ma quale motivazione plausibile può determinare codesta amicale, ma dispendiosa compiacenza? Che cos'altro può indurre il nostro indaffarato e più che restio bue muto a coprire non meno di un diploma e mezzo di pur mediocre pergamena con una approssimativo prontuario di ontologia generale, se non la insistente richiesta degli stessi beneficiarii? E questi, a loro volta, perché lo sollecitano, se non perché sanno, dello scontroso collega, che nella cella attigua è silenziosamente impegnato a tessere su trame del tutto sorprendenti, riflessioni fascinose, che bramerebbero capire? Quanto chiedono a To.AQ. non è forse una chiave? La chiave della nuova teologia. E nuova effettivamente à la ontologia che il *De ente et essentia* prova ingenuamente a sillabare. Una ontologia atta a sottendere la teologia del Figlio. - Addio AGOSTINO. BONAVENTURA addio.

14. Addio ARISTOTELE

Ma addio anche al Liceo e alla sua gente. Allorché To.AQ. elabora una sua riflessione *de ente et essentia*, circola già con i libri *Z* (VII) e *H* (VIII) della *Metafisica* di ARISTOTELE un Περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος. To.AQ. stesso se ne vale, nella versione arabolatina. Perché non rimandarvi e *fratres* e *socii*? E perché codesti cari importuni non hanno trovato espediente prenderne in considerazione i contenuti, indipendentemente dalla fraterna condiscendenza dello scontroso collega? Semplicemente perché non cercano ARISTOTELE, ma To.AQ., e di questi, da intimi conviventi, conoscono assai bene gli umori: *Non processit ARISTOTELES ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo; sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causae et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam* (cf. *Q. disp. de potentia*, III, a.17). - Gli dei ti proteggano ARISTOTELE (cf. J. ISAAC, *St. Thomas interprète des Oeuvres d'Aristote*. In *Scholastica ratione historico critica instauranda*. Bibliotheca Pont. Athenaei Antoniani, 7. Romae, 1951, p. 353-363; D.A. CALLUS, *Les sources de St. Tomas*. In *Aristote et St. Tomas d'Aquin*. Louvain, Publications Universitaires, 1957, pp. 93-174).

15. Il Principium > Teologalità della sacra doctrina

In questo contesto teso e controverso, con la baldanza che può dare una matura gioventù e la fiera intraprendenza di chi sa di non poter contare che su quanto si trova di volta in volta sottomano, To.AQ. produce finalmente la propria prolusione. Niente di più congruo per conoscere che cosa pensi di sé e della missione cui si trova ormai avviato (cf. Y.M.-J. CONGAR, *Saint Thomas, serviteur de la vérité*. In *Les voies du Dieu vivant. Théologie et vie spirituelle*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1964, p. 289-306;

W.P. ECKERT, *Das Selbstverständnis des Thomas von Aquino als Mendikant und als Magister S. Theologiae*. Miscellanea Mediaevalia, 3., pp. 105-134; P. WILPERT, *Boethius von Dacien. Die Autonomie des Philosophes*. Ib., pp. 135-152). Sceglie a soggetto il tredicesimo versetto del Salmo CIII, nella versione in cui lo legge: *Rigans montes de superioribus suis; de fructu operum tuorum satiatur terra*; dalla sublimità delle tue dimore, tu irrori, o Signore, le montagne, e di codesta tua prodigalità usufruisce e gioisce tutta la terra. Una metafora, questa, volta a farci intendere ed accettare la provvidentissima legge di cui DIONIGI, Pseudoareopagita, dice nella sua *Gerarchia ecclesiastica* (c. V, 4) «È sacrosanta divina legge che, mediante i primi, anche gli altri, tutti i seguenti, saranno elevati alla inaccessibile luce». Lo constatiamo con i nostri occhi: le nubi gravide di pioggia investono la montagna, e dal seno di questa erompono sorgenti, torrenti e fiumi, che poi fecondano la terra (*Videmus ad sensum a superioribus nubium imbres effluere, quibus montes rigati flumina de se emittunt, quibus terra satiata fecundatur*). Così è per la divina sapienza. Sovrasta essa le menti più eccelse dei Maestri; e da questi profuisce fino all'intendimento di quanti li ascoltano. Una metafora sicuramente feconda. A suo modo, infatti, dichiara e la natura della divina Dottrina, e la dignità del Maestro, e la condizione del Discente, e le modalità più congrue della sua Comunicazione: *Sic igitur in verbo proposito quattuor possumus considerare, scilicet spiritualis doctrinae altitudinem; doctorum eius dignitatem; auditorum conditionem; et communicandi ordinem*.

Che la Sacra Dottrina rivendichi incomparabile dignità, è presto detto. Giacomo rivela ch'essa proviene d'assai in alto (cf. *Iac.* III, 15), e l'*Ecclesiastico* precisa che alla sorgente essa è lo stesso Verbo di Dio (cf. *Eccli.*, I, 5). Ma riesce inoltre inarrivabile per la complessa dovizia dei suoi stessi contenuti. Talune enunciazioni, pur provenendo da sì alta pronuncia, riescono a tutti più o meno accessibili (*Sunt enim quaedam alta divinae sapientiae, ad quae omnes perveniunt etsi imperfecte*). A tal'altre accede soltanto la riflessione dei più perspicui e capaci (*Quaedam vero sunt altiora, ad quae sola sapientum ingenia pervenerunt, rationis tantum ductu*). Altri enunciati, infine, trascendono ogni umana misura; sono le verità che gli autori sospinti dallo Spirito consegnano alla Scrittura, che diventa così dimora della Sapienza (*Quaedam autem sunt altissima quae omnem humanam rationem transcendunt... Sed hoc per Spiritum Sanctum, qui scrutatur etiam profunda Dei* (cf. *I Cor.*, II, 10), *sacri doctores edocti tradiderunt in textu Sacrae Scripturae; et ista sunt altissima, in quibus haec Sapientia dicitur habitare*). Non tutto sarebbe però detto, in fatto di dignità della Sacra Dottrina, se non si evocasse per finire l'esito cui essa avvia, che è la vita eterna.

La inarrivabile dignità della *Sacra Doctrina* non può non riverberare sul Docente che la serve, sollecitandolo a congruo contegno: *Ratione altitudinis huius doctrinae et in doctoribus eius requiritur dignitas*. E la metafora del Salmo rende a meraviglia codesta coesigenza. La sublime

eminenza della cima, tanto prossima al cielo, esprime la opportunità che anche il Dottore si alimenti di alta contemplazione. Lassù, levata nell'alto, è per prima colta dai raggi del sole; come i Maestri della divina sapienza, se sapranno a loro volta raggiungere e tenere le sue supreme altezze. E c'è poi nella metafora la possanza del massiccio montagnoso, che fa da bastione alle piane circostanti; tacita indicazione, anche questa, dell'impegno polemico, che il Maestro assume nella Chiesa, strenuo protagonista contro l'errore, a pro della cristallina limpidezza della fede.

E così: *Omnes doctores Sacrae Scripturae esse debent alti per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter PRAEDICANDUM... Debent esse illuminati, ut idonee doceant LEGENDO... Muniti, ut errores confutent DISPUTANDO...*

Ai destinatari, che può essere richiesto? La metafora li vorrebbe pianura aperta alla fecondità che l'acqua le arreca; più essa è ima e soggetta, più riceve del prezioso umore. Così siano i discenti: si dispongano in umiltà; saranno disciplinati.

Che, per finire, anche nella comunicazione urga la legge della mediazione funzionale, è manifestamente incontenstabile. Un solo riferimento: *Deus propria virtute sapientiam communicat; unde per seipsum montes rigare dicitur. Sed doctores sapientiam non communicant nisi per ministerium; unde fructus montium, non ipsis, sed divinis operibus tribuitur... Sed quamvis aliquis per se, ex seipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare... Nobis Christus concedat. Amen.*

Quel che in sintesi approssimativa To.Aq. si ritrova e pretende essere, è perciò la funzione e l'impegno di diafano testimone; condizione in cui l'ineguagliabile dignità del Committente impone la disponibilità più incondizionata. Variazioni, apprezzabilissime, su questo tema si trovano elaborate da Y.M.-J. CONGAR, nel saggio *Saint Thomas, serviteur de la vérité*, che abbiamo già citato. Noi ci accontentiamo dell'accenno al tema. Non senza annettervi la riflessione che tal sorta di impegno non può non suggerire. Lo statuto che esso verifica è assai prossimo, se non del tutto identico, a quello che nelle posteriori analisi To.Aq. scoprirà nella fede teologale. Teologale è infatti anche la professione di Maestro in Sacra Dottrina, quale egli la disegna; giacché, se ciò che fa il materiale della sua riflessione è la sconfinata landa del tutto, in cui Iddio vive da principio e il resto da principiato, la formalità che la specifica è ciò che il Principio ne sa. Alfa e Omega.

16. Deculturazione

Quanto occorre a chi cerca lezione di inculturazione. Appartiene alle prime riflessioni di To.Aq. la constatazione: *Expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores*

fuert, a quibus in philosophicis eruditi sunt. BASILIUS enim et AUGUSTINUS, et plures Sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant opiniones PLATONIS..., DIONYSIUS autem fere ubique sequitur ARISTOTELEM, ut patet diligenter inspicienti libros eius... Scriptum in II Sent., d.XIV, q.I, a.2. - Si può e si deve anelare a cogliere nella sua sublime trascendenza la verità rivelata. Si vuole poi riconsiderarne le accezioni culturalmente datate? Niente di più legittimo; ma a condizione di metter mano a qualcosa di meglio. Di meglio, e cioè di più congruo; non di più espedito. - Inculturazione? - Al contrario: deculturazione!

17. Conclusione: Un sommario

A modo di conclusione, il sommario di eventuali futuri sviluppi. Lasciamo To.Aq. appena sull'*Amen* della sua prolusione. E il seguito dell'avventura? Tormentatissimo. Lo schema sistolico e diastolico dell'*exitus-reditus*, non resisterà a lungo. Già la prolusione delinea prospettive che gli stessi *Prologi*, apposti ai varii libri del *Com. in Sent.* a lavoro ultimato, raccolgono: Una teologia come scansione delle effusioni dell'eterna Sapienza (cf. A. PATFOORT, *Théorie de la théologie ou réflexion sur le corpus des Écritures? Le vrai sens, dans l'oeuvre de S. Thomas, des prologues du Super libros Sententiarum et de la Somme théologique. Angelicum* LIV, 1977, pp. 459-488). Di essa le *Q. disput. de veritate* tenteranno la puntuale realizzazione. Sopravverrà, però, la crisi; e di essa fa ragione e teste il *Com. in Boethii De Trinitate*. Quasi un interludio, un gratuito e giocoso sperimento, è la teologia del *Verbum abbreviatum*, consegnata al cosiddetto *Compendium theologiae*; una riconsiderazione che tradisce nostalgia abelardiane e che si rivela tosto impervia. Sottentra il *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, la cosiddetta *Summa contra gentiles*, saggio rifinito di teologia sottesa dalle misure dell'uomo. L'esito: una dissimulata, ma sicura disillusione. Già le *Q. disp. de potentia* tornano ad una teologia della fecondità, aprendo nella loro abrupta incompiutezza la via alla *Summa theologiae*.

Muto tanto quanto tormentato e inappagato bove, l'ex oblato benedettino. Sovranumero ai suoi, passa a Dio; ma di Dio non saprà mai in definitiva che cosa pensare.

18. Bibliografia

Non abbiamo citato, lungo la nostra esposizione, né F. VAN STEENBERGHEN, *Thomas d'Aquin devant la crise du XIIIe siècle* (Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24 Aprile 1974: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Vol. 1: *Le fonti del pensiero di S.*

Tommaso, pp. 97-104), né M.D. CHENU, *S. Thomas innovateur dans la créativité d'un monde nouveau* (Ib., pp. 39-50). Di solito la mancata citazione di saggi pertinenti dissimulano un occulto saccheggio. Nel nostro caso non è così. Il primo non ci è stato di veruna utilità. Al secondo rinvieremmo quanti non potessero attendere un'ulteriore successiva lezione. Non senza avvertire che non troverebbero nulla del sommario su cui abbiamo chiuso.

LA STORIA DELL'EVANGELIZZAZIONE DELL'AMERICA LATINA DAL SEC. XVI A PUEBLA

Rubén D. García SDB

I. INTRODUZIONE

1. Premessa storiologica

La scoperta, e soprattutto l'evangelizzazione, delle Indie (occidentali) fu un evento che colpì nel passato e continua ad essere oggetto di valutazione favorevole nel presente.

Scriveva fra Bartolomé de Las Casas all'inizio della sua *Historia de las Indias* «donde se tracta cómo el descubrimiento destas Indias fue obra maravillosa de Dios» (Resumen del Capítulo I):

«Llegado pues el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas partes de la tierra... se había de recoger el ubérrimo fruto que a este Orbe cabía de los predestinados... escogió el divino y sumo Maestro... aquel ilustre y grande Colón... para... confiar(le) una de las más egregias hazañas que por este siglo presente quiso en su mundo hacer...» (Historia de las Indias I, 2).

Il cronista López de Gómara, nel 1552, proprio nella dedica a Carlo V della sua *Historia general de las Indias* si esprimeva così:

«La mayor cosa, después de la creación del mundo, sacando la Encarnación del que le crió, es el descubrimiento de las Indias» (López de Gómara. Dedicatoria a Carlos V de la Historia general de las Indias).

E, infine, il celebre storico francescano fra Bernardino de Sahagún, nel prologo ai colloqui dei primi missionari del suo Ordine (detti 'I Dodici apostoli') con i capi aztechi (1524), sente il bisogno di dire:

«Casi en todo el orbe cristiano es notorio que, después de la primitiva Iglesia, acá no ha hecho en el mundo nuestro Señor Dios cosa tan señalada como es la conversión de los gentiles, que ha hecho en estos nuestros tiempos en estas Indias del Mar Océano, desde el año de mil y quinientos veinte hasta este año de mil y quinientos y sesenta y cuatro» (Los Coloquios de los Doce Apóstoles. Prólogo 13-18).

A più di quattro secoli di distanza, nel 1979, i vescovi latinoamericani radunati a Puebla (Messico) per la III Conferenza Generale, attraverso i loro delegati, sottoscrissero nel documento definitivo:

«La evangelización constituyente de América Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia» (6).

2. Premessa storiografica

P. Antonio Egaña sj, nel 1966, iniziava la sua *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur* (Bac 256) con queste parole: «Es axioma entre americanistas: 'Aún no ha sonado la hora de hacer una síntesis de historia (de la Iglesia) en Hispanoamérica'. Esta verdad la hemos sentido con angustia durante la gestación y redacción de las presentes páginas» (Prólogo, p. XXI).

Dopo diciassette anni da questa affermazione, il panorama si presenta così:

1. L'unico tentativo serio di sintesi generale della storia della chiesa ispanoamericana è costituito dai due volumi intitolati *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del s. XIX*. Gli autori sono tre storici gesuiti spagnoli: P. León Lopetegui, che compose la *Introducción general* (Bac 248); P. Félix Zubillaga, che redasse la storia della chiesa in *Mexico, América Central y Antillas* (Bac 248); e il già citato P. Antonio Egaña, autore di quella dello *Hemisferio Sur* (Bac 256).

Il merito di Zubillaga e di Egaña consiste, mi sembra, nell'indagine documentaria di alcuni temi e nell'uso di molte fonti edite. A volte però si tratta di una giustapposizione di materiali. È carente l'assimilazione, il tirare le linee di forza, la sintesi. Espongono la storia a modo di cronaca oggettiva e descrittiva.

2. È in via di realizzazione una *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Ne è responsabile un'équipe autonoma, ecumenica, interdisciplinare e interamericana — CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latino-Americana) — il cui preside è lo storico e filosofo argentino Enrique Dussel residente a Città del Messico.

È stata pianificata in 11 tomi corrispondenti a 10 aree più o meno affini geograficamente o storicamente: I. *Introducción general*; II. III. *Brasil*; IV. *Caribe*; V. *México*; VI. *América Central*; VII. *Colombia y Venezuela*; VIII. *Area andina*; IX. *Cono sur*; X. *Latinoamericanos en Estados Unidos*; XI. *Filipinas, Mozambique y Angola*.

Spiega Enrique Dussel:

«Se entiende teológicamente la historia de la Iglesia en América Latina como la historia de la institución sacramental de comunión, de misión, de conversión; como palabra profética que juzga y salva; como Iglesia

de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un solo cuerpo, nos parece que es más conveniente, por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes, prestar especial atención en nuestro enfoque al POBRE, porque en América Latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el indígena, el negro, el mestizo, el criollo, los obreros, los campesinos, el pueblo)» (Tomo VII. Palabras Preliminares, p. 11).

Finora sono stati pubblicati: del *Tomo I. Introducción general, la Primera Parte*, opera di Enrique Dussel (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983). È un tomo fondamentale. In esso appaiono i presupposti secondo i quali il Cehila scrive la storia della chiesa in America Latina. Non sono frutto d'improvvisazione ma di ripetuta riflessione a livello di équipe durante questi anni. Dalla accettazione o no di questi presupposti seguirà l'accettazione o il rifiuto dell'opera intera. I due tomi dedicati al Brasile — t. II e t. III — furono pubblicati, ma solo in portoghese. In spagnolo è uscito soltanto il t. VII dedicato alla storia della chiesa in Colombia e Venezuela (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981). Altri tomi sono in stampa.

3. Nelle più recenti storie generali della chiesa, vg. *Nouvelle histoire de l'Eglise* (Roger, Aubert), *Handbuch der Kirchengeschichte* (Jedin), *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin) ecc., la chiesa latinoamericana ha raggiunto un posto, sebbene ancora alle volte troppo periferico (ne sono un simbolo le appendici che le dedica l'edizione spagnola di Fliche-Martin). È forse l'inizio di un certo riconoscimento che la Cristianità Ispano-lusitana sta diventando metà del cattolicesimo mondiale?

3. Difficoltà del tema

Queste premesse storiografiche fanno palese la difficoltà di rispondere alla ardua richiesta di fare una «*Storia dell'evangelizzazione in America Latina dal sec. XVI a Puebla*» (1492-1979) in un'ora. Difficoltà primordiale è il non disporre di opere storiografiche generali, che esponano la storia della chiesa latinoamericana secondo il livello di maturità scientifica raggiunto dagli studiosi. Ci sono innumerevoli studi parziali, settoriali, nazionali, manca però la visione d'insieme. Questa è frutto di una coscienza storica continentale, «latinoamericana», che è appena affiorata a Puebla.

A questa si aggiungono altre difficoltà concrete, per es.:

1. La novità della prospettiva storica proposta: *l'inculturazione*. Nell'America Latina il risveglio dell'interesse per la «cultura» appartiene soprattutto alla decade Medellín-Puebla (1968-1979), e va congiunto a quello del senso di «Pueblo» e di «Historia» (cf. Puebla 233.234) cristallizzato a Puebla (Puebla 385 s). Perciò mi sembra prematuro voler fare una storia dell'evangelizzazione in questa prospettiva.

2. La stessa *complessità* dell'America Latina. In essa, per es., convivono Amerindia, Ispanoamerica e Lusoamerica; America indigena e America meticcia; America creola e America immigrante, ecc. E ciascuna ha la sua storia dell'evangelizzazione.

3. Difficoltà non lieve è inoltre la *dispersione* della bibliografia latinoamericana a Roma, i sensibili vuoti particolarmente di fonti edite.

4. La mia relazione

Perciò nella mia relazione mi sono imposto questi limiti:

1. Presenterò la storia della chiesa in America Latina *secondo la visione del CEHILA, in modo particolare del suo ispiratore ideologico Enrique Dussel*. Ma voglio chiarire fortemente: il fatto di presentare questa visione della storia della chiesa latinoamericana *non vuole significare la mia adesione totale ad essa*, anche se ho fatto parte del Cehila.

Mi son deciso a presentare questa visione (che ribadisce un certo tipo d'inculturazione della fede in America Latina), perché penso che sia quella vigente oggi in gran parte dei settori pastorali (qualche vescovo, molti preti, religiosi e religiose, laici e laiche) e in certi settori intellettuali. Parecchi fatti recenti in qualche modo hanno un collegamento con questa mentalità storica: «Chiesa popolare», taluni episodi della visita del Papa in Nicaragua, certe tensioni con il Celam, le interpretazioni di Puebla, alcune forme della Teologia della Liberazione, i magisteri paralleli, anche le campagne contro la «Sicurezza Nazionale» e in favore dei «Diritti umani», ecc.

2. Infine, quasi a modo di recensione, proporrò un saggio di un altro modo di presentare la storia dell'evangelizzazione in America spagnola. In esso gli apriorismi ideologici cedono il posto alla ricerca nelle fonti. Ne è l'autore Pedro Borges Morán.

5. Periodizzazione

Per quanto io sia a conoscenza, soltanto Enrique Dussel ha proposto, nelle sue pubblicazioni storiche, un'articolazione o periodizzazione particolareggiata della storia generale della chiesa in America Latina.

La più recente, e credo anche la più dettagliata, è apparsa sulla rivista italiana *Cristianesimo nella storia* 3 (1982) 253-286, con il titolo: «*Periodizzazione di una storia della chiesa in America Latina*».

Ma questo articolo di Dussel, che io prendo come base (e a cui faccio riferimento nella mia relazione), deve essere letto tenendo conto delle sue opere più esplicite. Infatti non ogni sintesi genera sempre chiarezza.

Quelle opere sono:

- *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, 1967)
- *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación* (Salamanca, 1978)
- *Caminos de liberación latinoamericana* (Buenos Aires, 1972)
- *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación* (Salamanca, 1978).
- *Historia de la Iglesia en América Latina* (Bogotá, 1978)
- *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres* (México, 1979)
- *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción general* (por Enrique Dussel)-CEHILA. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983.

Osserviamo che la periodizzazione di E. Dussel tiene conto dell'America spagnola piuttosto che dell'America lusitana.

II. STORIA DELLA CHIESA IN AMERICA LATINA)

(secondo Cehila - Enrique Dussel)

1. Preistoria e Protostoria

«Amerindia» è la preistoria della chiesa latinoamericana (pp. 258-259); e tutta la storia del cristianesimo, dagli origini fino al suo arrivo nella penisola iberica, costituisce la sua protostoria.

Dussel osserva nella storia della chiesa la realizzazione di tre «Cristianità» (= «Cristiandades»), cioè, di tre grosse inculturazioni del cristianesimo: la «Cristianità bizantina», che si svolge intorno a Costantinopoli compiendo un ciclo (330-1453). La «Cristianità latina», che si sviluppa in Europa. La terza è chiamata con le stesse parole di San Toribio de Mogrovejo, arcivescovo di Lima († 1606) «*Nueva Cristiandad de las Indias*».

Questa appare come totalmente diversa dalle precedenti: infatti quelle (bizantina e latina) «erano imperiali, si trovavano al centro ed organizzavano la periferia... La Cristianità delle Indie invece si trova nella periferia, è coloniale» (Desintegración, pp. 48.49.52).

«La cristianità iberica, passando attraverso la sua prima tappa romana, per poi addentrarsi nel periodo visigotico, in quello dell'occupazione musulmana e nel lungo processo della 'Reconquista' (che termina nel 1492 con la presa di Granada) costituirà il contesto dell'espansione cristiana in America latina» (p. 266).

2. Cicli culturali amerindiani

Nelle culture «amerindie» o indo-americane, si possono distinguere 15 cicli (pp. 256-257). Eccoli:

1. *Cicli dei Nomadi* (Nord-Sud): 1) Magellanici (3), vg. Alacaluf; 2) Pampas (6), vg. Onas, Tehuelches, Huarpes, Querandies; 3) Gran Chaco (7), vg. Charrúas, Matacos; 4) Brasile Orientale (8), vg. Guaraníes, Guayanas; 5) Californiani (2), vg. Shoshonis.

2. *Cicli dei piantatori* (Missisipi-Antillas-Amazonas-Orinoco-Plata-Cordillera): 6) Del Sud-Ovest (4), vg. Pueblos; 7) Delle Praterie (5), vg. Sioux; 8) Del Sud-Est (8), vg. Iroqués, Mohicano; 9) Delle Antille (4), vg. Tainos; 10) Amazzonico (9), vg. Bororo, Jivaro, Chiquito, Mojo, Tupí, Arawak, Caribe; 11) Delle Cordigliere (6), vg. Diaguíta, Comechingón, Calchaquí, Araucano.

3. *Cicli urbani* (México-América Central-Cordillera Andina): 12) Azteca; 13) Maya; 14) Chibcha; 15) Inca.

A modo di orientamento cronologico, rammentiamo che la civiltà maia-azteca come pure quella incaica fiorirono tra il 300 e 900 d.C. (sec. IV-X). Il primo grande impero maia-azteco ebbe come epicentro Teotihuacán (a circa 15 km da Città del Messico). È la sua epoca classica. A ricordo si innalzano ancora le grandi piramidi del Sole e della Luna. Una delle prime fioriture culturali dell'imperio incaico fu Tiahuanaco presso il lago Titicaca (Bolivia).

3. Cicli d'evangelizzazione

Prima d'introdursi nei cicli d'evangelizzazione, Dussel premette un giudizio valutativo fondamentale della sua scuola storica sull'inculturazione del cristianesimo in America Latina. Eccoli:

«Il cristianesimo ispano-lusitano risulta determinato da una lunga storia della cristianità, consentendo *che il processo di evangelizzazione sia ad un tempo ed inequivocamente un processo di civilizzazione, cioè un processo di annichilazione culturale e politica dei popoli amerindi... Il Vangelo giunse unito alla spada oppressiva e violenta del conquistatore*» (p. 260).

I cicli dell'evangelizzazione in America Latina sono 13:

Cicli spagnoli (8)

I	Caraibico	V	Peruviano
II	Messicano	VI	Novogranadino o Chibcha
III	Del Nord	VII	Cileno
IV	Centroamericano	VIII	Platense

Cicli portoghesi (5)

I	Litoraneo (I ^a e II ^a Tappa)	IV	Minerario
II	Del Rio San Francisco	V	Paulista
III	Del Maranhao		

4. Epoche, Periodi e Fasi

Nella storia della chiesa in America Latina, secondo Dussel, si possono considerare delle EPOCHE (3) e, in ognuna di esse, dei diversi PERIODI (10). Qualche periodo ammette delle FASI.

PRIMA EPOCA (1492-1807) - LA CRISTIANITÀ COLONIALE. «CRISTIANITÀ INDIA SOTTO IL DOMINIO ISPANO-LUSITANO: EPOCA DEL CAPITALISMO MERCANTILE E DELL'ESCLUSIVITÀ CATTOLICA» - L'omogeneità periodica degli eventi consente il raggruppamento di questi in cinque «periodi».

Primo Periodo - *L'arrivo della cristianità iberica nei Caraibi (1492-1519) e nel litorale brasiliano (1500-1549).*

In questo periodo si realizza il *Ciclo caraibico* (I) dell'evangelizzazione ispanica. È il tempo dei Re Cattolici, Isabella († 1504) e Ferdinando († 1516). Tempo non di «scoperta» («scoperta dell'America») ma d'invasione dominatrice sugli abitanti amerindi (p. 261).

«'Il Brasile non fu scoperto, fu rubato' chiariva Marcal, un'indigena guaraní a papa Giovanni Paolo II nel memorabile incontro a Manaus nel luglio 1980» (citato da mons. Casaldàliga in *Concilium* 183 [marzo 1983] p. 384).

Dal punto di vista economico-sociale, nelle Antille accade il primo ciclo dell'oro poi dello zucchero, a cui vanno congiunte le ripartizioni degli indi («repartimientos», «encomiendas»), la schiavitù nera per le piantagioni, lo sterminio degli indigeni delle isole.

La capitale, nell'isola Hispaniola (oggi Repubblica Dominicana/Haiti), era Santo Domingo.

Dal punto di vista ecclesiale, nel secondo viaggio di Colombo (1493), con la venuta di frà Bernal Boyl, vicario apostolico (bolla «Piis fidelium») e i conversi francescani, comincia l'evangelizzazione amerindiana. Ma solo con l'approdo dei primi domenicani (tra cui Antón Montesinos, colui che proferì il primo grido profetico in America) nel 1510, s'inaugura «la controversia indiana» legata ai nomi di altri due celebri domenicani: frà Bartolomé de Las Casas y frà Francisco de Vitoria.

Ferdinando il Cattolico ottiene (1508) da Giulio II il Patronato Indiano (bolla «Universalis Ecclesiae»), sotto il cui segno sorge l'episcopato ispanoamericano nelle tre prime diocesi: Santo Domingo, Concepción de la Vega e Puerto Rico. Siviglia però continua ad essere la metropolitana. «Con o senza coscienza la chiesa si collega così, nelle sue strutture gerarchiche ed egemoniche, con il potere conquistatore. La classe conquistatrice, «encomendera» (commissariale), commerciale, si presenta agli indigeni strettamente mescolata ai missionari e al clero. Ci saranno però importanti eccezioni» (p. 261).

Nel Brasile, il *Ciclo del litorale* (I, prima tappa), comincia con l'arrivo di Pedro Alvares Cabral (1500) e si chiude con quello di Tomé de Souza (1549). Tempo caotico di sfruttamento degli indigeni e del «pau-brasil». Il territorio viene diviso in capitanie. La missione non avanza in modo sistematico. Neanche la presenza di alcuni francescani riesce cristianamente significativa. Il Brasile serve solo da punto d'appoggio per passare in Africa, al Mare degli Arabi (Oceano Indiano) e in Estremo Oriente (Goa, Tonchino, ecc.).

Secondo Periodo - *Le missioni nell'America spagnola (1519-1551) e l'arrivo dei Gesuiti in Brasile (1549).*

Da Cuba, Hernán Cortés «invade» l'impero Azteco (1519). E s'inizia il processo di evangelizzazione della «Nueva España» (Messico). Avvenne il passaggio del Ciclo caraibico (I) al *Ciclo messicano* (II).

Un evento trascendente segna proprio alle origini la chiesa novoispana: lo sbarco, nel porto di San Juan de Ullúa, dei primi missionari francescani, «I Dodici Apostoli» del Messico (fra Martín de Valencia, fra Toribio de Benavente o Motolinía, tra i più celebri) (1524). In seguito, i primi dodici domenicani (notissimo: fra Domingo de Betanzos) (1526) e i primi sette agostiniani (1533). L'evangelizzazione della Nueva España è fatta dai frati mendicanti. Sorgono le diocesi: Tlaxcala (1519), Messico (1530), Oaxaca (1535), Michoacán (1536), Chiapas (1539), Guadalajara (1548).

Poi l'azione missionaria si spinge nell'America Centrale — *Ciclo centroamericano* (IV) — e la chiesa viene fondata nelle diocesi di Honduras e Nicaragua (1531) e in quella di Guatemala (1534).

Le «Capitulaciones de Toledo» tra Carlo V e Francisco Pizarro (1529) aprono a quest'ultimo le porte alla conquista dell'Incario (Perù). Così nella storia dell'evangelizzazione indiana, prende inizio il *Ciclo peruviano* (V), che si protende verso il sud: *Ciclo cileno* (VII). Le diocesi scandiscono il passo sempre abbinato del conquistatore e del missionario: Cuzco (1537), Lima (1541), Quito e Popayán (1546). Asunción (1547), nel Paraguay (allora rinchiuso nella denominazione Río de la Plata), appartiene al *Ciclo platense* (VIII), indipendente dal peruviano.

Verso il 1538 convennero sulla «sabána» di Bogotá tre conquistatori provenienti da tre punti geografici diversi: Gonzalo Giménez de Quesada

(per il Magdalena, fiume di Colombia), fondatore di Santa Fe de Bogotá; Sebastián Belcázar (da Quito) e Nicolás de Federman (da Coro, nel Venezuela). Con loro, alcuni domenicani, mercedari e secolari. Rappresentano il *Ciclo neogranadino* (VI) — «Nueva Granada» = Colombia — dell'evangelizzazione già in atto da tempo. Pure qui, le diocesi: Coro o Caracas (1531), Santa Marta e Cartagena (1534).

L'arrivo dei Gesuiti in Brasile (1549) — e per primo in America — con Tomé de Souza, capeggiati da Manuel de Nóbrega, segnò l'inizio sistematico del *Ciclo del litorale* (I, seconda tappa). Da Paraíba a San Vicente, prima i gesuiti e poi i francescani, assieme ad altri ordini, evangelizzarono il litorale brasiliano.

Dopo i fatti, E. Dussel fa la valutazione ideologica di tutti e due i periodi: «La historia de la Iglesia — scrive — reconstituye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye, como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico, la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico» (Tomo VII. Palabras preliminares, p. 11).

Ecco la valutazione:

1. Questi due primi periodi della storia della chiesa in America spagnola (1492-1519; 1519-1551) si svolgono sotto i Re Cattolici Ferdinando ed Isabella, poi sotto Carlo V, quando nel suo Impero «mai tramontava il sole». E in America lusitana (Brasile), quando il Portogallo era diventato il grande impero marinaro (1500-1549).

2. Allora vigeva «un cattolicesimo guerriero»; e «una evangelizzazione a tabula rasa struttura il modello della cristianità delle Indie» (p. 263).

3. Camminano *insieme conquista ed evangelizzazione*: è significativo il fatto che assieme a Hernán Cortés troviamo il mercedario fra Bartolomé de Olmedo, e assieme a Francisco Pizarro e Diego Almagro, il domenicano Vicente Valverde.

4. «Nuestra Señora de los Remedios», Madonna di origine spagnola, difende Cortés contro gli Aztechi; «Nossa Senhora da Vitoria», Madonna di origine portoghese, appoggia Alvaro de Castro contro gli indigeni brasiliani (1555). «Una religione cristiana — commenta Dussel — che giustifica la dominazione» (p. 263).

Ma dove è, secondo la prospettiva dello storico argentino, il protagonista della storia della chiesa latinoamericana?

Ecco la risposta:

1. «Si iniziava, pur contro la volontà dei cristiani ispano-lusitani, la *re-zezione originale e creativa del Vangelo da parte del popolo meticcio latinoamericano, popolo oppresso, classi sfruttate, cultura nascente*: indigeni, meticci, schiavi neri, spagnoli e portoghesi impoveriti» (p. 264).

2. Ribellioni mai del tutto vinte (vg. Incas), «*daranno luogo al lungo cammino della liberazione*» (p. 263). Vg. nel 1537 ribellione, nel nord, degli Huaynomota e Guazamota.

3. «Sorgeva contro la cristianità dominante *un altro modello di chiesa: una 'Chiesa popolare'*, che, più in là della repubblica degli spagnoli, si identificava nei campi, nei quartieri poveri delle città, con il Cristo sofferente, paziente, sanguinante del 'tremendismo' (immagini violentemente insanguinate delle chiese popolari) del popolo latinoamericano nell'attesa della sua liberazione» (p. 264).

4. «La cristianità delle Indie si costituiva sopra il sangue degli indios e la sofferenza degli schiavi neri» (p. 264). Infatti nel 1542 culminava *la lotta per la giustizia* con la promulgazione de «Las Leyes Nuevas», che sopprimevano le 'encomiendas'. Era l'effimero trionfo di Bartolomé de Las Casas. Purtroppo le 'encomiendas' furono presto autorizzate dalle leggi di Manilas (1545). Soltanto Felipe V le sopprese definitivamente nel 1721. «Mà la posizione di Las Casas rimarrà come esempio per il nostro presente» (p. 264) conclude Dussel.

Terzo Periodo - L'organizzazione ecclesiastica dell'America spagnola (1551-1620): tra il I Concilio Provinciale di Lima (1551) e la creazione delle diocesi estreme di Durango, nel nord di Nueva España, e Buenos Aires, nel Río de la Plata (1620).

Ci troviamo nel periodo dell'*organizzazione metropolitana e diocesana*. Già nel 1546 la chiesa indiana era resa emancipata da Siviglia mediante l'erezione di tre metropoli: Santo Domingo, nelle Antille; Messico, nella Nueva España, e Lima o Ciudad de los Reyes, nel Perú.

Oltre alle diocesi esistenti, furono istituite delle nuove come suffraganee delle metropoli indiane: Charcas (1552), Vera Paz, Yucatán e Santiago de Chile (1561), Santa Fe de Bogotá (1662), Concepción de Chile (1564), Santiago del Estero (1570), Arequipa e Trujillo (1577), La Paz, Santa Cruz e Huamanga (1609), Durango e Buenos Aires (1620). E così si chiude l'organizzazione della chiesa indiana nell'epoca coloniale.

Le sedi metropolitane allora convocano dei *Concili Provinciali*: tra il 1551 e il 1629 se ne celebrarono 11, cioè, 5 a Lima, 3 in Messico e uno a Santo Domingo; Santa Fe de Bogotá (metropolitana dal 1564) e Charcas (dal 1609) uno ciascuno. In tutta l'epoca coloniale questi concili furono 15. A loro volta, le chiese locali radunano dei *Sinodi Diocesani*: fino al s. XVII questi furono circa 70. Soltanto san Toribio de Mogrovejo, arcivescovo di Lima, ne radunò 13 nei suoi 25 anni di episcopato (1581-1606). E ciò malgrado le sue 4 (o 6 incomplete) visite pastorali («Percorse 15000 leghe, cioè 60 mila km. Una visita durò cinque anni»).

Sempre a livello dell'organizzazione istituzionale, un accenno *all'università ed all'Inquisizione*. La prima università indiana sorse a Santo Domingo (1538). Felipe II istituì quelle di Messico (1551) e di Lima (1552).

Anche l'Inquisizione fu trapiantata ufficialmente nel Nuovo Mondo in questo periodo, prima a Lima (1570) e poi nel Messico (1571).

Infine tre eventi appartengono ancora a questo periodo: 1) Ai francescani, domenicani, agostiniani e mercedari si aggiunge il quinto Ordine Missionario: *i Gesuiti*. Prima nella Florida (1567), poi nel Messico (1572). 2) Era stato scoperto argento nel nord della Nueva España (1548): ciò diede inizio, nel processo dell'evangelizzazione, al *Ciclo del nord* (III). Quasi contemporaneamente nel Perù iniziava il *Ciclo platense o della Plata* (VIII). 3) Nel 1568 si radunò «La Junta Magna» di Toledo, in cui, tra l'altro, Filippo II rivendicò tutto il suo diritto patronale sulle Indie, proprio quando Pio V progettava di inviare un Nunzio Apostolico. Si prospettava così ufficialmente la teoria del '*Regio Vicariato de Indias*' (= il Re, Vicario del Papa per le Indie), logico sviluppo dei contenuti del Patronato interpretato dai regalisti.

Frattanto il 'Cattolicesimo popolare' si esprimeva nelle confraternite, le opere pie, gli ospedali e associazioni di aiuto, terzi ordini, catechesi agli indios.

«È il tempo dei primi 'quilombos' (villaggi di schiavi neri liberi) e della loro resistenza all'oppressione. *Le ribellioni dei cristiani indigeni si moltiplicano*. Il 'popolo cristiano' non accetta la dominazione della cristianità degli europei e dei creoli bianchi. *La chiesa però, nelle sue strutture gerarchiche, è andata trasformandosi, con onorevoli eccezioni, in apparato dello stato che crea il consenso nella società civile*. L'egemonia delle classi dominanti ha bisogno della chiesa per raggiungere i suoi obiettivi di coazione nella cristianità delle Indie» (p. 265).

Quarto Periodo - La chiesa nel s. XVII (1620-1700). I conflitti tra la chiesa missionaria e la civiltà ispanica e lusitana.

Due grossi colpi — uno fallito, l'altro andato a segno — sono inferti nel sec. XVII *sia alla Spagna che al Portogallo*: 1) Gregorio XV istituisce per le missioni la Congregazione Romana De Propaganda Fide (1622). Il Patronato spagnolo e il Padroado portoghese erano invitati a cedere il posto nella conduzione delle chiese coloniali. Purtroppo non fu così. 2) La Pace di Westfalia (1648) metteva fine all'egemonia castellana e lusitana (cioè, al capitalismo mercantile e all'apogeo minerario). D'ora in poi in ascesa l'Olanda e, in seguito, l'Inghilterra.

In *Brasile* prendono l'avvio le spedizioni («bandeiras») attraverso i fiumi verso Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás: nello stesso tempo cominciano le missioni del Maranhao e Pará. Si inaugura così per l'evangelizzazione il *Ciclo del Maranhao* (III).

In *America spagnola* fioriranno le «Reduccion» (villaggi di indigeni cristiani) dell'Orinoco e i Llanos della Colombia fino ai Maynas, Moxos, Chiquitos e Chiriguanos, e anche le celebri «Reduccion guaranícas» del Paraguay, Argentina e Brasile (una trentina di «pueblos»). «A loro modo — commenta Dussel — prototipi socialisti» (p. 266).

Periodo del barocco gesuitico e della crescente autonomia creola, protostoria dell'emancipazione americana. «La 'chiesa creola' si unisce alla 'chiesa popolare' delle classi oppresse da quasi due secoli, contro gli spagnoli, gli europei, i non nati in America» (p. 266). Lotte settoriali: tra religiosi, coi secolari, con l'autorità civile. Motivazioni: decime («diezmos»), primizie, donazioni, commende, tariffe. «Vita quotidiana di una cristianità americana importata, rinchiusa, lontana» (p. 266). Soprattutto «enorme» (p. 266) arricchimento della chiesa (legati, eredità, latifondi, terreni urbani, danaro dei 'monti di pietà', banche di quell'epoca).

Due fenomeni di rilievo comuni a entrambe le Americhe: 1) Ogni anno capita qualche sollevamento nell'America portoghese: di indigeni, negri, meticci. Anche in Ispanoamerica, alle volte in maniera preoccupante. Per es., un Lunedì Santo (22 marzo 1660) a Tehuantepec (Messico), insorsero 1500 indigeni di 200 villaggi, che soltanto il vescovo di Oaxaca, Cuevas Dávalos, riuscì a soffocare. 2) Il «Crimine Luterano» — così veniva chiamata la Riforma protestante — fu perseguitato dall'Inquisizione con frustate, carcere, esilio. A dir il vero, ebbe breve durata: nella colonia tedesca dei Welsler, durante la conquista della Colombia. Presenza più stabile, in Brasile: nel 1555 a Rio de Janeiro, una colonia ugonotta; fino a 1654, una colonia protestante olandese nel nordest. Affermazione però nei Caraibi man mano che le isole venivano usurpate da potenze colonialiste: Barbados (1625) e Jamaica (1655), dall'Inghilterra; Guayana Olandese o Surinam (1625), dall'Olanda; Guadalupe e Martinica (1645), Haiti e Cayenne (1664), dalla Francia.

«Se il *Cattolicesimo* — dice E. Dussel — raggiunse l'America grazie alla violenza conquistatrice del capitalismo, il *Protestantismo* giunse alle nostre terre con l'espansione nascente del capitalismo industriale anglosassone. *Nessuno dei due è assente da colpe e responsabilità.* Ambedue avevano in mente un modello di cristianità: cristianità ispano-lusitana cattolica da un lato, e cristianità anglicana, calvinista e altre. Un popolo cristiano ugualmente oppresso cominciava però ad effettuare una ricezione originale e creativa del Vangelo. In questo caso, contro il Protestantismo capitalista dominante» (p. 267).

Quinto Periodo - *La crisi della Cristianità delle Indie nel sec. XVIII (1700-1808). La chiesa ispanoamericana durante la decadenza della Spagna sotto il governo dei Borboni.*

Col secolo XVIII comincia la Guerra di Successione, che termina con il trionfo di un Borbone francese a re della *Spagna*: Filippo V (1700-1746).

Per il trattato di Methuen (1703), il *Portogallo* viene a dipendere dall'Inghilterra.

«La *penisola iberica*, da centro dell'«Impero-mondo», diviene una sorta di semiperiferia commerciale degli stati centrali del capitalismo industriale. L'irruzione in Spagna e Portogallo di una borghesia commerciale dipendente dalla borghesia industriale anglosassone, produce un mutamento del blocco storico al potere (p. 267)... Lo stesso succede nelle *Indie*, dove sono spazzate via le oligarchie e burocrazie degli Asburgi, per far posto a una borghesia commerciale dipendente ormai da Cadice e non più da Siviglia. La rinascita dello sfruttamento dell'oro e dell'argento tanto in Messico come in Brasile; la riorganizzazione burocratica delle 'Intendencias'; la rivoluzione nello sfruttamento agricolo già cominciata in Inghilterra ed ora diffusa nel mondo iberico, daranno vita ad una enorme crescita per l'America ma anche ad una profonda crisi» (p. 268).

Fino a metà del s. XVIII, in Brasile, ha luogo lo sviluppo fondamentale della chiesa con il «cattolicesimo minerario» attorno a Ouro Preto. Si attuano due nuovi cicli di evangelizzazione: *Ciclo minerario* (IV) e *Ciclo paulista* (V). Infatti la ricerca dell'oro aveva moltiplicato la popolazione.

L'azione evangelizzatrice fu però opera laicale (confraternite, santi eremiti), e non degli Ordini religiosi.

San Salvador di Baia, che era stata la prima diocesi brasiliana (1551), diventò metropolitana (1676). Furono sue suffraganee le altre diocesi esistenti (Olinda, Rio de Janeiro e São Luis de Maranhao) oltre a quelle create allora: Pará (1718), San Paolo e Mariana (1745). Il primo sinodo brasiliano, provinciale solo nell'intenzione, si tenne a Baia (1707).

Nel 1757 Pombal riusciva a far espellere 500 gesuiti.

Con Carlo III (1759-1788), l'America ispanica diventa vittima della politica delle corti borboniche. Infatti la politica borbonica procedeva in sincronia (Tanucci a Napoli, Choiseul in Francia, Aranda nella Spagna). Un «cattolicesimo illuminista» pretendeva la riforma della chiesa e degli ordini religiosi attraverso il 'Tomo regio' (che stabiliva il rafforzamento dell'episcopato regalista, la lettura della Bibbia contro la Scolastica, il ritorno ai Padri della Chiesa, l'appoggio al clero secolare, il favoreggiamento dei concili provinciali in appoggio alla politica borbonica, vg. il IV Messicano).

Nel frattempo: 1) Avveniva l'*interruzione* del flusso missionario. 2) Si eseguiva l'*espulsione* («extrañamiento») della Compagnia di Gesù (1767): 2200 gesuiti cacciati dalle Indie! Colpo irreparabile soprattutto per le 'Reduccionnes'. 3) D'ora in poi «la cristianità indiana viene definita come 'colonia' (non più 'Reinos de Indias')» (p. 268). Di conseguenza, aumento delle imposte, crescita dell'oppressione dei meticci, creoli, indigeni, schiavi. «La Virgen de Guadalupe e quella di Copacabana (Lago Titicaca), prima esclusive degli indios, ora sono pure dei creoli contro gli spagnoli. Questi, nelle lotte contro l'emancipazione, portavano la Virgen de los Remedios (di Hernán Cortés). Lotta di Madonne, lotta di classi» (p. 269), commenta E. Dussel. 4) Si costata l'aumento progressivo delle *tensioni* interne: il vertice

ecclesiastico doveva fedeltà al Patronato; basso clero, creoli e 'popoli cristiano' tendevano all'autonomia. L'emancipazione era un'aspirazione comunemente condivisa sulla base delle tradizioni del 'cattolicesimo popolare'. 5) Infine accadono degli *eventi sintomatici* come la ribellione dei «comuneros» a Nueva Granada (Colombia); nel Virreinato del Perù, il sollevamento dell'inca Tupac Amarú, giustiziato per «descuartizamiento» (1781). Il 20 novembre 1761, il leader maya de Cristeil per nome Santos Canek faceva questo significativo proclama:

«Figli miei amatissimi, non so cosa vi aspettiate dal giogo pesante e dalla schiavitù stancante nella quale vi ha gettato la soggezione agli spagnoli. Io ho camminato per tutte le province e ho visitato tutti i villaggi e, considerando con attenzione quale utilità o beneficio noi abbiamo ricavato dalla sottomissione alla Spagna, non ho trovato altro che una penosa e insuperabile oppressione» (p. 268).

SECONDA EPOCA (1807-1959) - LA CHIESA NELLA DIPENDENZA NEO-COLONIALE. NUOVO PATTO NEO-COLONIALE SOTTO IL DOMINIO ANGLOSASSONE (PRIMA INGLESE, POI STATUNITENSE): DIPENDENZA DAL CAPITALISMO INDUSTRIALE (PRIMA LIBEROCAMBISTA, POI IMPERIALISTA) E PRESENZA CRESCENTE DEL PROTESTANTE-SIMO (PRIMA EUROPEO, POI STATUNITENSE FINO AL PENTECOSTALISMO E ALLE SETTE FONDAMENTALISTE).

All'inizio del s. XIX si assiste all'emancipazione politica coloniale dell'America Latina dalla Spagna e dal Portogallo. Ogni nazione ha la propria data storica (vg. Messico e Cile, 1810; Venezuela, 1811; Colombia, 1813; Argentina, 1816; Perù, 1821; Brasil, 1822; Uruguay, 1825, ecc.).

Nel corso del secolo però si contempla la sua ricaduta sotto il neocolonialismo di tipo industriale e di segno anglosassone. Allora una nuova classe sale al potere: *la classe creola* (i figli di stranieri nati in America). Vi appartengono i liberali e i commercianti. Questa classe è legata agli interessi del capitalismo industriale inglese. La chiesa si trova a vivere in questo contesto.

«È per questo — spiega Dussel — che, quando si parla in America Latina di 'liberazione', s'intende, in senso stretto, *la liberazione dalla dipendenza capitalistica anglosassone* in una maniera particolare» (p. 269).

Sesto Periodo - La chiesa nell'emancipazione nazionale (1807-1831). Dall'invasione napoleonica nel Portogallo e nella Spagna (1807) alla prima nomina papale (Gregorio XVI) di vescovi senza Patronato (1831).

Si arrivò all'indipendenza politica attraverso tre momenti: 1) *Sollevamento* dell'America contro Napoleone, in favore di Ferdinando VII (1807-1814). I creoli comunque presero il potere ed espulsero molti vescovi patro-

nali (vg. a Buenos Aires nel 1810, il vescovo Lué). 2) *Ritorno* di Ferdinando VII in Spagna e ristabilimento del suo dominio sulle colonie, che non si assoggettarono. Allora l'enciclica di Pio VII «Etsi longissimo» (3 gennaio 1816), che condanna l'emancipazione. 3) *Opposizione* diretta contro il re di Spagna, che portò all'indipendenza definitiva verso il 1821. Un'altra enciclica: «Etsi iam diu» (24 settembre 1824), in cui Leone XII esigeva obbedienza al Re Ferdinando VII. «Errori storici — medita Dussel un po' tragicamente — gravidi di conseguenze, che produssero una crisi irreversibile nella cristianità coloniale» (p. 270).

Anche nella storia dello svolgimento dell'emancipazione latinoamericana si possono rintracciare dei cicli. 1) *Ciclo Platense/Cileno/Peruviano* (Protagonista: il generale argentino José de San Martín - 1810/1821). «Dal Río de la Plata, San Martín, con l'appoggio del basso clero e dei religiosi, ma senza quello della maggioranza dei vescovi, liberò l'Argentina, il Cile e il Perù» (p. 270). 2) *Ciclo Granadino/Boliviano* (Protagonista: il generale venezuelano Simón Bolívar - 1811/1825). «Dal Venezuela Simón Bolívar liberò Colombia, Ecuador, Bolivia e giunse al sud» (p. 270). 3) *Ciclo Messicano-Centroamericano* (Protagonista: il prete Miguel Hidalgo - 1810/1821). «Un prete, Hidalgo, e in seguito un altro prete, Morelos, lottarono contro spagnoli e creoli ma furono sconfitti in Messico (1810-1815). Nel 1821 il Messico e il Centroamerica con Itúrbido ottennero l'indipendenza» (p. 270). 4) *Ciclo Brasiliano* (1807-1821). Il Brasile diventa indipendente dal Portogallo conservando la monarchia (1822). La Repubblica arriverà nel 1889. «La chiesa ebbe a soffrire meno che nelle regioni spagnole per questo processo, e non si trovò altrettanto violentemente lacerata al suo interno» (pp. 271-272). 5) *Ciclo Caraibico* (1804-1982). Ancora in processo di emancipazione.

La situazione della chiesa nei nuovi stati fu assai difficile: il Patronato passò in eredità ai nuovi governi; divisioni interne a causa delle guerre, seminari chiusi, biblioteche incendiate, conventi soppressi; impedimenti per l'arrivo di nuove leve missionarie, ecc.

Il 'popolo cristiano' identificava la lotta per la liberazione con la sua fede e i costumi cattolici popolari.

Settimo Periodo - La chiesa e l'organizzazione nazionale (1830-1880). *Dalla ristrutturazione della gerarchia senza Patronato spagnolo alla «generazione dell'80».*

La battaglia di Ayacucho (9 dicembre 1824) nel Perù, metteva fine alla dominazione coloniale spagnola in America continentale. Era arrivata l'indipendenza politica dalla Spagna. Nacquero così una decina di nuovi stati, che intraprendevano l'impresa di organizzarsi giuridicamente e istituzionalmente. L'euforia dell'emancipazione politica però impediva di vedere la nuova 'dipendenza' in agguato, cioè, 'il patto neo-coloniale', che li rendeva 'nuovi stati neo-coloniali'. Lo sottoscrissero i liberali (oligarchia commercia-

le, che gestiva l'emancipazione) e i conservatori (fondiari, esportatori di prodotti minerali e agricoli tropicali). La clausola vigente può formularsi così: «*Vendere materie prime ed acquistare prodotti finiti*» (p. 272). È ancora oggi la tragedia economica dell'America latina, la principale causa dei suoi astronomici debiti ('*deuda externa*')!

La situazione politico-religiosa può tipificarsi in alcuni fatti e personaggi per ogni paese:

— In *Messico*, i liberali al governo fanno «*Las Leyes de Reforma*» (1855-1876) contro la chiesa, che sboccano in una vera guerra di religione (infatti, i cattolici verranno chiamati «*Religioneros*»). Nel 1848 gli Stati Uniti avevano strappato al Messico i territori oltre il Rio Grande: Texas, Nuevo México, Arizona e California. In quelle terre ebbe origine la chiesa così detta «*chicana*» (di messicani negli Stati Uniti), dominata dal cattolicesimo anglosassone statunitense con vescovi francesi o inglesi e sacerdoti messicani scomunicati. Soltanto negli anni sessanta poté esprimersi nella sua lingua e cultura.

— Sciolta la '*Confederación*' (1824-1839), negli *Stati Centroamericani* tengono il potere ora i conservatori (vg. in El Salvador) e allora la chiesa è indisturbata, ora i liberali (vg. in Guatemala) e allora la solita laicizzazione.

— Nella *Colombia*, dopo la rinuncia di Bolívar (1830), predomina l'instabilità. José Hilario López (1849-1886), liberale, produrrà in America Latina il primo taglio profondo col passato coloniale (tranne il Patronato): la separazione tra Chiesa e Stato.

— Il *Venezuela* per poco non resta senza clero. Infatti Antonio Guzmán Blanco (1870-1888), liberale e massone, caccia via l'arcivescovo di Caracas, Guevara y Lira, confisca i beni ecclesiastici, espelle i religiosi, ecc.

— Invece in *Ecuador* i governi di Juan José Flores (1829-1834) e soprattutto Gabriel García Moreno (1860-1875) proclamano «*la Religión Católica, Apostólica y Romana*» come ufficiale dello Stato con esclusività su qualsiasi altra.

— Il *Perù* visse un lungo periodo d'instabilità (1823-1843). Poi venne l'equilibrio (governi di Castilla e di Echenique). Secondo la Costituzione, il cattolicesimo è la religione ufficiale dello Stato con esclusione delle altre.

— In *Bolivia*, il governo dittatoriale di Andrés de Santa Cruz impose la pace al paese. Ma dopo venne il caos, fino all'arrivo di Mariano Melgarejo (1864-1870). In questo clima la chiesa trova delle difficoltà: «*En toda la República boliviana no hay un solo obispo... tenemos que recurrir a la República del Bajo Perú donde sólo hay dos obispos, el de Cuzco y el de Arequipa, distantes de aquí 1500 km*» (fra Matías de Terrazas a Pío IX).

— In *Argentina*, la riforma ecclesiastica di Bernardino Rivadavia (1826) fu una vera intromissione regalista nella chiesa, ma rimase come un triste episodio. Dopo l'anarchia dei «*caudillos*», e il sopravvento degli '*unitarios*' (liberali di tipo francese), salì al governo il dittatore Juan Manuel de

Rosas (1835-1852), federalista (conservatore), che nel suo stile tenne dei buoni rapporti con la chiesa. Tra l'altro, richiamò i Gesuiti. Dopo il suo rovesciamento fu promulgata la Costituzione Nazionale ancora vigente (1853), che definiva: «La Religión Católica, Apostólica y Romana es el culto de la Nación Argentina». Il liberalismo laicista irruppe con Bartolomé Mitre e Domingo Faustino Sarmiento, ma soltanto sotto la presidenza di Julio A. Roca (1880-1886) scoppiò il confronto con i cattolici. Il più amaro frutto fu la scuola laicista (1882): d'ora in poi si poteva insegnare la religione nella scuola pubblica prima dell'inizio delle lezioni (quando gli allievi non erano ancora arrivati!) o dopo la scuola (quando gli scolari erano usciti!).

— In *Uruguay* il commercio con l'Inghilterra e la Francia introdusse presto le ideologie europee settariamente liberali. Sorse così un'élite laicista che governa e dirige il paese a tutti i livelli fino ad oggi.

— In *Paraguay*, sotto i due López (1840-1870), il governo fece sempre uso del Patronato. Dopo la guerra del 1870 (detta della 'Triple Alleanza': Argentina, Brasil, Uruguay contro Paraguay), la decadenza della società paraguayana fu molto profonda, e anche la chiesa fu affetta dalla crisi.

— In *Cile* la Costituzione (1833) riconobbe la Religione Cattolica come unica Religione di Stato. Il governo esercitò il Patronato.

— Pedro II (1840-1889) nel *Brasile* domina tutto il periodo. Imperatore cattolico, assolutista, la chiesa deve subordinarsi allo Stato. Ci sono degli ecclesiastici membri della massoneria. L'avvento della Repubblica (1889) e della Costituzione sancisce la separazione Chiesa/Stato.

In sintesi, «la situazione della chiesa è difficile: unita ai conservatori a difesa delle enormi ricchezze di campagne; sottomessa alla secolarizzazione ed espropriazione per i liberali». Dopo il 1850, consolidamento liberale dappertutto in America Latina. «Lo Stato non permette alla Chiesa di tener fede al modello di cristianità, anzi, pretende di organizzare una ideologia egemonica anticlericale» (p. 273).

Ancora alcuni fatti rilevanti: 1) Nel 1823, Roma (Leone XII) per la prima volta, prende contatto diretto con l'America Latina attraverso la «*misión-Muzi*» in Cile (segretario della missione: Mastai Ferretti, futuro Pio IX). 2) Nello stesso anno arriva a Roma la «*delegación-Tejeda*» della Gran Colombia, che otterrà la prima nomina di vescovi residenziali senza Patronato spagnolo. 3) Pio IX fonda il *Collegio Pio Latinoamericano* (1858), in cui si formeranno i futuri pastori di quelle chiese (presbiteri e vescovi). 4) Le *Congregazioni Religiose*, soprattutto quelle dedite all'insegnamento, inviano loro membri in America Latina (vg. 1875: i Salesiani in Argentina).

La chiesa latinoamericana fino adesso iberica, comincia il suo processo di «romanizzazione».

Ottavo Periodo - *La chiesa e l'America Latina dipendente da una nuova fase del capitalismo: l'Imperialismo (1880-1930).*

L'*Imperialismo* si presenta come nuova fase nello sviluppo del capitalismo, cioè concentrazione monopolistica del capitale finanziario e industriale.

Animato dal suo spirito imprenditoriale, penetra sistematicamente in America Latina con l'appalto per la costruzione e la gestione delle ferrovie. La classe liberale, di egemonia indiscussa ma dipendente dall'imperialismo, struttura lo stato neo-coloniale. Oppositori sono: le masse popolari, i conservatori, i rappresentanti del 'liberalismo del mercato interno' (non di quello d'importazione, che ebbe effimero dominio in Paraguay fino al 1870), e la chiesa.

La classe dirigente liberale possiede una ideologia di combattimento: il positivismo di Comte, Darwin, Spencer. Purtroppo la chiesa non era in grado di opporre una risposta né teologica né pastorale.

I principali protagonisti furono: il Porfiriato (Porfirio Díaz: 1876-1911) in Messico; la Repubblica liberale, in Brasile (dal 1889); e Julio A. Roca, con la 'Generación del 80' (dal 1880), in Argentina. Infatti Messico, Brasile e Argentina costituiscono «i tre paesi maggiormente collegati con l'espansione colonialistica anglosassone» (p. 274).

In questo contesto culturale politico-economico, spiccano tre eventi religiosi. 1) Il *I Concilio Plenario Latinoamericano* (1899). Voluto da Leone XIII e celebrato a Roma. Parteciparono 13 metropolitani e 41 vescovi. L'influsso eccessivo del diritto canonico romano, la preparazione fatta esclusivamente da teologi europei «fecero di questo grande avvenimento un atto piuttosto formale che effettivamente pastorale. Lo spirito era quello di conservare la fede, difenderla, proteggerla. Era una posizione conservatrice, da retroguardia» (p. 274). 2) *Nuovo movimento missionario*. Di nuovo scorre il flusso interrotto. Procedo dall'Italia, Francia ecc. Nell'Amazzonia s'incamminano i Francescani ed i Cappuccini (1860); nella Patagonia, i Salesiani (1875) «mentre 'l'invasione del deserto' del generale Roca avanza massacrando indios», aggiunge Dussel (p. 275). Leone XIII promosse le missioni andine del Perú (1895). Nella Colombia si recarono gli Agostiniani (1890), i Monfortiani (1903), i Lazzaristi (1905), i Claretiani (1908), i Carmelitani ed i Gesuiti (1918). 3) Il *Protestantesimo* fece il suo ingresso in America Latina nella prima metà del secolo (in Brasile: nel 1819; in Argentina: nel 1820). Adesso è l'ora dell'espansione con l'arrivo delle Società Missionarie: Metodisti (Messico: 1871; Brasile: 1876; Antille: 1890); Presbiteriani (Brasile: 1860; Argentina: 1866; Messico: 1872; Guatemala: 1882); Battisti (Brasile: 1881; Argentina: 1886; Cile: 1888). «All'inizio del secolo ventesimo erano circa 100.000 membri. Con i congressi protestanti di Panamá (1916), Montevideo (1925) e dell'Avana (1929) il protestantesimo assunse un volto latinoamericano» (p. 275).

Nono Periodo - *La chiesa davanti al «populismo» (1930-1955). Rinascita delle élites latinoamericane in un progetto di «Nuova Cristianità».*

La classe liberale importatrice fu indebolita e il patto neo-coloniale fu distrutto dalla crisi economica del 1929 e dalla lotta per l'egemonia tra gli Stati Uniti e l'Inghilterra. Allora fece irruzione la borghesia nazionale industriale latinoamericana, erede del liberalismo del mercato interno, dei gruppi artigiani e conservatori fondiari non esportatori. Prese il potere il «populismo». Non era anticlericale. La chiesa dunque divenne la sua alleata naturale perché antiliberale e nazionalista.

Tra i più noti populismi latinoamericani si ricordano: quello di Vargas, in Brasile (dal 1930); in Argentina, quelli di Irigoyen (dal 1918) e di Perón (dal 1946); quello di Cárdenas, in Messico (dal 1934).

«Lo Stato populista — chiamato così perché, pur avendo un progetto capitalista, era per l'autonomia nazionale e per un certo progressismo agricolo e operaio — permise alla chiesa di riconquistare le piazze e le strade, per es. con gli enormi Congressi Eucaristici, di insegnare la religione cattolica nelle scuole statali (il liberalismo lo aveva proibito sin dal tempo delle leggi d'insegnamento laicista)» (p. 276).

Era sorta l'illusione della *Nuova Cristianità!* Dall'Europa influisce il pensiero di Jacques Maritain. In Brasile, un suo amico, Tristão de Atayde (Amoroso Lima), orienta politicamente i giovani, come prima Jakson de Figueredo (m. 1930). In messico emergono Vasconcelos e Caso. La rinascita intellettuale cattolica, in Argentina, era cominciata con gli esponenti cattolici della «Generación del 80», guidata da José Manuel Estrada (1842-1894), pensatore antipositivista, parlamentare, maestro e tribuno. Tra quelli che lo seguirono: Martínez Villada (m. 1959) e Gustavo Franceschi (m. 1957).

Tre note, tra le altre, segnano la Nuova Cristianità. 1) *L'Azione Cattolica*. Creata successivamente a Cuba (1929), Argentina, Costa Rica e Perù (1930), Uruguay (1934), Bolivia (1938), ecc. All'inizio sul modello italiano, poi su quello francese. Piena responsabilità del laicato su tutto il problema ecclesiale (niente clericalismo). Divenne vivaio di piccola ma cosciente élite. 2) *La lotta sociale*. Nel 1954 il sindacalismo cristiano possedeva soltanto quattro organismi nazionali. Oggi sono 23. Nel 1961 la JOC brasiliana aveva 500 sezioni e 100.000 membri. 3) *Le nuove Università Cattoliche*. Quelle coloniali erano state tolte dai governi liberali. Tra le nuove fondate si contano: Bogotá (1937), Medellín (1945), São Paolo (1947), Porto Alegre e Campinas (1950), Buenos Aires e Córdoba (1960), Valparaíso (1961), ecc.

Decimo Periodo - *La chiesa sotto diversi modelli di capitalismo, soprattutto il «Desarrollismo» e la «Seguridad nacional» (1955-1976).*

I venti anni di questo periodo richiedono una distinzione in sotto-periodi o fasi (accelerazione della storia?).

La chiesa in America Latina si è trovata di fronte a diversi modelli: «Desarrollismo», «Seguridad nacional», «Democristianismo», «Socialdemocracia».

• *Prima fase* (1955-1964). «Desarrollismo», «Democracia cristiana» e rinnovamento ecclesiale.

Nel *dopoguerra* (1945-1955) gli Stati Uniti impongono la sua egemonia in Europa e in Asia. Si realizza il «miracolo» tedesco. Il Giappone intraprende la sua ascesa.

In America Latina è suonata l'ora del *nazionalismo*. Questo, per sua intrinseca natura, prendeva posizione contro le multinazionali.

La decade contempla la caduta, uno ad uno, dei regimi populistici: Vargas, del Brasile (1954); Perón, di Argentina (1955); Rojas Pinilla, di Colombia y Pérez Giménez, di Venezuela (1958); Battista, di Cuba (1959). Al loro posto salgono, salvo a Cuba, i «desarrollistas» e i «democristianos»: Kubischek, in Brasile (1956); Frondizzi, in Argentina (1957); López Mateo, in Messico (1958); come anche Betancourt, in Venezuela (1959); Frei, in Cile (1964); Calderas, in Venezuela (1964).

Anche nel dopoguerra arriva in America Latina il *rinnovamento* della chiesa già in atto in Europa centrale dall'inizio del secolo: liturgia, catechesi, pastorale, teologia... Le attività laicali nella chiesa sono svolte dall'Azione Cattolica. Le attività politiche dei cattolici vengono affidate alla Democrazia Cristiana. Chiesa-guida è quella cilena. Prototipo di vescovo: mons. Manuel Larrain, di Talca (Cile). A lui si collega l'iniziativa della I^a Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano maturata durante la convivenza del Vaticano II a Roma e tenuta a Rio di Janeiro (25 luglio/4 agosto 1955). Lì germogliò l'idea del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) attuata da Pio XII.

Innumerevoli sigle indicano altrettanti organismi della chiesa per l'evangellizzazione, vg. CIEC (1945) = educazione; UNIP (1952) = genitori; ODU CAL (1953) = università; MFC (1951) = famiglia; CLASC (1954) = sindacalisti; CLAR = religiosi, OSLAM = seminari, UNIAPAC = impresari (1958); ULAPC (1959) = stampa, ecc.

Al Concilio Vaticano II (1962-1965) parteciparono più di 600 vescovi latinoamericani (invece di una sessantina come al Vaticano I); non può dirsi ancora come «attori», ma piuttosto come «ascoltatori» («attori» furono quelli delle chiese centroeuropee).

Infine tre questioni preoccupano in questa fase: 1) La mancanza di *clero*. Per 180 milioni di cattolici solo 39.000 preti (1/4.700). 2) L'avanzata del *comunismo*. 3) Il progresso del *Protestantesimo*: da 2.400.000 nel 1936 era salito a 10.000.000 nel 1960.

• *Seconda fase* (1964-1976). La chiesa sotto le dittature della «Seguridad Nacional».

La «*Doctrina (ideología) de la Seguridad Nacional*» (Cf. Documento de Puebla 49.314.547/549) conduce a un modello di Stato di tipo capitalista (come il «desarrollismo») ma senza democrazia (in ciò diverso dal «desarrollismo»), che si origina da colpi militari, donde il carattere di Dittatura Militare. Pretende la difesa della cosiddetta 'civiltà occidentale e cristiana' (si legga: anticomunismo, un po' identificato con Oriente).

Badiamo ai principali *colpi militari* della decade del 70 (rovesciamento di veri o pretesi governi di sinistra): in Brasile, Castello Branco rovescia Goulart (1964); in Bolivia, caduta di Torres (1971); nell'Uruguay, i militari sciogliono il Congresso (1973). L'11 settembre dello stesso anno, in Cile, 'assassinio' di Salvador Allende — prima esperienza marxista per via democratica nel continente — e Pinochet assume il potere. In Perù, presa del governo da parte di Francisco Morales e caduta di Velazco Alvarado (1975). Nel 1976 cadono i regimi costituzionali in Ecuador e in Argentina. Qui comincia il tristemente celebre «Processo de reorganización nacional» (Videla, Viola, Galtieri, Bignone), promosso, e poi tradito, dagli Stati Uniti, con il dramma dei «desaparecidos», de «las Madres de Plaza de Mayo» e la «Guerra de las Malvinas».

«L'America Latina — riflette Dussel — si trova sottomessa alla repressione, alla persecuzione» (p. 279), ai sequestri, alle esecuzioni sommarie senza processo, alla tortura, alla giustizia sottomessa... Il romanzo di Gabriel García Marquez, «Cien años de soledad» (Premio Nobel 1982) diventa storia!

«Dopo il Vaticano II, la II Conferenza dell'Episcopato a Medellín (1968) segnerà un *limite divisorio*: quello tra la Chiesa impegnata nel 'desarrollo' e quell'altra impegnata nella liberazione» (p. 279). «La Teologia della Liberazione nasce contemporaneamente alla presa di coscienza dell'impegno politico in favore degli oppressi, oppressi dal 'desarrollismo' del capitalismo dipendente, in questo momento oppressi da parte di dittature feroci e sanguinarie» (p. 279).

In questo clima emerge il modello della '*Chiesa Popolare*'. Infatti il periodo tra il 1968 (II Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Medellín) e 1973 (XIV Assemblea Generale del Celam a Sucre) fu di grande creatività nella chiesa latinoamericana: «nascita dell'impegno *popolare* di molti cristiani», «sorgere di movimenti *profetici*», «nuova maniera di vivere il cristianesimo» (p. 279). Più in concreto, fu il tempo dell'apparire delle CEB (Comunidades Eclesiales de Base), dell'IPLAC (Istituto di Pastorale) e del martirio di vescovi, preti, religiosi, laici, operai, contadini (1969: a Recife, padre Antonio Pereira Neto; 1980: al Salvador, mons. Oscar Romero), e tanti altri tra questi due.

Tutto ciò fu interpretato dai vescovi del Nordest del Brasile nella lettera pastorale intitolata: «Ho sentito il grido del mio popolo» (1973),

parole con cui comincia la liberazione dell'Esodo. «Si tratta della formulazione di una CHIESA POPOLARE, una chiesa che nasce dal popolo, mossa dallo Spirito. Il popolo ha ora preso la parola, ha la sua pastorale, la sua teologia, i suoi vescovi, i suoi pastori» (pp. 279-280). «La chiesa latinoamericana si presenta così con una sua propria parola al Sinodo Romano del 1971 (Sacramento e Giustizia) e a quello di 1974 (Evangelizzazione). Ed è però, allo stesso tempo, il lungo cammino della Croce» (p. 280).

• *Terza fase* (1976-). La chiesa sotto i nuovi modelli di capitalismo dipendente: le «dittature dure».

È la fase del capitalismo dipendente e repressivo incarnato nelle cosiddette 'dittature dure', soprattutto quelle del Cono Sud (Brasile, Argentina, Cile, Uruguay, Paraguay) e del Centroamerica (El Salvador, Guatemala).

L'intervento di Carter ottenne un certo addolcimento attraverso la difesa dei diritti umani e il ritorno alla democrazia. Ma l'ascesa di Reagan (1980) segna la ricaduta nella repressione popolare.

Nel Popolo di Dio in America Latina coesistono due modelli di Chiesa: 1) Il *modello «desarrollista»*, che sogna la Nuova Cristianità. È il modello che tentano di riprodurre la Democrazia Cristiana e le Socialdemocrazie. 2) il *modello di Chiesa Popolare o Chiesa dei Poveri*, che si impegna a favore del popolo oppresso e affamato. «Nella III Conferenza Generale dell'Episcopato a Puebla (1979), *si son viste chiaramente queste due posizioni*, ed ognuna continua tutt'oggi la propria strada» (p. 280).

Questo secondo modello lo attua oggi la chiesa brasiliana, chiesa di avanguardia con le sue 10.000 CEB, con i suoi vescovi che difendono la terra dei contadini e i diritti degli indigeni, e che appoggiano gli scioperi e le rivendicazioni operaie (per es., a São Paolo). «La chiesa del Brasile sta oggi compiendo un lavoro profetico particolare» (p. 281).

Il Protestantismo ha cominciato anche a lavorare associativamente: dal CLADE (Congreso Latinoamericano de Evangelización) tenuto a Bogotá (1969), si passò presto al CELA III (III Conferencia Evangélica Latinoamericana), che espresse definizioni in campo politico, economico e sociale. Finché nel 1978, nell'assemblea delle chiese a Oaxtepec, si fece il passaggio dall'UNELAM (Unión Evangélica Latinoamericana) alla Conferenza Latinoamericana delle Chiese. «Il Protestantismo è ora latinoamericano» (p. 281).

TERZA EPOCA (1959-) - OLTRE IL CAPITALISMO. DUE ESEMPI PARADIGMATICI: LA CHIESA A CUBA E LA CHIESA NELLA RIVOLUZIONE CENTROAMERICANA.

Da E. Dussel riportiamo il commento a questa Terza Epoca (pp. 281-285).
Trascrizione letterale.

«Il processo di emancipazione nazionale cominciò ad Haiti agli inizi del s. XIX e sta terminando in Belize nel 1981. Questo significa che nel Belize sta per cominciare la seconda epoca. È questa, in ogni caso, l'epoca storica nella quale i cristiani, le chiese, cominciano a vivere in un contesto *non più capitalista, ma postcapitalista*, con problemi, situazioni e strutture sconosciute fino ad ora, nuove e sconcertanti.

Infatti in America Latina *i cristiani partecipano ad una rivoluzione continentale* — lenta, crescente, sporadica, occulta — contro il capitalismo dipendente. Tutto questo è vissuto in una maniera più attuale nei Caraibi e nel Centroamerica.

Per questo, per concludere, prenderemo due esempi prototipici di questa terza epoca, che solamente poche chiese e pochi cristiani vivono già nella loro quotidianità.

La chiesa a Cuba - La relazione chiesa/castrismo tra 1959/1969.

«Questa isola dei Caraibi fu scoperta da Colombo il 27 ottobre del 1492. Rimase colonia spagnola fino al 1898. Nel 1954 fu eletto presidente Fulgencio Batista, che governava di fatto dal 1933.

Nel 1956 l'avvocato *Fidel Castro* cominciò la lotta contro il dittatore nella Sierra Maestra. Nel luglio 1953, mons. Pérez Serantes, arcivescovo di Santiago di Cuba, intercedette per i fuggiaschi che avevano attaccato le caserme Moncada. In punto di morte, mons. Serantes esclamava a proposito della trionfante rivoluzione guidata dallo stesso Fidel Castro: «Tutto quanto ci sta succedendo è provvidenziale. Noi crediamo piuttosto nei nostri colleghi che in Gesù Cristo».

Il 2 gennaio del 1959 Castro entrava a Santiago e l'8 era accolto trionfalmente all'Avana.

Nello stesso mese papa Giovanni XXIII annunciava la convocazione del Concilio. La chiesa cubana non aveva sicuramente coscienza di entrare — senza la preparazione sufficiente — in una nuova epoca storica.

La *prima fase della rivoluzione* poté essere definita 'democratica ed umanista'. Tuttavia l'arcivescovo di Santiago lanciò una forte pastorale «Davanti alle fucilazioni» il 29 gennaio.

Il 17 maggio fu decretata la legge di riforma agraria, che toccava gli interessi della proprietà privata nordamericana, proprietaria del 40% delle terre coltivabili di Cuba.

Nel novembre del '59 il Congresso Cattolico convocato all'Avana

gridava in coro: «Vogliamo una Cuba cattolica», ed anche: «Cuba, sì; Russia, no». Cominciava lo scontro frontale.

Il 27 giugno Castro lancia il discorso decisivo: «*Chi è anticomunista è antirivoluzionario*». Siamo al 1960.

Il 17 aprile 1961 avviene l'invasione della Baia dei Porci (Bahía Cochinos) — effettuata da esiliati anticastristi appoggiati dalla CIA e su suggerimento di J.F. Kennedy. Tutta la chiesa si allinea allo schieramento antisocialista. Castro esclama: «*I preti sono alleati del furto, del crimine, della menzogna: essi sono oggi la quinta colonna della controrivoluzione*».

Il periodo 1961-1968 è *il periodo della rottura, dell'incomprensione totale*, da un lato e dall'altro.

La chiesa si chiude in un conservatorismo capitalista ingiustificabile e buona parte del partito al potere in un marxismo dogmatico ugualmente ingiustificato ed importato.

L'azione di monsignor Cesare Zacchi, delegato apostolico di Roma, comincia a gettare ponti. È certo che il concilio e specialmente Medellín offrono una nuova fisionomia della chiesa. Lo stesso Fidel Castro dirà nel gennaio del 1968 davanti a 500 intellettuali riuniti all'Avana: «*Ci troviamo innegabilmente davanti a fatti nuovi. Questi sono i paradossi della storia: così come vediamo settori del clero diventare forze rivoluzionarie — stava pensando fra altri a Camillo Torres — dobbiamo rassegnarci a vedere settori del marxismo divenire forze conservatrici*». Monsignor Zacchi dichiara: «La chiesa deve cominciare a pensare al posto che deve occupare nella nuova società socialista».

Il 10 aprile 1969 l'episcopato critica il blocco nordamericano contro Cuba: «Alla ricerca del bene del nostro popolo e fedeli al servizio dei più poveri, conformemente al mandato di Gesù Cristo e all'impegno nuovamente proclamato a Medellín, denunciemo questa ingiusta situazione che contribuisce ad aumentare le sofferenze».

Il 3 settembre dello stesso anno rendono pubblico un comunicato: «È questa un'ora nella quale, come in tutte le ore, dobbiamo sapere scoprire la presenza del Regno di Dio in mezzo agli aspetti positivi della crisi... (per questo) esiste un campo enorme di impegno comune fra gli uomini e di ogni uomo siano atei o credenti». Il superamento della crisi è cominciato!

La chiesa nella rivoluzione centroamericana - Nicaragua: la questione della religione. El Salvador (1959/1980).

«Il Centroamerica, conquistato violentemente nel sec. XVI, sfruttato durante tutta la sua storia, diviso secondo gli interessi del capitalismo anglosassone, occupato e ultimamente abbandonato dalle multinazionali e da una oligarchia fondiaria senza sensibilità sociale, si è levato in piedi e i cristiani con esso.

A cominciare dal santo vescovo Antonio de Valdivieso (1544-1550) martirizzato nel febbraio 1550 per aver difeso gli indigeni contro il conquista-

tore Contreras in León (Nicaragua), fino alle migliaia e migliaia di martiri dei nostri giorni, il Centroamerica è oggi un esempio di cristianesimo impegnato nelle lotte di liberazione del popolo.

Dall'inizio degli anni 70, era cominciata una esperienza occulta anche agli occhi dei migliori osservatori. Un gruppo di giovani, fra i quali i comandanti del gruppo sandinista 'Proletarios', Luis Carrión, Joaquín Cuadra e molti altri, come la comandante Monica Baltodano, che si occupavano come studenti dell'impegno cristiano nella parrocchia della periferia di Managua, Santa Maria de los Angeles, entrarono nel Fronte Sandinista di Liberazione Nazionale (FSLN). L'incorporazione di cristiani nella lotta di liberazione era un fatto nuovo. Essi entrarono in trionfo, assieme agli altri, il 19 luglio 1979.

La Comunità di Base, gli stessi vescovi, la chiesa in generale aveva lottato apertamente contro la dittatura di Somoza, benché il Nunzio Papale avesse brindato con il dittatore alcuni giorni prima, mentre veniva bombardata León.

Il 17 novembre dello stesso anno, l'episcopato nicaraguense lanciò una storica pastorale intitolata: «*Impegno cristiano per un Nicaragua nuovo*». Si diceva in quella pastorale:

«Se il socialismo significa, come deve significare, preminenza degli interessi della maggioranza nicaraguense e un modello di economia pianificata nazionalmente, solidale e progressivamente partecipativa, non abbiamo nulla da obiettare... Se socialismo suppone un potere esercitato nella prospettiva della grande maggioranza e condiviso in maniera crescente dal popolo organizzato, di nuovo non incontrerà nella fede altro che motivazione e appoggio. Se il socialismo porta a processi culturali che risvegliano la dignità delle nostre masse, si tratta di una umanizzazione convergente con la dignità umana che la nostra fede proclama. Abbiamo fiducia che il processo rivoluzionario sarà qualche cosa di originale, creativo, profondamente nazionale e in nessun modo imitativo».

Un anno dopo, il 7 dicembre del 1980, il Fronte Sandinista fece conoscere un «*Comunicato ufficiale della direzione nazionale del FSLN sulla religione*», nel cui testo centrale si dice:

«Noi Sandinisti affermiamo che la nostra esperienza dimostra che quando i cristiani, appoggiandosi alla loro fede, sono capaci di rispondere alle necessità del popolo e della storia, le loro stesse credenze li spingono alla militanza rivoluzionaria. *La nostra esperienza dimostra che si può essere credenti e nello stesso tempo rivoluzionari conseguenti, e che non c'è contraddizione insuperabile fra le due posizioni*».

È la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra! È la prima volta, nella storia universale, che un movimento rivoluzionario postcapitalista enuncia in pratica e in teoria questa posizione a proposito della religione. È un passo in avanti gigantesco, e le sue ripercussioni non si sono fatte attendere a Cuba, in Mozambico e in altri paesi socialisti.

Partendo dalla esperienza nicaraguesa, ma anche dall'antica presenza di cristiani, sacerdoti, religiosi, laici sino alla figura del martire mons. Oscar Romero — eroe popolare e già proclamato santo dalle moltitudini — nei processi di liberazione del *Salvador* e *Guatemala*, ed anche dell'*Honduras*, si può dire che la *chiesa popolare* cresce incontenibilmente nello stesso popolo.

Ci raccontava il massimo dirigente del FDR (Fronte Democratico Rivoluzionario) del Salvador, che, dall'uccisione dei campesinos del 1932, la popolazione delle campagne era stata dispersa. Fu la chiesa (e il primo apostolo fu il gesuita padre Rutilio Grande, martirizzato come mons. Romero, uno dei più di 20 sacerdoti assassinati nel Centroamerica in questi ultimi cinque anni) che attraverso le sue *Comunità di Base* (CEB) diede ai contadini salvadoregni organicità, coscienza, mobilitazione. La chiesa la possiamo quindi trovare nella base, all'origine dello stesso processo di liberazione. Non è più un'invitata nell'ora del trionfo. È impegnata nella nascita stessa della liberazione popolare.

L'evangelizzazione, con il sangue dei martiri e il quotidiano lavoro dei cristiani, avanza anche contro le azioni di molti cristiani responsabili delle strutture ecclesiali. Adesso è lo stesso popolo, il popolo umile e semplice, povero, quello che fu violentemente dominato durante la conquista, oppresso nelle haciendas e nelle miniere, dalle oligarchie e dai liberali, dai proprietari fondiari alle multinazionali capitalistiche, è *questo popolo cristiano oggi il soggetto della sua propria liberazione*, identificato con il Cristo carpentiere, torturato e crocifisso, insanguinato davanti ai soldati dell'impero».

Concludiamo questo panorama della storia della chiesa latinoamericana secondo l'interpretazione di Enrique Dussel e la sua scuola (Cehila), con lo sguardo sintetico che lui stesso ci offre.

«Come si è potuto osservare, questa interpretazione parte *da presupposti teorici e teologici*. Si tratta di giudicare gli eventi storici partendo da categorie definite. La categoria interpretativa di '*cristianità*' ci permette di differenziare la chiesa da un modello storico sommamente ambiguo, compromesso con il potere oppressore. Ci permette di scoprire il popolo cristiano come dominato all'interno del modello di cristianità, come evangelizzato nonostante le circostanze in cui fu predicato il vangelo (da parte cattolica sotto il potere iberico del capitale mercantile; da parte protestante sotto il potere anglosassone del capitalismo industriale).

La *prima epoca* è l'epoca della cristianità coloniale, dominata, che ha peccati strutturali, ma ha però contemporaneamente valori innocultabili: la generosità di migliaia di missionari, di laici spagnoli, portoghesi, meticci, indigeni, schiavi, fino alla donna come grande costruttrice della chiesa.

La *seconda epoca* nella quale ancora si trova la maggior parte della chiesa latinoamericana, comincia con la crisi della cristianità, con le guerre di emancipazione, per cadere nel patto neocoloniale. La chiesa conservatrice si trova tuttavia, unita al popolo oppresso dai liberali. Nel sec. XIX esiste una autentica *chiesa popolare*, frequentemente senza sa-

cerdoti e laicale, come risultato della resistenza contro l'ideologia positivista, capitalistica, contro la dipendenza antinazionalista. La chiesa non fu, come invece la intende la storiografia liberale, solo oligarchica, fu anche, contraddittoriamente, popolare.

È dalla memoria del popolo, dalla presenza di una parte della chiesa nelle lotte di resistenza del popolo stesso, che oggi, nella *terza epoca*, ci sono cristiani soggetti attivi della liberazione» (pp. 285-286).

III. METODI MISSIONARI NELLA CRISTIANIZZAZIONE DELL'AMERICA NEL SEC. XVI

1. Introduzione

1. Uno studio dei «Metodi» aiuta a comprendere lo sforzo d'inculturazione fatto dai Missionari. Pedro Borges Morán fa l'indagine nella sua opera *«Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI»* (Salamanca 1960). Sceglie il sec. XVI perché fu il secolo dell'evangelizzazione «costituente» (Puebla, 6) dell'America Latina.

2. L'indagine è compiuta sulle fonti contemporanee: storie generali e particolari, ecclesiastiche e secolari; cronache, relazioni, lettere, memoriali, informazioni; documenti regali e conciliari o sinodali, catechismi e sermonari; cedolari, ecc. (pp. 13-19). Si tratta di fonti edite in edizioni antiche e moderne, oppure in collezioni.

3. Il tempo di cui dispongo non mi consente altro che presentare il contenuto della Prima Parte di questo lavoro a modo di recensione, e soffermarmi su due capitoli soltanto più lungamente. Indicherò qualche fonte, come esempio.

2. «Metodi missionari di cristianizzazione»

1. Le fonti mostrano i Missionari preoccupati perché non trovano, nella storia precedente della chiesa, UN MODELLO a cui ispirarsi per portare avanti l'impresa missionaria delle Indie. Infatti queste presentano una novità e una grandezza inedite. Non trovano quel modello nelle missioni portoghesi di Oriente (Gesuiti) neppure nelle missioni tra i «moriscos» (Mendicanti). Scoprono qualcosa di utile nel modo come si procedette con gli angli (s. Gregorio Magno), ma non lo credono applicabile alle Indie. Concludono che il caso indiano trovava un suo parallelo *nei tempi apostolici* (per l'originalità dell'indio, il numero delle conversioni e le loro qualità). Perciò decidono di ispirarsi all'atteggiamento degli Apostoli. La condotta apostolica sarà la norma generale di ogni metodo adottato. Lo discuteranno e criticheranno alla luce di questa norma. Così, per es., non fare uso

delle armi, non adoperare i castighi corporali, rispettare le leggi dei popoli, povertà e umiltà nei ministri, amore e non timore, catecumenato, rifiuto della «encomienda», etc.

La Corona e il Consiglio delle Indie in Spagna, come anche le autorità civili ed ecclesiastiche nelle Indie, ma soprattutto gli Ordini Religiosi, discutevano circa i metodi o facevano l'autocritica (pp. 28-54).

2. Le stesse fonti ci assicurano che, ALLA BASE DEI METODI, si trovava *lo studio della psicologia dell'indio*, alla cui originalità *si adattavano* i Missionari nell'atto della cristianizzazione (pp. 58-87). Questo aspetto dell'indagine di Pedro Borges Morán *se non altro mitiga molto* l'affermazione così assoluta secondo cui i Missionari procedettero col metodo della «tabula rasa». Perciò ci soffermeremo ad esplicitarla di più. La conclusione è che ci fu una certa preoccupazione per l'inculturazione nell'America spagnola.

D'accordo con le fonti, si possono fare queste due affermazioni: 1) Ci fu preoccupazione da parte della Corona, anche degli stessi Conquistatori e Coloni, ma di più ovviamente da parte dei Missionari, *per conoscere la psicologia dell'indio* (pp. 58-73). 2) Più ancora, i Missionari, nella cristianizzazione, *si adattarono* alla psicologia intellettuale, morale e religiosa dell'indio, di cui conoscevano le tendenze fondamentali.

Infatti l'interessamento della Corona è documentato da numerose Cedole regali, che chiedono informazioni sugli indigeni (vg. a Pedrarias Dávila, 1527; fra Tomás de Ortiz, op, 1528; fra Tomás de Berlanga, op, 1534). Negli anni centrali del secolo scarseggiano le richieste: i metodi erano avviati e i Missionari informavano spontaneamente. Alla fine del secolo, decade il cristianesimo tra gli indi e la Corona vuole rivedere i metodi, donde nuove richieste d'informazioni (alla Audiencia de Guatemala, 1570; agli Ufficiali delle Indie, 1572). Le Ordenanzas Ovandinas (1573) impongono agli ufficiali regali ed ecclesiastici di studiare carattere, costumi, modi di vivere, sistema religioso, idoli, sacrifici, riti, cultura, governo.

Dalle informazioni dei CONQUISTATORI E COLONI si può dedurre questo: a) Durante la conquista di una regione o a motivo di essa, spedivano relazioni dell'impresa con delle osservazioni molto brevi sull'aspetto intellettuale, morale e religioso degli abitanti. Tali osservazioni sono superficiali ed imperfette, ma rivelano preoccupazione per conoscere le reazioni psicologiche dei popoli (vg. Diego López de Salcedo su l'Honduras; Cabeza de Vaca sulla Florida; Pedrarias Dávila sul Nicaragua). b) Conquistata la regione, l'indagine decade a causa delle guerre civili o della ricerca dell'oro. Se si facevano, era con lo scopo di scoprire le ricchezze sacre che gli indi nascondevano («cúes», «huacas»). c) Negli anni pacifici di colonizzazione, riprendevano le informazioni, ma spesso appaiono proclivi alla parzialità e perciò sospette (vg. gli 'encomenderos' hanno interesse nel presentare l'indio come incapace sia intellettualmente che moralmente. Ma ci sono pure delle informazioni più oggettive, per es. quelle richieste dalla Corona o fatte da studiosi (vg. Alborno, Carta a SM, Nueva España, 1525; García de

Palacio, Carta a SM, Guatemala, 1570; Pomar, Relación de Tezcoco, 1582; Zurita, Breve y sumaria relación; Scosta, Historia natural y moral de Indias, 1590; Ondegardo, Relaciones, ecc.).

Ma i MISSIONARI, fanno delle indagini? fino a che punto? I Dodici Apostoli del Messico (Francescani) s'informarono dei costumi e riti aztechi per osservazione diretta o dalle referenze di Cortés e dei Francescani fiamminghi, loro predecessori (Coloquios). Motolinía (fra Toribio de Benavente), nel 1528, intraprese dei viaggi attraverso il Nicaragua per conoscere la regione e le concezioni religiose indie (Vázquez, Crónica). Possono moltiplicarsi gli indizi d'interessamento (Zurita, López Cogolludo). È degno di nota che i primi missionari osservarono la psicologia intellettuale e morale dell'indigeno, ma trascurarono quella religiosa. Ci furono delle eccezioni (vg. Motolinía). Perciò la distruzione sistematica dei simboli pagani, delle leggende e dei rituali. Giustificarono il fatto dicendo di voler estirpare l'idolatria; ma le conseguenze furono da lamentare. Eppure lo studio psicologico, nei suoi aspetti intellettuali e morali, si compiva man mano con maggiore accuratezza. Bernardino da Sahagún (Historia General de las Cosas de Nueva España), a coloro che mettevano delle obiezioni agli studi umanistici dei giovani aztechi, che non sarebbero diventati sacerdoti, rispondeva: «Puesto caso que no hubiesen de ser sacerdotes, queríamos tener sabido a cuánto se extendía su habilidad; lo cual sabido por experiencia, podríamos dar fe de lo que en ellos hay...».

I Missionari della seconda e terza generazione avvertirono l'errore dei loro predecessori nel costatare il rinascere dell'idolatria. Sentirono allora il bisogno di conoscere profondamente le concezioni religiose degli indigeni. Compito difficile, perché gli indi nascondevano i testimoni superstiti (Quiroga, Garcilaso), dipinti, codici, manoscritti. Gli anziani o erano morti o conoscevano parzialmente le tradizioni (Pomar). Perciò il lavoro di ricostruzione delle concezioni religiose acquista grande importanza. Così si spiegano i trattati scritti da metà del secolo in poi (Acosta, Sahagún, Molina, Landa, Murúa, ecc.). José de Acosta sj diceva che scriveva la sua *Historia Natural y moral de Indias* (1590) non per soddisfare la curiosità ma in vista della cristianizzazione.

I mezzi adoperati dai Missionari per entrare nel mondo religioso dell'indigeno furono: a) I libri rituali e i geroglifici non distrutti. Sahagún e Landa, tra gli storici antichi, Icazbalceta e Cuevas, tra i moderni, attestano che un certo numero di quelli furono nascosti dagli indi, e così sopravvissero. I Missionari ne raggiunsero alcuni probabilmente grazie agli stessi indi convertiti (Landa) e ne fecero uso (Sahagún). b) I canti di carattere religioso trasmisero i miti (Pomar). c) Le informazioni degli stessi indi (Tovar e Sahagún: Messico; Acosta e Mólina: Perú). Ci serva come esempio il modo come agì Bernardino de Sahagún per comporre la sua *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Così racconta lui stesso (I, 29-88): «Si raduna a Tezcoco l'assemblea dei nobili presieduti dal cacico. Questi comunica il proposito: bisogna raccogliere dei dati sulla religione e le antiche

tradizioni. Chiede all'assemblea di indicare i più competenti. Il giorno seguente i nobili fanno il nome di 10 o 12 anziani della nobiltà. Gli eletti rispondono alle domande che fra Bernardino aveva preparato secondo uno schema. Gli anziani rispondevano con delle pitture, e sotto Sahagún metteva il significato in lingua nahuatl. Per due anni durarono le interviste. Fatta la prima stesura della *Historia General* a Tlatelolco (nel collegio) la sottomette a una commissione di 4 o 5 indi principali designati da un'assemblea di nobili. Per tutto un anno correggono l'originale, oltre ai sopra indicati, 4 o 5 allievi del collegio di Santiago, che capivano i geroglifici, il nahuatl e lo spagnolo». Notare che i Missionari non accettavano senza critica ciò che gli indi dicevano loro (Anónimo).

Ma le fonti indiane non soltanto documentano l'interessamento, soprattutto dei Missionari, per conoscere la psicologia dell'indio. Ciò costituisce un passo previo. I loro sforzi per l'inculturazione si trovano *nell'adattamento alla loro originalità* (pp. 73-90).

Cosa conobbero sugli indigeni? Come si adattarono? Ovviamente la conoscenza fu di prima mano, empirica ed uniforme. Raccolsero delle osservazioni relativamente numerose sulla loro capacità intellettuale (psicologia intellettuale), più numerose ancora sulla facoltà volitiva (psicologia morale), ma scarse circa l'indole religiosa (psicologia religiosa).

L'opinione sugli indi, d'accordo con le fonti, si può sintetizzare così. Nei primi tempi, certi pregiudizi di origine aristotelica (Politica) negarono la capacità razionale dell'uomo indiano. I pregiudizi, e forse il fallimento nell'intento di «españolizar» quelle genti, creò un'opinione negativa circa gli «*Antillanos*» (malgrado gli sforzi in contrario di Las Casas). Forse come reazione, ma soprattutto in base alla esperienza, tutti ad unanimità elogiarono la capacità degli abitanti della «*Nueva España*» (Messico). «Son de gran ingenio y habilidad — scriveva Motolinía — para aprender todas las ciencias, artes y oficios, que se les han enseñado» (*Historia de los Indios de Nueva España*). Sullo stesso tono: Pedro de Gante, Jacobo de Tastera, Martín de Valencia, Julián Garcés, ecc. Fuori dalla Nueva España, si trovano degli apprezzamenti positivi solo sugli indigeni della regione *centromeridionale di Perú* (Cuzco). Invece *su quelli del Perú* le testimonianze sono negative: «Gente de poco entendimiento» (I° Limense, Virrey Toledo, Bartolomé Hernández). Di positivo trovano: la curiosità e la comunicatività.

I Missionari tengono conto *dell'indole intellettuale degli indi*: la loro curiosità, la loro difficoltà per l'astrazione, la concretezza della loro mentalità (Armas Medina). A motivo di questa, a loro riusciva arduo capire le verità astratte o lontane dai concetti ordinari, vg. la Trinità, la Passione e Morte di Gesù Cristo, la verginità di Maria, la presenza reale o la risurrezione finale (Ondegardo). Perciò le norme per l'adattamento: *a*) Circa la forma letteraria: semplicità, chiarezza e brevità; stile lineare; periodi brevi e costruzione diretta; parole comuni, ecc. (Tercer Catecismo). *b*) Circa la dottrina: nessuna complessità, le cose essenziali, in forma succinta e compendiosa; ripetere fino alla sazietà (Remesal, II Limense, Tercer Catecismo). Piccole

dosi e sempre alla stessa maniera (uniformità). L'«uniformità» era importante affinché gli indios non credessero che ogni volta si spiegavano delle cose diverse. Perciò, pena la scomunica e multa pecuniaria al «doctrinero», che non la osservasse (I° Limense). Si proponeva come guida all'uniformità una «Instrucción» (Constituciones 37 a 39 del I° Limense). Ma però il mezzo migliore era il catechismo unico. Tutti gli Ordini missionari, nelle istruzioni, insistevano sull'uniformità d'insegnamento (Francescani, Domenicani, Agostiniani).

La direttiva principale dunque era prescindere da ogni discorso astratto. Ma niente sofismi. Neppure far posto alle obiezioni, perché l'indio era proclive a rimanerne colpito. Bisognava però prevenirle e risolverle.

Circa la *psicologia morale degli indigeni*, il concetto dei Missionari (sbagliato o no, non ci interessa) appare uniforme per tutte le Indie senza distinzione di regioni: l'indio gli si presentava, a livello psicologico, come un bambino («sicológicamente niño»). E trovavano in lui le qualità buone, indifferenti o negative proprie dei bambini.

Tra le BUONE qualità: la docilità nell'imparare la dottrina; la mansuetudine, l'ubbidienza e l'umiltà; l'inclinazione alla soggezione. Erano timidi per natura, arrendevoli «come la cera molle», vergini «tamquam tabula rasa». Il loro stile di vita gli predisponne in modo privilegiato per il cristianesimo: erano poveri, staccati dalla ricchezza. Non resistevano alla predicazione: bastava che ci fosse chi gli indottrinasse e abbracciavano la dottrina senza difficoltà (Molti documenti: Cédulas, cartas, historias, crónicas, relaciones, sínodos, ecc.). Per questa ragione i «doctrineros» nella catechesi non insistevano sulla convenienza d'abbracciare il cristianesimo. Il loro distacco dalla ricchezza influì sull'importanza che fu data alla vita povera ed austera dei Missionari. Il fatto che fossero tenuti come «cera molle» o «tabula rasa» spiega il tono dogmatico che questi presero nell'insegnamento; la loro predisposizione alla soggezione spiega il primato concesso ai metodi di autorità (Venerazione del Missionario, esemplarità della vita nel Missionario; l'austerità della vita, il distacco dai beni temporali, il distacco dal denaro, la castità) e ai metodi verticali (L'usufrutto dell'autorità dei cacichi; l'educazione cristiana dei giovani della nobiltà).

Tra le qualità di per sé INDIFFERENTI, c'è soprattutto l'affettività. Perciò la martellante insistenza di usare verso gli indiani un atteggiamento affettuoso (molte testimonianze). Ci serva come esempio quello del Terzo Catechismo limense: «(los indios) más comúnmente se persuaden por afectos que por razones. Y así importa en los sermones usar de cosas que provoquen el afecto, como apóstrofes y exclamaciones y otras figuras... Y aunque esto es general en todos, muy especialmente se experimenta en los indios, que, como gente de suyo blanda, en sintiendo en el que les habla algún género de afecto, oyen y gustan y se mueven extrañamente. Porque ellos entre sí mismos en su lenguaje tienen afecto en el decir que parece, a quien no les conoce, pura afectación y melindre. Así que usar, a vueltas de la doctrina que se enseña, algunos afectos..., es negocio muy importante

para el que hubiese de predicar a estos indios» (Tercer Catecismo o Sermonario).

Alla tendenza affettiva era associato il timore. Perciò il ricorso alla punizione corporale e la minaccia dell'ira di Dio e dell'inferno erano usati non come risorsa pedagogica ma come metodo. E infine l'impressionabilità. Perciò anche l'uso di presentare il cristianesimo avvolto nel mistero, le rappresentazioni grafiche, le descrizioni del cielo e dell'inferno così pure come la sublimità del paradiso o la spettacolare distruzione degli idoli.

Nell'anima infantile dell'indigeno si radicavano anche delle disposizioni NEGATIVE. In particolare, la mancanza di fermezza nel perseverare. Perciò si diceva che erano «come le scimmie»: diligenti, pronti alla macezzazione, capaci di confessare i loro peccati fino alle lacrime, avidi di partecipare a Messe e sentire prediche, ma dopo due ore tutto saltava in aria! (Sánchez).

È da notarsi, parlando delle qualità morali degli indigeni, che i Missionari furono vittime di un certo inganno. Alla fine del sec. XVI, davanti alla rinascita dell'idolatria, aprirono gli occhi.

L'affrettata lotta contro l'idolatria impedì alla prima generazione missionaria di approfondire la conoscenza *della psicologia religiosa dell'indio*. Eppure sebbene non lo si debba minimizzare, neppure si deve esagerare il danno recato. Infatti dalla metà del secolo reagirono le generazioni successive, seppure la loro conoscenza si deduce meglio da come agirono che da quanto scrissero. Non mancarono però delle osservazioni esplicite. Le fonti riferiscono, per es., queste: *a*) Certe tribù indiane possedevano poco spirito religioso o, in altre parole, erano atee. Così alcuni gruppi, vg. gli indigeni di Tezcoco (Anónimo) e di alcune regioni di Sinalca (Pérez de Ribas), certi villaggi nei dintorni di Quito e di Jauja (Relaciones geográficas), qualche popolazione del Tucumán (Barsana). I Missionari considerarono questo fatto positivo («tabula rasa») per l'evangelizzazione! *b*) Tutto quanto gli indigeni credevano si fondava, non sulla convinzione profonda e personale, ma sull'autorità. Ciò offriva buona presa per screditare l'idolatria e viceversa per presentare il cristianesimo in base alla propria autorità missionaria senza bisogno di fondamentare molto la nuova religione. *c*) Il sistema religioso indigeno non era strutturato in forma di dogmi o verità in relazione con un principio fondamentale e collegate tra loro, ma in forma di narrazione. Perciò, quando i Missionari esposero la dottrina cristiana, neppure lo fecero in forma sistematica ma «a modo di storia» (Pedro de Córdoba). *d*) Gli dei indiani erano terribili, bisognava lusingarli quando si stava davanti a loro, ma siccome le lusinghe riuscivano care (vg. sacrifici umani), alle loro spalle si poteva rinnegarli. «Tutto il contrario — pensavano i Missionari — il cristianesimo s'imponeva da sé, per la sua intrinseca bellezza. Nessuno di buona volontà era in grado di resistergli. Per la credulità dell'indio diventava facile la sua dimostrazione». Infatti diedero troppo poca importanza alla refutazione dell'idolatria (Ondegardo), e insistettero assai poco nella di-

mostrazione della verità della nuova religione. «È sufficiente esporla», dicevano. La rinascita dell'idolatria gli farà ripensare il metodo.

3. Conosciuta la psicologia morale dell'indio (soprattutto la sua affettività e le tendenze concomitanti, cioè timore, timidità, impressionabilità, ecc.), per poter accostarsi a lui, il Missionario doveva ricorrere alla CAPTATIO BENEVOLENTIAE. I *mezzi positivi* a cui ricorse furono: il senso di paternità, la protezione e il diventare «tutto per tutti». Così si ottenne che il cristianesimo diventasse a loro simpatico e attraente. La testimonianza di fra Pedro de Escobar a Filippo II le riassume tutte: «Los religiosos solamente, sepa Su Majestad, son sus padres y sus madres, sus letrados y sus procuradores, sus amparos y defensores, sus escudos y protectores, que por ellos reciben los golpes de cualquier adversidad; sus médicos y curadores así de las llagas corporales y enfermedades como también de los pecados y culpas que cometen como flacos y miserables; a ellos acuden en sus trabajos y persecuciones, hambres y necesidades, y con ellos descansan llorando y quejándose como los niños con sus madres».

Ma non era sufficiente rendere attraente la religione cristiana; ci voleva anche non farla ripugnante. Perciò i *mezzi negativi*. La Corona prendeva dei provvedimenti nelle conquiste, per es., la scelta accurata dei cappellani. Si procurava di evitare ogni disturbo agli indiani anche mediante delle prescrizioni minime (vg. non chiedergli cibi, foraggio, legni per il fuoco; non gravarli con l'alloggio del Missionario o dei servi o dei parenti). Un problema costituirono le punizioni corporali che i Missionari, come ai bambini, avevano l'abitudine d'infliggere. L'autorità civile le proibiva perché temevano che gli indi perdessero l'affetto dei frati. Eppure quelli, quando il punitore era il frate, le accettavano senza risentimento alcuno (pp. 94-119).

4. Ma, per se stesso — non per i Missionari — IL CRISTIANESIMO RIUSCI ATTRAENTE AGLI INDIANI? Erano ben disposti verso di esso? I Missionari, seppero approfittare della presunta attrazione del cristianesimo per gli indi e anche della presunta predisposizione di essi verso il cristianesimo? La risposta a quest'ultima domanda presuppone un giudizio sull'inculturazione. Ci soffermeremo con Borges a esplicitarla (pp. 138-201).

La religione cristiana soddisfaceva *taluni bisogni spirituali dell'anima degli indigeni*. Per es., l'Incarnazione li consolava del loro «tremendismo» religioso; la fede, che chiedeva accettazione e non comprensione, soddisfaceva la loro esigua capacità di astrazione. L'annuncio dell'immortalità dell'anima e della remunerazione eterna li fece saltare dall'allegria (Pérez de Ribas, De Arriaga). Ascoltavano anche con gioia la predica sull'indissolubilità del matrimonio, che toglieva loro l'incubo del facile abbandono del coniuge (Pérez de Ribas). Vedevano compiuto l'anelito di essere liberi dai sacrifici umani, dai tributi agli dei, grazie alla mansuetudine del cristianesimo (Acosta, Pomar). «Hasta las mismas cosas que (el demonio) hurtó de nuestra ley evangélica — scrisse José De Acosta sj — sirvieron para que las re-

cibiesen bien en la verdad, los que en la mentira las habían recibido». Si riferiva a certe concezioni (vg. monoteismo, creazione, immortalità dell'anima, risurrezione dei corpi, diluvio) e pratiche rituali (vg. battesimo, confessione, comunione). L'elenco completo si può trovare in Bartolomé de Las Casas (Apologética Historia Sumaria). La questione discussa è, se davvero esistettero tali analogie. Negano l'esistenza, per es. Blas Valera e Garcilaso. Non c'è dubbio che alcune di esse furono semplici mistificazioni posteriori. Ma altre, no. D'altronde, erano sufficienti mere analogie esterne perché gli indiani credessero di trovare delle orme della propria religione (vg. nel caso del dio-bambino Pitzintli, che dicevano nato da madre-vergine, come racconta il francescano Antonio Tello). Ma, i Missionari le adoperarono per presentare i misteri cristiani? Robert Ricard, per il Messico e Armas Medina, per il Perù, dicono di no. Pedro Borges invece opina che le adoperarono, sebbene non tutti, neppure sempre, e in modo assai discreto (p. 149). Ci manca ancora di esaminare, se *l'influsso dei vaticini e dei presagi* agì come forza di attrazione verso il cristianesimo. Suárez de Peralta (Tratado del descubrimiento de Indias, 1589) enumera 12 presagi dell'arrivo del cristianesimo nel Messico (López Cogolludo, Valera, Motolinía). Possono interpretarsi come valutazioni superstiziose di fatti strani o schiette falsificazioni (così quelle del Yucatán) o semplici intuizioni politiche (vg. fine della libertà indigena sotto la Spagna dominatrice). Comunque concorsero a predisporre gli indiani alla fede cristiana.

Davanti a tali predisposizioni, i Missionari agirono tenendo conto della psicologia dell'indio. Perciò presentavano il cristianesimo come *misteriosa religione di grandezza e di amore*. Questa si conteneva in un libro, la Bibbia, il cui solo depositario era il Papa (Coloquios, Doctrinas). Il Missionario compariva con grande pompa esteriore (camice, cotta, stola, croce in mano, musica, cantori, ministri). Si chiamava Dio con attributi in superlativo e linguaggio magnilocuente: «Nuestro Gran Rey y Señor», e Gesù Cristo come il «dulce y amoroso Redentor», tutti e due amanti degli uomini e in modo particolare degli indiani.

La *bellezza della morale cristiana*, all'inizio della predicazione, non era oggetto d'insistente presentazione. L'indigeno non poteva ancora capire certe sue esigenze, che man mano avrebbe accettato. Invece fu attribuita grande importanza alla *bellezza esterna del cristianesimo*, perché era a loro portata il capirla e rispondeva alla loro psicologia (III° Limense, Acosta). Molteplici testimonianze documentano l'attrazione delle grandi celebrazioni sugli indigeni (Zamora, Zumárraga, Torquemada, Mendieta, Spitilli, Basalengué, Pérez de Ribas): Settimana Santa, Natale, consacrazione di una chiesa, processioni, danze, organo, cerimonie, ecc.).

Su questa stessa linea, i «doctrineros» fecero diventare *attraente l'insegnamento della dottrina*. Racconta Motolinía (Historia de los Indios de Nueva España) che i primi Francescani composero «en canto llano y gracioso» il modo di «persignarse y santiguarse», Pater, Ave, Credo, Salve e Comandamenti tutto in lingua indigena. Piaceva loro moltissimo: a piccoli

gruppi trascorrevano le ore cantando le preghiere. Li si sentiva giorno e notte dappertutto. Gli spagnoli erano ammirati. Così come per il Messico, la stessa cosa è testimoniato per il Perú (Acosta). Ma ci furono anche altri modi d'indottrinare piacevolmente (Oré, Barzana). Come mezzo per attrarre, le cosiddette «Ordenanzas Ovandinas» (1573) ordinavano di far conoscere il *posto privilegiato degli indiani convertiti al cristianesimo*: vivono nella giustizia, nella pace, nella sicurezza; in «policía» (civiltà); senza gravami; usano pane, vino, olio, panni, seta, lino, ecc. Per quanto sappiamo, i Missionari non addussero mai questa «ordenanza» come mezzo di proselitismo, e ciò perché molto spesso la realtà era ben altra e a sua volta gli indiani molto esigenti delle promesse fatte. Invece davano da mangiare e vestire a coloro che si preparavano al battesimo (Toral) oppure li lasciavano liberi dai lavori tre giorni per prepararsi alla confessione (Trejo y Sanabria).

Ma non erano sufficienti i soli mezzi positivi per rendere il cristianesimo attraente nel dogma, ragionevole nella morale e bello nel culto. Bisognava *rimuovere gli ostacoli* che allontanavano da esso. E il primo ostacolo erano *le sue stesse esigenze*: per es., contro il politeismo proponeva un assoluto monoteismo; contro l'ubriachezza, una prudente temperanza; contro la lussuria, la delicatezza della castità; contro la poligamia, la stretta monogamia; contro il divorzio, il matrimonio indissolubile. Parecchie di queste esigenze (vg. poligamia) diventavano un ostacolo invalicabile per gli indiani (era gloria del maschio possedere molte donne e figli; era duro per le donne lasciate, quando il marito sceglieva una sola di esse). Ma il cristianesimo non è per natura una religione accomodatizia, perciò l'obice in sé sembrava difficile da superare. Ci furono degli «encomenderos», i quali favoreggiavano la poligamia temporale presso i Domenicani di Guatemala e Perú, ma fu rifiutata (Remesal, Francisco de la Cruz). I Missionari non cederono, ma cercarono la soluzione pastorale col ricorso al Papa. Così ottennero che il poligamo, che chiedeva il battesimo, potesse scegliere quella che volesse (1° Limense). Lo stesso concilio provinciale permise di benedire davanti alla Chiesa il matrimonio degli Incas con le proprie sorelle, dopo la consulta con il Santo Padre. Alle volte però imposero delle rinunce a certe tradizioni indiane, la cui portata ci sfugge, vg. cambiare nel battesimo il nome pagano significante il valore personale (per es., «El que mató en los montes», «El que mató a cinco»...) per un altro cristiano; il taglio della chioma così tanto apprezzata dagli indi (Cédula, Pérez de Ribas). Erano tenute come occasioni di ricaduta nel paganesimo?

Ci furono altri ostacoli facili da togliere: *l'esenzione dai tributi*, che si mise in pratica solo occasionalmente, per un tempo ragionevole, mai fu perpetua, sebbene alle volte ritraevano dalla conversione (Dominicos de Nueva España, Miguel de Monsalve); *le dispense ecclesiastiche*, come le feste, i digiuni, gli impedimenti matrimoniali (Paulo III, Tercer Catecismo, Instrucción de Jerónimo Loaysa) e *la proibizione degli apporti pecuniari*, vg. offerte delle Messe (Cédulas), iscrizione nelle Confraternite (Cédulas), Bolla della Crociata (Parecer del Arz. de Lima e Prelados).

Arrivati a questo punto, bisogna domandarsi: *il maltrattamento degli indiani da parte di molti spagnoli (conquistatori, coloni, «encomenderos»)*, non costituiva un ostacolo che neutralizzava l'attrazione del cristianesimo? Molti documenti testimoniano fino a che punto gli indi provassero avversione contro il cristianesimo per causa del maltrattamento dei cristiani (Carta colectiva de los Dominicos a Carlos V, 1539; Historia General de la Compañía de Jesús en el Perú; Carta de Juan Vivero al Rey, 1572; Carta de La Fasca al Consejo de Indias, 1549; Carta de Luis López a s. Fco de Borja, 1569; Carta del Pcial. Franciscano al Rey, 1571; Carta de Bartolomé Hernández al Consejo de Indias, 1572). Un esempio tra tanti. R. de Loaysa OP scrisse nel 1580 che gli indios dicevano: «no quieren ir al cielo, si van allá los españoles, porque mejor los trataran los demonios en el infierno, que ellos los trataran en el cielo, si están con ellos. Y aún más atrevidos y desesperados me han dicho a mi, que no quieren creer en Dios tan cruel como el que sufre a los cristianos» (Memorial del Perú).

Pedro Borges Morán mette a fuoco il problema in questo modo: «Con i termini 'maltrattamento' o 'buon trattamento' intendiamo il fatto che gli spagnoli abbiano imposto o no *un nuovo ordine sociale*, che per essi (gli indi), riuscisse o no di particolare durezza. Ebbene *di fatto glielo imposero e necessariamente fu duro* (infatti il contatto di un popolo di cultura e organizzazione sociale più elevata con un altro inferiore produce in questo delle sofferenze, anche se lo si tratta bene nel senso esposto). Qui partiamo dal presupposto che nelle Indie *il maltrattamento fu una realtà*. Stabilito questo principio, riconosciamo che il fatto costituisce *la difficoltà più grave* che dovette fronteggiare l'impresa missionaria nelle Indie» (p. 152).

Ma come si cercò di uscire da questa difficoltà? Ci furono innumerevoli interventi della Corona, ma risultarono poco efficaci. L'unico mezzo sarebbe stata la conquista pacifica, ma non tutti gli indiani la consentivano. Eppure per evitare l'avversione, tra le altre cose, si cercava di far loro distinguere tra «spagnolo» e «cristiano», perché nel linguaggio volgare s'identificavano. Per es., il Terzo Catechismo diceva: «Quando viéredes viracochas (spagnoli), que dan de coces a los indios, o les tiran por los cabellos, y los maldicen y dan al diablo y les toman sus comidas, y les hacen trabajar y no les pagan, y les llaman perros... aunque dicen que son cristianos, no lo son. Cuando viéredes otros viracochas, que no os hacen maltratamientos, antes os tratan como a hijos y os defienden de los malos y os socorren... entended que estos son buenos cristianos y guardan la ley de Jesucristo».

Il maltrattamento dunque non ebbe soluzione? Ci fu una soluzione, anche se parziale. Per es., si ottenne che gli indigeni facessero distinzione tra «spagnolo» e «cristiano»; si riuscì ad isolarli dal contatto con quelli; l'amore affettuoso dei Missionari controbilanciava le ingiurie dei coloni, ecc.

5. Quando l'indio era stato attirato alla fede cristiana nel modo descritto (in realtà contemporaneamente) si procedeva alla loro MODELLAZIO-

NE UMANA (pp. 203-241), ciò che nel linguaggio dell'epoca si diceva «*policía*». La «*policía*» non configurava uno sforzo d'inculturazione del Vangelo ma un lavoro di 'acculturazione' (adattamento) dell'indigeno alla civiltà ispanica. Per raggiungerla si adoperarono, come mezzo più efficace, la «*Reducciones*». Attraverso le «*reducciones*» o altri strumenti adatti, la plasmazione umana dell'indio si estendeva non soltanto al campo sociale ma anche a quello *personale e familiare*. Sorpassa però l'intento della nostra recensione il dettagliare i singoli passi di questo processo.

3. Conclusione

Pedro Borges Morán intitola l'esposizione fatta fin qui (I^a Parte): METODOS DE PREPARACION. E la esplicita nei seguenti capitoli: 1) La selección de los métodos (método apostólico), 2) Las bases de los metodos, 3) La captación de la benevolencia, 4) La atracción de los indios hacia el cristianismo, 5) La modelación humana del indio («*policía*»). Ciò che segue (II^a Parte) tratta dei METODOS DE PERSUACION. Sono: 6) La extirpación de la idolatría, 7) La demostración directa del cristianismo, 8) Métodos de autoridad, 9) Métodos verticales, 10) Métodos capilares. Lo studio conclude con l'esposizione de LOS FRUTOS DE LOS METODOS: 11) Los frutos vistos por los contemporáneos, Y 12) Una apreciación de los frutos.

Tutta la II^a Parte è, alle volte, amplificazione dei capitoli fondamentali che abbiamo esplicitati, cioè, il cap. 2: *Bases de los métodos* e il cap. 4: *La atracción de los indios hacia el cristianismo*. Perciò è anche un aiuto per capire lo sforzo d'inculturazione fatto dai Missionari del sec. XVI nella America spagnola.

IV. IDEE FONDAMENTALI DI ENRIQUE DUSSEL NELLA SUA INTERPRETAZIONE DELLA STORIA DELLA CHIESA IN AMERICA LATINA

1. L'America non fu «*scoperta*» ma «*invasa*» dagli europei, infatti apparteneva ai popoli indigeni amerindiani.
2. Il *Cattolicesimo* arrivò in America accompagnandosi alla violenza conquistatrice del capitalismo mercantile spagnolo e portoghese.
3. Le Indie Occidentali formarono una «*Cristianità*» di tipo «*coloniale*». «*Cristianità*», soprattutto «per la tendenza ad unificare indissolubilmente i fini dello Stato e della Chiesa». «*Coloniale*», per la sua condizione di periferia e di dipendenza.
4. Nelle Indie Occidentali vissero in stretta alleanza *i binomi*: Chiesa-/Stato, Missionari/Soldati, Croce/Spada.

5. In virtù del *Patronato*, «la Chiesa, nelle sue strutture gerarchiche, è andata trasformandosi, con onorevoli eccezioni, in apparato dello Stato, che crea il consenso nella società civile». Mediante il *Vicariato Regio* (interpretazione regalista del Patronato), dalla seconda metà del s. XVI, il Re divenne 'Vicario del Papa' nelle Indie.
6. L'evangelizzazione delle Indie procedette *secondo il metodo della 'tabula rasa'* (perciò non inculturazione ma acculturazione, anzi colonizzazione).
7. Le origini della «*Chiesa popolare*» devono rintracciarsi nel sec. XVI (Prima Epoca-Secondo Periodo) ed è legata alla lotta rivoluzionaria per la liberazione e la giustizia e al 'cattolicesimo popolare'.
8. Nel sec. XVII la Chiesa accumula delle *enormi ricchezze* (soprattutto in terre, edifizii, arte, oggetti sacri, libri, ecc.).
9. Nello stesso sec. XVII si compiono *le prime esperienze «socialiste» in America*, cioè, le 'Reduccionés' (soprattutto gesuitiche), con popoli indigeni cristiani organizzati in rigido sistema comunitario di proprietà, lavoro, regime e vita quotidiana.
10. L'intima unione tra Politica e Religione, Stato e Chiesa, propria dell'assolutismo (Ancien Régime), fece sì che la crisi di uno diventasse anche la crisi dell'altra. Per questo motivo, il primo secolo borbonico (sec. XVIII) in Spagna è pure tempo di crisi per la Cristianità indiana: le Indie sfruttate come 'colonie', governate 'illuministicamente', travagliate da tensioni interne (semi di rivolte), private di nuove leve missionarie, espulsi i gesuiti, ecc., vivono i prolegomeni della rivoluzione e dell'emancipazione.
11. L'emancipazione politica dalla Spagna fu capeggiata *dai creoli*, assecondati dal popolo e dal basso clero secolare e religioso, mentre i vescovi — tutti creati dal Patronato regale — e anche la Santa Sede vi si opposero.
12. Attraverso il potere del denaro (economia) e della tecnica (sviluppo), *prima l'Inghilterra (s. XIX) e poi gli Stati Uniti (s. XX)* sostituirono la Spagna ed il Portogallo nella soggezione e nel saccheggio dell'America Latina, operazione ancora in atto («Neo-colonialismo» - «Imperialismo»). Perciò il senso della «liberazione», che portano avanti cristiani e non-cristiani latinoamericani, è innanzitutto liberazione dal capitalismo anglosassone.
13. Il *Protestantesimo* arrivò in America Latina per mezzo del nascente capitalismo industriale anglosassone in espansione (s. XIX). Perciò condivide con il Cattolicesimo (Cf. 2) «colpe e responsabilità» di complicità con il capitalismo.
14. Il *liberalismo positivista del sec. XIX*, alleato politicamente ed econo-

micamente del capitalismo anglosassone nonché culturalmente del laicismo europeo, è responsabile della soggezione socio-economica del popolo latinoamericano e degli attentati contro la sua identità religiosa come anche della persecuzione contro la Chiesa.

15. Nella decade degli anni 30 entra in crisi il neo-colonialismo anglosassone in America Latina, e spunta il «*populismo*» di carattere anti-liberale, nazionalista e non anti-clericale, variante nazionale del capitalismo. Nella Chiesa sorge l'illusione della «Nuova Cristianità» ispirata a J. Maritain ed incoraggiata da Tristão de Atayde (Brasile) e Vasconcelos (Messico). Sarà l'epoca dell'Azione Cattolica, delle Università Cattoliche, dei Congressi Eucaristici, della Democrazia Cristiana, ecc.
16. Negli anni 50 comincia il successivo rovesciamento dei regimi populistici. Al loro posto risalgono i «*desarrollistas*», poi quelli della «*Seguridad Nacional*», tutti e due nuovi modelli di capitalismo. Ciò capita in coincidenza con la chiesa latinoamericana in rinnovamento, sotto l'impulso del Vaticano II e le sue versioni continentali di Medellín e Puebla. Le dittature della «*Seguridad Nacional*», pretesi difensori di una «civiltà occidentale e cristiana», rieditano in America Latina la «Chiesa dei martiri».
17. La lotta dei «*poveri*» (= «oppressi») per la 'liberazione' appare come una costante lungo tutta la storia della Cristianità latinoamericana. Quei «poveri» furono gli indigeni, meticci, creoli, neri, spagnoli e portoghesi impoveriti, a cui oggi si aggiungono gli operai, i contadini, gli impiegati, i pensionati, ecc. Questo «laicato», più qualche vescovo e molti del basso clero, costituiscono la «Chiesa popolare».
18. In *Cuba*, dal 1961, «la Chiesa si chiude in un conservaturismo capitalista ingiustificabile; e buona parte del partito al potere, in un marxismo dogmatico ugualmente ingiustificato ed importato». Invece in *Nicaragua*, è la prima volta nella storia universale che un movimento post-capitalista enuncia in pratica e in teoria questa posizione a proposito della Religione: «Si può essere credenti e allo stesso tempo rivoluzionari conseguenti, e non c'è contraddizione insuperabile fra le due posizioni» (Comunicato ufficiale della Direzione Nazionale del FSLN sulla Religione, 7 dic. 1980).

V. SAGGIO DI VALUTAZIONE CRITICA DEL DUSSEL

1. L'Autore si preoccupa di mostrare *esclusivamente* ora l'inculturazione politica, sociale ed economica della Chiesa in America Latina, ora la mancanza di tale inculturazione per colpa soprattutto della gerarchia ecclesiastica e della autorità regale, da cui dipendeva in virtù del Patronato.

2. Ha pure la tendenza di *proiettare preoccupazioni e ideologie contemporanee* sul passato storico, con la pretesa, alle volte forzata, di rintracciare là le loro origini (vg. socialismo, lotta di classi, Chiesa popolare, ecc.).
3. *Sceglie inoltre fatti, persone, parole, testi, ecc.*, e li fa diventare simboli o prototipi di tesi preconcepite (vg. Bartolomé de Las Casas, i sollevamenti, le Madonne, ecc.).
4. Ricade spesso in *anacronismi*, vg. nello staccare certi avvenimenti dal contesto e dalla mentalità storica in cui accaddero (vg. le encicliche di Pio VII e Leone XII contro l'emancipazione, che sono comprensibili nell'epoca della Restaurazione; le ricchezze della Chiesa, quando questa compiva funzioni sociali, ecc.).
5. Alle volte si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad una *certa secolarizzazione della Storia della Chiesa* (pur considerandola «una disciplina scientifica nel metodo e teologica nell'interpretazione»). Infatti non si riesce sempre a distinguerla dalla storia meramente civile, politica, economica, sociale.
6. La lettura che l'Autore fa della Storia della Chiesa in America Latina è condizionata «*da presupposti teologici e filosofici*».
7. Infine *manca la serenità dello storico* che cerca la verità dei fatti e non si muove consapevolmente in forza delle fobie (pro-socialista, procastrista, pro-nicaraguense oppure anti-liberale, anti-statunitense), anche se sa che la pura oggettività storica non esiste.
8. È degno di ogni elogio avere intrapreso la pubblicazione di una *Historia General de la Iglesia en América Latina*, non soltanto frutto di fredde indagini d'archivi ma della esperienza vissuta insieme a coloro che fanno la storia, anche se non la scrivono.

In quest'opera ci sono delle affermazioni storiche generali, che condividiamo pienamente. Ecco alcune delle più importanti:

- 1) Il sistema di maltrattamento e di oppressione degli indi, nonostante le mitigazioni, fu realtà inerente purtroppo ad ogni dominio coloniale di un popolo sull'altro (cf. DP 5.6a).
- 2) I guai peggiori, anche attuali, nell'America Latina non provengono, né soltanto né in numero maggiore, dalla sua storia interna, ma dagli imperialismi di ogni tipo che interferiscono, dominano, sfruttano (cf. DP 1264/1267).
- 3) Il «liberalismo», nell'ora dell'apogeo, produsse in America Latina dei danni irreparabili alla cultura, alla convivenza, all'economia, come anche all'educazione e alla Chiesa.
- 4) In certi periodi, l'atteggiamento della chiesa gerarchica e laicale-alta dimostrò spesso una tendenza aristocratizzante, lontana dal popolo, compromessa con i ricchi e i potenti.

- 5) L'America Latina, «guarda con fiducia e astuzia i momenti propizi per avanzare verso la tanto sospirata liberazione» (DP 452b). Molti ancora lo fanno attraverso la violenza, ma moltissimi, nelle CEB, si preparano a raggiungerla per la via della pace.
- 6) La visione storica dusseliana dell'ultima decade è in coincidenza con quella dei vescovi latinoamericani a Puebla: «Dai diversi paesi che compongono l'A.L. sta salendo al cielo un clamore sempre più tumultuoso e impressionante. È il grido di un popolo che soffre e domanda giustizia, libertà, rispetto per i diritti fondamentali dell'uomo e dei popoli» (87). «La Conferenza di Medellín denunciava già questo fatto, poco più di dieci anni fa, con queste parole: 'Un sordo lamento promana da milioni di uomini, i quali chiedono ai loro pastori una liberazione che non arriva da nessuna parte' (M 14,2)» (88). «Quel lamento può essere sembrato talvolta sordo. Ora è chiaro, crescente, impetuoso e, in certe occasioni, minaccioso» (89).

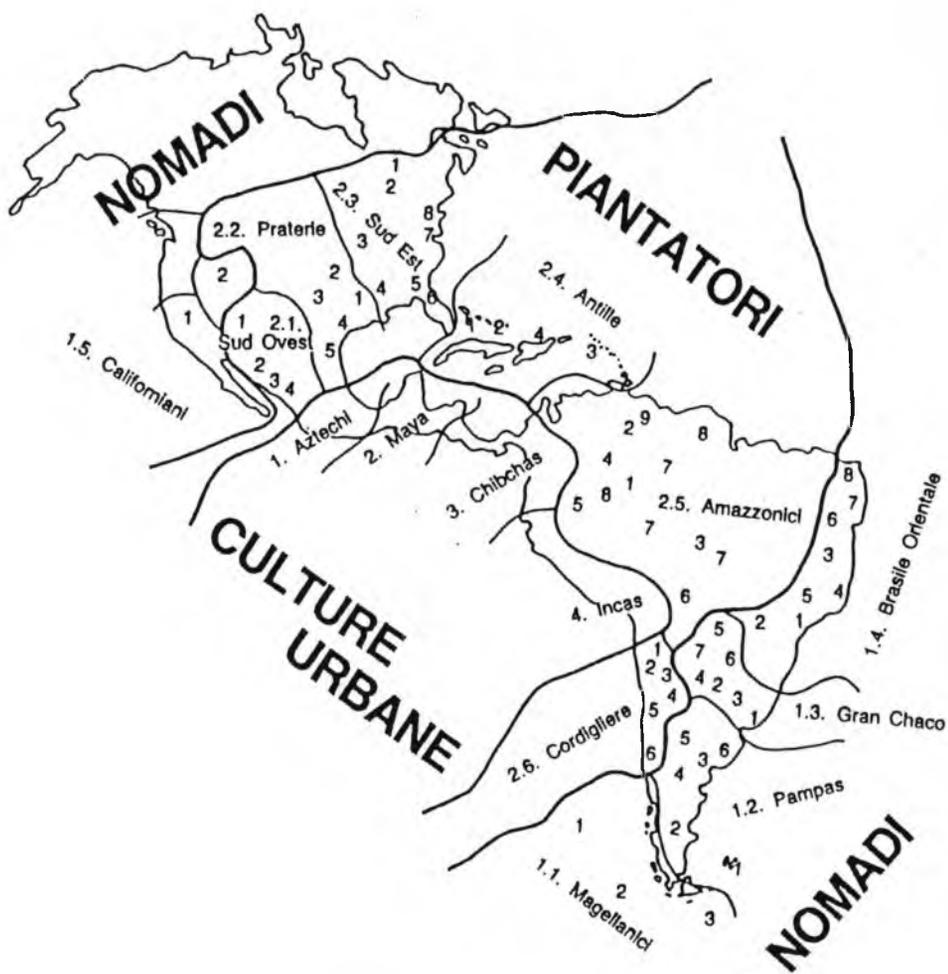


Progreso del movimiento de la conquista y evangelización

AMERICA LATINA



I QUINDICI CICLI DELLE CULTURE AMERINDIE



CICLI DEI NOMADI

1.1. Magellanici

1. Chono
2. Alakaluf
3. Yahgan

1.2. Pampas

1. Ona
2. Tehuelche
3. Puelche
4. Chechehet
5. Huarpe
6. Querandí

1.3. Gran Chaco

1. Charrúas
2. Guaycurúes
3. Chanas
4. Lules
5. Malaco
6. Abipones
7. Chiriguanos

1.4. Brasile Orientale

1. Caingang
2. Guaraníes
3. Bolocudós
4. Tupinamba
5. Guayanas
6. Camagan
7. Kiriri
8. Cayete

1.5. Californiani

1. Californianos
2. Shoshonis

CICLI DEI PIANTATORI

2.1. del Sud Ovest

1. Pueblos
2. Pima
3. Tarahumara
4. Tepehuano

2.2. delle Praterie

1. Caddo
2. Sioux
3. Wichita
4. Tonkawa y Karankawa
5. Coahuilteco

2.3. del Sud Est

1. Alokino
2. Iroqués
3. Sioux
4. Caddos
5. Muscogi
6. Timucua
7. Delaware
8. Mohicano

2.4. delle Antille

1. Guanahatabey
2. Tainos
3. Calinas
4. Ciguayos

2.5. Amazonico

1. Mura
2. Shiriano
3. Bororo
4. Juri
5. Jívaro
6. Chiquito y Mojo
7. Tupi
8. Arawak
9. Caribe

2.6. delle Cordigliere

1. Atacameno
2. Diaguita
3. Omaguacas
4. Comechingón
5. Calchaquí
6. Araucano

CICLI URBANI

1. Azteca
2. Maya
3. Chibcha
4. Inca

LA STORIA DELL'EVANGELIZZAZIONE IN ASIA E L'INCULTURAZIONE

Ary A. Roest Crolius S.I.

1. Fine e limitazioni dell'articolo

Lo scopo di questo breve studio è di dare uno sguardo rapido alla storia dell'evangelizzazione in Asia, per trovarvi delle indicazioni o «segnali» per l'impegno dell'inculturazione nella missione della Chiesa dei nostri giorni. È evidente che uno studio di questo genere richiederebbe un'opera in almeno 12 volumi. Il nostro articolo sarà necessariamente molto superficiale. Nondimeno, uno sguardo d'insieme può essere utile per scoprire certi fattori costanti in questa storia di duemila anni.

Quando parliamo dell'Asia, è difficile individuare l'unità etnica o culturale che questo immenso territorio può rappresentare. L'Asia comprende la terza parte della terra; in essa abita la metà degli uomini. La grande varietà di razze e di culture rende impossibile concepire un'unità asiatica a livello di civiltà. Anche in senso geografico, l'unità dell'Asia non è completa. Mentre dai lati Nord, Est e Sud, il continente possiede, nei mari, dei limiti chiari, esso forma nell'Ovest piuttosto una unità con l'Europa.

È dunque in senso puramente convenzionale che si parla qui dell'Asia. E allora possiamo constatare due fatti che sono di importanza per la storia dell'evangelizzazione. Il primo è che nell'Asia si trova la terra d'origine delle grandi religioni scritturistiche dell'umanità. Si nota specialmente l'epoca decisiva per la storia spirituale dell'umanità, intorno agli anni 600 prima della nostra era, che ha conosciuto figure come Zoroastro, il Deutero-Isaia, Eraclito di Efeso, Gautama Buddha, gli Autori di alcune delle grandi Upanishad, Lao-Tze e Confucio (questi ultimi un tantino più tardivi). Poi, nel grande patrimonio spirituale e religioso che essi rappresentano, si possono distinguere due «famiglie» spirituali, fenomenologicamente differenti e complementari. La prima può essere chiamata «sapienziale-mistica», con l'accento sull'esperienza interiore, l'illuminazione del cuore, la trasformazione alla luce della sapienza. Troviamo dei rappresentanti in varie forme del Buddhismo e dell'Induismo. L'altra potrebbe essere identificata come «obbedienziale-profetica», con l'accento su una rivelazione che viene dall'alto, con prescrizioni e leggi, a cui la persona umana deve sottomettersi. Questo atteggiamento lo troviamo più specialmente nel Zoroastrismo, in vari aspetti del Giudaismo e, più tardi, nell'Islam. In questo

contesto, il cristianesimo appare come la religione che, nella sua stessa struttura fenomenologica, unisce senza confondere, e distingue senza separare, questi due atteggiamenti dinanzi al mistero divino. E qui troviamo un primo *segnale per l'inculturazione*: nei contatti con le grandi tradizioni religiose dell'umanità occorre evitare ogni forma di unilateralità. Per dare un esempio: in un paese come l'India, ove vivono degli Indù e dei Buddisti, ma anche Zoroastriani e Musulmani il dialogo e l'avvicinamento con gli uni non dovrebbe causare una distanza nei confronti degli altri.

2. Gli inizi dell'evangelizzazione nell'Asia

L'inizio della predicazione del Vangelo in Asia coincide con l'inizio della predicazione fatta dal Signore Gesù Cristo. In questo senso, anche il cristianesimo è una «religione asiatica». Inoltre, la prima Chiesa, la Chiesa-Madre cioè di Gerusalemme, fu anch'essa una Chiesa asiatica. L'evangelizzazione fatta dagli Apostoli ebbe il suo inizio nell'Asia e si è anche sviluppata verso l'Oriente asiatico: S. Tommaso nell'India, S. Bartolomeo nella Persia e nell'India. Forse troviamo anche qui un *segnale per l'inculturazione*: dinanzi ad una affermazione talvolta unilaterale del carattere «europeo» o «occidentale» del cristianesimo, può essere utile riflettere sulle «radici asiatiche» della religione cristiana. Rimane vero che il Vangelo non è il possesso esclusivo di nessun popolo, ma d'altra parte, l'ambiente culturale della prima evangelizzazione ha un valore del tutto speciale per l'ulteriore sviluppo della Chiesa.

Questo sviluppo è stato tutt'altro che rettilineo. Già nei primi secoli, si osserva nell'Asia la formazione di Chiese nazionali. Con ciò si è sviluppata anche una ecclesiologia con una accentuazione diversa da quella che si è formata in Occidente. Questo ha avuto le sue conseguenze per la consapevolezza missionaria delle varie Chiese. Spesso l'evangelizzazione si è limitata all'area culturale che era caratteristica per una certa Chiesa. Ma non si deve dimenticare l'opera di evangelizzazione sulla penisola arabica, fatta dai bizantini, dai persiani e dai siriani. E specialmente c'è da menzionare la missione nestoriana nell'Asia Centro-Orientale. Già nel secolo VI, monaci nestoriani sono stati segnalati nella Cina, ma fu nel secolo VII che ebbe inizio la loro grande attività missionaria nella Cina. Monaci di vasta cultura religiosa e scientifica (specialmente la medicina), con un senso acuto per l'adattamento, hanno avuto un notevole influsso sulla società cinese, specialmente nelle sue classi colte. Verso l'anno 1000, però, le missioni erano ridotte a nulla, e una delle ragioni è stata l'assenza di una evangelizzazione del popolo illetterato. Anche qui si può identificare un *segnale per l'inculturazione*: l'importanza delle forme dette «popolari» del cristianesimo.

Nel secolo VII appare, nell'Asia, la predicazione di una nuova forma di monoteismo, che pretende di essere l'autentica predicazione del Vangelo:

la predicazione coranica. Essa annuncia la buona novella del Dio che salva, e fa questo annunzio in lingua araba: non c'è più bisogno di diventar ebreo o cristiano per essere salvato. Sembra infatti che uno dei fattori del successo della predicazione coranica debba essere ricercato in una mancata inculturazione del messaggio evangelico nella cultura araba. La diffusione della predicazione coranica non è senza relazione con l'evangelizzazione. Da un lato, l'Islam è stato in molti casi un ostacolo alla predicazione del Vangelo. Dall'altro lato, si può riconoscere un genere di «evangelizzazione parziale» nella stessa predicazione coranica, ove si trovano vari elementi del Vangelo. Il dire però, che l'Islam abbia un ruolo di precursore per il Vangelo, sembra che sia stato contraddetto fin'ora dai fatti. Per una serena discussione della relazione fra la predisposizione coranica e il Vangelo, occorre distinguere, nell'Islam, fra fede e cultura: una distinzione che è difficile nella prospettiva islamica.

3. Crociate e Mendicanti

Un fenomeno per lo meno ambiguo, nel contesto dell'evangelizzazione nell'Asia, è stato quello delle crociate. Non soltanto si sono trovati qui in confronto i cristiani e i musulmani, ma anche l'antica convinzione che la verità sta dalla parte dei più forti ha influenzato i mongoli a convertirsi all'Islam dopo la sconfitta dei Franchi nella battaglia di 'Ayn-Jalūt (1260).

Con S. Francesco si inaugura un nuovo stile di evangelizzazione, con l'accento sulla predicazione, sul desiderio del martirio e sulla testimonianza di una vita evangelica. I Frati minori si troveranno nell'Asia occidentale, e anche nell'Asia centrale, ove missionari come Giovanni di Pian Carpine, Willem van Roebroek e Giovanni da Montecorvino evangelizzano i Mongoli.

Nella persona poliedrica e simpatica del Beato Raimondo Lullo († 1315), che era membro del Terzo Ordine di San Francesco, incontriamo un «precursore del dialogo». Egli si è mostrato consapevole della necessità di cambiare la spada di ferro per la spada della parola, e s'ingegnò nel comporre un'arte della discussione per convincere i musulmani della verità del Vangelo. Si presentò anche ai Papi per raccomandare la necessità di scuole di lingue per formare i predicatori della Buona Novella. E per svegliare i popoli cristiani al loro dovere di portare il Vangelo nel mondo intero, egli ha scritto dei romanzi che erano fra i «bestseller» della sua epoca. Infine, nel suo magnifico «Libro dell'Amico e dell'Amato», egli ha espresso la sua propria esperienza spirituale in forme che, per più versi, sono simili a quelle dei mistici islamici. Pur ammettendo che lo sguardo del Beato Raimondo si dirigeva piuttosto verso l'Africa settentrionale, possiamo vedere in lui anche un *segnale per l'inculturazione*: il fatto cioè, che l'esperienza religiosa dei mistici e di altre persone spiritualmente privilegiate richiede, anch'essa, una espressione che sia in sintonia con la

cultura dell'ambiente. Ci troviamo qui su un livello di contatto fra cultura e fede che, specialmente nell'Asia, «patria delle religioni», merita un'attenzione speciale. Notiamo anche che è per via dell'esperienza spirituale vissuta e convenientemente espressa che l'Islam si è diffusa nell'India e il Buddismo nella Cina e nel Giappone.

4. Commercianti e Missionari

Senza voler ridurre tutto al fattore economico, si deve pur ammettere che il commercio ha largamente determinato l'espansione occidentale verso i paesi dell'Asia. Non si trattava, in prima istanza, di sottomettere politicamente le varie nazioni, ma di stabilire con esse dei contratti commerciali. Così, l'influsso straniero si limitava in genere alle città portuali, ove piccole «colonie» si stabilirono, spesso in quartieri che erano per loro riservati. Il ministero di sacerdoti, di religiosi e di religiose era per lo più legato ai loro connazionali. La mancanza di personale è stato anche un fattore che ha, per un certo tempo, ritardato l'inizio della evangelizzazione nelle varie nazioni che erano entrate in contatto con l'Occidente.

Questo contatto fra l'Occidente e l'Oriente dell'immenso continente eurasiatico ha messo in moto un processo di sviluppo culturale accelerato in varie nazioni dell'Asia, ove si possono individuare anche dei fenomeni di convergenza. L'apertura di nuove vie di commercio ha dato l'inizio a sistemi interdipendenti sul piano dell'economia e, di conseguenza, anche su quello della politica. Lo sviluppo di mezzi di comunicazione sociale in eventi distanti. La diffusione di un tipo di educazione nato nei paesi dell'occidente fa sì che questo modo di educazione già non possa più essere chiamato «occidentale». L'industrializzazione ha causato profondi cambiamenti nel ritmo di vita di intere nazioni e ha sconvolto la loro scala di valori. Il diffondersi di una cura medica efficiente ha reso la persona umana meno dipendente dal suo ambiente ecologico. Con tutto ciò, e con altri fattori, si vede lo svilupparsi di un nuovo tipo di umanesimo nei paesi dell'Asia, differente in diverse nazioni, ma con elementi costanti che sono facilmente riconoscibili. Questi cambiamenti culturali provocano anche delle reazioni. E qui troviamo un altro *segnale per l'inculturazione*: occorre saper riconoscere la reazione dei letterati, il conservatorismo dei «clerici», l'«autenticità» dei politici, per non fare dell'inculturazione un progetto di erigere dei musei invece di chiese viventi.

In seguito verranno considerati alcuni momenti della storia dell'evangelizzazione in Asia. Dato lo scopo di questa breve relazione, il discorso sarà molto selettivo e incompleto. Non verrà neppure menzionata la grande figura di San Francesco Saverio, benché, almeno in maniera indiretta, egli abbia avuto un impatto immenso sullo sviluppo di chiese veramente inculturate.

5. Le Chiese Orientali

Anzitutto, le Chiese Orientali hanno dato una testimonianza di costanza nel mantenersi in mezzo a maggioranze spesso soffocanti. In mezzo a nazioni non cristiane, esse hanno continuato a rendere presente, non soltanto la testimonianza di una vita evangelica, ma anche la divina liturgia che è la lode perfetta a Dio. La lode perfetta di Dio è lo scopo anche dell'evangelizzazione. Queste Chiese hanno vissuto, e vivono, non in isolamento nei confronti dei loro connazionali, ma, a livello spirituale, in una solidarietà e sostituzione di preghiera e di liturgia, e a livello culturale, in un continuo processo di assimilazione e di differenziazione. Questo alternarsi di assimilazione e di differenziazione può anche essere un *segnale per l'inculturazione*, che suppone non soltanto apertura e ricettività, ma anche discernimento e creatività.

6. I riti malabarici e cinesi

Le tragiche vicende dei riti malabarici e dei riti cinesi sono troppo conosciute per farne qui una presentazione. In ambedue le grandi nazioni, l'India e la Cina, notiamo, all'inizio dell'evangelizzazione, scarso interesse per questioni di cultura locale. I primi missionari erano poco preparati per tali questioni, e erano sovraccaricati di lavoro nella cura spirituale degli stranieri e dei neo-convertiti, che spesso erano di origine semplice e senza profonda conoscenza della loro propria cultura. Con l'arrivo di missionari come De Nobili e Ricci, la questione dell'interpretazione delle culture religiose non-cristiane diventò attuale, come pure quella di un loro eventuale uso nella evangelizzazione. Si può osservare, fra i missionari che operavano fra le classi colte, un certo accordo nel valutare positivamente questi elementi di cultura — anche religiosa — che potevano esprimere il messaggio del Vangelo. Il testo dell'approvazione di Papa Gregorio XV (1623) per i riti malabarici ci appare ancora oggi come un documento coraggioso. A livello teoretico-teologico c'è da menzionare, nella Cina, il figurismo come un tentativo di una «teologia della religione non cristiana». Fra i fattori che hanno condotto al fallimento di questi tentativi di inculturazione sono da menzionare le divergenze teologiche e pastorali. È difficile sottrarsi all'impressione che ciò che è mancato è stata una certa prudenza nel procedere con ampie e pazienti consultazioni di tutte le persone coinvolte. La spaccatura tra i missionari che lavoravano fra le persone semplici e quelli che si dedicavano all'evangelizzazione delle persone colte fu particolarmente evidente. Troviamo anche qui un *segnale per l'inculturazione*: la necessità cioè di una pastorale d'insieme e di una conveniente preparazione di tutto il popolo di Dio nell'attuazione di progetti di inculturazione.

Nel Giappone ci sono state delle tensioni analoghe, ma esse non hanno avuto il tempo per distruggere l'opera dell'evangelizzazione: appena mezzo

secolo dopo l'inizio dell'evangelizzazione scoppiò la persecuzione che decimò le comunità cristiane e ridusse i superstiti a una vita di «Chiesa del silenzio».

7. I missionari laici

In molte nazioni dell'Asia, il ruolo dei laici è stato determinante nello sviluppo della evangelizzazione. In certe Chiese, fino all'80% di coloro che erano attivi nell'evangelizzazione furono dei laici autoctoni. Sono qui da menzionare i *Fiscales* nelle Filippine, che contribuivano allo sviluppo di forme di religiosità popolare in sintonia con la cultura dell'ambiente. Nel Vietnam il sistema della «famiglia celeste» (*Nhà-Chua*) e il ruolo dei missionari laici (i *Thay*) hanno realizzato un approccio pratico al problema della inculturazione per via di una vita apostolica ed evangelica, profondamente presente al popolo. Nel Tamil-Nadu c'erano i *Kanakkapillai* e nel Giappone i *Dojuku* come laici, operatori diretti di una evangelizzazione inculturata. Infine, c'è da menzionare il caso speciale dell'inizio dell'evangelizzazione nella Corea, ove la Chiesa è stata fondata su iniziativa di coreani laici. Fra i molteplici *segnali per l'inculturazione* ci sono due particolarmente evidenti: l'importanza della religiosità popolare per il processo dell'inculturazione, e il ruolo che in tale processo può essere assunto da piccole comunità di cristiani.

8. Il ruolo privilegiato della scuola

In ogni società, accanto alla famiglia, la scuola è l'istituzione privilegiata per la tradizione della cultura e per la formazione di persone che, in modo creativo, possono diventare agenti nella loro cultura. Sarà difficile esagerare l'importanza della scuola nell'evangelizzazione e nella formazione di una Chiesa particolare veramente inculturata. Questo fatto si può osservare in ogni nazione asiatica, ma in modo speciale nell'Indonesia, ove si può dire che «la Chiesa è nata dalla scuola». Specialmente l'impegno consistente e generoso della formazione di insegnanti cattolici anche per le scuole governative ha contribuito a formare una Chiesa che è presente nello sviluppo della cultura nazionale. È superfluo, esplicitare il *segnale* che questo rappresenta per l'inculturazione.

9. La liberazione sociale

Perché una Chiesa particolare possa veramente essere presente nella vita culturale di una nazione, è necessario che i cristiani siano in grado di avere un ruolo attivo nello sviluppo della cultura. Questo è impossibile

quando essi vivono in un genere di «seconda zona» della società, come è il caso, in varie nazioni dell'Asia e del mondo intero, per le minoranze etniche. In certi paesi, minoranze etniche si trovano inoltre in una situazione di sottomissione economica che impedisce anche il loro sviluppo culturale. Nel processo dell'inculturazione sarà allora importante la formazione di strutture di corresponsabilità socio-economica che possano aiutare i cristiani a liberarsi da strutture oppressive. La motivazione della giustizia nella carità fa sì che tale opera sia una vera evangelizzazione. Le cooperative hanno qui un ruolo importante come pure la nuova valutazione di «mini-progetti» economici per lo sviluppo di una nazione (E. F. Schumacher: «Small is beautiful»).

10. Una considerazione finale

Questo sguardo alla evangelizzazione in Asia secondo una prospettiva storico-culturale, ci ha confrontato con una enorme pluralità di situazioni ecclesiali, che corrisponde alla varietà etnica e culturale dell'immenso continente. La Chiesa vi è chiamata a vivere la sua unità come articolata in una pluralità di forme. La storia ci insegna che difetti nella unità ecclesiale bloccano l'opera della evangelizzazione, spesso per molte generazioni. Superficialità nella conversione evangelica, scarsa formazione teologica e spirito partigiano sono i tre fattori più evidenti che hanno causato tensioni fra i lavoratori nell'evangelizzazione. Per poter contribuire alla formazione di una Chiesa unita e veramente inculturata, la formazione è di primissima importanza. La formazione spirituale e intellettuale deve mirare ad aiutare le persone a diventare sempre più «*agents of communion*»: persone che contribuiscono attivamente alla creazione della comunità ecclesiale, a livello locale e a livello globale. Spaccature nella comunità ecclesiale per essere più presenti a certi gruppi della società circostante sono contrarie all'evangelizzazione. Poi, perché questa formazione possa essere fruttuosa, sarà importante sviluppare programmi efficaci di *formazione permanente*. Molte persone, al momento in cui possono in maniera decisiva influenzare il corso degli eventi, cessano di rinnovarsi mentalmente e si chiudono nelle loro posizioni che hanno preso una volta per sempre. Il loro senso di incompetenza li renderà ancora più immobili nei loro schemi di pensiero. In Asia, le «sfide culturali» all'opera della evangelizzazione sono grandi. Dopo 2000 anni di evangelizzazione nell'Asia, la Chiesa sembra essere ancora ai suoi inizi. La nostra formazione deve porsi la questione: come può il Vangelo diventare una sfida per le culture dell'Asia?

CULTURA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

PRINCIPI DI UNA CRITERIOLOGIA FILOSOFICA

Adriano Alessi SDB

Premessa

Il problema dell'inculturazione della fede ha assunto ai nostri giorni un'importanza nuova, decisiva. Vissuto in forma per lo più irriflessa nel corso di lunghi secoli è emerso oggi alla coscienza dell'uomo contemporaneo con vigore insospettato.¹ Non fa pertanto meraviglia se il tema tradizionale dei rapporti tra fede e ragione ha assunto oggi contorni nuovi e più incisivi. La letteratura crescente in questo settore ne fa testimonianza.² Così

¹ Sull'importanza particolare che il fenomeno dell'«inculturazione» ha assunto ai nostri giorni, cf. l'editoriale di *Civiltà Cattolica* 129 (1978), IV, p. 317 dal titolo «Il problema dell'inculturazione oggi»: «Ma, perché è necessario oggi un impegno più grande che nel passato per l'inculturazione della fede e della vita cristiana? Per comprendere questa necessità, si deve rilevare che oggi il problema dell'inculturazione si pone in maniera nuova e diversa rispetto al passato. Infatti, con la fine del colonialismo e la conquista dell'indipendenza da parte dei popoli dell'Africa e dell'Asia, siamo passati da un regime monoculturale — da un regime, cioè, in cui la cultura occidentale europea era dominante ed aveva su tutte le altre culture una superiorità che anche queste le riconoscevano — ad un regime pluriculturale, cioè ad un regime in cui la cultura occidentale ed europea non solo non è riconosciuta superiore alle altre, ma è considerata come una cultura tra le altre, anzi talvolta è respinta e rifiutata. Infatti, si vedono in essa la matrice ideologica e il supporto della dominazione politica ed economica che le nazioni dell'Occidente hanno esercitato sui popoli afro-asiatici, la causa principale del loro sottosviluppo culturale e della poca stima in cui sono state tenute, anche da parte degli stessi indigeni, le culture autoctone. Cioè, le nuove nazioni dell'Africa e dell'Asia hanno compreso che non possono avere dignità politica ed indipendenza economica, se non hanno una propria dignità culturale. Di qui l'impegno a sviluppare la propria cultura, le proprie tradizioni ed i propri valori culturali». Si veda anche MARRANZINI A., *Evangelizzazione e inculturazione*, in *Rassegna di Teologia* 17 (1976) e ROEST CROLLIUS A., *Per una teologia pratica dell'inculturazione*, in *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti* (Roma 1979) 38-39: «Varie ragioni possono essere enumerate per questa nuova consapevolezza. Si potrebbero menzionare da una parte: 1) le nuove relazioni politiche fra le nazioni dopo alcuni secoli di egemonia europea; 2) la rinascita di ideologie e di culture nazionali; 3) la coscienza anche in tante Chiese particolari della loro propria identità culturale; 4) l'interesse crescente per le varie culture religiose in un mondo secolarizzato; e dall'altra parte: 1) lo sviluppo dei mezzi di comunicazione sociale che ha allargato lo sguardo dei singoli uomini alla varietà delle culture umane; 2) l'impatto della scienza dell'antropologia culturale, che offre una visione sistematica della varietà delle culture e dei processi di interazione fra esse; 3) il nascere e dilatarsi di una civiltà tecnologica che tende a standardizzare le espressioni della vita umana; 4) l'esplosione demografica e la crescente interdipendenza fra sistemi economici ed ecologici, che necessitano di una pianificazione mondiale che regolerà anche il comportamento umano».

come testimonia non solo un'incertezza persistente nelle soluzioni proposte, ma anche oscillazioni nella stessa terminologia usata. Inculturazione, acculturazione, transculturazione non sono infatti oggi termini dal significato univoco, tanto numerose e contrastanti risultano di fatto le accezioni che essi assumono presso i vari autori.

1. Un'istanza di chiarezza

Si impone dunque all'inizio di una riflessione, che intende approfondire i rapporti che intercorrono tra esperienza di fede e mediazione culturale, un processo di precisazione del significato con cui i termini in questione vengono da noi usati. Ciò comporterà forse lo svantaggio di aggiungere una nomenclatura in parte nuova e per alcuni versi arbitraria, ma questo permetterà anche una comprensione più esatta, non equivoca, delle indicazioni di soluzione che daremo.

Il primo termine, che ci sembra di dover precisare, è la voce *cultura*. Un termine che riveste, secondo gli studiosi di antropologia culturale, oltre 160 significati non tutti evidentemente antitetici tra loro ma pur sempre distinti.³ Per quanto ci riguarda assumeremo il termine cultura nel suo significato globale, anche se ancora generico, di «totalità complessa che abbraccia nozioni, credenze, arti, costumi, abitudini e tutti gli altri tipi di capacità e di costanti attività, che sono propri dell'uomo in quanto membro della società».⁴ Potremmo anche dire che, in contrapposizione con la natura, cultura designa «un sistema di valori, norme, riti, soluzioni tecniche dei bisogni che corrisponde all'esperienza stessa di un popolo e attraverso il quale questo popolo realizza la sua umanità».⁵

Tra i neologismi poi che si richiamano al termine cultura e che hanno riscosso ai nostri giorni notevole successo ne figurano soprattutto due: le

² Preziose indicazioni bibliografiche riguardanti il problema dell'inculturazione, in prospettiva eminentemente teologica, si trovano in AMATO A., *Inculturazione, contestualizzazione, teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in *Salesianum* 45 (1983) 79-111.

³ Cf. SIGMOND R.A., *Cultura e pluralismo culturale*, in *Evangelizzazione e cultura* I parte, 70-82, il quale ricorda che per gli studiosi esistono almeno 164 definizioni diverse di cultura.

⁴ Cf. TYLOR E.B., *Primitive culture* (London 1971) 1.

⁵ Cf. SIGMOND R.A., *Culture e pluralismo culturale* 72. Si veda anche la definizione che di cultura dà *Gaudium et Spes* (n. 53): «Con il termine generico di *cultura* si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le sue molteplici doti di animo e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano». A sua volta Cl. Lévi-Strauss vede come essenziale alla cultura l'atteggiamento assunto socialmente dall'uomo di fronte al mondo: cf. LEVI-STRAUSS Cl., *Primitivi e civilizzati* (Milano 1970) 64. Anche T. Tentori sottolinea l'inserimento dell'uomo nel mondo mediante la cultura: cf. TENTORI T., *Antropologia culturale* (Roma 1970^a) 3.

voci inculturazione ed acculturazione. A questo proposito si propone talora un uso equivalente delle due parole, mentre tal'altra se ne dà definizioni diverse.⁶ Orbene data la complessità dei rapporti che intercorrono tra cultura ed esperienza umana sottostante a noi sembra non solo legittimo, ma opportuno conservare diversità di accezione a termini lessicalmente diversi e, dunque, per sé atti a designare aspetti distinti, anche se complementari tra loro. Più precisamente intendiamo per *inculturazione* sia il processo di «creazione» di categorie culturali nuove capaci di esprimere, o di farsi vettori di determinati «vissuti esperienziali», sia il processo di «traduzione» in mediazioni culturali già esistenti di un dato esperienziale qualsiasi.⁷ Osserviamo solamente per inciso che in questo contesto «vissuto esperienziale» è da intendersi nel senso ampio della parola e, dunque, eccedente l'ambito della pura empiria fino ad includere, secondo i sentieri dell'analisi, lo stesso regno della trascendenza.⁸

Viceversa usiamo il termine *acculturazione* per designare il processo di confronto e, conseguentemente, di dialogo e di interscambio che si stabilisce — immediatamente — tra due o più mediazioni culturali diverse e — mediamente — tra due o più vissuti esperienziali distinti. In questo contesto allora mentre *inculturazione* designa l'impegno ad esprimere a livello categoriale la «propria» esperienza della realtà, *acculturazione* dice per sé raffronto con un modo «diverso» di sperimentare e di esprimere il proprio contatto con il mondo.⁹

Gli interrogativi che si pongono a proposito del rapporto cultura-esperienza umana sono numerosi e di non facile soluzione. Essi coinvolgono problemi di ordine filosofico e questioni di natura teologica, si riferiscono ad ambiti di indagine che includono talora ogni tipo di mediazione culturale possibile o si limitano tal'altra a privilegiare ambiti peculiari. Per

⁶ Cf. l'editoriale, già citato, della *Civiltà Cattolica* 129 (1978) 313, dove i due termini sono sostanzialmente sinonimi e, all'opposto, MARRANZINI A., *Evangelizzazione e inculturazione* 346-347, che propone di abolire la voce *acculturazione* in quanto può «portare ad una adulterazione della fede con l'assunzione di elementi culturali con essa incompatibili».

⁷ Siamo ben consapevoli che non esiste esperienza concreta della realtà che non sia già, a sua volta, influenzata da mediazioni culturali precedenti. In questo senso l'uomo non è mai una «tabula rasa». Esiste dunque una vera circolarità tra il momento esperienziale e quello culturale, che riflette l'antico problema dei rapporti comprensione-precomprensione del reale. Ciò non toglie tuttavia che, al di là di ogni influsso preliminare, l'uomo sia in grado di pervenire ad una conoscenza della realtà che, per quanto segnata da coloriture di ordine individuale, risulti oggettiva e vera.

⁸ Si tratta dunque di «esperienza integrale» che, pur partendo necessariamente dai dati empirici («nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu»), si protrae al di là di essi.

⁹ Il contenuto semantico, che diamo al termine *acculturazione*, non ci sembra del tutto arbitrario. Mentre «in-culturazione» designa meglio il processo di «in-carnazione» di un dato esperienziale in una categoria culturale, «ad-culturazione» evidenzia la correlazione tra mediazioni culturali diverse. Cf. anche ROSSANO P., *Acculturazione dell'evangelo*, in *Evangelizzazione e cultura*, I parte, 104: «Il termine "acculturazione" suppone l'esistenza di culture come realtà globalmente omogenee in se stesse e reciprocamente differenziate, ma con possibilità di comunicazione e di travaso dall'una all'altra».

questo, per quanto ci riguarda ed in conformità con le finalità di questo convegno, ci soffermeremo unicamente a precisare, in chiave di riflessione razionale, i rapporti che intercorrono tra cultura ed *esperienza religiosa*, intesa quest'ultima come forma autentica di esperienza del sacro e, dunque, come traduzione non fuorviante, anche se in parte riduttiva, della stessa esperienza di fede cristiana.¹⁰

2. Un'istanza di approfondimento

Perché tuttavia l'analisi non risulti superficiale è necessario che l'esperienza religiosa sia considerata nella sua duplice valenza di realtà «in fieri» e «in facto esse». In quanto esperienza «in fieri» essa è definibile come vissuto coscienziale «in atto» di un rapporto dialogico con il mondo del divino: un vissuto che, come tale, postula un'opera continua di inculturazione, vale a dire di esplicitazione in categorie culturali adeguate. In quanto esperienza «in facto esse» l'esperienza religiosa si può invece descrivere come la solidificazione storica, in una o più mediazioni culturali concrete, di una esperienza di fede determinata. È evidente che da questo punto di vista l'esperienza religiosa comporta, in quanto dato di fatto storico concreto, la presenza di un certo grado di inculturazione già realizzato, e, come compito ulteriore da espletare, un impegno di acculturazione o di dialogo con mediazioni culturali diverse.¹¹

Così precisati i termini del problema sorgono allora, a nostro avviso, due interrogativi principali. Si tratta innanzitutto di individuare i presupposti filosofici che legittimano prima, ed esigono poi, un'opera di inculturazione e di acculturazione dell'esperienza di fede. Si tratta in secondo luogo di precisare i tratti fisionomici principali, o i criteri normativi di fondo, che devono contraddistinguere un processo corretto di inculturazione e di acculturazione. In termini tradizionali il primo interrogativo riguarda, dunque, il problema dell'esistenza (dell'an sit) dei fenomeni culturali in questione, mentre il secondo verte su quello della loro essenza o del quid sit.

¹⁰ In sede teologica (e soprattutto di teologia cristiana) il problema si specifica come interrogativo circa i rapporti che intercorrono tra cristianesimo (messaggio evangelico, fede cristiana) e cultura. Filosoficamente il discorso, senza operare riduzionismi falsificanti, si sofferma sull'esperienza religiosa come struttura portante comune di cui la stessa religione cristiana è espressione particolare.

¹¹ Osserviamo che le due prospettive non costituiscono tanto due momenti cronologici successivi quanto due dimensioni dialetticamente integrantesi di un'unica realtà. Infatti è proprio della religione (ed in modo particolare della fede cristiana) il fatto che Dio continui a parlare al cuore dei credenti, rinnovando perpetuamente l'esperienza dell'incontro dialogico con lui. D'altra parte, però, gli eventi storici fondamentali della rivelazione, che hanno segnato in maniera irripetibile le origini di una religione, sono diventati parte integrante e imprescindibile della «fede» stessa.

Un'ultima precisazione riguarda la portata di questa come di ogni altra soluzione. Ci rendiamo infatti conto che la risposta agli interrogativi che ci siamo posti, così pure come la stessa impostazione del problema che ne abbiamo dato, si richiamano, né potrebbe essere diversamente, a determinate categorie culturali e filosofiche. Ciò è vero. Siamo tuttavia dell'opinione che tale subordinazione fattuale non pregiudichi, in linea di principio, la validità oggettiva delle linee di soluzione proposte, nella misura in cui queste rispecchiano in forma sufficiente i dati della realtà. Certo la traduzione culturale adottata non esclude, anzi sollecita, la possibilità di mediazioni culturali diverse, purché esse stesse oggettive.

I. IL PROCESSO DI INCULTURAZIONE DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

1. Possibilità e necessità di inculturare il dato esperienziale religioso

Volendo procedere partitamente, la nostra indagine esaminerà dunque in primo luogo la realtà dell'inculturazione evidenziando la possibilità prima, e la necessità poi, di una mediazione culturale dell'esperienza religiosa.

1.1 Per quanto concerne innanzitutto la *possibilità* di esprimere in categorie culturali il dato esperienziale religioso ci sembra di dover fare i rilievi seguenti. È un dato di analisi fenomenologica difficilmente confutabile che l'esperienza religiosa si definisce primariamente come un vissuto coscienziale che rivela una struttura formalmente intenzionale o bipolare. In altre parole, in quanto realtà interiore, che matura innanzitutto e soprattutto a livello di Erlebnis coscienziale, l'esperienza religiosa si rivela come un rapporto dialogico, costitutivo, tra un io credente ed un «oggetto» creduto: un io che nella fattispecie assume il volto di un soggetto «credente», ed un tu che si specifica quale realtà «creduta».¹² Ciò comporta, a livello di soggetto intenzionante la capacità dell'io umano di valicare i limiti della propria soggettività per aprirsi alla realtà dell'altro o, come si suole dire, ciò suppone che l'esperienza religiosa si riveli come un'esperienza costitutivamente «estatica» o di trascendimento di sé.¹³ Sul versante oggettivo, invece, il vissuto esperienziale religioso manifesta l'irrompere di una forza o di una potenza inattesa che, pur facendo breccia

¹² Sebbene considerazioni di ordine storico possano generare qualche perplessità circa il carattere necessariamente personale, con cui Dio è sentito dal credente, pensiamo che la dimensione personalistica della divinità sia essenziale «ad bene esse» di ogni concezione adeguata del sacro.

¹³ Le indicazioni di ordine fenomenologico a favore della dimensione di trascendenza dell'esperienza religiosa trova del resto conferma e legittimazione ultima nella stessa riflessione metafisica. Quest'ultima, evidenziando la capacità radicale dell'uomo di aprirsi all'essere, evidenzia in pari tempo la sua attitudine a proiettarsi verso orizzonti trascendenti.

nella vita quotidiana dell'uomo, si rivela come una realtà di ordine totalmente diverso, come ciò che per definizione è assolutamente irriducibile ad ogni categoria umana. Simultaneamente «intimior intimo meo», la sfera del divino è vissuta, sentita, sperimentata come totalmente eterogenea e trascendente le capacità «captive» dell'uomo. Dio infatti è per definizione colui di cui l'uomo non può in alcun modo disporre, né percorrendo i sentieri astratti e definitivi del concetto, né ricorrendo alle mediazioni più indefinibili e suggestive del sentimento.¹⁴

Ne consegue dunque che l'esperienza religiosa rivela al suo interno una tensione di valenze e di significati che non va in alcun modo sminuita. Da una parte esiste una certa correlazione tra l'io dell'uomo e la realtà di Dio che si comunica: una correlazione che è costitutiva della stessa essenza di quel rapporto dialogico che è appunto l'esperienza religiosa; una correlazione che legittima la possibilità stessa di una mediazione culturale non equivoca, anche se inadeguata, del mondo del divino. D'altro lato si manifesta una incommensurabilità invalicabile tra Dio e l'uomo che non permette di oltrepassare i limiti della conoscenza «in speculo», di un sapere cioè che in ultima analisi consiste nel riconoscimento della propria inadeguatezza di fronte a Dio.¹⁵

1.2 Una mediazione culturale dell'esperienza religiosa si rivela però non solo possibile, ma *necessaria*, doverosa. Innanzitutto necessaria nel senso di inevitabile. Infatti l'esperienza di fede, in quanto fatto interiore, non può sussistere a lungo rinchiusa entro i limiti della pura interiorità. Conformemente alla natura stessa dell'essere umano, da cui sgorga, essa si traduce inevitabilmente in gesti, parole, azioni. Essa non può quindi non farsi cultura. Essa deve necessariamente tradursi in vita vissuta.¹⁶

¹⁴ Cf. AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 9: «Et inhorresco et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum». Si ricordino anche le categorie di «Numinoso», «Ganz-Anderes», «Tremendum et fascinans» che l'analisi fenomenologica di R. Otto evidenzia, a proposito di Dio, nell'opera *Das Heilige*. - Il carattere di trascendenza assoluta di Dio sembra legittimare l'esigenza di operare una «deculturazione» della fede, anziché un processo di inculturazione. A questo proposito a noi sembra che se deculturazione costituisce un'«istanza» imprescindibile e, dunque, un momento dialettico ineliminabile di purificazione di ogni conoscenza autentica di Dio, essa non ne costituisce tuttavia la «meta». La fede infatti, in quanto realtà vissuta dall'uomo, non può sussistere se non «tematizzata» (sia pure in forma minima) in mediazioni culturali (concetti, simboli, gesti, parole, azioni).

¹⁵ Ci ricollegiamo a questo punto esplicitamente con le tesi della cosiddetta teologia negativa che, lungi da ogni forma di agnosticismo, costituisce la presa di coscienza esplicita e positiva, secondo cui l'unica conoscenza possibile di Dio culmina nel silenzio adorante dell'Indicibile. Si veda, a questo proposito, ALESSI A., «Sui sentieri di Dio. Il valore dell'idea di Dio in Henri de Lubac», in *Salesianum* 44 (1982) 713-740.

¹⁶ L'esperienza religiosa, in quanto funzione dell'io, preso nella sua integrità, non può non coinvolgere tutto l'essere umano, chiamando a raccolta e mobilitando tutte le sue espressioni di «anima» e «corpo», a livello noetico, volitivo, affettivo, individuale e sociale. Ciò vale poi in modo esemplare per la fede cristiana, per la quale il principio incarnazionista assume un rilievo tutto particolare.

In secondo luogo tale mediazione è necessaria nel senso di doverosa. Giungendo infatti a scuotere le profondità stesse dell'essere umano nella sua integralità, l'esperienza religiosa esige di permeare di sé tutta l'esistenza in tutte le sue espressioni individuali e associate. A ciò essa non può però pervenire se non solidificandosi in una mediazione culturale concreta, che la trasformi da fenomeno rinchiuso monisticamente entro i confini coartanti del singolo io a espressione comunitaria di fede.

La necessità di una mediazione culturale dell'esperienza religiosa si rivela inoltre se si considera che l'esperienza di Dio, pur esorbitando per sua natura i limiti della semplice razionalità, è sollecitata ad esplicitare le sue valenze di intelligibilità evidenziando, fino al limite del possibile, la propria conformità con le esigenze critiche del pensiero.¹⁷ Il che equivale a dire che è solo facendosi fatto culturale concreto che essa riesce ad esplicitare, assieme alle istanze di razionalità che racchiude, la dimensione universalistica del messaggio di cui si fa portatrice. Infatti è unicamente incarnandosi in concetti e in idee, oltre che in prassi, che essa si fa esperienza comunicabile. Non è pertanto errato affermare che la necessità del processo di inculturazione dell'esperienza di fede riposa nell'esigenza stessa che essa ha di farsi realtà ecclesiale e missionaria.

2. Principi di una corretta inculturazione

Dall'analisi finora condotta è emersa dunque la possibilità, la necessità e l'urgenza di dare vita ad un processo di mediazione culturale dell'esperienza religiosa. Un processo di inculturazione non facile dal momento che si tratta di operare una traduzione che sia in pari tempo rispettosa del carattere di fondamentalità e di complessità vitale propria della realtà che si vuole incarnare. Ne consegue che una corretta opera di inculturazione del messaggio religioso non può essere lasciata in balia del caso o dell'improvvisazione, ma deve essere condotta sulla base di principi rigorosi, che ne adeguino il più possibile le esigenze intrinseche. Tra questi principi ne ri-corderemo alcuni che ci sembrano di notevole importanza.

2.1 Anteriorità ed insostituibilità del momento esperienziale

In conformità con la definizione che ne abbiamo dato, inculturazione significa un processo che ha come finalità principale quella di tradurre, incarnare, esprimere in categorie culturali (in parte nuove e in parte già esistenti) i contenuti propri di una data esperienza di vita. In quanto tale ogni

¹⁷ È un dato di analisi fenomenologica della religione che l'esperienza del sacro, pur consistendo essenzialmente in un atteggiamento globale di adesione al sacro, fatto di amore e di timore riverenziale, rivela anche la copresenza di elementi razionali, che legittimano agli occhi del credente la propria adesione al divino.

processo di inculturazione, che non voglia essere fuorviante, deve rinviare alla realtà esistenziale di cui è mediatrice, deve cioè fare riferimento al vissuto esperienziale come a suo momento fondante, come a suo criterio ultimo di normatività.

È pertanto assurdo voler intraprendere una mediazione culturale non fittizia nei confronti di realtà che non trovino fondamento in una esperienza di ordine personale, fatta in proprio. Applicando tale principio al fatto religioso si ricava allora una prima indicazione preziosa. E cioè: inculturazione suppone innanzitutto la presenza di grandi anime religiose e di grandi tradizioni di fede, in cui si sia storicamente solidificata un'esperienza profonda e genuina di incontro con il sacro.¹⁸ Non solo. Quando si tratta di inculturare una fede determinata non è per sé sufficiente che un popolo possa vantare tradizioni religiose anche profonde, ma parallele o di segno opposto alla fede da inculturare. Certo queste possono favorire (grazie all'affinità che hanno con la nuova forma di religiosità che si vuole incarnare) l'insorgere della nuova esperienza di Dio. Ma è solo quando quest'ultima diventa realtà vissuta, e vissuta in profondità, che essa può dare origine ad un processo di inculturazione che non sia epidermico, superficiale e, in ultima analisi, equivoco.¹⁹

2.2 Esigenza di fedeltà e di interiorità

La fundamentalità del momento esperienziale non comporta però solamente un primato cronologico di anteriorità. Essa esige anche — come abbiamo già accennato — che l'esperienza religiosa sia assunta quale norma ultima, quale parametro invalicabile di ogni mediazione culturale.

¹⁸ Un aspetto fondamentale che connota ogni processo di inculturazione è dato dal fatto che soggetto ultimo o agente principale di tale fenomeno è costituito dall'essere umano inteso come realtà collettiva e, dunque, primariamente, come «popolo». Popolo che però non esclude, anzi sollecita la presenza nel suo seno di «leaders» spirituali, culturali, sociali e politici, che sappiano interpretarne paradigmaticamente le istanze più valide e anticiparne profeticamente le intuizioni più profonde. Da questo punto di vista inculturazione è dunque risultanza di una tensione dialettica che si stabilisce tra l'apporto complessivo di una «comunità» e il contributo originale, spesso determinante, di alcune figure «carismatiche».

¹⁹ Cf. l'editoriale di *Civiltà Cattolica* 129 (1978), IV parte, 421-423, dal titolo «Condizioni e limiti dell'inculturazione», nonché il discorso che Paolo VI tenne il 31 luglio 1969 a Kampala, a conclusione della prima assemblea dello SCEAM: «Occorrerà che la vostra anima africana sia imbevuta profondamente dei segreti carismi del cristianesimo, affinché poi questi si effondano liberamente, in bellezza e sapienza, alla maniera africana (...) Occorrerà un'incubazione del mistero cristiano nel genio del vostro popolo, perché poi la sua voce nativa, più limpida e più franca, si alzi armoniosa nel coro delle altre voci della Chiesa universale». Si veda inoltre ROSSANO P., *Acculturazione dell'evangelo* 110: «Alle attese profonde di una cultura il messaggio evangelico deve essere offerto con fedeltà nella sua identità propria e dirompente. Sarà necessario certamente usare linguaggio e angolazioni adatte alla capacità recettiva dell'interlocutore, ma si deve essere schietti nell'offrire la fede cristiana nei suoi contenuti originali e propri. Si deve cioè proporre il messaggio, non raccogliere domande e problemi che possano sorgere partendo da altre prospettive».

Ciò suppone concretamente da parte di chi, consapevolmente o inconsciamente, intraprende un processo di inculturazione, il desiderio radicale di essere fedele al dato esperienziale. Non si tratta dunque di ricercare la novità per la novità né di volere ad ogni costo modificare le mediazioni culturali del passato. L'inculturazione non ha bisogno di prime donne, ma di spiriti disinteressati o, meglio, interessati unicamente a fare emergere con fedeltà le ricchezze per sé sconfinite dell'incontro esaltante con il divino. Un incontro che, d'altro canto, non avviene se non nelle profondità del proprio io. Per cui inculturazione postula a sua volta uomini capaci di interiorità, capaci cioè di penetrare nelle radici profonde della propria soggettività, e di scoprire, nel fondo del proprio essere più vero, la presenza sconvolgente ed insieme affascinante di Dio.²⁰ All'opposto la superficialità di animi permanentemente inquieti è agli antipodi di un vero processo di inculturazione.

2.3 Esigenza di creatività

La fedeltà al vissuto non è tuttavia sufficiente. Inculturazione suppone infatti anche la capacità di creare categorie culturali (e, dunque, concetti, idee, paradigmi, gesti, parole, azioni) nuove, esige la capacità di caricare di significati e di valenze originali, insospettate, dati culturali preesistenti, in modo da renderli vettori non fuorvianti di un'esperienza che nelle sue manifestazioni più profonde rimane sempre radicalmente indicibile.

Ora ciò suppone spiriti creativi, menti e cuori amanti, che sappiano fare emergere a livello tematico e, dunque, culturale, l'esperienza vissuta e, in quanto tale, atematizzata, di Dio. Occorre cioè l'opera del «genio» che sappia restringere la distanza che intercorre tra l'indicibilità e la dicibilità dell'esperienza del sacro, che sappia dare valenza di universalità, e dunque di intelligibilità, all'esperienza per sé personale e irripetibile del divino.

²⁰ Cf. ROSSANO P., *Acculturazione dell'evangelo* 109: «Quando lo scrittore C.S. Lewis nota con arguzia che "la geografia del mondo spirituale è diversa da quella del mondo fisico: in questo i paesi si toccano alle frontiere, in quello si toccano al centro", esprime un postulato fondamentale dell'acculturazione: cioè la necessità di raggiungere il livello della profondità, attingendo le sfere profonde, conscie e inconscie, dell'essere umano, il quale è sempre un essere-in-attesa nonostante le risposte che egli insieme ad altri si è dato, e che le culture riflettono in maniera variamente colorata. Senza questo scavo nelle dimensioni profonde delle culture e dei suoi autori umani per raggiungere la soglia dell'interrogativo religioso, là dove l'uomo è un essere-in-ascolto, perennemente sollecitato verso orizzonti che lo trascendono, difficilmente si realizzerà un contatto significativo dell'Evangelo con le culture». Notiamo da parte nostra che tale esigenza di «interiorità» (e, in termini più propriamente religiosi, di «santità») non trasforma necessariamente il processo di inculturazione in una realtà di tipo «élitario». Essa infatti non è prerogativa, né esclusiva né privilegiata, di una minoranza di soggetti culturalmente agguerriti. L'interiorità, di cui qui si parla, non è cioè privilegio di filosofi, teologi od asceti di professione. Essa fiorisce, o può fiorire in larga misura (autentica, anche se con tratti fisionomici peculiari), nella stessa «religiosità popolare», dal momento che essa non è primariamente il risultato di un'astrazione intellettuale che suppone una preparazione culturale specifica, ma un *intuitus* originario dell'animo che richiede purezza di cuore e sincerità di intenzione.

Occorre infine l'opera creativa di un cuore che ama, e che sa ritrovare nell'amore la via per garantire alle proprie mediazioni culturali il carattere di significatività, di efficacia e di eloquenza tipica dell'esperienza religiosa.²¹

In questo contesto creatività non diventa dunque un termine antitetico a fedeltà, ma designa piuttosto la modalità concreta con cui deve essere vissuta l'esigenza di rispetto al dato religioso. In altre parole, si impone una circolarità di momenti che si richiamano a vicenda poiché non esiste vera fedeltà al dato religioso che non sia inventiva, né autentica creatività che non rispetti l'originalità specifica dell'incontro vissuto con il sacro.

2.4 *Esigenza di integralità*

Un principio ulteriore, che deve regolamentare un corretto processo di inculturazione, risiede inoltre, a nostro parere, nell'esigenza di integralità. È risaputo infatti che il vissuto esperienziale religioso si connota per una duplice caratteristica. Considerato in se stesso esso rivela in primo luogo una ricchezza di contenuti e di tonalità che può essere considerata a ragione inesauribile. Sia la complessità degli aspetti con cui il mondo del divino viene sperimentato e vissuto dal credente, sia la molteplicità dei riverberi che l'incontro con Dio genera nella realtà poledrica dell'uomo è tale da non poter essere esaurita da nessuna mediazione culturale, per quanto complessa e sofisticata.²² Rimarrà sempre spazio alla tematizzazione ulteriore, così come rimarrà sempre ampio margine, all'approfondimento, alla novità degli approcci e delle mediazioni. Da questa consapevolezza sorge conseguentemente l'esigenza che il processo di inculturazione rimanga costantemente aperto ad integrazioni ulteriori, che valgano a renderlo il meno inidoneo possibile nel cammino verso quella meta di integralità (integralità ad intra), che tuttavia più che un punto terminale rimarrà sempre un'aspirazione in parte inappagata.

Considerata invece nella sua correlazione con la totalità dell'esistenza umana, l'esperienza religiosa si qualifica come parte integrante di un tutto, come momento, sia pure di portata particolare, di un insieme più complesso. In altre parole il vissuto esperienziale religioso non esaurisce la sfera delle esperienze umane, ma si pone in complementarità con altri vissuti

²¹ Tre sembrano dunque essere le valenze principali di categorie culturali adeguate: il carattere di universalità, di oggettività e di efficacia espressiva. Le prime due si indirizzano soprattutto all'intelligenza, la terza parla più direttamente al «cuore» dell'uomo. Sull'inculturazione, intesa quale processo che culmina in una «nuova creazione», cf. anche la lettera che il P. Arrupe inviò ai Gesuiti il 14 maggio 1978. Notiamo che anche a questo proposito la genialità, di cui qui si parla, se si incarna paradigmaticamente in alcune menti eccelse e profetiche trova fertile campo di realizzazione nella stessa genialità, spontanea ed irreflessa, di un popolo.

²² Cf. GOMEZ CAFFARENA J. - MARTIN VELASCO J., *Filosofía de la religión* (Madrid 1973) 73-186: in queste pagine viene presentata in modo efficace la complessità dell'esperienza religiosa sia in riferimento al sacro, sia dal punto di vista del soggetto che crede.

esperienziali. Ne consegue allora che, anche per questo verso, un'esperienza del sacro che voglia essere veramente a misura d'uomo, deve aprirsi armonicamente alle integrazioni che, ab extra, le provengono da altri settori, quali ad esempio l'esperienza estetica, l'esperienza morale, l'esperienza dell'impegno di promozione sociale e politica.²³ Ne consegue insomma che un processo adeguato di inculturazione della fede deve tenere presente ogni altro apporto positivo, senza rinchiudersi in pretese ingiustificate di autosufficienza.

Da quanto abbiamo detto risulta dunque che l'esigenza di integralità deve coerentemente tradursi in un impegno di ricettività di quanto di valido vi è negli altri. Solo così troverà spazio sufficiente quel carattere di dinamicità e di divenienza del processo di inculturazione che fa di esso una realtà perennemente in fieri. Tutto ciò però a condizione che chi fa opera di inculturazione, abbia insieme alla consapevolezza marcata dei propri limiti, una profonda umiltà intellettuale.

2.5 *Esigenza di irradiazione ad extra*

Una caratteristica ulteriore, che connota l'esperienza religiosa, è costituita dal fatto che l'incontro con il sacro si qualifica come un'esperienza ultimativa, radicale. Essa cioè, pur non esaurendo la sfera dell'esistenza umana, giunge tuttavia a scuoterne le radici più profonde, mettendo in questione, senza possibilità di appello, l'essere più vero dell'uomo. Nell'incontro con Dio e dalla risposta che si decide di dare all'Assoluto dipende infatti la possibilità stessa del soggetto interpellato di conseguire o meno la propria salvezza definitiva, sì che in ultima analisi ogni altro valore appare, al suo confronto e svincolato da essa, parziale, provvisorio, ultimamente insignificante.²⁴

In questa prospettiva si comprende allora perché l'esperienza di Dio tende per sua natura ad eccedere l'ambito formale della pura religiosità per lievitare la massa intera dell'esistenza umana, ponendosi in tal modo, più che come una esperienza accanto ad altre esperienze, come il fondamento e la garanzia della validità stessa di ogni vissuto esperienziale. Il carattere fondante dell'esperienza religiosa diventa dunque la molla che legittima l'istanza intrinsecamente missionaria che anima il cuore del credente e lo spinge ad orientare tutta la sua esistenza in base al parametro religioso.²⁵

²³ Circa i rapporti di interdipendenza e di distinzione fra questi vari ambiti del vissuto esperienziale umano, cf. LANG A., *Introduzione alla filosofia della religione* (Brescia 1959) 107-120.

²⁴ Cf. GOMEZ CAFFARENA J. - MARTIN VELASCO J., *Filosofía de la religión* 102-107.

²⁵ È questo un dato di fatto storico non meno di un'esigenza strutturale dell'esperienza religiosa e, cioè, che il contatto vissuto con la realtà del sacro diventa anche inevitabilmente esigenza etica di trasformazione radicale della propria esistenza. Cf. GOMEZ CAFFARENA J. - MARTIN VELASCO J., *Filosofía de la religión* 136-154. A questo proposito A. Sigmond (*Cultura e pluralismo culturale* 70) definisce, non ingiustamente, la religione come «l'elemento più intimo di ogni cultura».

A sua volta, l'istanza di irradiazione non può non riflettersi nello stesso processo di inculturazione della fede. Più precisamente: mentre il carattere di parzialità dell'esperienza del sacro postula, come abbiamo accennato, un atteggiamento di ricettività e di apertura a contributi esteriori, la dimensione di fondamentalità e di radicalità del divino comporta la disponibilità al dono generoso di sé, completando in questo modo il circolo ermeneutico del dare e del ricevere. Il che equivale a dire che un'autentica inculturazione suppone la capacità di dare sensi nuovi, più profondi ed originali, alle stesse mediazioni culturali profane, rendendole aperte al regno della trascendenza.²⁶

II. IL PROBLEMA DELL'ACCULTURAZIONE DEL DATO RELIGIOSO

1. Possibilità e necessità del processo di acculturazione

Dopo avere considerato il problema della possibilità, della necessità e dei criteri normativi del processo di inculturazione la nostra attenzione si sposta ora a riflettere sul fenomeno dell'acculturazione inteso, come dicevamo nelle premesse iniziali, quale processo di confronto, di dialogo e di interscambio, prossimamente, tra mediazioni culturali diverse e, ultimamente, tra modi significativamente distinti di vivere e di esperire la realtà.

1.1 Sulla falsariga dell'indagine precedente iniziamo le nostre riflessioni dal problema della *possibilità* stessa di operare un processo di acculturazione dell'esperienza del sacro, sottolineando subito che esso coinvolge per sé non solo il dialogo tra mediazioni culturali diverse di una fede

²⁶ Nel *Messaggio* conclusivo del Sinodo dei vescovi del 1977, n. 5, è detto esplicitamente che "il messaggio cristiano deve radicarsi nelle culture umane, e deve assumerle e trasformarle. In questo senso è legittimo considerare la catechesi uno strumento di «acculturazione», cioè che sviluppa e allo stesso tempo illumina dall'interno le forme di vita di coloro ai quali si rivolge. La fede cristiana, attraverso la catechesi, deve incarnarsi nelle culture. La vera incarnazione della fede per mezzo della catechesi suppone non soltanto il processo del «dare», ma anche quello del «ricevere». Similmente, come osserva P. Rossano in *Acculturazione dell'evangelo* 106, «l'incontro dell'Evangelo con le culture, sempre secondo il Concilio, si risolve in un vantaggio reciproco: il messaggio evangelico purifica, eleva, dilata, perfeziona le culture e ne resta a sua volta illuminato, esplicitato e arricchito sotto molti aspetti». Di fronte alle modalità, certamente esigenti, che connotano un processo adeguato di inculturazione, si potrebbe essere tentati di pensare che l'analisi che abbiamo proposto costituisca di fatto un invito tacito ad un rinvio sine die della sua realizzazione. Così però non è, dal momento che — secondo i principi che ne abbiamo dato — non è possibile rinvio. Infatti la stessa volontà rinunciataria non darebbe vita se non all'inculturazione di una fede rinunciataria e come tale estremamente negativa. Non rimane dunque se non mettersi all'opera. Mettersi all'opera con la consapevolezza che il carattere esigente dell'inculturazione non è se non riflesso della radicalità dell'impegno di vivere la propria fede. Mettersi all'opera sempre di nuovo nonostante la parziale inadeguatezza delle realizzazioni concrete cui sapremo dare vita.

medesima, ma anche l'interscambio fra mediazioni culturali di fedi distinte.²⁷

Così precisato, il problema della possibilità di un dialogo trova indicazioni favorevoli ad una soluzione positiva sia se si considera il versante soggettivo, sia se ci si pone sul versante oggettivo dell'esperienza del divino. Per quanto concerne innanzitutto il soggetto dell'esperienza religiosa esso rivela, sul piano dell'essere, un'identità strutturale di fondo, che supera ogni differenziazione ulteriore, individuale o sociale che sia. Il fatto cioè che ogni uomo, pur nell'irrepetibilità delle proprie caratteristiche individuali, pur nella poliedricità dei tratti fisionomici che sono propri dei popoli, delle razze, dei gruppi etnici cui concretamente appartiene, partecipi di una natura umana comune, fonda una comunanza strettissima tra tutti gli esseri umani, rendendoli tutti costitutivamente dotati di una medesima dignità, valore, struttura ontologica fondamentale.²⁸

L'unità strutturale, che vige sul piano dell'essere, non può a sua volta non riflettersi in sede operativa. E, difatti, non c'è settore dell'attività umana (conoscitiva, volitiva, affettiva) che manifesti differenziazioni essenziali che si pongano nella linea dell'equivocità. In particolare, è un dato non solo di antropologia ma di gnoseologia metafisica che il pensiero dell'uomo, in quanto aperto all'orizzonte trascendentale dell'essere, è costituzionalmente capace di trascendere i limiti della propria individualità per aprirsi all'universale e, come tale, è in grado di fondare la possibilità di una comunanza noetica sostanziale tra tutti gli uomini, dal momento che nulla di ciò che rientra nell'ambito dell'essere gli risulta totalmente alieno.²⁹

Conclusioni analoghe si hanno se si analizza il versante oggettivo dell'esperienza religiosa, vale a dire la realtà intenzionata del sacro. È infatti incontrovertibile che la realtà infinita di Dio, pur comportando una possibilità per sé illimitata di approcci e di concezioni prospettiche differenti, non tollera affermazioni che siano tra loro veramente contraddittorie o totalmente eterogenee. In verità, da un lato l'identità ontologica che ogni realtà, per quanto complessa, intrattiene con sé non permette l'insorgere di qualificazioni realmente contrapposte, sì che Dio possa contemporaneamente e sotto il medesimo aspetto essere uno e molti, realtà personale e forza cieca, soggetto trascendente e termine collettivo per designare la totalità degli esseri finiti. D'altro canto la portata analogica ed universale del concetto di essere, sul quale si innestano e traggono valore tutte le co-

²⁷ In questo contesto il termine «fede» viene inteso nel senso amplissimo della parola, e sta ad indicare una qualsiasi «Weltanschauung»: esso abbraccia dunque anche concezioni atee ed agnostiche della realtà. Anche con tali «fedi» è dunque possibile ed urgente un processo continuo di confronto e di dialogo.

²⁸ Cf. MARRANZINI A., *Evangelizzazione e inculturazione* 334-335, e SZASZKIEWICZ J., *Filosofia della cultura* (Roma 1974) 110-115.

²⁹ Riteniamo pertanto che una metafisica, che scopra nell'actus essendi il fondamento più vero di ogni realtà, costituisca anche la garanzia più certa di una visione «comunionale» del mondo.

noscenze umane rende assurda l'ipotesi di affermazioni concernenti Dio che siano assolutamente eterogenee e inconciliabili tra loro.³⁰

1.2 Un confronto dialogico tra diverse mediazioni culturali religiose non è tuttavia solo possibile, ma *necessario*, urgente. Ne danno conferma motivazioni di ordine antropologico, teologico e storico. Relativamente al piano antropologico ci limitiamo a ricordare che ogni uomo nella sua individualità è costituzionalmente un essere limitato, imperfetto, precario. È unicamente nell'incontro con altri uomini che il singolo individuo può trovare la propria realizzazione ed il superamento, almeno parziale, dei condizionamenti che lo affliggono. Ciò poi non vale unicamente per gli individui in quanto tali, ma anche per le singole forme di vita associata, di qualsiasi ordine possano essere. Anche queste, anche popoli, razze, culture, per quanto venerabili e prestigiose siano, non riescono ad adeguare le potenzialità per sé sconfinite della natura umana. Permane sempre un divario, un residuo di inadeguatezza che va mitigato (anche se non sarà mai possibile colmare per intero) tramite il confronto, l'interscambio, il dialogo.³¹

Passando alle indicazioni di ordine teologico ricordiamo che, accanto alla pregnanza insondabile della realtà di Dio (che fonda, come dicevamo, possibilità di approcci culturali diversi e complementari) non va trascurato il fatto che storicamente ogni religione — in facto esse — ha una propria tradizione, spesso possiede anzi una molteplicità di tradizioni che sono diventate suo patrimonio integrante. In questo orizzonte si può pertanto affermare che la storia diventa immancabilmente un elemento costitutivo imprescindibile di ogni religiosità autentica: essa è cioè il luogo invalicabile di incarnazione di un determinato messaggio di fede. La storia pertanto, e l'insieme di tradizioni culturali che la compongono, non può essere espulsa, ma va assunta in tutta la sua complessità.³² Accanto a questo dialogo, che potremmo definire *ab intra*, se ne impone però un altro *ad extra*, con le mediazioni culturali proprie di altre fedi, dal momento che frammenti di verità, semi di bene vengono sparsi ad ampie mani da Dio tra tutti i popoli.

³⁰ Al contrario, come abbiamo già accennato, l'orizzonte trascendentale dell'essere rende in radice possibile un dialogo autentico anche tra concezioni assai lontane tra loro.

³¹ Cf. TENTORI T., *Per un metodo dialogico di integrazione delle culture*, in *Il dialogo fra le culture*. Atti del 2° Convegno di studi sulla civiltà contemporanea. Recoaro Terme 12-15 settembre 1968 (Vicenza 1969) 104-129.

³² Cf. *Condizioni e limiti dell'inculturazione* 417-418: «Parlando di inculturazione del messaggio cristiano, non dobbiamo pensare che questi 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 (...) Ma la parola di Dio si è incarnata anche nella cultura ellenistica». L'osservazione è ripresa da ROSSANO P., *Acculturazione dell'evangelo* 107: «Non meno significative sono le acquisizioni, ormai sufficientemente delineate, circa il pluralismo culturale della Chiesa apostolica».

Un'ultima considerazione è di ordine storico-esistenziale. La accenniamo appena. Per un'umanità chiamata a vivere, per un verso, in un mondo sempre più piccolo e, per un altro, in un'atmosfera segnata profondamente dal rifiuto o dal disinteresse per il problema di Dio il dialogo tra diverse Weltanschauungen assume ai nostri giorni un'urgenza particolare. Il bisogno di comprensione reciproca tra diverse mediazioni culturali religiose, il bisogno di rispondere agli interrogativi suscitati dalle varie forme di ateismo e di agnosticismo rendono improrogabile l'impegno di un processo vigoroso e corretto di acculturazione.

2. Principi di acculturazione

Rimane a questo punto il problema di indicare i lineamenti principali secondo cui deve configurarsi un dialogo corretto tra diverse mediazioni culturali religiose. Ne ricordiamo alcuni.

2.1 Riconoscimento della pluralità di mediazioni culturali dotate di pari dignità

Il punto di partenza ineliminabile di ogni processo di acculturazione è l'accettazione cordiale, senza reticenze, dell'esistenza di mondi culturali molteplici diretti a mediare l'esperienza vissuta del sacro. Mondi culturali che presentano, ciascuno, pregi di originalità ed irripetibilità, intesi quali riflessi solidificati dell'irripetibilità e dell'originalità dei popoli che li hanno prodotti.

Tale accettazione deve a sua volta concretizzarsi in atteggiamenti di rispetto, di stima, di rifiuto categorico di ogni volontà di sopraffazione o di colonizzazione, di riconoscimento dei valori propri di ogni cultura. Si tratta insomma di aprirsi con simpatia e spirito di comprensione alle mediazioni culturali altrui, rifiutando la tentazione di relegare nell'alveo dell'atipico e, dunque, dell'immaturo e dell'inadeguato tutto ciò che si allontana dai propri schemi culturali. Come ogni persona umana, così ogni popolo, razza e cultura hanno una dignità propria che va riconosciuta e rispettata. Rispettata, lo notiamo, non a scopi strumentali, ma in forma schietta ed ampia.³³

³³ Cf. MARRANZINI A., *Evangelizzazione e inculturazione* 335: «Occorre invece ammettere, con onestà, diverse e autonome culture (non semplicemente costumi barbarici da contrapporre ad una cultura unica), che emergono, si evolvono ed eventualmente si dileguano secondo una propria dinamica». Così pure si legga quanto dice SIGMOND R.A., *Cultura e pluralismo culturale* 71: «Nell'intimo del nostro cuore (specialmente occidentale) preferiremmo considerare tutti gli uomini destinati allo stesso sviluppo e soltanto con una certa riluttanza e rassegnazione accettiamo la realtà della molteplicità di culture autentiche che non sono da ridurre alla nostra, ma con le quali dobbiamo cercare in pieno rispetto della loro autenticità una comunicazione culturale». Cf. anche TENTORI T., *Per un metodo dialogico di integrazione delle culture* 128: «È questo, forse, il primo germe del pregiudizio etnico e sociale. L'adesione alla propria cultura

2.2 *Coscienza della funzione insostituibile delle mediazioni culturali «originarie»*

La pari dignità sostanziale di ogni espressione culturale religiosa non esclude tuttavia il riconoscimento del ruolo storicamente insostituibile che alcune mediazioni culturali hanno avuto, e devono perennemente avere, all'interno di un processo di acculturazione adeguato. Ci riferiamo in modo particolare a quelle espressioni culturali in cui si è originariamente espressa ed incarnata una esperienza di fede determinata. Più precisamente, i cosiddetti libri sacri, così come le manifestazioni proprie della tradizione autentica rivestono un'importanza unica. I primi, in quanto autenticati da un'assistenza speciale da parte di Dio, si fanno garanti dell'autenticità dell'esperienza con il sacro che comunicano. Le seconde, ricollegandosi prossimamente alle sorgenti genuine dell'esperienza religiosa, ne traggono garanzia di fedeltà. Per questi motivi sia gli uni, sia le altre, costituiscono non solo il luogo privilegiato in cui riscoprire un'esperienza autentica di fede, ma parametri insostituibili di valutazione. In altre parole le mediazioni culturali, di cui libri sacri e tradizione si servono, non costituiscono solamente interlocutori possibili, ma momenti ineliminabili di ogni processo di acculturazione. Anzi, essi diventano (in forza del messaggio di cui sono portatori, non necessariamente in virtù del modo con cui lo comunicano) criteri normativi invalicabili dell'ortodossia di ogni altra mediazione culturale.³⁴

2.3 *Coscienza della perfettibilità di ogni cultura*

Il rispetto fondamentale che si deve ad ogni espressione culturale non comporta comunque la messa tra parentesi, né tanto meno il misconoscimento dei limiti, delle carenze e della relatività di ogni cultura. Riflesso og-

porta a considerare "noi che la possediamo" persone normali e nel giusto. Il culturalmente dissimile suscita diffidenza, minaccia la propria sicurezza, la propria stabilità».

³⁴ Cf. SHORTER A., *Culture africane e cristianesimo* (Bologna 1974) 100: «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». A questo proposito, si veda anche quanto dice CHENU M.D., *Un nuovo evento: i teologi del Terzo Mondo*, in *Concilium* 17 (1981) 570: «Il cristianesimo è un'economia, non un'ideologia. Ciò significa che è costituito da "eventi" che compongono una storia, la cui intelligenza può essere formulata in seguito mediante dei concetti e una dottrina; ma questa intelligenza dei fatti e questa dottrina devono essere mantenute in profonda comunione con gli avvenimenti stessi». A questo riguardo osserviamo inoltre che, per sé, normativo è il contenuto del messaggio cristiano, il «depositum fidei» e non il «modus» con cui esso viene enunciato. Rimane però vero che tale contenuto non sussiste a sé stante, ma incarnato secondo una modalità determinata, la quale costituisce per così dire il luogo ineliminabile in cui ritrovare il messaggio autentico.

gettivato dei soggetti che l'hanno generata, la cultura rispecchia in sé tutte le imperfezioni che sono proprie non solo dei singoli individui, ma dei popoli corrispondenti.³⁵ È questo un dato di fatto difficilmente contestabile, che trova conferma in ogni corretta analisi antropologica. Né si tratta solamente di ammettere le limitazioni che sono intrinseche alla natura finita dell'uomo. Una considerazione di ordine esistenziale non può infatti chiudere gli occhi di fronte alla presenza nel mondo — alla presenza nell'uomo — di uno squilibrio positivo, che è alla radice di veri disvalori e causa di una colluvie, a volte si direbbe vincente, di peccati, di mali.³⁶ L'influsso di tali fattori negativi non può a sua volta non ripercuotersi sulle mediazioni culturali di qualsiasi ordine, rendendo in questo modo ingenua e sciocca ogni volontà di assolutizzazione e di esaltazione unilaterale di qualsiasi cultura.

Accanto poi all'accettazione dei limiti che relativizzano ogni manifestazione dello spirito umano sorge la presa di coscienza della perfettibilità di ogni mediazione culturale: perfettibilità che trova attuazione sia in un processo costante di purificazione interiore, sia nel confronto, nel dialogo, nell'interscambio tra culture differenti.³⁷ A questo proposito occorre tuttavia ribadire che un processo autentico di acculturazione non consiste nella semplice utilizzazione di elementi desunti da altri contesti culturali. Non si tratta cioè di operare un processo di aggregazione di elementi estrapolati. Acculturazione non è solo aprirsi a contributi esteriori. Essa suppone apertura, ma dice molto di più. Dice la capacità di una cultura di lasciarsi fecondare da istanze, suggestioni, categorie, valori nuovi per poi riesprimere in forma propria, originale, ciò che è stato assunto. In questo orizzonte acculturazione è un processo di assimilazione interiore, è un processo di gestazione originale che deve culminare nella creazione di una realtà nuova.³⁸

³⁵ Come J. Szaszkeiwicz (*Filosofia della cultura* 6) giustamente osserva, la cultura per sé «si dà come cosa comunitaria, inter-personale».

³⁶ Cf. SZASZKIEWICZ J., *Filosofia della cultura* 108: «Le culture riflettono e suppongono l'uomo debole, fallibile e peccabile, accumulando i risultati delle sue attività, così quelle deficienti come quelle positive».

³⁷ Tre fasi, significativamente distinte, sembrano caratterizzare l'incontro-scontro delle culture. L'età dell'«infanzia», segnata dalla sopraffazione di una cultura d'esportazione nei confronti delle mediazioni culturali indigene. È il tempo della colonizzazione, della perdita della propria identità culturale. L'età dell'«adolescenza» vede all'opposto la ribellione, spesso esasperata, e la difesa oltranzista della propria cultura con il rifiuto di ogni confronto per paura di contaminazioni indebite. È il tempo dell'isolazionismo, della rivendicazione della propria originalità in senso esclusivistico. L'età della «maturità» comporta invece la ricerca di un equilibrio, difficile ma necessario, tra la difesa della propria identità e l'apertura ad un dialogo senza complessi. Sono queste tre fasi che più che momenti storici successivi, designano tre «tentazioni» possibili dello spirito umano.

³⁸ In questo contesto si preferisce oggi parlare non più di «transplantatio Ecclesiae», ma di un'autentica «implantatio» che comporti un'incarnazione autentica della Parola di Dio nei vari contesti socio-culturali. Per questo l'«inculturazione» è precisamente l'immissione del seme evangelico in una cultura, in modo che il germe della fede possa svilupparsi in essa ed esprimersi

2.4 Coscienza dei rischi di involuzione

Da quanto abbiamo detto risulta dunque che anche l'acculturazione, così come l'inculturazione, è un processo essenzialmente dinamico, una realtà costitutivamente in divenire. Questo non significa tuttavia che la direzione di marcia sia necessariamente ascendente, verso una meta di progresso inevitabile. Al contrario. L'ambivalenza fondamentale, che connota tutte le relatà creaturali, trova conferma anche a questo livello. Vale a dire: il processo di trasformazione, cui la cultura è soggetta, può inerpinarsi per i sentieri della crescita, così come può, malauguratamente, degenerare verso forme di decadimento. Rimane infatti sempre incombente il rischio di involuzione, sclerotizzazione o all'opposto, di una crescita impazzita che, mossa dalla volontà spasmodica di aggregare a sè elementi anche eterogenei, conclude con la perdita della propria identità.³⁹

La consapevolezza di questo rischio deve pertanto concorrere ad evitare tutto ciò che può favorire un processo involutivo: da un lato un immobilismo ed un isolazionismo deleterio, che si chiude ad ogni confronto e dialogo, d'altro canto la ricerca esasperata di mutare per aggregazione esteriore anziché per maturazione interna. Da questo punto di vista acculturazione postula dunque disposizioni di apertura, di capacità di assimilazione, di rifiuto di ogni forma di autosufficienza, ma in pari tempo la costanza dei forti, che sanno anche pazientare, la creatività dei geni, che sono capaci di interiorità.⁴⁰

secondo le risorse ed il genio di essa» (cf. *Il problema dell'inculturazione oggi* 315). Per questo (*ibidem* 316) «l'inculturazione della fede cristiana non è dunque un "adattamento" di questa, considerata come un blocco già costituito, ad una data cultura mediante accomodamenti formali piuttosto esteriori, linguistici e rituali (...) Nel suo significato autentico l'inculturazione comporta due elementi: da una parte, la fecondazione di una cultura da parte della fede cristiana, mediante lo sforzo degli annunciatori del Vangelo di presentarla incarnata nelle forme e nei termini di quella cultura; dall'altra, la germinazione della fede all'interno di una cultura e lo sforzo e la capacità di questa di riesprimerla, secondo il proprio genio, in forme originali». Si veda anche ROSSANO P., *Acculturazione dell'evangelo* 114: «Parimenti inaccettabile nella dialettica dell'acculturazione è la riduzione della diversità spirituale dell'altro negli schemi della propria fede», e ROEST CROLLIUS A.A., *Per una teologia pratica dell'inculturazione* 39: «Come ogni vita, l'inculturazione procede per tre stadi: quello dell'assunzione, quello della trasformazione e quello del portar frutto in una nuova sintesi».

³⁹ Cf. SIGMOND R.A., *Cultura e pluralismo culturale* 73: «Il pluralismo culturale suppone da una parte una definizione antropologica della cultura, che però è sempre bivalente, può contribuire alla crescita, alla maturazione dell'individualità della cultura e così renderla visibile, potente, creativa e comunicativa, cioè influente, o può preparare la sua distruzione, evacuando dai suoi valori originali ancora poco resistenti e a diluire una cultura non sufficientemente robusta in un'altra che si impone attraverso la conquista politica o la attrazione psico-culturale».

⁴⁰ Cf. ROSSANO P., *Acculturazione dell'evangelo* 114: «La via dell'acculturazione è la via della pazienza, esige periodi di incubazione e di germinazione (...) Ma soprattutto la via dell'acculturazione è la via dell'approfondimento e del martirio».

2.5 Tensione verso un'unità trascendentale delle culture

La pluralità delle culture costituisce un patrimonio di valori che va salvaguardato. Il dialogo tra mediazioni culturali diverse, di cui abbiamo parlato, tende alla crescita delle singole unità culturali e in nessun modo al loro annichilimento. È dunque un'utopia del tutto infondata, oltre che deleteria prospettare una evoluzione dell'umanità verso stadi in cui le varie culture, dopo essersi integrate vicendevolmente, sfocino in un'unica forma di mediazione culturale onnicomprensiva. La meta di una tale unificazione, che potremmo chiamare di ordine categoriale, è innanzitutto illusoria, in quanto la diversità dei popoli, e dunque anche dei loro modi peculiari di vivere ed esprimere la realtà, è costitutiva, invalicabile. Essa è inoltre infausta dal momento che ogni prospettiva uniformistica mortifica le possibilità per sé illimitate del genere umano, le cui ricchezze, come abbiamo detto, trovano parziale adeguazione solamente tramite la molteplicità dei soggetti che ne partecipano.⁴¹

Ciò nonostante la preoccupazione di salvaguardare la specificità dei singoli mondi culturali non esclude, anzi deve accompagnarsi con l'aspirazione a che il dialogo culturale favorisca l'estendersi e l'approfondirsi di un regno di valori comuni che, sia pure vissuti ed espressi in mediazioni culturali diverse, costituiscono per così dire l'orizzonte trascendentale unificante di tutte le culture. Come la specificità dei singoli individui postula, accanto alla loro irripetibilità, un fondamento metafisico comune che sia garanzia della loro comunione ontologica, così la pluralità delle diverse culture esige che essa sia l'estrinsecazione di una «istanza», o di un umanesimo integrale, che per quanto di ordine transcategoriale, costituisca la meta e insieme la sorgente e la dynamis di ogni processo di acculturazione.⁴²

⁴¹ Cf. SIGMOND R.A., *Cultura e pluralismo culturale* 71-72: «Non meno pericoloso è per il pluralismo culturale la visione che si può chiamare "evoluzionismo falso". In questo anche si tratta di sopprimere la diversità delle culture pur fingendo di riconoscerla in pieno. Se infatti si considerano i diversi stati in cui le società umane, antiche nel tempo, o remote nello spazio, si trovano come stadi o tappe di un unico svolgimento che muovendo dallo stesso punto, debba farle convergere verso la stessa meta, è chiarissimo che la diversità diventa ormai solo apparente». Si veda anche SZASZKIEWICZ J., *Filosofia della cultura* 152-153.

⁴² Cf. TENTORI T., *Per un metodo dialogico di integrazione delle culture* 110.

INCULTURACION EN AMERICA LATINA

Ensayo de criteriología zonal

Rubén D. García SDB

El lenguaje

El Documento de Puebla (DP), que es texto pastoral básico y común para la Iglesia latinoamericana, no usa el término INCULTURACION. Esto se explica porque adopta el lenguaje de Gaudium et Spes y Evangelii Nuntiandi. Este vocablo está en uso sobre todo en las Iglesias europeas. Puebla habla simplemente de «Evangelización de la Cultura» (385.393.394, etc.).

Significan lo mismo INCULTURACION y EVANGELIZACION DE LA CULTURA? Hay en el DP al menos dos pasajes en que pareciera que los contenidos de ambas expresiones se corresponden: en el n. 400 se dice que «la Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas». Y poco después continúa afirmando: «...permanece válido, en el orden pastoral, *el principio de encarnación* formulado por San Ireneo: 'Lo que no es asumido, no es redimido'. *El principio general de encarnación* se concreta en diversos criterios particulares...». «Evangelizar una cultura» es, pues, «encarnarse» en ella, «inculturarse». En el n. 404 se asigna a la Iglesia particular la tarea de «adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta». Tarea, pues, de la Iglesia particular es «evangelizar la cultura», «inculturar el mensaje evangélico».

Con todo, en esta exposición hablaré con el lenguaje de la Iglesia latinoamericana en Puebla. La discusión aportará las precisiones y el ajuste de los conceptos y vocablos.

El tema

Se trata de proponer criterios de «evangelización de la Cultura» (inculturación) válidos para nuestro sub-continente latinoamericano.

En realidad, esos criterios nos han sido dados por el magisterio episcopal en Puebla. Los Salesianos debemos conformarnos a ellos: actuarlos

primero a nivel de formación de los pastores salesianos y luego en la acción pastoral salesiana.

Lo que haremos aquí será volver sobre algunos de ellos, ni siquiera sobre todos ni quizá sobre los más importantes. Mi aporte será reducido.

La fuente

De qué fuente extraeremos esa criteriología? Por supuesto que la fuente será el DP. Pero precisemos aún más.

«La opción pastoral de la Iglesia latinoamericana», hecha por sus propios Obispos, fue «la evangelización de la propia cultura en el presente y hacia el futuro» (título de los nn. 394.395). Por eso dedicaron la *Primera Parte* del DP (Visión pastoral de la realidad latinoamericana, nn. 15/161) a tomar conciencia del estado de la cultura en el sub-continente, sobre todo en la última década (1968-1978): su realidad demográfica, política, social y económica; la situación ecológica, eclesiástica y moral. Indagaron en sus causas y calcularon su proyección futura.

Sobre este discernimiento pastoral, en la *Segunda Parte* (Diseño de Dios sobre la realidad de América Latina, nn. 162/562), aplicaron CRITERIOS de diverso tipo (teológicos, filosóficos, sociológicos, historiológicos, etc.). De ellos, algunos se refieren a la Evangelización en cuanto tal (342/384); otros, a la evangelización de la Cultura (385/443) y de la Religiosidad Popular (444/469), de la Liberación y Promoción Humana (470/506), de las Ideologías y la Política (507/562).

Dentro de esta amplia criteriología, yo me ceñiré a poner de relieve los criterios incluidos en la *Primera Sección* (385/393) del documento de Cultura, uno de los dieciocho documentos parciales, que componen el DP.

Hemos mencionado la Primera Sección del documento de Cultura. Esto nos obliga a exponer brevemente su estructura total.

El documento de Cultura

1ª Sección: Explicación de los conceptos de «cultura» y de «evangelización de la cultura» (385/393).

Es para nuestro propósito criteriológico la sección más importante. Se nos explica el concepto de cultura y correlativamente se nos muestra en qué consiste concretamente la evangelización de la cultura. De ese modo se fundan cuatro preciosos criterios de evangelización de la misma (inculturación).

2ª Sección: La opción de la Iglesia latinoamericana es por la evangelización de la cultura (394/396).

La sección más breve. «Puesto que cada hombre nace en el seno de una cultura, la Iglesia busca alcanzar con su acción evangelizadora *no solamente al individuo sino a la cultura del pueblo*» (394). «La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana *ha de tener como meta general la constante renovación y transformación de nuestra cultura...*» (395).

3ª Sección: La relación que se establece entre Fe/Iglesia y Cultura evangelizada (397/407).

Sección delicada. La propuesta de Puebla encierra un riesgo que inquieta a muchos. Riesgo, diríamos, de integrismo. En efecto, se preguntan: «Evangelizar la cultura» significa pretender resucitar una Cristiandad de tipo medieval como fue en Indias la Cristiandad hispano-lusitana de los ss. XVI-XVIII? El Documento de Consulta (Libro Verde) quizá dio pie a la polémica, en que sobresalieron, por un lado, teólogos de la Teología de la Liberación e historiadores de Cehila y, por otro, teólogos e historiadores del Celam (vg. A. Methol Ferré, redactor del DC). El DP varias veces rechaza toda interpretación integralista (nn. 400.407.519.560.1212). Por ej.: «La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. *Instaura así no una identificación sino una estrecha vinculación*» (400). «El integrismo tradicional espera el Reino, ante todo, *del retroceso de la historia hacia la reconstrucción de una cristiandad en el sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesialístico*» (560).

4ª Sección: Los desafíos, que la vigente cultura urbano-industrial lanza a la Evangelización presente y futura de la Iglesia (408-443).

La sección más histórica. Tras una reseña del pasado cultural latinoamericano, los Obispos se detienen a presentar *los cuatro grandes desafíos*, que la cultura urbano-industrial lanza a nuestros pueblos en su momento crítico. «En la primera época, *del s. XVI al s. XVIII* —dice Puebla— se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social» (412). Y luego continúa: «Esta cultura mestiza primero, y luego paulatinamente la de los diversos enclaves indígenas y afro-americanos, *comienza desde el s. XVIII*, a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia» (415). Esos cuatro desafíos son: 1) la tendencia a la configuración de una sola cultura, la técnica (421/428), 2) el fenómeno de la gran ciudad (megápolis)

(429/433), 3) el secularismo inmanentista y ateo (434/436), 4) la cultura de la pobreza y sus estructuras (437/438).

LA 1ª sección (385/393): El concepto de cultura

Puebla, siguiendo a GS 53, entiende la Cultura como una *actividad* (cf. DP 391) propia del hombre. Sólo el hombre genera cultura. Es una actividad creadora y perfeccionadora de la creación y de sí mismo. Ejercitándola, cumple con una vocación divina (Gén) (391).

Más específicamente, el hombre realiza la actividad cultural en tres dimensiones, las dimensiones de la realidad: Dios-Hombres-Naturaleza. En toda actividad con que el hombre se relacione con Dios, el Hombre, la Naturaleza, genera cultura. Son pues actividades culturales, vg. el culto, la religión (Dios); la educación, la legislación (Hombres); la economía, la ciencia y la técnica (Naturaleza), etc. Con ella quiere desarrollar todas las potencialidades humanas, «de modo que pueda llegar a 'un nivel verdadera y plenamente humano' (GS 53c)» (386).

El sentido de cultura descripto hasta aquí (386a) podríamos llamarlo *antropológico*. Cabe también un sentido *etnológico* de cultura, es el que entiende GS 53c cuando habla de «pluralidad de culturas» (386b). En sentido etnológico cultura significa «el estilo de vida común» (GS 53c. Cf. DP 386b), que caracteriza a los pueblos. Así se habla de cultura europea, china, latinoamericana, como de cultura shuar, guaraní o miskita. Cada pueblo posee un estilo, en algo al menos peculiar, para relacionarse con Dios, con los Hombres y con la Naturaleza. «La cultura así entendida abarca la totalidad de la vida de un pueblo» (387a).

La criteriología para la evangelización de la cultura

Desde el n. 387 al n. 393, casi correlativamente, los Obispos explican lo que comprende *el concepto de cultura*, para poder inferir lo que concretamente significa «evangelizar la cultura». Pues bien, en esa inferencia hallamos *la criteriología* que buscamos.

Anotamos que el documento de Religiosidad Popular (444/469), que se refiere a un aspecto esencial de la cultura —la Religión— nos ofrecerá un valioso complemento.

1) *Los elementos constitutivos de la cultura (387) y la evangelización de la cultura (388).*

a) La cultura se compone de VALORES/DESVALORES, que, a su vez, se encarnan en FORMAS concretas (387).

Valores/Desvalores en sentido subjetivo, es decir, como *actitudes* (propensiones, inclinaciones) que, participadas en común, forman una «conciencia colectiva» (EN 18. Cf. DP 387a), vg. inclinación al trabajo/dejadéz, a la alegría/melancolía, a la hospitalidad/xenofobia, etc.). Asumen forma de costumbre o hábito social y aún originan instituciones y estructuras (vg. juego, fiesta, hospedaje).

b) Los componentes de la cultura fundan un criterio de evangelización de la cultura. En efecto, dicen los Obispos que evangelizar la cultura consiste en:

- «...la penetración por el Evangelio de los *valores* y *criterios* que la inspiren, la *conversión* de los hombres que viven según esos valores, y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las *estructuras* en que aquellos viven y se expresan» (395b).
- «...alcanzar y transformar, con la fuerza del Evangelio, los *criterios de juicio*, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación...» (394b).
- «...La Iglesia, al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del *pecado* en las culturas; purifica y exorciza los *desvalores*. Establece, por consiguiente, una crítica de las culturas. Ya que el reverso del Reino de Dios es la crítica de las idolatrías, esto es, de los *valores erigidos en ídolos* o de *aquellos que, sin serlo, una cultura asume como absolutos...*» (405).
- «...no puede verse como un atropello la evangelización que invita a abandonar falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre» (406).

A lo largo de todo el DP, pero particularmente en la *Primera Parte* (nn. 15/161), los Obispos elencan algunos Valores/Desvalores del pueblo latinoamericano, como también las Formas en que unos y otros se encarnan. Por ej., en los nn. 17 a 23: «Algunas *realidades que nos llenan de alegría*»; en el n. 448: «La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es *un acervo de valores* que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia», y siguen ejemplos. Pero los nn. 31 a 39 desgranar la dramática «letanía de los rostros», como botones de muestra donde los desvalores (pecado) han adquirido forma de estructura («estructuras de pecado», según Juan Pablo II: DP 281; «injusticia institucionalizada»: DP 495). Y los nn. 455.456 denuncian los desvalores que han afectado a la Religiosidad Popular, contaminándola de formas extrañas o deformadas de catolicismo (comparar, vg. con las formas auténticas: n. 454).

«Evangelizar la cultura», pues, es reforzar los Valores del pueblo y sus estructuras, así como desarraigar los Desvalores y las Estructuras, en que estos se engasten.

Notar que los Obispos tienen en cuenta cuando se trata de cultura la-

tinoamericana ya una vez evangelizada, y cuando es el caso de culturas indígenas a las que aún no se les predicó el Evangelio. En América Latina, la primera hipótesis es la más común. Escuchemos sus mismas palabras:

- «Las culturas no son terrenos vacíos, carentes de *auténticos valores*. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los '*gérmenes del Verbo*' presentes en las culturas (Cf. GS 57)» (401).
- «Con mayor interés la Iglesia asume *los valores específicamente cristianos, que se encuentran en los pueblos ya evangelizados* y que son vividos por estos según su propia modalidad cultural» (402).
- «La Iglesia parte en su evangelización, *de aquellas semillas esparcidas por Cristo* (cf. 401) y *de estos valores, frutos de su propia evangelización*» (cf. 402).

c) Esta primera reflexión episcopal representa *el primer criterio fundamental* de la evangelización de la cultura:

- Despertar en las personas ya una vez evangelizadas (las personas son los sujetos de los valores) LAS ACTITUDES EVANGÉLICAS (VALORES), que constituyen el sustrato de la cultura.
- Concretizar tales actitudes en FORMAS O ESTRUCTURAS, que las fijen (costumbres, hábitos, leyes, instituciones, organismos, tradiciones, etc.).

2) *Los órdenes de la cultura (389) y la evangelización de la cultura (396)*

a) La cultura está formada por ORDENES (zonas, estratos, capas, dimensiones) (389). Es decir, los Valores constitutivos de la cultura (y también los Desvalores) forman en ella como diversos estratos (pensar, vg. en el corte vertical de un terreno). De esta manera, se ordenan en ella valores de tipo económico, social, político, artístico, ético, familiar, jurídico, etc. Se podrían enumerar otras zonas o capas de valores, pero lo más importante es que, *en la base de todos esos órdenes de valores*, se ubica el estrato de los VALORES RELIGIOSOS, que son como su sustrato o el principio de que irradia la apertura a la trascendencia de los demás valores.

En efecto, «lo esencial de la cultura —dice Puebla— está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores y desvalores religiosos. Estos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, sea que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea. *De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico, etc.— en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido immanente*» (389. Cf. 448).

b) De esto se sigue que, «evangelizar la cultura» es evangelizar TODOS LOS ORDENES DE VALORES/DESVALORES de la cultura COMENZANDO POR EL ORDEN RELIGIOSO (390. Cf. 450.452). Y este constituye *otro criterio fundamental* de evangelización de la cultura.

Concretamente los valores religiosos del pueblo latinoamericano evangelizado se concentran casi en su mayoría en la Religiosidad Popular, Piedad Popular o Religión del Pueblo. Pero «la religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica —dice Puebla— es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular» (444). Desde el catolicismo popular, pues, en América Latina se deben evangelizar las múltiples zonas de valores de la cultura. Y desde esta perspectiva es quizá más comprensible gran parte de la crisis de nuestros pueblos. Digámoslo con las palabras de los Obispos en Puebla:

«La Religiosidad Popular, si bien sella la cultura de América Latina, *no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados*. Por ello deja un espacio para lo que SS. Juan Pablo II ha vuelto a denominar «*estructuras de pecado*» (Homilía Zapopan 3, AAS LXXI p. 230). *Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores estos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio...*» (452a).

Pero también el ansia de superación de esas crisis brota de esos valores religiosos de la Religiosidad Popular, sobre todo el ideal de la «liberación». Prosiguen nuestros Pastores:

«...De aquí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces *en un clamor por una verdadera liberación*. Esta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte, el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en una convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ej., el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. *Y entretanto no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada*» (452b).

c) Este es pues *el segundo criterio fundamental*, de suma trascendencia para América Latina dado el carácter generalizado de su Religiosidad Popular, que es un catolicismo popular. De donde:

— El Catolicismo Popular latinoamericano es la fuerza primordial para la evangelización de nuestra cultura (Cf. 450b).

— Pero hay que evangelizar también ese Catolicismo Popular para que verdaderamente sea fuerza evangelizadora (Cf. 450a.455.456).

3) *La índole de la cultura* (329b. Cf. 386a) y *la evangelización de la cultura* (394a. Cf. 388)

a) La afirmación de la naturaleza social e individual de la cultura.

«El hombre (individuo) pues nace y se desarrolla en el seno de una determinada sociedad, condicionado y enriquecido por una cultura particular; la recibe, la modifica creativamente y la sigue transmitiendo (Cf. 394a). La cultura es una realidad histórica y social» (392b).

Aquí se responde al problema de la relación entre Individuo/Cultura, Pueblo/Cultura. La afirmación de Puebla es la índole *social* de la cultura (392. Cf. 394). Es decir, las sociedades, los pueblos, los hombres en comunidad son los generadores de la cultura. Esta es un producto colectivo, social, comunitario, de tal manera que no hay pueblo, por más primitivo que sea, sin cultura.

En la misma definición de cultura dada por Puebla se incluye su aspecto social: «...el modo peculiar como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación... Es 'el estilo de vida común' (GS 53c), que caracteriza a los diversos pueblos...» (386ab).

Los *individuos*, en cambio, nacen en el espacio de una cultura específica, y desde entonces quedan bajo su condicionamiento o determinación. Pero prestan su contribución al desarrollo y a la transformación de dicha cultura y, sobre todo, son los agentes de su transmisión a otros.

b) La índole social e individual de la cultura funda un nuevo criterio de evangelización de la cultura: *tercer criterio fundamental*.

«Cristo envió a su Iglesia —dice Puebla— a anunciar el Evangelio a todos los hombres, a todos los pueblos. Puesto que cada hombre nace en el seno de una cultura (cf. 392b), la Iglesia busca alcanzar con su acción evangelizadora *no solamente al individuo sino a la cultura del pueblo*» (394. Cf. 388).

c) De aquí pues el esfuerzo de la Iglesia por atenerse a este *tercer criterio fundamental*. Para actuarlo:

- Influir en todas las zonas de Valores/Antivalores del ambiente cultural, a fin de crear un clima, una atmósfera evangelizada, en que los individuos que nacen dentro de ella respiren valores cristianos;
- no sólo los individuos que nacen en ella encuentren connatural el estilo cristiano de vivir sino que también las mismas estructuras sociales se inspiren en él.

Notar que justamente acá es donde, el peligro de recaer en «la cristianidad de tipo medieval» o en cierto integrista trasnochado, se hace más amenazante. Es entonces cuando la Iglesia no deberá perder nunca de vista la autonomía de lo temporal y respetarla (Cf. GS 36).

4) *La condición histórica de la cultura (393a. Cf. 392b) y la evangelización de la cultura (393b. Cf. 421/438)*

a) La afirmación de la condición histórica de la cultura

- «...La cultura es una realidad HISTORICA y social» (392b).
- «Siempre sometidas a nuevos desarrollos, al recíproco encuentro e interpenetración, las culturas pasan, en su proceso histórico, por períodos, en que se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores, por la necesidad de realización de nuevas síntesis vitales...» (393a).

Como constatación de esto, Puebla propone una breve historia de la cultura latinoamericana, desde el s. XVI hasta nuestros días (409/419).

b) La condición histórica de la cultura funda un nuevo criterio de evangelización de la cultura.

«La Iglesia se siente llamada a estar presente con el Evangelio *particularmente en los períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis (GS 5). Es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento, y no cuando ya están crecidas y estabilizadas.* Este es el actual desafío global que enfrenta la Iglesia ya que 'se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana' (GS 54). Por eso, la Iglesia latinoamericana busca dar un nuevo impulso a la evangelización de nuestro continente» (393b).

c) El *cuarto criterio fundamental* hace necesario tener en cuenta los cuatro DESAFIOS que la cultura subentrante en el continente, es decir, la cultura urbano-industrial, nos lanza:

- 1º La reducción de las culturas a la cultura técnica (unidimensionalidad de la cultura) (421/428).
- 2º La tendencia in acto a la formación de las megápolis inhumanas (429/433).
- 3º El proceso de secularización (inspirado en la ideología del secularismo) (434/436).
- 4º La cultura de la pobreza y las estructuras pauperizantes (437/438).

Conclusión

He aquí pues *los cuatro criterios fundamentales* —como que brotan del concepto mismo de cultura— para la «evangelización de la cultura» («inculturación»):

1º Evangelización de los Valores/Desvalores y las Formas de la cultura.

2º Punto de partida, el orden de los Valores Religiosos.

3º Necesidad de evangelizar el ambiente cultural en que nacen las personas.

4º Atención particular al nacimiento y a la crisis de la cultura.

Tres cuestiones —me parecen— merecen particular dilucidación mediante la discusión:

1ª La correspondencia, o no, entre «evangelización de la cultura» e «inculturación».

2ª La validez práctica, o no, de estos criterios.

3ª El riesgo que implica el Tercer Criterio.

CULTURA

(contenido del concepto de cultura)

1. *Elementos* (componentes, factores) (387)
 - Valores animantes/Desvalores debilitantes (act.).
 - Formas (costumbres, estructuras, lengua, etc.)

Notar: «raíz», «raíces» (vg. 388.394c) = Valores/Desvalores.

2. *Órdenes* (estratos, capas, zonas, dimensiones) (389)

Las culturas poseen Valores/Desvalores, que constituyen en ellas como estratos (corte de terreno) u órdenes, vg.:

 - de orden político
 - de orden social
 - de orden económico
 - de orden ético
 - de orden familiar, artístico, etc.
 - ¡DE ORDEN RELIGIOSO!

3. *Indole* (naturaleza, ser) (392b. Cf. 386a)
 - Indole social (pueblos generan cultura)
 - Indole individual (individuos nacen en una).

4. *Condición* (situación, estado) (392a.393a)
 - Condición histórica
 - experiencia histórica y vital
 - nuevos desarrollos
 - recíprocos encuentros
 - interpenetraciones
 - desafíos por nuevos Valores/Desvalores
 - Condición generacional.

CRITERIOLOGIA

(para la evangelización de la cultura)

1. Evangelizar Valores/Desvalores (actitudes) y Formas (vg. estructuras; instituciones, etc.) (388).

2. Evangelizar TODOS los órdenes de la cultura comenzando por el ORDEN RELIGIOSO (390.396) concretizado, en América Latina, en la Religiosidad Popular, particularmente en sus «actitudes básicas» (444.450.452).

3. Evangelizar el AMBIENTE CULTURAL creando una atmósfera, un clima (un «CIRCULO CULTURAL»), y alcanzar así a los individuos (394. Cf. 388).

4. Evangelizar la cultura en sus momentos más propicios, a saber, SU NACIMIENTO O LA CRISIS DE SU TRANSFORMACION (el caso de América Latina) (393).

Paradigma elaborado en base a la Primera Sección (385/393) de Puebla (documento de Cultura).

INCULTURACION Y FORMACION SALESIANA EN AMERICA LATINA

Julián Rodríguez SDB

I. INTRODUCCION

Esta ponencia quiere ser escrita desde América Latina. ¿Para quiénes? ¿Para oyentes europeos? ¿Para latinoamericanos? ¿Para quiénes otros?

Debería reseñar alguno criterios filosóficos que brotan de la inculturación latinoamericana en función de la formación del Salesiano. Para lograr este objetivo tendré que buscar mediaciones, estructurales o antropológicas, que delimiten el contorno histórico-cultural en donde se desenvuelve la praxis y la vida del salesiano latinoamericano, sujeto en formación. Es decir, intentaré precisar el contorno en el que se desarrolla el hombre latinoamericano en su existencia cotidiana, en sus relaciones, en su quehacer.

En primer lugar, para alcanzar este propósito, me ubicaré dentro de la realidad latinoamericana, así como ella se presenta, en sus logros y en su problematicidad. No enfocaré esta realidad como un objeto neutro, opaco y amorfo, que está delante del pensador, sino como una realidad que es de nosotros, ineludiblemente nuestra y problematizada. Desde esta inserción realizaré un análisis descriptivo y heurístico de las situaciones concretas como apoyo para el análisis del proceso formativo salesiano. Por supuesto, este análisis será tan sólo un bosquejo.

En segundo lugar, dentro del marco histórico-cultural trazo los rasgos más significativos y específicos que estampan la originalidad del hombre latinoamericano. Es desde ahí que podremos vislumbrar algunos criterios de importancia decisiva en la ardua tarea formativa.

En tercer lugar haré un esfuerzo por aplicarlo —tan sólo las formas más expresivas— al proceso formativo. Concretaré algunos rasgos fundamentales del hombre latinoamericano en la dinámica y quehacer de la vida salesiana. Son unas pistas de reflexión, extraídas y verificadas parcialmente, en la propia experiencia formativa; por eso mismo aludiré de vez en cuando a lo episódico. Enrolarse hoy en la aventura formativa —y más en Latinoamérica— comporta enormes interrogantes que sólo el reto del futuro puede esclarecer. Alguien ha dicho que el misionero del presente es el formador; el riesgo de lo que esto implica está ya en el punto de partida.

II. EL CONTORNO HISTORICO-CULTURAL

La realidad latinoamericana es compleja; al querer esquematizarla o simplificarla excesivamente puede ser falseada. Un esfuerzo de comprensión —conscientes del riesgo de simplificación— podría estudiar esta realidad en tres perspectivas de fondo: desde la situación del hombre oprimido, desde el puesto del opresor y desde una reciprocidad contextual en situación del oprimido y opresor. La realidad del hombre latinoamericano es sin duda la trabazón de estas tres dimensiones. En un esfuerzo introductorio y por ahora parcial la presente ponencia (artículo) se propone asumir el enfoque de la dependencia y del oprimido.

1. Situación de dependencia

Es comunmente admitida —aún cuando las razones no sean plenamente determinantes— la unidad de América Latina. Así lo suponemos aquí. Quizás sea difícil precisar cuándo se origine esta unidad. En la Colonia, América Latina nace como unidad vencida, destrutturada y expoliada, y reorganizada desde fuera de sí para provecho de otros, de Europa. La unidad de América Latina en la colonia le es impuesta desde fuera; es como una desintegración de su realidad para informarle un identidad de molde externo. (No hace mucho Sartre llegó a sostener que detrás de cada europeo había un asesino).

Posteriormente, se han ido añadiendo razones en pro de la unidad de América Latina. Razones geográficas: las sociedades latinoamericana están instaladas fundamentalmente en zonas tropicales y subtropicales americanas. Razones de tipo histórico: el conjunto de los países denominados América Latina se abren a la historia universal a través del descubrimiento, de la colonización y población por parte de latineuropeos; este acontecer histórico común marca rasgos indelebles. Razones culturales: durante décadas es casi una unidad para Europa, como fuente de riqueza y también como espejo en el que Europa toma conciencia de sí: «América puso a Europa a cavilar y a soñar. Le ofreció un mundo nuevo y desconocido para medirse y compararse».¹ Europa es entonces Viejo Mundo. Razones lingüísticas: el lenguaje fundamentalmente es un elemento de unión. La unidad de América Latina se manifiesta en los problemas similares que afronta en lo económico, político, religioso, social. Alguien señala, además, «una unidad racial, a pesar de las múltiples diferencias locales».² La mezcla de etnias y razas diferentes se entrecruzan en el mestizaje. Finalmente, en ra-

¹ USLAR PIETRI A., *Las nubes. Obras selectas*. Ed. Edime, Caracas 1953, pág. 1065.

² ARAYA D., «Apuntes para el estudio de la cultura latinoamericana» en *Franciscanum*, 73 (1983), pág. 22.

zón de su proyección hacia el futuro: América Latina vive la encrucijada de una posible alternativa liberadora o conservadora del estado actual.

Medellín al referirse a la unidad de América Latina ahonda en lo que constituye el espíritu genuino del ser latinoamericano como pueblo y como valores específicos: «América Latina además de una realidad geográfica, es una comunidad de pueblos con su historia propia, con sus valores específicos y con sus problemas complejos».³

Ahora bien, esta unidad de América Latina en su contexto histórico cultural es una realidad problematizada y dependiente. Se ha ido consolidando siempre más la teoría de la dependencia de América Latina. Y es en esta perspectiva dependiente que pretendo explicar el sentido del subdesarrollo económico y político respecto a los países ricos y desarrollados.

El marco histórico-cultural de América Latina es dependiente.⁴ Los analistas expresen esta dependencia en algunas variables más significativas. a) *Subdesarrollo y marginalidad*: en los diferentes niveles respecto a países y regiones de mayor desarrollo. El subdesarrollo como círculo vicioso de miseria y marginalidad. Subdesarrollo en cuanto son países mono-exportadores y tal vez para un solo comprador; sobre todo la dependencia tecnológica, que potencia la transculturación, y también la dependencia educativa en los modelos asumidos; subdesarrollo en cuanto a las inversiones extranjeras, en la inestabilidad de la moneda y las finanzas, en el sometimiento al juego de las multinacionales. La marginalidad se manifiesta en la falta de participación económica, social, cultural, política; en la concentración geográfica de zonas ricas y regiones pobres; en los desniveles interregionales, en el rápido y descontrolado aumento de la marginalidad urbana de las capitales y de las grandes ciudades. ¿Cómo el europeo puede entender la situación de dependencia desde su experiencia? No es fácil precizarlo. El europeo tendrá ejemplos provisorios, como las situaciones después de las guerras mundiales; pero son ejemplos pasajeros. Para el latinoamericano la miseria y el subdesarrollo están ahí, a la salida de paso, constantemente, por siglos. Si Europa se rehizo después de sus guerras mundiales ¿por qué Latinoamérica no lo logra estando en mejores condi-

³ MEDELLIN, «Mensaje a los pueblos de América Latina» en *Documentos de la segunda conferencia general del Episcopato Latinoamericano*, Ed. Celam, Bogotá 1976, pág. 18.

⁴ Cf. ZEA L., *Filosofía y cultura latinoamericana*, Caracas 1976, quien le dedica un capítulo a la «Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana», págs. 207-228.

Al hablar de dependencia se refiere a un proceso que presenta las siguientes características: a) no se trata de un factor, meramente externo, sino interior en el país dependiente; b) es un elemento condicionante en toda la estructura social, política, económica, cultural, etc.; c) a pesar de ser una característica común a todos los países subdesarrollados, se matiza y concreta en cada país con un tinte propio a causa de la situación histórica del país en cuestión; d) precisamente por las características anteriores, una salida de la situación de dependencia por la sola eliminación de los lazos exteriores es una solución simplista; la liberación de la dependencia requiere una transformación estructural; e) finalmente, se trata de una situación objetiva y en gran medida con poca relación con las buenas o malas intenciones de los gobernantes.

ciones económicas? He ahí la dependencia. *b)* La situación de dependencia, subdesarrollo y marginalidad conlleva la tendencia al *estancamiento* en todos los niveles: económico, político, cultural, religioso. No es lo mismo pensar la esclavitud en abstracto que tener color negro y ser bisnieto de una esclava. *c)* *El exilio y cautiverio*: Unos pocos se apropian de los bienes de todos, expolian al pueblo en favor de países dominadores; así la tendencia creciente del despojo de la propia tierra, del exilio y cautiverio; los latinoamericanos vagan como peregrinos en busca de la propia demora. *d)* Finalmente, la *desnacionalización* de los sectores estratégicos en manos de empresas monopólicas multinacionales, de la cultura con una imposición dependiente de la ciencia, técnica y política dominadas por los intereses geopolíticos de los países centrales.

Así acontece que «América Latina vive bajo el signo trágico del subdesarrollo... Se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación en la gestión del bien común». ⁵ A esto hay que añadir la contingencia e inseguridad políticas de los países latinoamericanos.

2. Anclaje de la cultura

¿Qué se deduce de este análisis para el cuadro general de la cultura? ¿Cuál puede ser el perfil de hombre que vive en esta cultura? ¿Cómo asegurar la indentidad salesiana en el joven en formación? ¿Cómo captar el mundo cultural del joven salesiano que palpita en la situación de América Latina?

Responder a estas preguntas no es tarea fácil. Ello implica descifrar el significado y método que permiten captar la voz honda de lo cultural, y esto en flexibilidad y movilidad que encierra el término cultura.

Uno de los conceptos que cientos de veces se ha modelado y definido ha sido el término cultura. En forma amplia y sintética podemos admitir que la cultura es la forma como los hombres conciben y hacen su realidad, sus vidas y sus modos de vida: la forma como piensan y plasman sus relaciones con el mundo y con los otros hombres.

La cultura no hay, pues, que verla como algo abstracto, a-histórico e indeterminado. Todo pueblo o sociedad tiene su propia cultura a través de la cual encuentra su identidad y su propia personalidad. La cultura posee una dimensión de historicidad, se ubica en un determinado espacio y tiempo, engloba la densidad de un pasado y, en el sucederse continuamente de las realizaciones de los hombres, va generando nuevas formas de ser.

⁵ MEDELLIN, o.c., pág. 18.

La palabra cultura se ha degradado hasta el punto que ha dejado de ser un término científico y ha asumido una gran pluralidad de significados.⁶ Imposible, pues, una definición clara, concisa y definitiva. Desde un punto de vista de la antropología social, generalmente se admite la definición de E. Taylor: «La totalidad compleja que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbre y todas las demás capacidades y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad».⁷

En una acepción más simple, la cultura es monopolio exclusivamente humano, aún cuando puedan darse rudimentos de actividad cultural en los animales por torpes tanteos. Toda huella humana, buena o mala, dejada por el hombre sobre la tierra se reconoce como cultura. Abarca todas las manifestaciones de lo humano: desde una doctrina filosófica hasta un par de zapatos, la lengua, la vivienda, el folklore, la ciencia, la técnica, el arte, el escribir un libro, el trabajar la tierra. Todo lo humano es cultura. El hombre por naturaleza es cultural, es decir, antinatural. Cultura es la historia misma de lo humano. Freire define la cultura como «la adquisición sistemática de la experiencia humana».⁸

Surge un problema: ¿Al querer definir la cultura acaso no se la estafija y paraliza? ¿Por sí mismo el concepto de cultura no implica siempre esquemas nuevos y más complejos que se expanden o diversifican? ¿Toda inculturación no encierra en sí su propio rebasamiento? Toda reflexión sobre la cultura o sobre los diferentes problemas culturales está condenada a deslizarse sobre terreno movedizo. Hay una dinámica cultural y ésta incluye procesos de transmisión y asimilación. Desde el punto de vista cultural la humanidad se ha caracterizado por su desarrollo constante. Y el proceso de cambio cultural non cesará mientras existan en la tierra seres humanos vivientes. Es parte esencial de la cultura la dialéctica de la provisoriedad y la necesaria instrucción sacada de lo acontecido, de lo superado. La cultura es precedera y a la vez transmisible, aunque sólo sea como experiencia del pasado que puede iluminar el presente. Cada época cultural posee sus propios sistemas de valores. La estructura cultural de cada época no es unitaria sino plural. En ella se superponen y entrecruzan diferentes sistemas de valores, aun cuando siempre exista un sistema cultural predominante.

El carácter dinámico de la cultura revela la pluralidad de culturas. También la realidad de América Latina aparece diferenciada por variantes culturales, dentro de su unidad: se trata de diferentes etnias y expresiones

⁶ Cf. KROEBER A. - KLUCKHANHN C., *Culture: A Critique Review of Concepts and Definitions*, University of Harvard 1952, recogen en la segunda parte del libro 164 definiciones y aluden a lo largo del libro a 300.

⁷ Cf. BRAMELD T., *Bases culturales de la educación*, Ed. Eudeba. Buenos Aires 1961, pág. 25.

⁸ FREIRE P., *Educación como práctica de la libertad*, Ed. Tierra Nueva, Montevideo 1971, pág. 131. En el fondo, la definición de Freire retoma la del humanismo clásico; cf. GUARDINI R., *Mundo y persona*, Guadarrama, Madrid, 1963, págs. 31-32; TENTORI T., *Cultura y transformación social en «Cuestiones de sociología»*, Ed. Herder, Barcelona 1971, págs. 1211 y ss; MOUNIER E., *El personalismo*, Ed. Eudeba, Buenos Aires 1968.

culturales de los distintos pueblos. Determinar la relación y comunicación que pueda darse entre los distintos pueblos y diferentes culturas no es nada fácil. Hay algunos intentos que buscan una lógica que le permita pensar no sólo lo «contrario» sino incluso los fenómenos antagónicos. Otros buscan la comunicación entre culturas en el nivel metafísicos: llegar a un punto de unión común del que brotan el símbolo y el lenguaje culturales. Esto exige hacer una metacultura que enraice lo común allí donde surge o nace el lenguaje, el símbolo, es decir, antes de toda especificación o determinación simbólica. Entonces, en la comunicación de las culturas adquiere una importancia radical el lenguaje. El hombre tiene la impresión de conocer directamente la realidad. Vivir es representar y organizar la realidad. Pero a través del lenguaje el hombre actúa una continua modelación de la realidad que consiste en la producción de signos. Así, el lenguaje constituye el centro de la relación entre el individuo y la realidad social y cultural en que vive. De ahí la conveniencia de que la antropología y la cultura se refieran al universo simbólico, a las concepciones del mundo, a los mitos, la religión; y todo ello ligado a los restantes aspectos de la vida social, sin olvidar que siempre el lenguaje es múltiple y plural. El lenguaje humano está dislocado y por lo mismo habrá que rebasar su fractura para lograr la comunicación.

3. El camino de aproximación

¿Cómo abocarse al estudio de la cultura o las culturas en la realidad de América Latina? ¿Cómo realizar el acercamiento en su comprensión? ¿Esta cultura o culturas latinoamericanas son realidades ontológicas o son abstracciones de la realidad?

La posición naturalística-positivista pretende explicar la cultura mediante la experiencia tangible que el hombre tiene de las cosas. Lo peculiar del hombre es lo que le es dado. Los secuaces de esta posición consideran las ciencias naturales, la experimentación y el laboratorio como modelos y explicaciones de la verdadera realidad. La naturaleza es para ellos la medida del hombre. La misma tesis de Marx va por este rumbo: «No es la conciencia de los hombres la que determina la existencia social, sino al contrario, su existencia social determina su conciencia».⁹

La interpretación idealista analiza la índole de la cultura desde lo específico del hombre como espíritu. La cultura llega a ser una abstracción.

Otros antropológicos reducen y restringen la cultura a los fenómenos mentales del hombre o «conjunto de facultades psíquicas superiores». El hombre es el ser que sabe: *homo sapiens*. En consecuencia el hombre es el

⁹ Hay obras de antropología cultural con este enfoque: cf. por ejemplo las obras de Berger, Godelier, Legros, Terray, y sobre todo es significativo el «materialismo cultural» de Harris.

creador de la cultura; ésta es producto acumulado del individuo; se explica la cultura an términos de individuo.

Algunos otros —entre ellos Kant— consideran la cultura como un órgano independiente del individuo con sus propias leyes. Para Comte el individuo aislado es una pura abstracción; la realidad humana es de esencia social; es el funcionamiento de los grupos el que decide la actitud de los individuos. Según Marx y Engels, la «conciencia de clase» nutre y concentra los imperativos colectivos.

Por supuesto en todas estas posiciones se da un camino de aproximación a la realidad de la cultura, a veces implícito, otras explícito. Por eso, más allá de estas posibles interpretaciones hay que asumir desde dentro de la cultura, una actitud de escucha; hay que ser oyente, sin prejuicios en lo posible, de la voz cultural.

Puede ayudarnos en esta aproximación el camino realizado por E. Mayz Vallenilla. Mayz en el camino hacia el descubrimiento del ser del hombre americano emplea el método fenomenológico de Husserl —descripción, reducciones, reflexión, ideación, etc.— superando críticamente los límites de dicho método. Rechaza el método científico-naturalístico por su insuficiencia e injustificación de sus resultados contingentes. Mayz Vallenilla busca además la fundamentación de la fenomenología del conocimiento en una ontología, y es entonces Heidegger quien le sustenta e ilumina en sus reflexiones.¹⁰

¿Cuál puede ser la identidad y la peculiar forma de ser del hombre americano —y del latinoamericano ante el mundo? ¿En qué consiste el ser, el «ethos» del hombre americano?

La búsqueda por lo original nace de la lucha por encontrar un puesto en la historia universal debido a los síntomas de insatisfacción, de inseguridad, fragilidad, precariedad históricas, de inconsistencia por no ser todavía. La búsqueda de lo original no nace de un programa intelectual o teórico, sino de un dato ya dado en la existencia del hombre frente a su mundo. El camino no está a la deriva sino que posee un rumbo bien definido en la comprensión preontológica del mundo en que vive y en el que es ser-en-el-mundo.

El ser del hombre americano, como primer dato existencial, consiste en que se encuentra situado en el *Nuevo Mundo*, en el cual vive y en cuyo horizonte se halla trasplantada una amalgama de culturas que se aceptan y rechazan a la vez. El dato de «mundo» tiene una estrecha relación con el hombre que lo habita, por lo que confirma que el mundo aparece como algo que da sentido a la existencia y hasta determina, sin absolutez, su

¹⁰ Cf. MAYZ VALLENILLA E., *Fenomenología del conocimiento: el problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Ed. UCV, Caracas 1956; *Ontología del conocimiento*, Ed. UCV, Caracas 1960; *El problema de América*, Ed. Arte, Caracas 1960.

Para una visión sintética de su pensamiento cf. RODRIGUEZ J.- BRICEÑO N., «América Latina ante la técnica según E. Mayz Vallenilla» en *Anthropos*, 1 (1981) págs. 4-20.

comportamiento. Pero ¿por qué este «mundo» es «nuevo»? ¿En dónde radica su novedad? Lo «nuevo» de este mundo no puede estar en lo contingente, provisorio y pasajero, es decir, en el dato empírico formado por las cosas, los paisajes que constituyen el continente; estos datos contingentes están sujetos a los cambios temporeiformes y llevarían la originalidad y novedad a la deriva.

Si lo «nuevo» no enraiza en lo provisorio y pasajero, parece que hay que ver su raíz más profunda en un «temple de conciencia» del habitante americano: «Es la existencia del hombre —y no del mundo como *factum brutum*— la instancia constituyente de la originalidad de América». ¹¹ El *Nuevo Mundo* constituye un dato que se forma con el presente, «nuestro presente es nuestro Nuevo Mundo»; ¹² de ahí la importancia y el riesgo que adquiere el presente. Importancia, porque depende de lo que el hombre americano realice en el ahora; riesgo, porque el *Nuevo Mundo* es una tarea por construir. El riesgo es todavía mayor frente a la amenaza de una concepción tecnológica alienante en la que se desintegre el hombre americano de su propia identidad.

Si lo «nuevo» de este mundo radica en el temple de conciencia del habitante, esta conciencia se ha modelado al encontrarse existiendo a través del tiempo, en su constante advenir. La actitud hacia el futuro se configura en la que se observa frente al presente y el pasado. Ahora bien, los resultados de la actitud estática del hombre americano no son inmediatos sino que se hacen esperar; por eso que la esencia de la conciencia cultural, es decir, de su historia, es una continua situación de *expectativa*.

El temple fundamental del hombre americano es la expectativa, es un ser expectante de lo venidero. Mayz Vallenilla tomando desde el principio el dato fenomenológico del encontrarse del hombre americano existiendo en un Nuevo Mundo, lo analiza en las condiciones de posibilidad que facilitan su comprensión. Y de esta manera llega a los componentes existenciales del ser del hombre americano. Las condiciones de posibilidad las descubre en lo que Hartmann llamaba «actos emocionalmente prospectivos». Estos temples prospectivos son: la sospecha, la esperanza, la curiosidad y el presentimiento. La base que sustenta los temples prospectivos es siempre la expectativa.

Expectativa y Nuevo Mundo constituyen una estrecha correlación como componentes esenciales del ser del hombre americano. Para que el Nuevo Mundo sea nuevo necesita el temple de la expectativa y, a la vez, la expectativa espera y modela el Nuevo Mundo.

Lo que Mayz Vallenilla ha hecho respecto al hombre americano, aquí intentaré realizar respecto al hombre latinoamericano precisando los temples más originales de la expectativa del hombre latinoamericano.

¹¹ MAYZ VALLENILLA E., *El problema de América*, Ed. Arte, Caracas 1960, pág. 69.

¹² IBIDEM, pág. 41.

Ortega y Gasset al señalar las tres grandes crisis de la cultura occidental en el mundo antiguo, medieval y moderno, ponía el ejemplo de la cochina. Doce lechoncitos se hallan clavados en su respectiva ubre, extrayendo su jugoso alimento. Pero he aquí que uno de ellos deja su respectiva ubre y realiza un correteo desgastador, molestando a los otros y a los que intenta arrebatar su precioso manjar. El correteo desgastador del pequeño animalito es para Ortega el símbolo de la crisis histórica. Hay momentos en los que la conciencia humana deja de alimentarse del manjar que una tradición brindaba y ahora non tiene nada de qué poder nutrir su espíritu.

Es un momento de fractura y de vacío espiritual. Un vacío relativo a soluciones originales diferentes a la industrialización capitalista o a la acumulación socialista. Y el vacío horroriza y provoca la crisis histórico-cultural, que es una crisis de identidad. Quizás para América Latina este es un momento de choque entra culturas tradicionales y cultura tecnológica. El europeo puede volver a la cochina, porque regresa a la tradición; al latinoamericano le mataron la cochina y se independizó de la madrastra.

III. CENTRALIDAD DE LA ANTROPOLOGIA

El contorno histórico-cultural latinoamericano, ¿a través de qué mediaciones se patentiza? ¿Qué rasgos originales especifica en el hombre latinoamericano? ¿Qué repercusiones tiene en la formación del joven salesiano?

Desde nuestro enfoque la cultura es dependiente cuando no crea las manifestaciones de su propia identidad sino que avasallada por otros proyectos dominadores, produce sólo lo que se le permite desde fuera. Antes de la colonia existía en América Latina una cultura propia en los Aztecas, Incas, Mayas, pero quedó silenciada al no poder resistir la agresión extranjera. La cultura latinoamericana «es una prolongación de Europa, los caracteres étnicos tienen buena parte europea. El ser de nuestro pueblo no es identificable sin relación a Europa».¹³

Al descubrir América, Europa se convierte en el Viejo Mundo. América les sirve para expresar su insatisfacción, necesidades y anhelos. A raíz del descubrimiento, conquista y colonización de América por los españoles y otros europeos, sus culturas sufrieron la deculturación, que no fue otra cosa que la pérdida de su identidad. Algunos antropólogos hablan de etnocidio al referirse a la descomposición cultural como producto de factores de dominación. Lo propio de la cultura latinoamericana es la existencia de un dentro y una periferia. La conciencia del indígena como ser histórico cultural no cuenta en absoluto para el colonizador.¹⁴

¹³ GONZALEZ L.J., *Ética latinoamericana*, USTA, Bogotá 1978, pág. 134.

¹⁴ Algunos consideran que lo propio de América Latina sea el mestizaje: «La mezcla de etnias y razas diferentes, las confluencias de culturas, el sincretismo, es lo propio de

Desde la realidad de América Latina, el hombre latinoamericano deberá realizar un proyecto existencial humano en el marco histórico cultural: «La razón profunda del ser de una cultura es la de brindarme un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto existencial».¹⁵ El horizonte simbólico es posible porque el hombre mismo es simbólico, un animal simbólico por excelencia. Los símbolos, los mitos y las imágenes son un tipo de mediación entre el hombre y la realidad cultural. Ahora bien, a lo largo de la historia latinoamericana se han ido diseñando cuatro proyectos: «El primero es el de la tabla rasa o de la colonización integral. Es hasta hoy dominante. El segundo es la resistencia a esta colonización. Es un proyecto recesivo, no solo en su realización sino constitutivamente. El tercer proyecto es el que gira alrededor del mestizaje o del pueblo usados (en el concepto y en la realidad) ideológicamente. Como reforma del primero es hoy vigente en buena parte de nuestros países. El cuarto proyecto es el de la liberación integral. Activa desde el comienzo de la colonia no ha conocido hasta hoy sino victorias parciales; vencido en su última confrontación, experimenta hoy una saludable metamorfosis hacia una mayor integralidad».¹⁶ Es evidente que la formación ubicada en cada uno de estos proyectos es muy diferente y con resultados igualmente distintos. ¿Desde cual y para qué tipo de hombres hay que formar?

La concepción que se tiene del hombre juega un papel importante en la realización de estos proyectos; más aún, siendo un proyecto existencial se evidencia siempre más la importancia y centralidad de la antropología en la reflexión y en las realizaciones culturales.

Las mediaciones de la filosofía latinoamericana algunos las ponen en las ciencias socio-económicas y resaltan el aspecto estructural condicionante; otros, la mediación en la antropología filosófica pero no en abstracto sino en un hombre situado, fchado en una historia concreta;¹⁷ el hombre aprehendido bajo ciertas perspectivas histórico-culturales. Es el esfuerzo de algo así como una «reducción antropológica». Es la búsqueda de una sustentación filosófica que revele el hombre latinoamericano. Por supuesto, esta antropología es la del hombre situado en su realidad concreta, ubicado en el punto de encuentro de unas coordenadas propias. Esta antropología pertenece a un pueblo, es parte de un contexto socio-económico y cultural con el que establece relaciones simbólicas. Es sorprendente cómo esto se olvida en los discursos oficiales: a lo largo del año bicentenario del natalicio de Simón Bolívar hemos escuchado discursos, consideraciones

Iberoamérica» (ARAYA D., *Apuntes para el estudio de la cultura latinoamericana* en *Franciscanum*, n. 73 (1983), pág. 10).

¹⁵ KUSCH R., «Una lógica de la negación para comprender América» en AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires 1973, pág. 180.

¹⁶ TRIGO P., «Proyectos históricos en América Latina» en *Anthropos*, n. 1 (1983), pág. 35.

¹⁷ Sobre la posibilidad de una antropología filosófica latinoamericana, cf. PASTORE C., «Hacia una antropología filosófica latinoamericana» en *Anthropos*, n. 1 (1981), págs. 42-57.

maravillosas pero tan abstractas y flotantes!... curiosamente, en el año bicentenario el bolívar ha sido devaluado. Es esta segunda alternativa la que puede iluminar el objetivo de este trabajo. Por eso mismo señalaré los elementos centrales de una antropología liberadora que más específicamente caracterizan al hombre latinoamericano.

En América Latina non se puede partir de abstracciones o visiones esencialistas o esquemas fantásticos flotantes, sino de lo concreto, de lo situado en circunstancias, de lo fechado en el tiempo. Son los hombres situados quienes a través de distintos procesos sociales e históricos han dado lugar a las distintas culturas. Por eso mismo, las situaciones de sufrimiento del pueblo latinoamericano y su condición de alienación empujan a la búsqueda de una toma de conciencia de su propia identidad. Algunos de esos rasgos fundamentales del ser latinoamericano pueden ser los siguientes.

1. El hombre latinoamericano en proceso de liberación

«América Latina ha sido tierra de opresión, pero simultáneamente la tierra en donde se gesta y ya fructifica la auténtica liberación del hombre».¹⁸ Desde lo más hondo del ser hombre latinoamericano surge una opción radial de ruptura con la dependencia, de un camino liberador, de praxis liberadora. Frente a los problemas apremiantes se ha ido gestando una nueva reflexión que explicita el proceso de liberación. Desde la experiencia liberadora que vive el pueblo se articulan las reflexiones e interpretaciones generadoras de liberación. La interpretación de lo vivido abre horizontes insospechados. No es ya desde una oficina o desde las universidades, o desde los libros, que va a lograrse la liberación. Esta implica un proceso más amplio y complejo y globalizante que para ser auténtica supone la autogestión de un pueblo caminando hacia los auténticos valores.

Desde la realidad de América Latina se toma conciencia que el hombre es un ser inconcluso, o, como dice Nietzsche, un animal no determinado biológicamente deficitario. El hombre latinoamericano toma conciencia de ser «indefinido», incabado, el reverso de su creatividad. Pero toma conciencia desde la realidad de pueblo. Un pueblo que a través de esclavitudes va en proceso de liberación.

La verdadera comprensión de lo que sucede en América Latina conlleva la escucha del acontecer en la historia del pueblo. Se requiere por tanto, una gran capacidad para comprender el lenguaje y el gesto de lo cotidiano, de lo vivido a veces en forma alienante, de lo que brota espontáneamente, de lo que todavía no ha sido categorizado. Puebla lo expresa muy bien en algunos textos. La cultura «se traduce en una sabiduría popular con rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar cómo nuestros

¹⁸ RUBIO A.J., *Antropología filosófica*, USTA, Bogotá 1976, pág. 6.

hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres» (n. 413). «Es una cultura que está sellada por el corazón y la intuición. Se expresa no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida, y en los espacios de convivencia solidaria» (414). Desde la inserción en la vida del pueblo se capta el aliento doloroso de un proceso creciente de liberación.

Desde esta pre-comprensión de la vida del pueblo latinoamericano, en su proceso liberador, adquieren importancia algunas categorías dinámicas que han estado fuera del pensar filosófico. Por ejemplo, lo lúdico del vivir, la fiesta, el juego de lo económico, de lo religioso, de lo cultural. Tarea del filósofo y de quienes se ubican en el dinamismo liberador del pueblo (por ejemplo el sacerdote en la pastoral) es de explicitar el proyecto que responde a esas exigencias de autenticidad. Esto es lo que Pedro Trigo explicita en el cuarto proyecto: «La política de liberación se presenta como negación dialéctica de la tesis, hasta hoy vigente, de la colonización. La diferencia con la resistencia consiste en que es capaz de comprender a la colonización y por eso plantea destruirla asumiendo sus virtualidades. No se trata de conservar el pasado sino que se presenta como alternativa».¹⁹

2. La expectativa del hombre latinoamericano es la esperanza

De la realidad del hombre latinoamericano de opresión y marginalidad renace con fuerza su lucha por ser algo más de lo que es y por no perderse en la muerte del sinsentido, de la nada. En la hondura de la opresión respira la expectativa, el esperar radical. Aunque oprimido, no deja de ser absolutamente hombre: «A través de la soledad, de viejos sufrimientos, el latinoamericano se ha encontrado a sí mismo como hombre».²⁰

¿Hay razones para afirmar la dimensión de la expectativa en el hombre latinoamericano? ¿No se podría caer en la ilusión, el engaño o la alienación? Con Mayz Vallenilla se puede afirmar que la expectativa es la dimensión originaria —«el temple existenciarío»— no sólo del hombre en general y del hombre americano,²¹ sino muy especialmente del hombre *latinoamericano*. La situación de dependencia y cautiverio del hombre latinoamericano llevada a su situación límite raya en la muerte real, física, concreta, biológica.²² Pero más allá de la opresión y de la muerte misma está el

¹⁹ TRIGO P., «Proyectos históricos en América Latina» en *Sic*, n. 452 (1983), pág. 71.

²⁰ ZEA L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, Ed. Siglo XXI, México 1975, pág. 108.

²¹ MAYZ VALLENILLA E., *El problema de América*, Ed. UCV, Caracas 1962, págs. 73-101. «La expectativa es una responsable actitud asumida en trance de vivir en plenitud lo acongojante de la existencia actual y lo inescrutable que lo advenidero puede tener en relación a ella», pág. 85.

²² Quien está y quiere conservar la situación de privilegio y de opresor no puede llegar a la situación última de la muerte de los oprimidos porque con la muerte real de los oprimidos

esperar radical, la expectativa. Si el hombre latinoamericano oprimido se encuentra a sí mismo como hombre es porque en hondura espera, porque es constitutivamente expectativa.

En otras palabras, la condición previa de posibilidad que permite al hombre latinoamericano barruntar su liberación y entrar en un proceso de praxis liberadora es su apertura a un futuro mejor. Porque espera puede rebasar y escapar a la situación de opresión. Eso significa que el ser del hombre latinoamericano se revela como proyecto y apertura al futuro. Su esperar radical o su expectativa precede metafísicamente y al mismo tiempo trasciende todas las situaciones concretas de su existencia, sean de opresión o sean barlúmenes de liberación. En breve, el esperar ilimitado es la condición de posibilidad de las concretas situaciones de opresión o de las nuevas praxis liberadoras que vaya asumiendo en su historia.

Un paso más. Hay razones para afirmar que la expectativa del hombre latinoamericano es fundamentalmente *esperanza*. Es una expectativa esperante. El deslinde de la expectativa no es la sospecha, ni la prevención, ni el engaño, sino la esperanza.

La expectativa podría desembocar en engaño, en la avidez de novedades del tener, en la ilusión —y tantas veces al latinoamericano ha sido ilusionado. El temple de la expectativa podría explicitarse en previsión, presentimiento o en sospecha, pero ninguna de éstas responde a su realidad como esperanza.

El hombre latinoamericano tiene razones para esperar: por la riqueza de la producción natural, por la riqueza humana de un pueblo joven, por la historia sufrida que ha vivido hasta el presente, por la toma de conciencia a la que está llegando de ser protagonista de su liberación.

El dato fundamental del dinamismo de la existencia del hombre latinoamericano es la esperanza. Por ella puede trascender su situación. Su expectativa radical da sentido a las continuas y pequeñas esperas de todos los días. El hombre latinoamericano está viviendo la hora de la esperanza; el porvenir le reclama un esfuerzo, una audacia y un sacrificio esperanzadores. Los obispos latinoamericanos en Puebla se han propuesto «mantener viva la llama de la esperanza hacia metas más cristianas y más humanas y abrir nuevos horizontes a la esperanza». Esto es un motivo más para seguir esperando.

3. Un hombre de praxis

Pudiera chocar con la proverbial flojera del latinoamericano. Hay que entenderlo bien. Esto significa que el latinoamericano realiza en la praxis

perdería su propia identidad como opresor. Para conservarse él mismo en calidad de opresor necesita mantener en vida al oprimido. De gran interés sobre este punto es la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en la dialéctica entre patrón y esclavo.

su reflexión liberadora. Fundamentalmente abarca dos cosas. En primer lugar, que su ser hombre se revela en la actividad histórica (es interesante cómo L. Zea va desvelando la identidad del hombre latinoamericano en el ir descubriendo su historia). El hombre llega a ser el mismo en el salir fuera de sí por la mediación de la praxis. El hombre toma conciencia de su hacerse históricamente. Más todavía, en la praxis se revela su capacidad de transformación de la naturaleza y del mundo socio-cultural. Todo acto humano es un acto cultural y por su profunda originalidad es también transformador. Las tareas que el hombre latinoamericano realiza para seguir subsistiendo son actos culturales transformadores de la naturaleza y de sí mismo. Transformando la naturaleza en la que está inmerso, transforma también su mundo socio-cultural y las relaciones de producción en las que está sumergido.

En segundo lugar significa que la actividad histórico-práctica del hombre transforma la sociedad y las culturas. Es desde esta acción transformadora que se gestan proyectos para una sociedad más justa en todos los niveles: políticos, religiosos, educativos, culturales, etc... Es impresionante la agilidad con la que pasan las expresiones populares del decir y quehacer nacional. Por supuesto que en esta acción transformadora asume una importancia extraordinaria el progreso de la ciencia y de la técnica. Frecuentemente el hombre latinoamericano ha sufrido el embrujo del progreso científico y técnico. Todavía no se ha liberado del positivismo cientista. Fácilmente ha copiado los paradigmas occidentales del desarrollo científico y técnico. Y esta copia ha sido facilitada por la crisis de identidad que ha sufrido en su historia. No siempre el progreso técnico es sinónimo de desarrollo cultural. Soustelle insiste, hablando de los Mayas, en la urgencia de superar el criterio tecnológico en la consideración cultural. Militarmente los Mayas fueron deficientes, por eso fueron derrotados fácilmente por los guerreros Tolteco-Itzá.²³ Para mayores males la defensa de esta identidad y el fomento de las tradiciones, en reacción a influencias extranjeras, se han limitado en los campos puramente periféricos y secundarios: algunas manifestaciones culturales, formas exteriores de vida política, familiar, del campo, etc...

4. Un hombre inmerso en la naturaleza y la «tradición»

La inserción del hombre latinoamericano en la naturaleza no es una postura de admiración ontológica como en la filosofía griega; es más bien una actitud mítica, mágica, misteriosa. Es un contacto directo del hombre con su suelo y su tradición, muy arraigada en los Andes. Desde este arraigo llega a reconocerse como proyecto en comunidad.

²³ Cf. SOUSTELLE J., *Los cuatro soles*, Ed. Guadarrama, Madrid 1969.

Sería interesante tener presente el análisis que hace Rafael Carías de las manifestaciones raciales y culturales de la tipología existencial del venezolano: el asiático, el africano, el europeo. Al presentar al asiático (que abarca no sólo al chino y japonés, sino el azteca, el inca, el guajiro, el indio de la región de los Andes, etc...) pone su centro de gravedad anclado en el pasado: «El alma indígena está verticada al pasado, valora esa cerca de recuerdos, las tradiciones, lo antepasado, o sea el fuerte de su vida, está en una vinculación, más aún en una identidad con un gran pasado».²⁴

El arranque en la tierra, en la naturaleza es como una dimensión de su propio ser: «La tierra no es una posesión sino una parte de su existencia y de la movilidad del indio. La tierra non es sólo su entorno, su "habitat", allí donde respira, sino la prolongación de su ser, el complemento de su mundo interior, el reflejo de su alma, por ser ésta producto de la tierra».²⁵

Tres ejemplos de lo que significa la relación con la tierra: Para lo Guajiros, cf. *Hermano Mestizo*; los habitantes corren por la tierra como si fuera una persona acostada y como haciendo parte de ella. Los venezolanos personificaron el arraigo a la tierra en María Lionza, la diosa de la fecundidad. Los bolivianos cuando brindan dejan caer algo de licor al suelo en honor de la Pacha Mama, la diosa tierra.

5. Un hombre que vive en la esperanza de una utopía comunitaria

Para los pensadores griegos, concretamente para Aristóteles, la característica esencial del hombre es la racionalidad. La racionalidad es el fundamento de toda reflexión sobre el hombre, es la condición ontológica que le permite al hombre distanciarse y no caer en la animalidad.

La época moderna, sobre todo a partir de Descartes, se caracteriza por el subjetivismo individualista. Con Descartes la concepción del hombre es netamente individualista, subjetivista, en la que lo central es la conciencia aislada. La búsqueda de la antropología europea en la edad moderna es la «conciencia individual liberada» (Hegel).

En la actualidad se está viviendo la crisis de los humanismos. Los antihumanismos de Foucault y de Althusser anuncian, cada uno en sus respectivos enfoques, la muerte del hombre.

La búsqueda antropológica del hombre latinoamericano tiende, por el contrario, a rescatar la utopía comunitaria, la vivencia de lo popular, de lo que es genuinamente ser-con-los-otros. Su misma situación de oprimido le hace solidario. Se manifiesta, por ejemplo, en su sensibilidad y calidez humana, en su hospitalidad que llega a matar el mejor animal (porque único) para dar la bienvenida al huésped.

²⁴ CARIAS R., «Tipologías del hombre venezolano» en *Anthropos*, n. 1 (1981), pág. 72.

²⁵ CARIAS R., *¿Quiénes somos los venezolanos?*, Ed. ISSFE, Los Teques 1982, pág. 7.

Desde sus más hondas raíces el hombre latinoamericano ha vivido comunitariamente. Después, por el cruzamiento de civilizaciones, ha ampliado la misma comunitariedad. Según Freire esta vivencia comunitaria está acompañada de una perspectiva axiológica.²⁶ De esta manera el hombre latinoamericano, como pueblo en proceso de liberación, expresa la esperanza siempre más creciente de una utopía de realización comunitaria. Por eso que pone tantas esperanzas en los proyectos políticos, hasta hacer de ellos una fiesta participativa, sabiendo que frecuentemente es engañado.

6. Un hombre abierto a la trascendencia

Un paralelismo puede iluminar este punto. En Europa, cuando las invasiones irrumpían y destruían bárbaramente, era posible reconquistar la unidad porque permanecía la unidad religiosa; ésta, en el fondo, se revestía de nuevas formas de vida, en el arte, cultura, política, etc... En América Latina, no fué así; la destrucción de las culturas existentes acabó también con la religión; se le infundió otra religión: el cristianismo. Y la Cristiandad ha informado la realidad religiosa del continente.

América Latina tiene incrustado en lo más hondo de sí la vivencia de Dios. A Dios en múltiples, y quizás deformes expresiones, se le toca; está ahí presente en el ambiente como respirándose, Dios es como una presencia palpable en la cultura. Es curioso observar cómo faltan de blasfemias: ¿Por qué no entraron en el hombre latinoamericano cuando es tan marcada en el europeo? No cabe el título: «O Dios o la cultura». El hombre latinoamericano existencial y ontológicamente es un ser religioso. Hasta los políticos incrédulos aceptan esto como un dato de hecho y procuran manipularlo para sus intereses partidistas.

Al proyecto colonizador de los españoles acompañaba la cristiandad; y ésta, de manera diferente, quedó enclavada en el hombre latinoamericano. El continente es cristiano en su mayoría. Esto imprime un carácter indeleble a la totalidad de la cultura latinoamericana; no se puede prescindir de él. Para la realidad de América Latina, el proyecto de una sociedad nueva futura requiere como condición la apertura a la trascendencia, a la religiosidad, al fetichismo, brujería y a todas otras expresiones deformadas de la religiosidad. Puebla en el número 413 dice al referirse a la cultura latinoamericana: «Esta cultura... se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, penetradas de un hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios». Y el número 448 afirma: «La religiosidad del pueblo en su núcleo es un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia».

Al referirse a la trascendencia del hombre latinoamericano, Freire se

²⁶ FREIRE P., *La educación como práctica de la libertad*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires 1973.

expresa así: «Su transcendencia para nosotros se basa en la raíz de su finitud, en la conciencia que tiene de esta finitud, del ser inacabado que es y cuya plenitud se halla en la unión con su Creador».²⁷

IV. HACIA UN PROCESO FORMATIVO SALESIANO EN AMERICA LATINA

1. El proceso formativo

El proceso de liberación del pueblo latinoamericano nos ha llevado a tomar conciencia de que si el hombre latinoamericano vive y marcha en un proceso de liberación, también los jóvenes salesianos en formación deberán vivenciar en propia carne lo que esto significa para ellos que están llamados a ser evangelizadores y pastores. La idea nuclear es la vivencia del proceso; y si esta vivencia se concientiza será ciertamente liberador. No es un proceso en chiquido, en miniproyecto, parcial o de recorte; es un proceso, por el contrario, englobante, totalizador de toda la vida de sujeto en formación. Es decir, es un proceso de vivencias de personas existencialmente situadas.

Al querer teorizar lo que es el proceso —en nuestros límites conceptuales estáticos— hay como un distanciarse (y esto es lo que estoy haciendo al querer expresarme), pero la comprensión de lo que realmente significa en densidad histórica sólo es posible desde la experiencia procesualmente vivida. El proceso como tal, se comprende en su continuo vivenciarse, hacerse.

La toma de conciencia de que la formación es un proceso a partir desde la situación es fundamental. Una comunidad en formación inicial que asume la procesualidad arranca entonces su vivencia comunitaria desde la situación, de lo que realmente son y en camino de una realización, hasta llegar —ojalá— al ideal «super» que la *Ratio* establece. Asumir la procesualidad es meterse en totalidad dentro de la misma barca y todos remar rumbo al puerto. Adquiere gran importancia el desde dónde se parte. ¿Cuál puede ser, por ejemplo, la realidad de los jóvenes salesianos de Venezuela? Si no se toma en cuenta la situación y la antropología cultural probablemente se va hacia una formación de sombrero, de paraguas, puesta desde afuera o desde arriba; y así con facilidad, cuando las condiciones hayan cambiado se despoja de ella como de algo inservible. Una alternativa posible podría ser una formación consistente «a la europea» pero con el gran peligro de desarraigar a los jóvenes salesianos de la vivencia del pueblo y de los valores autóctonos, es decir de inculturizar desde fuera. Por eso mejor, ubicarse en la situación como lugar en enraice en donde germine la autenticidad de la vida salesiana.

²⁷ IBIDEM, pág. 38.

La procesualidad de la formación es de una importancia vital para las comunidades de jóvenes salesianos. Es un dato ya oficial en los documentos de la Congregación la conciencia de que cada salesiano es el primer responsable de su formación. No es tan evidente la implementación de lo que esto significa y comporta en la praxis de todos los días. Quizás esto supone un paso más: cada quien —todos— somos responsables del proceso formativo.

La idea del proceso formativo brinda entonces el primer criterio iluminador en el quehacer formativo; con él se supera una concepción estática y fijista de la vida salesiana. Asumir el proceso es situarse en un ambiente corredizo hacia el logro de una santidad siempre creciente. Querer ser salesiano es entrar en un proceso formativo continuamente creciente en santidad; esa santidad salesiana juvenilmente abierta, contagiosa, siempre renovadora. A veces sucede que en las comunidades en formación se juzgan situaciones o casos desde esquemas ya logrados en otros niveles o partes pero que no corresponden a los integrantes. No es malo tener parámetros —precisamente parte del proceso es ir logrando parámetros de evaluación progresiva— pero éstos no deben ser los únicos determinantes en la valoración de la vida de un hermano o de una comunidad.

En nuestros documentos hay textos que dejan vislumbrar la procesualidad de la formación; quizás no siempre son explicitados en todas sus implicaciones. Se habla de que es importante tener una visión clara del itinerario de la formación (cf. CG21, 308-311) y del proceso formativo. El proceso formativo se presenta como una unidad compleja (cf. CG21, 262), dinámico-progresiva (CG21, 262; CGE, 619) y diversificada según el carácter específico de cada etapa (cf. *Ratio*, 247). Pero de hecho, en la normatividad y a veces en la exposición de los contenidos no siempre está integrada la idea de proceso.

Las intuiciones de la idea de proceso en los documentos aparecen también al hablar de formación permanente y definirla como «un principio organizador que inspira y orienta la formación a lo largo de toda la vida», como «una capacidad indefinida de aprender lo que se relaciona con la vida», como «una actitud de conversión permanente», como «un esfuerzo personal y comunitario para renovar continuamente la propia fidelidad dinámica y creativa» (*Ratio*, 414; cf. CG21, 31). Pero después parece que se quiere lograr esto impartiendo ciertos contenidos en cursos de actualización más que implementar actitudes de procesualidad, de apertura y de formación permanente.

Desde la propia experiencia, con lo provisorio y limitado de la misma, creo que al asumir la formación como un proceso se favorece que los jóvenes salesianos vayan logrando vitalmente ser sujetos de formación, liberarse de sus seguridades ficticias, prepotencias impositivas, de ser «colonizadores», que vayan adquiriendo un aprendizaje desde la vida, una conversión permanente, una apertura y diálogo de escucha frente a las situacio-

nes, personas; en una palabra que se ubiquen desde los muchachos en un estilo liberador.

Todo esto conlleva interrogantes y problemas. Tan sólo para ejemplificar: ¿Cuál es el mínimo que se requiere para que un joven pueda iniciar la vida salesiana? ¿Cuáles pueden ser los criterios determinantes?

2. Acción-reflexión como metodología del proceso formativo

Si la realidad de la vivencia formativa es procesual y móvil, también el camino, el método a seguir para lograrlo deberá ser procesual. Ahora bien, la metodología más indicada para responder a esta exigencia parece ser aquella de la acción-reflexión. Precisamente en esta metodología se integra el rasgo característico de la praxis del hombre latinoamericano.

La metodología de acción-reflexión responde a la idea del proceso formativo. El término «acción» debe entenderse en un sentido amplio; engloba toda la vivencia salesiana oración, fraternidad, estudio, apostolado, etc. Es la reflexión amplia y atenta sobre el ser y el quehacer del salesiano y de la comunidad. Abarca el momento de la formación inicial y aún después de la profesión perpetua, y es siempre una «reflexión constante sobre la práctica» (*Ratio*, 486).

Esta metodología toma muy en serio la situación de «inserción-en-la-vida» en la que se ubica el salesiano y la comunidad, y parece adecuada a los diferentes tiempos y ambientes (cf. *Ratio*, 379). Precisamente a esta metodología parece referirse la *Ratio* cuando especifica las condiciones de la práctica pastoral como «precisa, programada y debidamente valorada» según exige el n. 296 del CG21.

La metodología de reflexión sobre la acción hay que ubicarla en los momentos iniciales de la formación para lograr un aprendizaje personal en la actualización intelectual continua (cf. *Ratio*, 435). Pero no se reduce solamente al campo intelectual, sino que quiere ser también una «reflexión constante sobre sus propias experiencias apostólicas, con objeto de ver sus aspectos positivos y negativos» (*Ratio*, 436). De esta manera la reflexión sobre la práctica y la práctica de la reflexión genera un aprendizaje personal y comunitario, envolviendo a los salesianos y a la comunidad en la vivencia de la misión salesiana (cf. *Ratio*, 473-474). Todavía más, se llega a evitar tanto el «deductivismo pastoral» cuanto el «empirismo pastoral» y se vive «con naturalidad la novedad de la historia y se compromete apostólicamente en ella» (*Ratio*, 482).

En la amplitud de esta metodología adquiere una gran importancia la evaluación. La evaluación es mucho más que la medición y la revisión. La medición baraja datos objetivos, cuantificables; toma poco en cuenta la situación subjetiva y el esfuerzo personal hecho por el sujeto. La evaluación va también más allá de la revisión: ésta analiza un acontecimiento buscando las causas y las consecuencias; pero lo analiza estáticamente, ol-

vidando el proceso, la historia, la referencia entre un antes y un después. La evaluación, como acción permanente dentro del proceso, es una lectura continua e interpretativa de lo que acontece, de lo que se va dando. La evaluación permite valorar sobre la marcha, sopesar los resultados obtenidos, captar y conocer las cosas en profundidad y en sus interrelaciones, confrontar los obstáculos encontrados. La evaluación coloca a los formandos y formadores en un plano de búsqueda común y participada donde cada uno aporta, escucha, cuestiona y se deja cuestionar, donde juntos valoran los pasos y el significado de los hechos, donde juntos se valoran la madurez integral de vida salesiana alcanzada provisionalmente.

La metodología de acción-reflexión llega, y la correspondiente evaluación vendría a ser otro criterio iluminador en el quehacer formativo salesiano.

3. Un ejemplo: la actividad pastoral

Frecuentemente se ha visto en la actividad apostólica el peligro de una fuga hacia afuera, de una evasión de la vivencia comunitaria; el apostolado creaba tensiones en el ritmo de la comunidad. El joven salesiano ejemplar era quien puntual y sistemáticamente estaba presente en los momentos comunitarios fijados por un horario, las más de las veces establecido desde fuera por otros. Quien no podía estar presente por motivos apostólicos era casi como un rebelde, un disidente. Ahora bien, desde la idea de proceso se comprende más fácilmente la gradualidad del apostolado y la necesidad misma de que sea un elemento integrador de la vida del salesiano y no un recorte de tiempo. Desde una metodología que continuamente evalúa la actividad apostólica, ésta llega a ser una de las dimensiones de la programación comunitaria. Entonces, el apostolado es un elemento enriquecedor de crecimiento y de vivencia salesiana.

La relación apostolado-estudio ha sido considerada como dos rieles de difícil interacción. Se decía que el estudio capacitaba y preparaba para la vida, pero de hecho una era la vida del salón de clase y otra la vida real del encuentro con la gente. Así se generaba un estilo de vida dualista cuya interacción dependía de la capacidad personal de cada quien. Se perdía de vista que una acción apostólica no programada ni evaluada degeneraba en una actividad, en un algo hecho como para ocupar el tiempo. En este nuevo enfoque, la praxis pastoral desemboca en el estudio, exige profundización y densidad, requiere reflexiones sistemáticas sobre lo vivido. A su vez, un estudio enriquecido con el mundo experiencial de la vida, se abre a iniciativas, genera posibles soluciones, inventa caminos.

Vida de oración y el apostolado: ¡Cómo era fácil en el pasado caer en una oración cerebrotónica, formal, rutinaria! ¡Qué difícil resultaba vivir la oración de situaciones humanas! Era fácil cumplir prácticas de piedad, pero no lo era tanto experimentar a Dios en los acontecimientos y la

historia personal y comunitaria. Desde este nuevo enfoque: los momentos de la actividad apostólica enriquecen los encuentros de oración; a su vez, la oración es un empuje y un raudal de dinamismo en la entrega a tareas ingratas e infructuosas, proféticas, del apostolado.

En breve, el apostolado se convierte en una escuela de aprendizaje desde la vida; escuela de fraternidad compartida, de reflexión, de vivencia de Dios. Es un aprendizaje constante, a lo largo de toda la vida hasta el último suspiro. Lo más estimulante y esperanzador es que cuando se realiza este estilo en la vida de la comunidad, también el trabajo apostólico va generando procesos semejantes entre los muchachos, la gente adulta.

Una de las consecuencias de esta manera de realizar el apostolado es la superación del reclutamiento vocacional del pasado. Las vocaciones surgen de una experiencia grupal y en respuesta a una necesidad de servicio para la comunidad local. Ha sido lento, pero cuando los grupos se han ido consolidando, han florecido las vocaciones para toda la familia salesiana: salesianos, cooperadores, salesianas. La vocación deja de ser algo individual y voluntarístico y se convierte en una entrega de servicio para una comunidad concreta. En el fondo, esa era la experiencia de Cagliero cuando resumía: «Prete o non prete, io resto con Don Bosco».

4. La utopía de una realización comunitaria

Este rasgo remarcado en el hombre latinoamericano ilumina una serie de consideraciones que nos llevarían por derroteros lejanos. Dos son las más significativas: la referencia familiar y la autogestión comunitaria.

a) *La referencia familiar*: La estructura familiar es relevante para la transmisión cultural; las relaciones internas de sus miembros, su rol y su función en el sistema social pueden ser determinantes en la identidad personal. La vivencia y comprensión de la vida familiar es de lo más variado y extraño para la mentalidad europea que por primera vez se acerca al ambiente latinoamericano. En una misma nación —por el hecho mismo de la transculturación— se da una gama muy diversa de experiencias en la familia. ¿Qué se puede entender por familia? Ciertamente existen lazos afectivos relacionales pero en una vivencia muy variada. Las relaciones afectivas pueden tener un vasto alcante como el llegar a considerar de la familia al último recién llegado; el huesped está en casa propia. Es un sentir todo de todos.

b) *La autogestión comunitaria*: Para asumir esa significación amplia de familia el camino será asumir la integración de todos en el proceso comunitario y en la responsabilidad compartida. La corresponsabilidad en este contexto se anticipa. Para asumir ciertas responsabilidades en Europa había que esperar años después del sacerdocio. Todavía resuenan las notas alegres de la ordenación — por no decir la profesión— y ya entre nosotros

hay responsabilidades serias y delicadas que asumir. Es verdad que entran otros factores como la escasez de personal.

c) *El estilo de la autoridad*: No se quiere negar la necesidad de los roles y responsabilidades en la comunidad; se quiere aludir a un estilo propio del ejercicio de la autoridad. No será un ejercicio de autoridad impositivo desde lo alto por una sola persona, sino compartido, dialogado, familiar. De todas las maneras, esto puede evidenciar otro criterio iluminador para la formación es que el siguiente: la corresponsabilidad compartida en un estilo familiar en donde predomina la comunitariedad sobre las decisiones impositivas por parte de quien ejerce determinados roles.

5. La pedagogía integradora del Sistema Preventivo

Toda pedagogía implica una referencia a un modelo de hombre. Cada época al crear su cultura va diseñando ese tipo de hombre, la imagen que de él se quiere. La pedagogía para el salesiano que vive en América Latina debe ser respondiente a su realidad, es decir, liberadora. Y creo que el Sistema Preventivo responde a esta exigencia de liberación.

El desenvolvimiento del proceso formativo exige una pedagogía liberadora que facilite y promueva actitudes de diálogo y participación, de confianza y libertad, de objetividad, acogida y creatividad. Para lograr estas actitudes hay unas exigencias pedagógicas indispensables: la pedagogía debe ser participativa; se entra en el proceso y se toma parte si se intercambia con los otros; los logros y actividades deberán ser el producto del aporte de todos. Una pedagogía que integre: en lo posible deberá integrar, articular y completar las diferentes dimensiones de la vida formativa; habrá que alcanzar una armonía en la personalidad del formando armonizando todas sus dimensiones. Una pedagogía que facilite, favorezca el esfuerzo de reflexión, que ahonde en las cosas, que oriente a la introspección, que conduzca al retorno sobre sí mismo para entregarse a los otros. Una pedagogía que autogenera capacidades, intereses, necesidades, aportes, organización por parte de todos los integrantes de la comunidad, en una creciente espiral de retorno sobre sí mismo y de apertura hacia afuera.

¿Qué pinta entonces el formador? ¿Cómo se ubica? ¿Conserva su rol? Ciertamente la función del formador es siempre más necesaria y significativa. No tendrá una tarea de dominio impositivo; su tarea será mucho más ardua y quizás escondida. Quizás su tarea más difícil sea la presencia continua que ilumina por sí misma. Tarea suya será gestar la comunidad desde la vivencia comunitaria. El formador leerá la realidad de la comunidad con su marco teórico y experiencia de vida para ir favoreciendo todo lo que es constructivo. Su presencia parece inútil pero faltando todos le reclaman. Conservará, en lo posible, una postura que facilite para descubrir valores, aportar, en la propia personalidad. Es en el fondo el estilo de la no-directividad que garantiza, más que el control, el acompañamiento.

Esta tarea del formador siempre más resultará ardua. Requiere de él una gran flexibilidad para abrirse y captar las nuevas situaciones, los niveles del proceso, las sutiles interrelaciones, las implicaciones entre las diferentes dimensiones de la vida salesiana, el tacto para saber esperar sin dejar correr totalmente, o sin enfrentar los problemas. Más que imponer y decidir sin consulta, deberá envolver a los integrantes para que se ubiquen y se sientan parte del proceso formativo. Su tarea será de animar la presencia animada y comprometida de los formandos. La tarea del formador es cada vez más exigente: debería generar, promover y facilitar una permanente y progresiva reflexión y compromiso personal y comunitario, valorar los esfuerzos y creatividad, ser paciente y comprensivo.

Esto no es más que el estilo salesiano del Sistema Preventivo. La capacidad de crear un ambiente familiar que facilite el conjunto de relaciones interpersonales, favorezca la creatividad y la entrega gozosa en la presencia de un Dios amoroso. Así me imagino a Don Bosco, actualizándolo en su persona. Esto significa la reconquista del Don Bosco vivencial, intuitivo, espontáneo que no el «institucional». Un Don Bosco: que da el primer paso en Piazza del Popolo, que es el alma viva en las diversiones, que recorre pueblos con su banda musical, que llega y entra con la gente, que vive las experiencias desde dentro, ama lo que gusta a los muchachos, etc.

Sale entonces otro de los criterios iluminadores para la formación: pedagogía y filosofía van juntas. Realizar estudios filosóficos sin la inserción en la realidad y en continua relación con una pedagogía es como flotar por encima de las nubes. La genuina reflexión filosófica es histórica, respondiendo a situaciones reales. Por ejemplo, para nosotros el estudio de la filosofía occidental es alejarse de la densidad real histórica de las cosas — no digo que sea superfluo—. Por eso, por necesidades muy concretas, nos hemos visto urgidos a integrar filosofía y educación; la educación vendría a dar esa densidad histórica. Por exigencias de la Iglesia se pide la filosofía como requisito indispensable —¡muy sabiamente!— como cuadratura mental y en preparación a la teología. Por exigencias de la realidad venezolana se nos exige un título oficial para ser educadores. El camino de solución es obtener al título —Licenciado en educación—, que oficilmente permite ser educador, pero con una mención específica: la filosofía. Así se logra la Licenciatura en Educación, mención filosofía.

6. La vivencia de un Dios liberador

El modo como el pueblo latinoamericano va vivenciando la realidad de Dios puede ser otro criterio iluminador en el proceso formativo. A Dios se le vive desde la experiencia del pueblo, de la comunidad. A Dios le va descubriendo no desde la belleza de las playas y paisajes tropicales sino desde el itinerario del éxodo. Finalmente, el rostro de Dios se le perfila no en la imagen de un padre bueno —que en la mayoría de los latinoameri-

canos no existe—, sino en la imagen de «alguien» que le ha sacado de la esclavitud, de alguien que libera.

Así también la vivencia de Dios en el salesiano es desde la experiencia y vida de los muchachos, para ir descubriendo la presencia real de Dios en el acontecer histórico personal, de la comunidad y de la cultura. Es la vivencia de un Dios que santifica, hermana y libera. Quizás, entonces, podrá comprender que este Dios es Padre.

7. Retos para el futuro

El hombre latinoamericano vive abierto al porvenir, es el hombre de la expectativa esperante, de la esperanza. Encaja muy bien aquí la afirmación de Moltmann: «Cada cultura es un camino del alma hacia sí misma y todas las culturas pueden ser entendidas como fragmentos y caminos hacia aquella humanidad humana que se halla aún escondida en el seno del futuro».²⁸ Cada rostro del hombre latinoamericano es una faceta, una ventana que se abre al misterio de lo que puede ser el futuro. Y ese rostro del hombre latinoamericano se ilumina desde la esperanza de lo que puede llegar a ser en el futuro.

La apertura al porvenir aporta, finalmente, otro posible criterio para el proceso formativo: Tenemos más futuro que pasado; estamos más proyectados a la inseguridad del porvenir que al anclaje del pasado. El cerrar o abrir una obra en Latinoamérica no puede regularse por criterios europeos. En el proceso formativo habrá que poner más el acento en lo que se espera de cada formando que en lo que realmente ha ido adquiriendo en su historia personal... Se me ocurre que esto es realmente salesiano a lo Don Bosco y evangélico a lo Jesús.

Con todo, creo que aquí están implicados problemas complejos, retos para el futuro. No quiero manchar de tintas negras y pesadas ese futuro. Solamente algunos interrogantes más inmediatos y sencillos.

¿Hasta qué punto es posible vivir en la condición humana las exigencias de esta vida salesiana? ¿Cuál es el mínimo indispensable requerido para el salesiano?

¿Cómo armonizar las exigencias del proceso y la normatividad constitucional, por ejemplo, admisión a votos, diaconado, sacerdocio?

¿Cómo integrar la transmisión de contenidos y el sentido de apertura y búsqueda y la investigación?

¿Cómo conciliar la no-directividad con ciertos roles decisionales?

¿Qué tipo de preparación habría que facilitar a los formadores? ¿No habrá que orientarse hacia equipos de formadores que se complementen?

²⁸ MOLTSMANN J., *El hombre*, Ed. Sígueme, Madrid 1971.

INCULTURATION IN THE CONTEXT OF ASIAN SOCIAL REALITIES

Joseph Thekedathu SDB

When Fr. Joseph Casti and I divided the subject-matter for our two papers on inculturation in Asia, it was agreed that he would deal with the religious, moral, philosophical and behavioural aspects of the Asian scene, while I would have to concentrate my attention on the socio-economic and political features and on our life-style. Hence this paper intends to outline that dimension of inculturation which will make the Salesian situate himself and his apostolate in the socio-economic and political context of the Asian community and country in which he is living.

The First Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences, held at Taipei in April 1974, had this to say about the Asian situation: "A local Church in dialogue with its people, in so many countries in Asia, means dialogue with the poor. For most of Asia is made up of multitudes of the poor—poor, not so much in human values and qualities and in human potential, but poor, in that they are deprived of access to material goods and resources which they need to create a truly human life for themselves. Deprived, because they live under oppression, that is, under social, economic and political structures which have injustice built into them." ¹

According to Fr. E. Zeitler, a missiologist in India, "inculturation assumes today the form of a radical challenge to the Church to become again the 'Poor Church, the Servant Church', or to be obliterated. Today in India — as well as in Asia — 40% of the total population are living below the absolute minimum of subsistence," ² and another 40% precariously above it, while the clergy and the religious in India, as elsewhere in Asia, generally belong to the topmost 15% of the social pyramid. To be incultured means to identify ourselves with our brethren, of whom 40% are below the poverty line and another 40% just a little above it.

The clarity and credibility of Jesus' mission and witness were due, in no small measure, to a style of life marked by poverty. His preference for

¹ JOHN DESROCHERS, *The Social Teaching of the Church*, Bangalore 1982, p. 384.

² Fr. E. ZEITLER, «Mission and Inculturation», in Fr. PETER FERNANDO ed., *Inculturation in Seminary Formation*, Indore 1980, p. 143.

poverty showed that he lived by a set of values different from those normally connected with our selfishness. He became poor for our sake. He earned his livelihood by working as a village carpenter. This tradition was continued by his Spirit for several generations in the building of his Church.

The 1971 Synod of Bishops in its declaration on "Justice in the World" has re-echoed this evangelic attitude, when it said: "In regard to temporal possessions, whatever be their use, it must never happen that the evangelical witness which the Church is required to give becomes ambiguous. The preservation of certain positions of privilege must constantly be submitted to the test of this principle... Our faith demands of us a certain sparingness in use, and the Church is obliged to live and administer its own goods in such a way, that the Gospel is proclaimed to the poor. If instead the Church appears to be among the rich and the powerful of this world, its credibility is diminished."³

Generally when people speak of inculturation, they think of theology, spirituality and liturgy as obvious areas where it has to be carried out. But any genuine inculturation in these fields is had only in the measure in which our whole style of life and thought is integrated into the spirit of the place where we belong. This includes not only adopting the people's language and art but also living within their socio-economic conditions and sharing their lot with all its limitations and insecurities.

Already in 1968 the All India Seminar on the "Church in India Today" had enjoined that "particularly, in our Indian context, bishops, priests, religious and lay people should be encouraged to live modestly, bearing witness to the poverty and simplicity of Christ."⁴ It also recommended that the style of living of future priests "during their formation should not be too far removed from the standard of life of the people."⁵ This is necessary because in India simplicity of life is generally acknowledged as the most evident and the most significant trait of the life-style of a religious man or woman. A life of simplicity in India today concretely means a life of poverty.

This simplicity and poverty are seen to be necessary from the apostolic point of view as well. The first All Asian Bishops Meeting, held in Manila in November 1970, has this to say: "If we are to place ourselves at the side of the multitudes in our continent, we must in our way of life share something of their poverty. The Church cannot set up islands of affluence in a sea of want and misery; our own personal lives must give witness to evangelical simplicity."⁶ Only those who are willing to accept the inconveniences of

³ JOSEPH GREMILLON, *The Gospel of Peace and Justice. Catholic Social Teaching since Pope John*, New York 1979, p. 523.

⁴ *All India Seminar. Church in India Today*, New Delhi 1969, p. 319.

⁵ *Ibid.*, p. 316.

⁶ JOHN DESROCHERS, *op. cit.*, p. 380.

poverty will be ready to identify themselves with the weaker and the oppressed communities for whom the Salesian missionary ought to work in a special way. A cent per cent identification with the Asian poor may not be possible for many priests and religious today; but this should not be an excuse for a life-style far above the standard of the people.

"It is political identification which is an essential component of inculturation."⁷ The meaning of this is not that the Salesian has to identify himself with any political party, but that he should espouse the cause of the people in their socio-economic struggles. In other words, he should show solidarity with the oppressed masses in their basilically human aspirations. The 1971 Synod of Bishops in its declaration on "Justice in the World" has said: "Action on behalf of Justice, and participation in the transformation of the world, fully appear to us as a constitutive dimension of the preaching of the Gospel, or in other words, the Church's mission for the redemption of the human race and its liberation from every oppressive situation".⁸ The Asian bishops, gathered together at Taipei in 1974 for their plenary assembly, declared that "the search for holiness and the search for justice, evangelization and the promotion of true human development and liberation, are not only not opposed, but make up today the integral preaching of the Gospel, especially in Asia".⁹

These texts, as well as others, especially from the Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, helps us to understand in depth, how the Church thinks of her mission in the modern world. When describing the content of evangelization, *Evangelii Nuntiandi* makes a distinction between the essential content and the integrating elements of evangelization. After mentioning the essential contents, the document of Pope Paul VI goes on to say that "evangelization *would not be complete* if it did not take account of the unceasing interplay of the Gospel and of man's concrete life... This is why evangelization involves an explicit message... about, peace, justice and development — a message especially energetic today about liberation."¹⁰ The Pope then refers especially to the bishops from the Third World who spoke "with a pastoral accent resonant with the voice of the millions... engaged with all their energy in the effort and struggle to overcome everything which condemns them to remain on the margin of life: famine, chronic disease, illiteracy, poverty, injustices in international relations and especially in commercial exchanges, situations of neo-colonialism sometimes as cruel as the old political colonialism. The Church, as the Bishops repeated, *has the duty to proclaim the liberation of millions of human beings*, many of whom are her own children — the duty of assisting

⁷ Fr. PETER FERNANDO, *op. cit.*, p. 112.

⁸ JOSEPH GREMILLON, *op. cit.*, p. 514.

⁹ JOHN DESROCHERS, *op. cit.*, p. 395.

¹⁰ *Evangelii Nuntiandi* (hereinafter referred to as EN), no. 29.

the birth of this liberation, of giving witness to it, of ensuring that it is complete. This is not foreign to evangelization".¹¹

If we now pause for a moment and ask how far this message of liberation has been translated into action in the churches of Asia, the answer may not be very encouraging. In the face of serious acts of injustice and wholesale violation of human rights, several churches in South Asia have remained silent spectators, under the pretext that the Church should not interfere in politics, and that she should not lead people into conflict with legitimate authority. The fear of losing the institutions which bring the churches prestige must also have influenced their decision to remain silent. Of course, I do not mean to say that there are no exceptions to this general picture which is rather depressing.

After declaring that the Church has the duty of proclaiming the liberation of millions and of ensuring that this liberation is complete, Pope Paul VI goes on to remove the ambiguities which, he is aware, have marked the use of the word "liberation". He says that "even generous Christians who are sensitive to the dramatic questions involved in the problem of liberation... are frequently tempted to reduce the Church's mission to the dimensions of a simply temporal project. They would reduce her aims to a man-centered goal; the salvation of which she is the messenger would be reduced to material well-being. Her activity, forgetful of all spiritual and religious preoccupation, would become initiatives of the political or social order. But if this were so, the Church would lose her fundamental meaning."¹² The Pope also emphatically affirms that "the Church cannot accept violence... and indiscriminate death as the path to liberation... Violence is not in accord with the Gospel... it is not Christian."¹³

Pope John Paul II is even more keen that people be inspired by "a correct Christian idea of liberation." In his address to the bishops of Latin America at Puebla on 28 January 1979, the word "liberation" is explained and defended against partial or erroneous conceptions.¹⁴

We have to keep in mind these explanations and words of caution. The content of the message we preach should first and foremost be religious: "above all, liberation from sin and the Evil One, in the joy of knowing God and being known by Him."¹⁵ Some ardent advocates of liberation seem to gloss over this, and insist only on political and social liberation. While expressing our disapproval of this attitude, we have to add that in most countries of Asia the socio-economic conditions are such that action on behalf of justice has to be an *integrating element* in the preaching of the

¹¹ EN, no. 30.

¹² EN, no. 32.

¹³ EN, no. 37.

¹⁴ Cf. ROGER HECKEL, S.J., *The Social Teaching of John Paul II. The Theme of Liberation*, Bombay 1980, pp. 10-12.

¹⁵ EN, no. 9.

Gospel. The Church should not be satisfied merely with the administration of charities, because through it we only meet emergency-situations. Through charities we bring relief to the victims of injustice, but we do not remove its causes. The human situation in Asia today calls for a growing commitment to, and involvement in the life-struggles of the yet ineffectively organized communities, like the Harijans, the Tribals, the bonded labourers, the victims of money-lenders etc. The Church should cease to be the stabilizing factor in an unjust society. She should rather help to bring about those structural changes which are needed to cure the deep-rooted social evils, at the same time making sure that her efforts are not "open to monopolization and manipulation by ideological systems and political parties." ¹⁶

It would not be, I believe, out of place briefly to narrate one of the successful efforts made by our students of theology at Kristu Jyoti College, Bangalore, to liberate bonded labourers. Ever since the establishment of the college in 1967, some of the students have been regularly visiting the villages surrounding the college, in order to help to better the conditions of the villagers. One of these villages was entirely made up of bonded-labourers who were being kept in inhuman conditions by the owner of a quarry. For several years the Salesians tried to set right glaring acts of injustice against individual workers by pleading with the owner of the quarry, who happened to be a Catholic and who was therefore not totally impervious to the appeals of priests. In 1975 some particularly revolting acts of cruelty were perpetrated by the henchmen of the quarry-owner against some of the helpless workers. The brothers working in the village, therefore, decided that something drastic had to be done to bring about a complete change in the system. An article describing the horrible conditions of the bonded labourers of the quarry, who were like the perpetual slaves of the quarry-owner, was written and published in the most widely-read newspaper of Bangalore, thanks to the interest shown by a sympathetic reporter. The government was forced to intervene. The police freed the bonded labourers and imprisoned the quarry-owner. The Salesians had now to make sure that the ignorant labourers would not be trapped after some time into their former condition of practical slavery. So they organized a co-operative society to manage the quarry. It is still functioning fairly well. Naturally, when the quarry-owner was released from prison, he tried to have his revenge by filing a number of false cases against the college and against the most prominent individuals who had fought against him. Some of the cases are still going on. This only shows that opting to be with the poor involves risk, the risk of conflict with vested interests.

¹⁶ EN, no. 32.

INCULTURATION IN ASIA: RELIGIOUS AND CULTURAL ASPECTS

Joseph Casti SDB

A. Introduction

When the father of Zen Buddhism, Bodhidharma had retired to a cave "gazing at the wall" to cancel thoughts from his mind, he was approached again and again by the monk Hui-K'o for instruction. Finally Hui-K'o in despair, cut off his left arm as a sign of his earnestness to see Bodhidharma and to become his disciple.

"What do you want?" was his welcome.

"I have no peace of mind. Please, pacify my mind."

"Bring your mind to me" said Bodhidharma.

Of course, Hui-K'o could not produce it.

"See, I have pacified your mind," snapped Bodhidharma.¹

Often we give thoughts and conceptualizations a reality they do not have. The mind cannot produce reality, but only, like a mirror, reflect it.²

People and things are what they are, "thatness", in eastern thought.

And "Asia" is a conceptualization and a common label given by the mind to a piece of earth, a number of races and peoples having very little in common; just an intellectual exercise and a game of giving names and tabulating data.

Another fictional element comes from the fact that, due to the vastness of the subject, this paper will consider only some anthropological, cultural and religious elements, which of course do not and cannot exist in isolation, leaving the socio-economic and political aspects to Father T.J. Joseph's survey.

¹ ALAN W. WATTS, *The way of Zen*, Penguin, 1974, pg. 107.

² BANKEI ZENJI, *Daiho Shogen Kakushi Hogo*, English Edition by Furuka Suzuki, Tokyo 1943, n. 4.

B. The Asian context

With a total world population placed over 4500 millions³ and that of Asia over 2540 millions,⁴ we will not waste time to prove the growing importance for the world, of this continent, enclosing more than half of all the living men and women, and well set to increase this percentage. But we could spend a moment to reflect that in this human mass there are no more than 60 million Catholics, a mere 2.4% and a small sprinkling of non-catholic Christians.⁴

Another record held by Asia is the bewildering variety of human groups, religions, cultures, technological stages from stone age to the most advanced electronic wonders of Japan.

Asia spans seven major linguistic zones: semitic, ural-altic, indo-iranian, dravidian, sino-tibetan, malay-polynesian, japanese.⁶

Its civilizations were already splendid when Romans and Greeks were barbarians, though Asia is today lagging behind in the process of modernization, and is still in the struggle to create national identities, to humanise relationships between groups and individuals, to lay the basis of socio-economic justice, to renew and give new relevance to religious traditions.⁷

A third striking element of the Asian scene is the extreme poverty and the oppressive situation of a great majority of its inhabitants. The Association of Theological Schools of South East Asia, in their meeting at Taiwan in 1975 summarise thus the essential common traits:

1. Plurality and diversity of races, social institutions, cultures, religions.
2. A post-colonial experience.
3. An on-going process of nation-building and modernization, a search for economic growth, social justice, self-reliance.
4. A desire to find a new cultural identity in the context of modern world.
5. A presence of the great world religions as alternative ways of life and experience of reality.
6. A process of integration of religions, currents and ideologies to the context.

³ Catholic India, *New Delhi*, May-July 1981, pg. 94.

⁴ Catholic India, *New Delhi*, October 1981, pg. 140.

⁵ Catholic India, *Ibidem*, pg. 140.

⁶ Cf. ALOYSIUS PIERIS, *Towards an Asian theology of liberation*, in: V. FABELLA, *Asia's struggle for full humanity*, New York, Orbis 1980, pg. 76-77.

⁷ C.G. AREVALO, S.J., *Evangelization in Asia today*, Paper read at the FABC, Taipei, April 1974.

7. A minority situation of Christianity in all countries, except the Philippines.⁸

We could also add the impact of Communism in many Asian countries.

C. The Church in the Asian context

While Buddhism is rooted and thoroughly inculturated in many Asian countries, Islam is the traditional religion of hundreds millions people, Hinduism is identified with the historical origins of 600 million Indians. The Church is still a marginal and somewhat foreign presence in Asia.⁹

Is Asia indifferent to Christ? Is Christianity too rigid even for the typical Asian capacity of assimilation? Robin Boyd quotes the words of a Hindu convert: "Indians greatly need the waters of life, but they do not want it in European vessels."¹⁰

Similarly we hear often expressed a need for Asianess in Christianity.

Doctor Kazoh Kitamori, of the Union Theological seminary of Kyoto said that the Japanese Church "is more like a telegraph pole than like a tree in its thinking. It needs to put down its roots."¹¹

Dehqani-Tafti, Bishop of the Episcopalian Church of Iran proposed that Christians in Iran should not see themselves as T.V. aerials, made only to receive and to repeat what they receive from stations elsewhere. They should rather be like trees with their feet rooted in the ground of their ethnicism and culture, receiving the water of life through their soil, and breathing the Holy Spirit through their sky.¹²

Fang-Shang-Li of Hong Kong asks: "Why is the Chinese Church like a flower stuck in a vase? At times its resplendence dazzles the eye, but it has no roots."¹³

The Church, not only at the local level, but also at its center is becoming more and more aware of its need for identification and localization. Already in 1970 the Bishops of Asia had recognized the need to move with courage on the path of inculturation: "In the inculturation of the life and message of the Gospel in Asia, there have been hesitations and mistakes in the past, but we are more than ever convinced that dialogue

⁸ DOUGLAS J. ELWOOD, *What Asian Christians are thinking*, New Day Publ., Quezon City 1976, pg. 3-6.

⁹ FRANK WHALING, *A comparative religious study of missionary transplantation in Buddhism, Christianity and Islam*. In: *International Review of Missions*, 70/280 (1981), pg. 31-33.

¹⁰ R. BOYD, *Introduction to Indian Christian theology*, Madras CLS, 1975, pg. 109.

¹¹ *Gotenga Consultation papers*, Japan 1976.

¹² Quoted by Sister VANDANA R.S.C.J., in: *Asian Religious women*, Bangkok, December 1978, pg. 10.

¹³ *Chinese Church and Chinese culture*, Hong Kong, Vol. XI: 2,68.

with our fellow Asians committed to other faiths is increasingly important."¹⁴

Few years later Paul VI repeated this concern to the 1974 FABC meeting at Taipei: "The Church must make herself in her fullest expression native to your countries, your cultures, your races."¹⁵

What are the Challenges the Church faces to take roots in Asia? Father Amalorpavadoss identifies some of them:

- challenge of numbers
- challenge of pluralism
- challenge of problems of development and liberation
- challenge of youth
- challenge of Marxism and other forms of humanism
- challenge of revolutionary or non-revolutionary change.¹⁶

D. The challenge of religious pluralism

Pluralism is a challenge by itself, whatever the plurality is about. Is there an Asian personality, an Asian spirit, an Asian feeling? The Asian Bishops' Institute for Missionary activities met at Baguio, Philippines on July 1978 (BIMA I) to formulate guidelines for the whole of Asia. But they found it impossible to identify sufficient common ground for practicable resolutions.

At their next meeting they reduced the area of survey to South Asia only (India, Pakistan, Bangla Desh, Sri Lanka and Burma) at Trivandrum in November 1980 (BIMA II).

Even there the concrete resolutions were very limited, and there was a feeling that they had tried to cover too much ground.

Asia is the cradle of world religions, it breathes religion as its normal atmosphere. Much of its art, literature, social customs and institutions spring from religious values or beliefs.

These religions often cut across linguistic, political, racial boundaries. We have Buddhism and Hinduism side by side in Nepal and Sri Lanka, Taoism and Confucianism in China, Buddhism and Shintoism in Japan, Hinduism and Islam in Java, Christianity, Islam and Judaism in the Middle East, Animism in large pockets of most of the Asian Countries.

The most rich and troubled coexistence is found in India, and is often brought to notice by communalism.

¹⁴ *Message of FABC*, Manila, 29 November 1970, § 24.

¹⁵ *Message of Paul VI to the FABC*, Taipei 1974, dated Roma, 30th March, 1974.

¹⁶ D.S. AMALORPAVADASS, *Keynote paper for the 1971 Nagpur Indian Theological Congress*.

¹⁷ Cf. ANWAR BARKAT, *The quest for contemporary Asia*, in: *International Review of Missions*, 50/1970, pg. 122-136.

In some areas one spirituality predominates over the others:

- the semitic spirituality in West Asia (Islam, Christianity, Judaism)
- the Indian spirituality in South and South East Asia (Hinduism, Buddhism, Jainism)
- the Chinese spirituality in Central and North Asia (Taoism, Confucianism).

We will take a closer look at some of them.

a. *Indian religions*

Hinduism and Buddhism grew out of the same Indian soil, though they soon drifted apart.

Mircea Elyades summarizes the Indian spirituality into four "kinetic principles" or ideas:

1. The law of Karma, which binds man to the universe, and necessitates the cycle of transmigration.
2. The concept of Maya, which means that the world, as we experience it, is illusory.
3. The idea of an absolute pure being, which lies beyond the world of experience (atman, self); this being is called Brahman (The Absolute) by the Hindus and Nirvana (Highest Good) by the Buddhists.
4. Means or techniques of liberation, called Yoga.¹⁸

The four ideas are all based on the assumption of non-dualism: only the Undescribable (Nirguna) exists. Ignorance of this fact creates the world of appearances and the various deities. Apparent dualism or opposition is dissolved into monism. The Hindu denies the individuality of the self, the Buddhist goes even further, to deny its existence.¹⁹

"No one owns the life which flows in him any more than the electric light bulb owns the current which gives it light."²⁰

It is nearly impossible for a man trained in western thought to argue with a Hindu or a Buddhist. For the western mind truth does not admit contradiction, it is an either/or world. For the Eastern truth is relative, there is place for everything in the world.

Is there a place also for Christ?

Certainly, but on eastern religions' own terms.

A Hindu friend told once D.T. Niles: "We shall put an image of Christ

¹⁸ MIRCEA ELYADES, *Two representative Systems of Hindu thought*, in: Readings, Frazier Ed., 1: 166-167.

¹⁹ DAVID H. HESSELGRAVE, *Communicating Christ cross culturally*, St. Paul Publ., Allahabad 1981, pg. 162.

²⁰ C. HUMPHREYS, *Buddhism*, Penguin 1958, pg. 74.

into every Hindu temple, and then no Hindu will see the point of becoming Christian.”²¹

Can we make Christ accepted by non-Christians on our own terms? Do the terms normally demanded by the Church coincide with those prescribed by Christ himself? What is His role and our role in the Asian context?

The Hindu looks for deliverance, the Buddhist, like his teacher, starts his spiritual journey from compassion from the human condition, defined by the words *anikka* (process), *anatta* (non-permanence) and *dukkha* (suffering).

Is not Christ bringing a unique answer to both quests?

b. *Islam*

Christ has a special place in the Quran. He is the son of Mary (and therefore no God), He is the servant of Allah (and therefore not His son), He is the Messiah, and was assisted by God in a special way through the miraculous virginal birth, the power to create and to return people to life, certainty about truth and exemption from death. Not even to Muhammad such wonders were granted!²²

Christ can be the subject for religious sharing between Muslims and Christians. But again, Muslims would have Him on their own terms while we also hold on to our views on Muhammad.

“Muslims are saddened by the fact that they recognize Jesus as a prophet, but we are not willing to recognize or at least to respect Muhammad.”²³

Doctor Muhammad Duar Rakbar, a sunnite convert, expressed the view that “before any significant number of Muslims are ever going to turn to Christ, the Christians will have to change their views about the prophet Muhammad.”²⁴

It is interesting to reflect that, if this opinion is true, we have done for centuries all we could do to keep the Muslims from turning to Christ. Doctor Duad does not mean that we should venerate him as devout Muslims do, but that we should admit the significant number of good results he achieved.

²¹ D.T. NILES, *Preacher's task*, Harper and Row, 1958, pg. 74.

²² ALI MURAD, *Christ according to Quran*, Vidyajyoti, Delhi, August 1981, pg. 306-320.

²³ *Guidelines for a dialogue between Christians and Muslims. Secretariat for non believers*, Ed. Ancora, Roma 1969, pg. 54.

²⁴ DON M. McCARRY, *Cross cultural models for Muslim evangelism*, Missiology, Pasadena, July 1979, pg. 276-283.

c. Tribal religions

A third great religious groups is that of the tribals. Here we find greater variety of beliefs than in scriptural religions. Some tribals are polytheistic, some are animists; some worship natural powers, others venerate their ancestors. They are ethnocentric and cosmocentric.

They mix together nature and supernature, space and time, spirits and natural forces, into a continuum whose boundaries are not always clear.

According to Stephen Neil, at least 40% of the world population still hold these religious beliefs.²⁵ Even Shintoism is based on old Japanese tribal myths, and Confucianism owns up to ancestors' worship.

Tribals are longing for God, but they are blocked by the tribe and by the spirits. God is not the God of the individual but the God of the tribe. He is present only in those moments in the life of the individual which are relevant for the tribe: birth, initiation rites, marriage and death. Whatever estranges a man from the tribe — taboos on activities, food, marriage, — brings about the wrath of God.

The other blocking entities, the spirits are invisible powers which maintain the cosmic balance.

They may be called devas in India, phis in Thailand and Cambodia, kamis in Japan, etc... Though many tribals have been absorbed and domesticated into scriptural religions, yet they keep animistic beliefs.²⁶

Having no scriptures, the tribal religions are more flexible and adaptable than scriptural religions. Excepting Confucianism, Aloysius Pieris SJ calls scriptural religions meta-cosmic, because they define soteriology in terms of the beyond.

The tribals instead remain in a cosmic view. Pieris states that the tribals can easily and somewhat spontaneously align their cosmic beliefs with a soteriological orientation towards the beyond. This makes them open to mass conversion into scriptural religions, while conversion from one metacosmic religion into another is nearly impossible, except under military pressure.²⁷

The relationship between these three religious orientations is further complicated by the fact that the Hindus, for example, consider the tribals "underdeveloped Hindus" and therefore resent the proselytising work of the missionaries among them.

²⁵ STEPHEN NEIL, *Christian faith and other faiths*, Oxford, U.P., 1970, p. 125.

²⁶ ALOYSIUS PIERIS, *Towards an Asian Theology of liberation*, o.c., pg. 16-17.

²⁷ ALOYSIUS PIERIS, *Non Christian religions and cultures in third world theologies*, Vidyajyoti, May-June 1982, pg. 226-245.

E. The challenge of Asian traditional values

From the genius and history of each people certain values emerge, develop and are handed down from one generation to another.

We will consider among them some religious values as having a special bearing in the matter of inculturation.

a. Seeking God-experience

There is a singlemindedness (*ekagrata*) in the way religious persons seek God. The Hindu Sanyassi, the Buddhist Bikku, the Jain pilgrim, the Muslim in his fierce attachment to Allah show this trait.

"Unfortunately the Christian — notes Swamy Abhishiktananda — tends to end where the Hindu begins." In Asian eyes the image of our religious and priests working in Asia is more that of a social worker or educationist than that of a man or woman of God.

A religious formation which does not stress contemplation will produce people unfit to speak of God to Asians.

b. Silence

"Silence is the great discovery," said Lao Tse. It looks as if many Christians still have to make this discovery. Attention to life and awareness is cultivated in Hindu and Buddhist formation as a value by itself and a form of prayer.

Pupils are trained to listen and to open their eyes. If they can do this, they do not need any further teaching, they will find out everything by themselves. "Thank you, master, for teaching me nothing" beautifully expresses this conviction.

Taoism stresses the fact that we cannot know the ultimate: "A Tao (way) is not a Tao if it can be trodden."

Zen Buddhism tells us we cannot express it: "Those who know don't speak, those who speak don't know."

And the Hindu tradition speaks of a contest between truth and the word; Prajapati, the father of all Gods, sided for truth, against the claims of the word.²⁸

The power of silence is connected with the capacity for depth and contemplation and leads to the discovery of truth.

²⁸ R. PANIKKAR, *The message of Yesterday's India to today's world*, Paper read at the Biblioteca Filosofica di Torino, on Jan. 13th, 1970.

c. *Simplicity and detachment*

"Whenever you can choose between having more or less, choose less" is the unexpressed rule of the genuine man of God in the East. Simplicity is the characteristic of the religious man in Hindu Buddhist and Jain tradition.

Non-attachment (*vairagya*) is the prerequisite for a search of divine wisdom (*Brahma Vidya*); things are a burden on the way to God. If God is our treasure we should refuse to attach our hearts even to the results of our actions (*nishkam Karma*).

One of the eight elements of Patanjali's system is *aparigraha* (non storing), absence of greed and of anxiety about the future.

d. *The depth of the person*

In the East the person keeps much to itself, avoids exposure, involves itself only in so far as it is necessary to keep its place in the social structure. On the contrary the West encourages self assertion, self expression and individualism.

This avoiding the limelights does not mean that the person is undervalued: the person is absolute: "Aham Brahman, I am Brahman." The Buddhists have a similar phrase: "Look within Thyself; Thou art Buddha."

Deliverance comes from self awareness, that is, realising that I am identified with the Absolute, no longer Ego but pure Being. Taoism expresses this search for identity in the *wu-wei* (non-interference): "Man should lose himself in Tao as a fish in water."

The Hindus use the image of the drop in the ocean: many such eastern expressions recall similar ones used by Christian mystics but generally they are avoided by the theologians, as smacking of monism.

e. *Interiority*

All forms of Yoga are meant to lead to the "cave of the heart, to the lotus flower in the center of the castle of Brahman" (*Chandogya Upanishads*).

"There is no outside nor inside in the mystery of God, yet the mind is so, much distracted through the senses, which are turned outwards, that it needs for some time to be drawn from external things."²⁹

The Buddhist speaks of a third eye, a capacity to search for reality through the impermanent elements in our daily life.

In a Hindu image the world is Shiva's dance: look at the dance, you will find the dancer.

²⁹ Sr. VANDANA, RSCJ, *Asian Religious women*, Bangkok, December 1975, pg. 20.

Or we could let the world spin and sit at the feet of the Lord. "I ask for a moment's indulgence, to sit by Thy side — wrote Tagore — The work that I have at hand I will finish afterwards. Now it is the time to sit quiet, face to face with Thee, and to sing dedication of life in this silent and overflowing leisure."³⁰

f. Asian scriptures

A last value we will consider is the religious experience of thousands of years, crystallised in the non-Christian scriptures of Asia. Only God could have inspired such strong longings and deep insights; they also, in a different way from the Judeo-Christian scriptures, are the word of God. Unfortunately we tend to see scriptures more in a context of competition than in one of complementarity.

R. Panikkar speaks of the unknown Christ of Hinduism,³¹ or we may find striking similarity in some doctrines of personal traits between Buddha and Christ. Panikkar strove to discover Christ through the roots of Hindu beliefs; other theologians could look for signs of Christ in Confucian, Shinro and Tao doctrines, or reflect on his image in the Quran.

The meditative reading of these scriptures, as well as of writings of men of deep spiritual experience like Tagore or Gandhi, can play an important role in the enrichment of the spiritual life of individual Christians and of the Church.

Many priests and religious, and more lay christians in Asia, either completely ignore these treasures or give them very little importance, and so give their non-christian fellow-men the impression of being un-cultured and un-spiritual.

F. The diversity in the sphere of meaning

Every message is decoded and evaluated according to the world view of the culture which receives it.³²

A. Nambiaparambil, CMI, recalled a meeting of the Kerala Philosophical Congress on the theme of mysticism. The papers presented by Christians and non-christians drew more or less the same picture of the mystic experience, and used the same words. But when the two groups of partners in the dialogue were pressed to analyse these expressions, the Hindus fell back into the language of monism, while the Christians

³⁰ T. TAGORE, *Gitanjali*, McMillan, London 1962, pg. 4-5.

³¹ R. PANIKKAR, *The unknown Christ of Hinduism*, London DLT, 1964.

³² GERARD EGAN, *Interpersonal living*, Brooks-Cole, Monterey 1976, pg. 204.

expressed themselves through the I-Thou categories. Behind the similarity of words, lay completely different meanings.³³

R. Panikkar, at a conference he gave in Turin³⁴ chose three key words to show the distinctiveness of some eastern concepts on reality: time, space, man.

a. *Time*

Time for an Indian has no relation to history. It cannot be measured simply as a succession of equal seconds. One hour in the morning is not the same as one hour in the evening. If I say: "I studied for one hour", the Indian will immediately ask: "When?" It makes a difference to him, because for him time is not omogeneous, and therefore not interchangeable. Time just is. This time, that time. Some time is favourable, some is not.

It is a gift thrown to us, together with a country, a caste, a family, a language; painful for some, interesting for others, a play.

If you lost the game you have to start it all over again, with a new life hopefully having been made wise by the experience.

Man is something provisional, caught in this cycle of time he cannot control: "sad asad anirvacaniyam", meaning: 'not-being, not not-being, neither denial nor the synthesis of the two.'

In Buddhism also time is seen as a cycle, and man is seen as Impermanence, caught in the turning of this wheel. The second of the twelve principles of Buddhism, approved by both, the Theravada and Mahayana schools, states: "The first fact of existence is the law of change or impermanence. All that exists... passes through the same cycle of existence, that is birth, growth, decay and death. Life is a process of flow and he who clings to any form, however splendid, will suffer by resisting the flow."³⁵

b. *Man*

Man is trapped in empirical experience and in the cage of time. The good presented to him is to get rid of all the illusions produced by his empirical existence. He tends to cling to impermanent things and to make them elements of his person, but a brahmanic or buddhist education will peel from him, as of from an onion, all these accidental layers: *neti neti*: not this, not this; and will leave him in a state of absolute freedom.

³³ A. NAMBIAPARAMBIL, *The Meaning-context of intra-religious dialogue*, Vidyajyoti, February 1979, pg. 73.

³⁴ R. PANIKKAR, *The message of yesterday's India to today's world*, o.c.

³⁵ C. HUMPHREYS, *Buddhism*, Penguin 1958, pg. 74.

For the western mind perfection is completeness, fullness, having more: the bishop has two crowns and the Pope three. More attributes mean more perfection. For the eastern, perfection is simplicity.

The Jain or Hindu saints should not even have clothes. It is freedom from all unessential additions.

The western ascetic sees something pleasant, sees a value in it, but says: "No, I am an ascetic, I will give it up."

The Indian does not see it as a value, but as a burden and illusion, hollow, unreal, in spite of its appearances. It is not really a loss or a costly renunciation for him, as it would be for a western saint.

Religion in India is not 'religare', binding; but 'unbinding', setting free, detaching. Man must lose himself.

The father of all gods, Prajapati dismembered himself to create the various things. Man, to become Prajapati again, gives up his piece of existence, his individuality. His scope in life is to end his individual existence.

This may help us to understand the Japanese kamikaze or the lack of fear of death of the Vietnamese in the last conflict.

c. Space

Space also has its own meaning in the East. It is not something outside us or inside us; I don't 'have' space, I 'am' space. I don't have a body: I 'am' a body.

Reflection, conceptualization, labelling things gives us the false security of fully understanding, of controlling or even producing reality: actually we produce only words.

This idea is reflected in the story of Adam manning the elephant, and the going back home riding 'on the name' of the elephant.³⁶

Reflection and conceptualization are a second hand understanding of reality and a distortion through our subjective categories. The impossibility of the mind thinking about its thought is expressed in the Koan of Zen master Hakuin: "What is the sound of one hand clapping?"³⁷ or in the image of the tongue tasting itself when we eat.

Our craze to distinguish ourselves from the world makes us conceptualize and define realities like space. But space 'is'. It does not divide, but unites us, puts us in communion. We think the drop in the ocean is lost, because it loses its shape it had, or the tension of its surface cells. The eastern man will think It has become the Ocean.

In conclusion, the oriental wise man sees an immanence of time in the non-time we call eternity; an immanence of man in the non-man we call

³⁶ JAMES FINLEY, *Merton's palace of nowhere*, Ave Maria Press, Notre Dame, 1978, pg. 67.

³⁷ ALA WATTS, *The way of Zen*, Penguin 1974, pg. 184.

God; and immanence of space in the non-being we call nothingness.³⁸

G. The response of the Church. Dialogue

A typical response of the Church after Vatican II has been to stop the approach of controversy and apologetics, which was common in the past and enter into a dialogue with religions and peoples, including non-catholic christians. Sometimes it is a dialogue on the level of ideas, sometimes on that of feelings and behaviour, like overcoming resentments or expressing common human concerns, or finally it may be on the level of spiritual experience.

There are Commissions in all the Dioceses of Asia to deal with these aspects of dialogue. Generally they are guided by experts. At times the ordinary Christian is indifferent or even opposed and feeling threatened by these forms of approach.

a. The dialogue on the intellectual level, about doctrines, is very laborious, because no one seems ready to give up his faith, inspite of all the pledges of openness. Each one feels duty bound and conditioned by his systems of beliefs. There is often a pluralism of views straight from the beginning on such basic issues as what is the nature of religious knowledge: Intuition? or discursive approach or simply wonder in the face of the incomprehensible? What is the area of religious reflection, a cosmic absolute, a personal God, the human situation? The symbols of the religious language, analogy, literary interpretation or just a finger pointing to a hidden truth? At times the only common ground seems to be some kind of ultimate reality.³⁹

The process of dialogue hopes to achieve three successive stages:

- breaking the ice of isolation and unlearning misinformations about each other;
- beginning to discern the others' values and desiring to appropriate them;
- beginning to explore together new areas of reality.⁴⁰

It is not easy to move from the first stage to the second or third. Certainly no winners or converts seem to be coming out of this dialogue. A veteran of such encounters writes:

"Our philosophical dialogues, year after year, have been leading to irresoluble, apparently conflicting positions, whatever the topic of our study. The Hindu philosophers of the group preferred intuition:

³⁸ R. PANIKKAR, *The message of yesterday's India*, etc., o.c.

³⁹ A. NAMBIAPARAMBIL, o.c., pg. 80.

⁴⁰ L. SWINDLER, *The dialogue Decalogue*, Temple University, Philadelphia, A pamphlet.

verification by intuition is the ultimate answer when the Absolute comes up for discussion.

The Christians invariably took the arduous task of discursive reasoning."⁴¹

In dialogue Buddhists emphasize anatta (non-permanence) and as a behaviour the need to stop clinging to aspects of reality in the illusion of being able to keep them, while Christians emphasize mutuality and the overcoming of alienation among men, as Marxists also do.

The common ground is that both religious aim at a right relationship among men, through overcoming wrong attachments to self.⁴²

As for Confucianism, since it can be viewed as a form of humanism more than as a religion, there are Christians and Bishops who declare themselves Confucians, as Paul Chen, Bishop of Taiwan and Cardinal Yu Pin, Bishop of Taipei.⁴³

In dialogue with Muslims, the whole history of thirteen centuries of wars has to be undone: the Muslim expansion and the obliteration of Christianity in their conquered territories, the crusades, religious wars and colonialism. We may have to go back to the root. "There was a time, at its rise, when Islam looked like a Christian sect. Alienation... followed as a result of historical developments, economic, military and political."⁴⁴

If today's dialogue takes the shape of a more subtle method of conversion, it will only widen the gap.

With the failure of the crusaders to destroy Islam by conquest, a new concept arose: to destroy it by persuasion. Conviction was to take the place of eviction."⁴⁵

b. At the level of feeling and doing

Dialogue must take into account the situations, moods and needs of the participants. In the Middle East any dialogue with Muslims will be irrelevant if it ignores the problem of Palestinian refugees and the relationship between Christian countries and Israel. The Muslims in India cannot be approached without references to the context of communalism.⁴⁶

In mainland China the Church has to respond to Marxism and Maoism; some of its members have tried to adapt through the forming of

⁴¹ A. NAMBIAPARAMBIL, *o.c.*, pg. 81.

⁴² LYNN D'SILVA, *Christian reflection in Buddhist context*, in: V. FABELLA, *Asia's struggle for full humanity*, Orbis 1980, pg. 104-107.

⁴³ See papers of FABC, *Taipei 1974: intervention of the Bishop of Tainan*.

⁴⁴ PHILIP HITTI, *Islam and the west*, Princeton 1962, pg. 94.

⁴⁵ PHILIP HITTI, *o.c.*, pg. 52.

⁴⁶ JOHN C. ANDERSON, *The missionary approach to Islam*, Missiology, Pasadena, July 1976, pg. 287.

the Chinese National Church and of the Catholic Patriotic Association, pressurized by the Government to act independently from Rome.⁴⁷

Others resisted and some are in jail.

In Indonesia the Church, especially non-catholic Christians, had to take a side in the struggle for independence, and took side against the Dutch overlords.

"Christians must stay side by side with Muslims and other nationalists in their political aspirations — wrote a brilliant political leader Sjarifuddin, a Christian — They must live out of their own convictions and vision. They must not let themselves be tolerated, but claim their legitimate place."⁴⁸

The Church in Indonesia is at present well rooted in the realities of the country and strongly involved in political and socio-economic matters, though somewhat sobered by the 1965 communist coup.⁴⁹

They keep in mind the opposition of Muslims to conversions, and make strong concessions to it. Their report on ecumenism in preparation for the 1974 Synod recommended that the FABC declare that the ultimate goal of missionary activities is not the expansion of the Church but the bringing of the message of the Gospel to the whole of mankind, in open and sincere dialogue.⁵⁰

In India the Church must keep in mind the strong resentments of the Hindus against conversions. At a seminar in JDV, Poona few weeks ago, the spokesman from RSS stated that if mass conversions continue, there will be bloodshed (Poona, 7-9 July 1983).

In Bangla Desh the small Christian community feels the need to get into dialogue with the majority community, and to come to the help of the homeless and harassed Biharis, still suffering the consequences of partition.

In Thailand a very intensive dialogue is going on between priests and religious and the Buddhist Sangha, represented by 240,000 monks. Thailand is somewhat split into the old country represented by the triad of traditional agricultural life, monarchy, and the Theravada Buddhism, and the "Americanized" Thailand of industrialization and fast communications.⁵¹

In Honk Kong every dialogue will have to keep in mind 1997, the date of the return of the colony to China.

In the Philippines inculturation may mean to rediscover some of the Asian sources, lost in 370 years of Spanish rule and in 50 years of American

⁴⁷ *Examiner*. Bombay, July 30th 1983, pg. 481-482.

⁴⁸ *De Opwekker*, December 1941.

⁴⁹ T.B. SIMATUPANG, *Dynamics of creative maturity*, in: G. ANDERSON Ed., *Asian Voices in theology*, Orbis, N.Y. 1976, pg. 87-116.

⁵⁰ See: *Conference of the Bishops of Indonesia. Preparation for the 1974 Synod. Report on Ecumenism*.

⁵¹ KOSUKE KOYAMA, *Theological situations in Asia and the mission of the Church*, from DOUGLAS J. ELWOOD, o.c., pg. 16-40.

influence. A more urgent field seems to be at present the explosive socio-political situation.

In Japan there is the phenomenon of people calling themselves Christians who are not baptized; the role of the Church in the present time may be that of giving an answer to the questions posed by mammoth industrialization and by the scars of the II world war.

c. At the level of religious experience

This level of dialogue requires people who have experienced their religion in depth, and so may have a meaning only for elites, and involve only a limited number of persons. But it may be the best level to create a deep mutual acceptance and understanding.

"Proofs of the existence of God have made many sceptics. The declaration of the love of God has made many saints."⁵²

The meeting point for all religions is the center of the self, the "cave of the heart" as the Upanishads describe it.

We experience unity there, beyond symbols and concepts.

Only touching our common ground we can make room for the mutual otherness of all men, of their religious beliefs, civilizations, cultures, interests, and find complementarity in diversity.⁵³

Increasingly, Catholic religious men and women join Hindu or Buddhists in prayer and contemplation, and feel brought closer to them by this experience.

Concluding this section on dialogue, we could say that a new loyalty is developing among Christians beside their loyalty to Christ and to the Church: a loyalty to their cultural or ethnical roots. At times the two loyalties seem to be competing with each other.

H. The response of the Church: an Asian theology

For centuries, theologians in Asia taught the doctrines elaborated in Western seminaries, "They did not enter into dialogue with the ancient civilizations, they imposed their monologue, and in preaching Christ they also preached themselves," writes Thomas Merton.⁵⁴

Today the principle of theological indigenization does not have to be justified; the problem today is producing a good localised theology, based on the religious and social experience of the peoples of Asia.

⁵² E. DICKIE, *The obedience of a Christian man*, London SCM, pg. 57.

⁵³ ABHISHIKTANANDA, *The depth dimension of religious dialogue*, in: Vidyajyoti, May 1981, pg. 208-209.

⁵⁴ P. McDONNELL Ed., *A Thomas Merton Reader*, New York, Doubleday Image Books, 1975, pg. 109.

The role of Christ is essential to the shape such theologies will take. Aloysius Pieris sees two opposite roles being adopted by the current theologies: Christ-against-religions and Christ-of-religions.

Christ-against-religions

1. 16th century onwards.

The COLONIALIST Christ of early western missionaries conquers non-Christian religions, which are tied up with the MORAL poverty of the colonized nations.

The medium of His action is the western form of civilization.

3. Late 60s.

The NEW-COLONIALIST CHRIST OF THE DEVELOPMENTALISTS conquers non-Christian religions, which are tied up with MATERIAL poverty of the developing nations.

The medium of His action is the western MODEL of DEVELOPMENT.

5. Late 70s.

The CRYPTO-COLONIALIST CHRIST of the LIBERATIONISTS, conquers non-Christian religions which are tied up with the STRUCTURAL poverty of the third world.

The medium of His action is structural LIBERATION based on Marxist Occidentalism and on Western Biblicism.

Christ of religions

2. 19th century onwards.

The Gnostic Christ of Indian theologians, beginning of the FULFILMENT theory of religions.

The link between religion and material poverty is ignored.

4. Late 60s.

The ASHRAMIC CHRIST of monks and mystics, incarnate through traditional practice of religious poverty (Renunciation mysticism).

The link between religion and structural poverty is ignored.

6. Late 70s.

The UNIVERSAL CHRIST of the INCULTURATIONISTS particularized in cultures through the appropriation of religious structures (idioms, symbols, models).

The link between religion and liberation struggles is ignored.⁵⁵

In this synthesis Aloysius Pieris is sharply critical of both, theologies from a western source and their Asian counterparts or reactions, the fulfilment theology, the Ashram movement and the inculturation programme. He observes that all non-Christian scriptural religions have consistently rejected Christianity.

The fulfilment religion was abstract, and blind to the reality of the poor. Development theology started from the assumption that non-Christian religions were incapable of eradicating poverty, and sought to eradicate it on the basis of modernization imported from the West. The reaction to it, the Ashram movement, advocated voluntary poverty as an

⁵⁵ A. PIERIS, *An Asian theology of liberation*, in: V. FABELLA, *o.c.*, pg. 75-95.

⁵⁶ A. PIERIS, *Non Christian religions and cultures in third world theology*, in: *Vidyajyoti*, Delhi, April 1982, pg. 159-170.

antidote to socially imposed poverty. But it remained on the micro-ethical-psychological level, it lacked analysis and perspective.

Liberation theologies inherited the europeanising stance of Marx and Lenin, who called for the destruction of Asian cultures, considered as an obstacle to socialization.⁵⁷

Some of the Asian theologians have brought into focus interesting themes in their search for relevance.

A theologian from Taiwan, Choan-Seng-Song, rejects the concepts of absoluteness and finality of Christ as being exclusive, and opts for the term "decisiveness" of Christ.

Exclusiveness is a big temptation for theologians, and there are suitable quotations from Jesus to back it: "No one comes to the Father except through me" (John 14,6), or from Peter: "There is no salvation in anyone else, for there is no other name..." (Acts, 4,12).

But the doctrine of salvation must be seen in the background of the universal salvific will of God.

Without excluding other possible means, Christ is "decisive" in that He brings out from man's life and his culture those qualities which are responsive to the love and justice of God, and gives criteria to judge the distortions and corruptions of the divine gifts of creation and salvation, done by man and his cultures.

This view of Christ is also called "inclusive", in opposition to "exclusive" views.⁵⁸

Kosuke Koyama developed the so called "Water buffalo theology". He starts from reflection on the cycle of nature and on the cycle of life. The cosmic regularity and predictability of nature must be seen within the frame of the purpose of God, which is unpredictable.

The monsoon rain is willed by God, but cannot make God wet. There is a cyclical movement in nature, and there is a linear (non repeating) movement in the History of Salvation.

Nature repeats itself, but history, willed by God as much as nature, moves forward. Together they form a spiral, the sign of the times, God's message to us.⁵⁹

Raimundo Panikkar wrote about the Unknown Christ of Hinduism.⁶⁰ Christians have no monopoly of truth, of goodness, of salvation.

But they can be "conscious" collaborators with Christ in His threefold function of creating, redeeming, glorifying the world.

⁵⁷ S. RAYAN, S.J., *The irruption of the third world theology*, in: Vidyajyoti, April 1982, pg. 159-170.

⁵⁸ W. KYAW TWAN Ed., *Asians and Blacks*, Bangkok EACC, 1973, chapter 2.

⁵⁹ KOSUKE KOYAMA, *Water buffalo theology. Cp. 2: "Will the monsoon rain make God wet?"*, London SCM, 1974.

⁶⁰ R. PANIKKAR, *The unknown Christ on Hinduism*, DLT London, 1968.

The non Christians can do it unconsciously, until the time they discover Christ present among them.⁶¹

Jung Young Lee speaks of the Yin-Yang way of thinking, inclusive and dialectical, embracing the possibility of "this AND that" instead of the either/or thinking.

An exclusive way of thinking makes Christianity unable to coexist with other religions, it isolates it when the others are dominant and makes it intolerant when it dominates.

That is why the missions of the past stressed conversion rather than cultivation, total commitment rather than dialogue.⁶²

As Asian theologians introduce new dimensions into their synthesis, naturally the main question will be whether Christ keeps His central place in the process.

Hans Küng wrote: "Nothing can be certified as Christian unless it derived from Jesus Christ. And the Church cannot represent itself as the Church of Christ if it does not come from Him. The Church, its credibility and efficiency in our society stands or falls according to whether it is the location and memorial of Jesus and defends the cause of Jesus Christ in public and private."⁶³

We may put the same question in a different vocabulary; can a Christian believe that non-Christian religions mediate salvation?

The responses vary, from the most exclusive to the most open position, but certainly there is an increasing awareness of the presence, value and practical impact of non Christian religions on hundreds of millions of people. Somehow, in the greater exposure of Christianity to such religions, is now happening to our theology what happened to Christian anthropology when it was exposed to Darwin, and to Christian social ethics when it was exposed to Marx.⁶⁴

In fact theology has various responses, from strict ecclesiocentric theories, to exclusive Christocentric or inclusive Christocentric views, and finally on to Theocentric soteriologies.

Another question could be how or for whom are these Asian theologies valid?

Asian theologians themselves, by relativising the so called western theologies, lay the foundation for relativising their own syntheses.

Is it a theology valid only for the 60 millions Asian catholics? Is it meant also to speak, as some theologians claim, for the rest of Asians?

⁶¹ R. PANIKKAR, *Christians and non Christians*, in: Indian Ecclesiastical studies, IV, 3-4, July-October 1965.

⁶² JUNG YOUNG LEE, *The Ying-Yang way of thinking*, in: International Review of Missions, July 1971, pg. 362-370.

⁶³ HANS KUNG, *Why priests?* Collins, London 1972, pg. 14.

⁶⁴ Cf. GEORGE SUARES PRABHU, S.J., *Challenge to Christian theology in Asia Today*, Pro manuscripto.

According to Antonio Lambino, S.J., to build a theology you must synthesize the two stages of theological imperatives and theological principles.

In Asia, in the last 20 years, the analysis of the theological imperatives, that is, the questions posed by the human situation to Christianity, has been done. Now it is time to discern of these imperatives.⁶⁵

So far the concern on contextual theology has concentrated chiefly on conflict experiences, like Latin American socio economic situation, or African traditions difficult to fit in with accepted standards of morality, or the rejection of Christianity by the masses of Asia.

Does that mean that we can speak of God only when battle lines are drawn? Will not such theologies divide the Church and the world more than unite them? May not a narrow solidarity, sanctioned by theology, threaten a larger solidarity around God, in one Church?

The old Churches have been too cautious: they avoided choosing events as signs of God's will. With the smelling in the air, coming from the crematories of the concentration camps, the German Church was discussing spiritual matters.

And so they lost prophecy, their theology became irrelevant, boring.

The new Churches may be making the opposite mistake, absolutising events, reading God in every situation, building a theology on the sand of passing emotions and demands.⁶⁶

I. The response of the Church:

Life style and pastoral concerns

A very practical and revealing area of inculturation is that of life style and of pastoral aims and approaches.

We had said that simplicity is the idea of perfection for religious persons in Asia as well as that the great majority of the people live a life of great poverty. Of course, there are in Asia, as everywhere, people with a consumeristic mentality, but generally they are uncommitted religiously. But poverty remains probably the biggest single challenge.

"The Church cannot set up an island of affluence in a sea of want and misery," declared the Asian Bishops at Manila in 1970.⁶⁷

Many religious and priests have adopted much simpler and more indigenous standards of living. Many have moved from the facilities of city life to backward villages. In some countries the religious have moved ahead of Bishops and secular clergy, or have taken more radical stances in the matter of social justice.

⁶⁵ ANTONIO LAMBINO, *Paper at the Congress on Asian theological reflection*, Roma, January 1973.

⁶⁶ GERHARD SANTEZ, *Doing theology today*, Cho-An-Seng Ed., CLS, Madras 1976, pg. 70-89.

⁶⁷ *Message of the FABC*, Manila, November 1970.

Cardinal Jaime Sin, of Manila not long ago warned Major Superiors of men and women religious that a gap was widening between two parallel churches, "the Church of the Pope and Bishops and that of the religious."⁶⁸

Real simplicity in life style is expected to make the local churches and the religious less dependent on western financial help, which is often needed to support imposing, and somewhat out of place structures.

Fr. C.G. Arevalo S.J. in a working paper on aspects of evangelization in Asia lists some areas of contextualization of pastoral approaches:

- Renewal of prayer life and contemplation along indigenous lines.
- Re-planning of ministries according to needs and situations.⁶⁹
- Greater openness to Christian and non Christian youth.
- Re-assessment of the objectives of educational, health and social work.
- Renewal of catechesis in answer to Asian problems.
- Renewal of missionary involvement.
- Renewal of programmes of formation, to give greater space to traditional Asian philosophies.

A growing interest in Asian mysticism and prayer training is evident especially among religious. New ways are also explored in liturgy, in the field of music, architecture, rites and sacramentals.

Often proponents of liturgical inculturation complain that the Mass is just the Roman Mass, with a few and marginal local additives.

Christian Ashrams are on the increase, and they plan to form a federation this year (somewhat complicated by the fact that they already belong to some congregation or other).

Regional theologates are on the increase; they try to draw from the life, values and beliefs of ordinary non-Christian people a vernacular vocabulary and meaningful religious categories.

Identification with elitist groups is being eroded.

Forms of service to the community, joint social concerns, dealing with problems of modernization and of poverty, bringing about national integration, and ecumenism, are areas in which the presence of the Church is gradually on the increase.⁷⁰

At times communalism or waves of religious revival prevent understanding.

Some attempts at inculturation, especially in matters of liturgy, life style, use of non Christian scripture and art have been occasions for polarization between conservatives and innovators, with the Bishops uneasily in between, trying to keep their flock united and to keep control of experimentations.⁷¹

⁶⁸ *The Herald*, Calcutta, July 8th, 1983.

⁶⁹ An outcome of these guidelines was: D.S. AMALORPAVADASS Ed., *Ministries in the Church in India*, CECI, Delhi 1972.

⁷⁰ *Statement of East Asia Christian Conference*, Bangkok 1964, in: W. ELWOOD, o.c., pg. 327-334.

⁷¹ M. AMALADOSS, S.J., *Liturgy 20 years after Vatican II*, in: Vidyajyoti, June 1983, pg. 231-237.

When inculturation does not come from the people, but from a team of experts taken from academic ranks, it is often non accepted and resented as an imposition.

The area which seems to be very much affected by the new emphasis on inculturation is that of seminaries and of religious formation Houses: spirituality, life style, syllabuses, medium of teaching, choice of skills, are being gradually or drastically altered.

Feelings have been expressed by some of the *formatori* that the present settings of formation alienate the students from what should be their living context.⁷²

J. Conclusion

Already centuries ago Roberto De Nobili had started the process of inculturation: "In these parts of India — he wrote — the whole work of conversion has been fruitless precisely because there was no adaptation to the customs of the country. They will be blind to all reasoning if the preacher is alien to their culture... We have deemed it our duty to prescribe this adaptation with a view to render conversion possible."⁷³

Much time has passed since then. Many years later the document *Evangelii Nuntiandi* was still complaining: "The split between culture and the Gospel is the drama of our time, as it has been the drama of the past."⁷⁴

Centuries had been lost by the time Vatican II gave the green signal for inculturation, beginning with the document on Liturgy.⁷⁵

At the beginning it was adaptation, a change in outward forms, like dress, music, architecture, use of religious symbols.

Then it became "indigenization", no more adding, but eliminating what was not local. Bishops and superiors were chosen from the local people, certain foreign elements were cancelled. It was somewhat an anti-foreign stage, a call to give more importance to belonging to one's society.

Its harsh features were smoothed in the next stage of "inculturation". "Inculturation is the process by which every moment of our life, every operation and talent of our culture is synthesized into a unity that will, one day, be the glorification of Christ."⁷⁶

Inculturation removes the anti-foreign sting from indigenization, draws attention to non-religious aspects as well, and to the need to

⁷² SUBASH ANAND, *A prolegomenon to theologizing in India today*, in: Vidyajyoti, february 1979, pg. 56-58.

⁷³ S. RAJMANIKAM Ed., *Roberto De Nobili and adaptation*, Palayamkottai 1971.

⁷⁴ E.N. n. 20.

⁷⁵ S.C. n. 40.

⁷⁶ *Bishops' Institute for Missionary Activities*, BIMA I, Manila 1978.

incarnate the Church not only in traditional religious symbolism, but also in particular customs, rituals, values and myths.⁷⁷

There are theologians in Asia who are not satisfied with these steps, which, according to them, carry a suggestion of only external adjustment.

They prefer to speak of "incarnation", as a concept that could affect in depth and powerfully challenge the Church, and enrich her by a more committing meeting with Asian cultures, religions and life situations.

As the first Church experienced Christ though Jewish or Greek consciousness, so the new churches should do it through their distinctive local consciousness.⁷⁸

We cannot close this survey without a brief glance to the relationship of this approach to that of social order.

The various exponents of liberation theologies and of conscientization show at times fear that the attention given to traditional religious and anthropo-cultural elements may weaken the commitment to or social involvement into the socio-economic struggle.

But there are also significant leaders among them who advocate an inculturation based on both socio-economic realities and religious cultural traditions. So, for example, M.M. Thomas writes:

"We suggest that we take for social ethos the quality of community life, and for the individual (ethos), integral humanism, informed by Christian faith and by Asian indigenous religious and cultural humanism."⁷⁹

Or, as more dramatically Aloysius Pieris expresses it: "The Asian Church must be humble enough to be baptized in the Jordan of Asian religiosity, and bold enough to be nailed on the cross of Asian poverty.

Does not its refusal to die keep her from living?"⁸⁰

It is still a long journey, but the seed has been planted. There may be weeds enough to choke the good fruits, but there may be seeds enough to produce a hundredfold harvest. It is just like the Kingdom of God.

⁷⁷ PEARL DREGO, *The mission of the local Church and the inculturation of the Gospel*, in: *Vidyajyoti*, June-July 1981, pg. 258-265.

⁷⁸ S. RAYAN, *Jeevadhara*, Allepey, May-June 1976, pg. 258-267.

⁷⁹ M.M. THOMAS, *Christian action in the Asian struggle. A synthesis at the East Asia Christian Conference*, Singapore 1973.

⁸⁰ A. PIERIS, *The Asian sense in Theology*, V. FABELLA, o.c., pg. 94.

INCULTURAZIONE NEI PAESI A IDEOLOGIA MARXISTA

Vinko Kraljević SDB

La parola «inculturazione» è molto giovane quanto alla sua origine. È un neologismo. In un testo ecclesiastico per la prima volta si accenna nel documento del Sinodo 1977. Si usa nel senso della ricerca del metodo per radicare il Vangelo nelle culture: «Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum inculturationis esse».¹

L'esortazione Apostolica sulla catechesi «Catechesi tradendae» di Giovanni Paolo II (16 ottobre dell'anno 1979) introduce i due termini sinonimi «acculturazione o inculturazione» e dice di essi: «il termine acculturazione, o inculturazione, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'incarnazione».²

Il documento «La formazione dei Salesiani di Don Bosco» usa il termine acculturazione, nel contesto del ruolo originario della teologia nella formazione Salesiana.³

Qui prendiamo il termine inculturazione nel senso della «Catechesi tradendae», ed il termine formazione Salesiana nel senso dei principi e norme della Ratio fundamentalis della Società Salesiana. Consideriamo ambedue i termini, inculturazione e formazione, nel contesto di paesi a ideologia marxista. Il tipo concreto della società di una tale ideologia è: società dell'autogestione socialista. Il suo unico leader è la Lega dei comunisti (=LC). Il sistema è monopartitico nel senso più stretto.

Disegneremo qui, in breve, il contesto socio-culturale di una tale ideologia sotto la quale si svolge la formazione dei Salesiani di Don Bosco, perché questo contesto condiziona essenzialmente la formazione.

¹ GAY Jesús López, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*, in *Inculturazione* (Roma 1979), 9-35; cf. GIACOMELLI Renzo, *Quale catechesi. Dossier Sinodo 1977* (Torino 1978) 129, n. 5. AMATO Angelo, *Inculturazione-contestualizzazione. Teologia in contesto*. Elementi di bibliografia scelta. Estratto da «Salesianum» 45/1 (1983) 81.

² *Educare alla fede, oggi. La «Catechesi tradendae»*. Testo e commento. A cura di Antonio Ugenti (Bologna 1980) 173, n. 53.

³ *La formazione dei Salesiani di Don Bosco*. Principi e norme. Ratio fundamentalis institutionis et studiorum (Roma 1981) n. 467, 468.

È molto caratteristico che la «Catechesi tradendae» ponga il concetto di acculturazione o inculturazione in una stretta connessione con il concetto evangelico del mistero dell'Incarnazione. Perciò entriamo nel tema ricordando alcune particolarità connesse con il mistero dell'Incarnazione di Gesù e del suo messaggio di radicare il regno del cielo nell'uomo e nel mondo.

La notizia dell'angelo Gabriele a Maria, che annuncia che in lei si deve incarnare Gesù, inizialmente incontra paura, angustia, confusione e con questo opposizione indiretta.⁴ Maria «diede alla luce il suo figlio primogenito; lo avvolse in fasce e lo adagiò in una mangiatoia, perché all'albergo per loro non c'era posto».⁵ La notizia della natività di Gesù ha suscitato una reazione contraria nella gente: la gioia e la paura. I pastori desideravano con ardore e con gioia vedere Gesù neonato;⁶ i magi andavano per adorarlo.⁷ «Il re Erode si turbò, e con lui tutta Gerusalemme».⁸ Perciò sorge per lui una preoccupata indagine,⁹ con l'intenzione di ucciderlo.¹⁰ La profezia di Simeone predice la disposizione e la relazione della gente verso Gesù: «egli è posto [...] come segno di contraddizione».¹¹ L'annuncio della Buona novella di Gesù, che vuole radicare il regno del cielo nell'uomo e nel mondo, incontra la contraddizione e l'accettazione, la divisione della gente; incontra la loro opposizione e l'urto. Gli uni lo accetteranno lietamente, gli altri lo rifiuteranno e lo uccideranno. Un simile rapporto esisterà tra i seguaci e gli avversari di Gesù.¹²

La vicenda di un tempo è simile a quella di oggi. Il rapporto della gente verso l'evento di Cristo è nel segno della divisione degli atteggiamenti: l'accettazione, l'opposizione, la noncuranza. Ognuno di questi atteggiamenti può diventare problematico quando esso provoca violenza sulla persona umana e sulla collettività. La questione può causare molte tragiche conseguenze se gli appartenenti a una qualsiasi visione del mondo, sono totalmente egoisti, gente senza spirito di pluralismo, d'umanità, di tolleranza, di giustizia, d'amore; se sono portati dall'impulso verso un'esclusività estrema di tutte le altre visioni del mondo nell'unico vantaggio della propria.

⁴ Lc 1, 28-34.

⁵ Lc 2, 7.

⁶ Lc 2, 15-16.

⁷ Mt 2, 2.

⁸ Mt 2, 3.

⁹ Mt 2, 7-8.

¹⁰ Mt 2, 13.16.

¹¹ Lc 2, 34.

¹² Mt 10, 16-23.

¹³ K. MARX-F. ENGELS, *Komunistički manifest* (Zagreb 1977) 60-61. cf. MARASOVIĆ Špiro, *Mogućnost Crkve u teoriji samoupravnog socijalizma*. Izvadak iz doktorske disertacije (Zagreb 1978) 4.

Nel pensiero di Karl Marx vi è un atteggiamento critico verso la religione: la religione è l'oppio del popolo, essa è l'alienazione dell'uomo; nella dichiarazione programmatica di Marx e di Friedrich Engels la religione deve completamente estinguersi. Questa è l'impostazione teoretica della società con ideologia marxista, la cui visione del mondo è materialistica ed ateistica. Su questi punti di partenza materialistici ed ateistici la «nuova potestà» della società della ideologia marxista costruisce la sua visione del mondo. Il suo unico leader legale è la LC. I suoi membri sono ufficialmente atei. Essi sono gli unici creatori del tipo della società. La LC si identifica esclusivamente con il popolo e con lo stato. LC pretende di essere il tutto, l'inizio e la fine dalla completa realtà della società. «La Lega dei comunisti appare come la forza conduttrice ideale-politica» di tale società ed ha un ruolo di guida nel sistema politico.¹⁴

Nella Costituzione del paese, elaborata secondo le direttive della LC, è espresso l'atteggiamento di principio, ma non molto chiaramente, della nuova potestà verso la fede. Da una parte esprime la libertà nella confessione della fede e la libertà di esercitare gli affari della fede ed il culto della fede delle comunità della fede; dall'altra parte la confessione della fede si riduce alla sfera privata, proibendo la fondazione delle scuole religiose, fuorché per la preparazione dei sacerdoti.¹⁵

La nuova potestà con una tale visione ateistica sul mondo si è messa al sicuro un dominio senza fine, perché nella società marxista non c'è un'altra alternativa di scelta. Essa si è decisa radicalmente per il sistema monopartito. Perciò i suoi portatori vegliano molto sistematicamente, attentamente e rigorosamente sull'educazione e la formazione di tutti i loro sudditi e particolarmente della gioventù, a partire dai fanciulli prescolastici nei giardini d'infanzia alla fine degli studi universitari. I principi e le norme sui quali si costruisce l'educazione e la formazione è il materialismo dialettico. La personalità formata dalla loro pedagogia deve essere secondo il concetto del partito regnante: materialistica ed ateistica. Essa si esprime con un termine molto mitigato, «socialista», ornato con la terminologia molto pomposa. Essa deve essere capace di costruire la società della autogestione socialista. La Legge sull'educazione e la formazione elementare del paese così definisce lo scopo dell'educazione e della formazione: «lo scopo dell'educazione elementare è la formazione di una personalità universalmente sviluppata socialista, libera, rivoluzionaria, creatrice, lavorativa, critica, umana ed autogestita, la personalità che è capace e responsabile per la costruzione e per la difesa della nostra società autogestita socialista».¹⁶

¹⁴ Statut SKJ. Poslovnik CKSKJ. Poslovnik Predsjedništva CKSKJ (Beograd 1979) art. 8.

¹⁵ Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije (Zagreb 1980) art. 174.

¹⁶ Zakon o odgoju i osnovnom obrazovanju (Zagreb 1980) art. 3.

L'educazione e la formazione cristiana costruite sui principi evangelici e sul suo spirito della dignità e della libertà della persona umana sono contrari all'ideologia atea marxista. Perché questi principi insegnano, sviluppano ed aprono le vere possibilità di un tipo particolare della libertà democratica, pluralista e della visione del mondo; ed anche altre possibilità secondo i vari doni dello Spirito. Con questo nasce un nuovo stile della vita dell'uomo e del suo influsso sulla società intera. Con tali possibilità d'una novità, le strutture regnanti vengono all'estreme condanne delle forme dell'educazione e della formazione cristiana. Esse hanno paura e prevedono che con questo si educa un nuovo partito rivale, opportunista, nemico, il quale potrebbe una volta sostituirli e cambiarli. Le strutture regnanti quasi sempre mettono l'attività della Chiesa, soprattutto cattolica, in stretta connessione con l'attività politica, nazionalista, nemica. L'inculturazione della buona novella nel contesto marxista è condannata quasi sempre da questo aspetto politico, con l'accusa che la religione è mal usata «per i fini politici», proibiti secondo la Costituzione dello Stato. Perciò la confessione della fede è ridotta a una cosa privata. Sostanzialmente la paura dell'educazione e della formazione cristiana è anche una paura di natura politica: la paura di perdere il potere, che porta ai suoi leaders i privilegi illimitati nella totalità delle possibilità. La cosa più importante è governare.

Dal punto di vista della paura l'annuncio profetico integrale della buona novella può avere il muro davanti a sé. Soprattutto quando bisogna annunziarla esistenzialmente incarnata nel contesto. Sappiamo che la parola del Signore deve volare liberamente e che non può essere vincolata. In tali situazioni occorre tacere con la parola o si è zittiti. Così la questione dell'inculturazione del completo mistero di Gesù Cristo già nel primo annuncio della Parola nel contesto marxista avviene in modo molto tribolato e rischioso. Questo è anche uno dei problemi della formazione dei candidati. La Chiesa come educatrice dell'uomo nuovo nello spirito evangelico è qualificata come il primo nemico del nuovo potere. Perciò, secondo le analisi teoretiche non esiste «la possibilità dell'esistenza della Chiesa nella teoria del socialismo autogestito».¹⁷ Essa deve morire sotto i colpi molto pratici e tattici. Però, non così troppo visibilmente, ma in modo molto raffinato e sotterraneo, per non poter guadagnare manifestamente la palma del martirio della pubblicità interna e soprattutto mondiale. I documenti ufficiali per la pubblicità più comune (Costituzione, Legge sull'educazione e la formazione elementare ecc.) in genere, non entrano in un conflitto contro la fede e la Chiesa; anzi essi evitano la questione e tali documenti sono scritti con una fraseologia che, così sembra, rispetta la dignità della persona umana nei suoi diritti elementari. Fanno eccezione i documenti particolari (Pro-

¹⁷ MARASOVIĆ, *Mogućnost Crkve* 25.

gramma della LC ecc.). Nella prassi concreta si vede molto bene la doppia faccia dei leaders: una teoretica e di facciata, l'altra pratica-interpretativa dell'esistenza. Da qui nasce un nuovo problema, quello del linguaggio, che è legato all'abilità di nascondere il vero problema sotto le nuove e incomprensibili parole. Questo fenomeno del linguaggio è molto presente. Esso caratterizza la società dell'ideologia marxista. Esso è anche uno dei grandi problemi della formazione dei candidati per una efficace inculturazione dell'evento di Gesù Cristo nella gioventù.

I leaders vegliano molto per evitare il pericolo della mescolanza o dell'ingerenza degli elementi della fede cristiana nella cultura a l'ideologia marxista. Essi hanno creato una prassi così risoluta ed impenetrabile che i fedeli non possono influire e partecipare alla creazione della vita della società. Essi possono essere soltanto gli indesiderati compagni di viaggio, che devono sparire. Perciò gli educatori fedeli, gli operatori culturali fedeli, e gli altri fedeli i quali hanno qualsiasi legame, diretto o indiretto con l'educazione e con la formazione nella società marxista, sono segnati come dannosi ed inabili. Essi non potrebbero, secondo una regola forse non scritta, esercitare il lavoro dell'educazione e della formazione perché influiscono sulla gioventù con le idee opposte e nemiche. Con questo guastano la gioventù. Il loro lavoro è abusivo. Il loro rapporto con la Chiesa e con la fede è incompatibile ed anche quello dei loro fanciulli. Questo atteggiamento verso di essi è una prassi molto fissa e risoluta. È un grande rischio per questi operatori se frequentano la chiesa e partecipano all'Eucaristia. Da qui nasce veramente una grande domanda: come si inculturerà l'evento di Gesù Cristo nella cultura a ideologia marxista? Oppure quale grande portata ed effetto pratico può avere la formazione dei Salesiani nella loro missione educatrice e formatrice tra la gioventù, dal momento che la fede dei suoi destinatari deve essere molto silenziosa?

L'ateismo è uno degli elementi costitutivi ed accentuati del nuovo potere della ideologia marxista. Nella letteratura incontriamo asserzioni sull'ateismo, a preferenza delle altre visioni del mondo: l'uomo ateo più presto si libera come ateo, e con tale liberazione si abilita massimamente per l'azione sociale. Perciò i portatori dell'ateismo rimangono ad esso fedeli: «l'ateismo, come ateismo noi non lo rinneghiamo».¹⁸

Il leader dell'ideologia marxista applica la sua visione atea sul mondo e ha un grande influsso sull'educazione e sulla formazione teoreticamente e praticamente.¹⁹ Egli agisce in modo ateo completamente a tutti i livelli della vita privata e pubblica. Nelle situazioni di crisi e di provocazioni si vede

¹⁸ KURTOVIĆ Todo, *Crkva i religija u socijalističkom samoupravnom društvu* (Beograd 1978) 30.

¹⁹ VLAHOVIĆ Branko, *Križ iza zvijezde*, in *Večernji list* (Zagreb, 9. i 10. VII. 1983) 6.

molto chiaro di che cosa si tratta. L'ateismo è la visione ufficiale del mondo nella società sotto l'ideologia marxista; gli atei governano e devono allargare l'ateismo,²⁰ perciò tutti i loro strumenti sono orientati e canalizzati per compiere questo processo.

«L'ateismo dialettico da noi è insegnato ufficialmente nelle scuole, attraverso tutti gli strumenti della comunicazione sociale (che sono completamente nelle mani della classe dirigente) e in varie forme della vita pubblica».²¹ Un altro tipo di ateismo che è sviluppato dai portatori dell'ateismo storico e dialettico e che sembra più pericoloso, è l'ateismo pratico.²² «[In un paese marxista] non ci sono limitazioni per quanto riguarda l'insegnamento religioso nelle chiese e nelle sale parrocchiali, per quanto concerne la stampa e neppure circa l'età dei catechizzandi. Però non possiamo avere alcuna organizzazione cattolica (come l'Azione Cattolica o associazioni del genere), né possiamo avere scuole cattoliche. Tutto questo è riservato ai marxisti, i quali hanno il monopolio dell'educazione della gioventù. A noi restano le buone famiglie e le chiese».²³ Nelle scuole statali non c'è il catechismo. La crescita della fede sia orizzontalmente sia verticalmente è ridotta esclusivamente nella cerchia della famiglia: quasi che i nuovi cristiani possono solo sorgere dalle famiglie cristiane. In questa cerchia si condiziona l'intensità e l'estensione della fede. È impossibile un annunzio della buona novella e la coltivazione della fede ad un livello più estensivo ed universale.

Con la venuta della nuova classe, dell'anno 1945, sono state nazionalizzate tutte le istituzioni ecclesiastiche per l'educazione e per la formazione della gioventù. Questo era il fine della religione nelle scuole. La nuova classe impiega sforzi enormi e mezzi materiali per dare un corso totalmente nuovo, opposto in tutto a quello precedente, nell'educazione e nella formazione nel senso dell'ideologia materialistica ed ateista. Per realizzare questo scopo essa prepara i manuali scolastici e la letteratura destinata alla sua educazione e formazione. Per riuscire meglio si falsifica la storicità e la figura di Gesù Cristo, la storia della Chiesa e le sue personalità più autorevoli; si svaluta e si sposta la scala dei valori umani, etici, religiosi ed evangelici. Veramente con l'inizio del nuovo potere comincia un mondo totalmente diverso e una storia molto specifica in tutto. Essa abbatte tutti i miti ed ideali del passato, fuorché quello che può abilmente strumentalizzare. Fa uno sforzo enorme a ogni costo per costruire un mito su se stessa e pro-

²⁰ cf. *Jugoslavenski komunisti su dužni širiti ateizam?*, in AKSA. Informativni bilten (Zagreb, br. 26(685), 1. 7. 1983) 4.

²¹ *La catechesi nei Paesi socialisti*. Intervista con Mons. Frane Franic, Arcivescovo di Split (Jugoslavia), in Giacomelli, *Quale catechesi* 186.

²² cf. *ibid.* 187.

²³ *Ibid.* 186.

clamare se stessa sola come idolo ed eroe. Così rovinando il teismo della Divina rivelazione, essa costruisce instancabile le sue forme proprie di mito e di culto della personalità dei suoi leaders e delle sue battaglie nelle varie manifestazioni. E così entra inconsciamente nelle forme culturali, di una religione atea. Rimane veramente un cumulo di questioni problematiche: quali cause sono dietro tutto questo? la fede troppo debole dei fedeli cristiani delle generazioni passate ed attuali? in quale misura tutto questo è una delle conseguenze dell'educazione e della formazione dei candidati al ministero presbiteriale della Chiesa locale? in quale misura era riuscita o non riuscita la loro capacità d'inculturarsi nel contesto del paese? oppure è il momento nel quale si deve provare e purificare la vera fede dei cristiani? Non c'è dubbio: questo è un dono di Dio per i cristiani. Il Padre corregge il figlio che ama. I cristiani possono essere lieti, perché hanno la vera possibilità di testimoniare per il Cristo, come una volta gli apostoli.

Anche in questo momento lo Spirito Santo agisce vitalmente nella Chiesa che vive della sua forza; anche nel senso di aver desiderio e di cercare la possibilità per l'educazione e per la formazione cristiana.

È un tentativo del nuovo potere d'impedire ogni gesto ingerenza e qualsiasi fenomeno nel campo dell'educazione e della formazione se non è secondo la direttiva dei leaders e nell'armonia dell'ateismo d'ideologia marxista. Esso procura di dare a tutto un suo specifico segno. Esso desidera di «colorire con la barba rossa» tutta la complessità della realtà spirituale e materiale, non soltanto in questo momento, ma anche per il futuro e per il passato. Essa procura con tutti i mezzi d'incarnarsi nella cultura complessa, con una tendenza e un desiderio per una dominazione assoluta su di essa. Mentre la sua tendenza è d'esclusivismo, è molto flessibile nello sfruttamento d'ognuno «senza riguardo alla loro ideologia, religione ed altre convinzioni, nell'azione concreta sulla realizzazione dei compiti della costruzione socialista». ²⁴ Ma il controllo e la gelosia per la purezza del proprio corso è al massimo livello: «Il membro della LC è obbligato a [...] risolutamente impegnarsi nella lotta contro tutti i portatori della attività antisocialista ed antiautogestita». ²⁵ Qui è inclusivamente presa di mira anche la Chiesa con la sua attività educatrice e formatrice nella fede. Nel più recente giornale si scrive: «Nel 10° capitolo del programma della LC [...] nel quale si parla del ruolo sociale e dei fondamenti ideologici della LC [...], è scritto anche un capitolo sulla lotta ideologica comunista contro gli errori e i pregiudizi religiosi ed altri».

Il marxismo, come visione del mondo, come la base ideale della pratica attività comunista, non è compatibile con una persuasione religiosa.

²⁴ Statut SKJ 8.

²⁵ Ibid. 13.

Perciò l'appartenenza alla LC [...] non permette nessuna credenza religiosa». ²⁶ In questo paese ci sono oltre due milioni di membri della LC; per ogni dieci cittadini un membro.

Le forme concrete del lavoro nella coltivazione della fede con i fanciulli e con la gioventù sono un oggetto obbligato e sistematico nei settori di tutti i livelli del nuovo potere. Esso procura le contrarietà e sta in guardia contro una tale attività. Il lavoro dei catechisti con la gioventù, soprattutto con gli studenti universitari, è seguito molto attentamente: il potere critica, segna ed intraprende misure molto concrete.

La formazione salesiana dei candidati per l'inculturazione del suo carisma in una tale società sotto l'ideologia marxista avviene principalmente nel contesto presentato. La situazione presentata introduce disagio ed avvia a una riflessione molto seria e a un orientamento molto prudente, nello Spirito. Così pure la formazione dei candidati alla propria missione specifica in un tale contesto produce angustia e ricerca. La formazione si realizza nella contrarietà dell'aspirazione per un'attività originale ed integra nella propria missione; ma è esclusa la vera possibilità di realizzarla.

Avendo presenti la totalità e le tendenze della esclusività dell'educazione e della formazione nella fede nella società a ideologia marxista, la formazione tenta di cercare le vie e le soluzioni ottimali per poter lavorare in essa con i suoi destinatari, per soddisfare il più efficacemente possibile, i bisogni del concetto dell'inculturazione. Gli sforzi educativi vanno nelle due direzioni principali: universale nel senso della missione completa, e specifico, nel senso della possibilità concreta.

Lo sforzo nella direzione universale identifica e sintetizza tutti i principi e le norme educative e formative che sono segnati nella *Ratio fundamentalis Salesiana*, per far maturare candidati nel modo più completo possibile, per una realizzazione efficace della missione originale, nell'estensione efficace della missione originale, nell'estensione integra dei suoi destinatari. Questo è molto necessario per la coltivazione e la vigilanza d'una viva coscienza dell'universalità della missione.

Sebbene la sua realizzazione rimane solo un vivo desiderio, c'è il problema d'aprire la possibilità per un tale lavoro libero ed integrale!

Il contesto reale socio-culturale avvia gli sforzi della formazione ancora in un'altra direzione che è essenziale e molto attuale: la formazione specifica nelle condizioni a ideologia marxista. Questa è la formazione dei candidati per una attività per questo contesto, per un lavoro nelle condizioni decurtate di lavoro. Negli spazi limitati e parziali della situazione presente, il lavoro nelle parrocchie, esistono i desideri universali dei credenti. Essi devono essere soddisfatti e perciò prendono molta forza e

²⁶ VLAHOVIĆ, *Križ iza zvijezde* 4.

molto tempo. Qui c'è un grande pericolo di perdere la coscienza per il nostro lavoro specifico. Perciò la formazione per il contesto specifico deve coltivare nei candidati una viva coscienza: di dare la massima precedenza al lavoro originale della missione e costantemente lottare per aprire il massimo spazio per una tale attività.

Indirizzare la formazione dei candidati in una direzione positiva, costruttiva e prospettiva in vista del contesto a ideologia marxista. Scoprire gli elementi e gli sforzi positivi dei leaders delle nuove classi e dei cristiani; in tutta la larghezza della scala dei valori.²⁷ E cercare i punti di contatto nel senso del dialogo. Sviluppare il senso critico. Sviluppare i criteri e la capacità di confrontarsi con lo sconvolgimento della scala dei valori, con le loro false interpretazioni. Seguire e stare in ascolto in quale direzione vanno le critiche sul lavoro della Chiesa e sul lavoro dei Salesiani.²⁸

La LC turba la scala dei diritti e dei valori. Essa lega qualsiasi espressione dell'opportunismo di tale specie con l'influsso dell'educazione e della formazione della Chiesa e della fede. E lo mette subito sotto l'etichetta dell'attività nemica. E così si condanna tutto molto facilmente. Anche questo fenomeno può essere considerato per la formazione dei futuri educatori della gioventù.

È necessario nella formazione seguire le promesse e le loro realizzazioni da parte dei leaders e la reazione, soprattutto della gioventù. I leaders promettevano molto. Intanto, quello che hanno promesso agli altri hanno realizzato completamente per se stessi. Hanno promesso uno sviluppo ottimale delle forze produttive e la cooperazione autogestita della divisione delle ricchezze dei beni materiali. Su questo campo si è fatto molto, ma con un enorme aiuto dei grandi prestiti. Ma accanto a tutte le proclamazioni autogestite si applica in pratica l'alienazione economica. La crisi attuale è molto acuta nel campo dell'economia e della disoccupazione. E non si vede nessuna uscita e prospettiva in tutto questo. L'economia è caduta. E le molte prospettive con essa. Essa era la base e la più grande promessa e la speranza della società materialista. Con questo la gioventù è delusa. I leaders hanno promesso alla gente il paradiso sulla terra, ma ne hanno procurato la mancanza. Questo è già una catastrofe e un inferno per coloro che hanno posto tutta la loro esistenza e la speranza nei beni terrestri. Con questo anche le altre promesse e le ciarle diventano illusioni. I leaders hanno narcotizzato la gioventù molto abilmente con l'oppio, sino a che i loro occhi non si sono aperti ed allora hanno cominciato a riconoscere che sono

²⁷ cf. MARASOVIĆ Špiro, *Inkulturacionja kateheze u socijalizam*, in *Kateheza Zagreb I.* (1979) 2, pag. 7-19.

²⁸ Komisije CK SKH o mladima, *Od nebrige do pritisaka*, in *Vjesnik* (Zagreb, 8. srpnja 1983) 4.

stati ingannati. Perciò la LC, avendo totalmente perduta la testa ed essendo in questo momento incapace di risolvere da sè, domanda: «Quale prospettiva veramente offriamo alla gioventù?»²⁹ Anche sul livello etico si vedono le conseguenze della distruzione. Una vita atea che pretende di distruggere l'etica cristiana non ha introdotto la gioia e la liberazione nelle coscienze e nelle anime della gioventù, ma tutto il contrario. Questa gioventù è un oggetto molto rovente e concreto per la formazione dei candidati in vista di una vera missione originale salesiana verso la gioventù abbandonata, priva dei veri ed autentici valori umani e cristiani. Come portarli ad essa? La vera risposta rimane nella prospettiva della speranza.

Considerare i valori offerti alla gioventù da parte dei leaders dell'educazione atea ed il metodo della loro mediazione; osservare le reazioni della gioventù, i loro effetti, le loro conseguenze per la persona umana e per la società. Ci sono sforzi da parte della LC per l'ingerenza all'intimità della gioventù: «Come penetrare efficacemente nella sfera intima degli uomini giovani?» Questo tentativo è una delle conseguenze delle reazioni negative da parte della gioventù ai valori offerti da parte dei leaders.³⁰ I valori offerti dalla LC alla gioventù sono in crisi molto profonda. La questione è: quanto questi valori offerti riempiano le aspirazioni e le attese più profonde dell'integra personalità umana.

L'antropologia marxista è parziale. Essa è più integrale nella dimensione economica. Ma l'uomo non è soltanto l'essere economico. È trascurata la personalità umana integrale. L'uomo non vive soltanto del pane, ma anche di ogni parola che esce dalla bocca del Signore. All'uomo sono necessari tutte e due: e il pane e la Parola di Dio. A causa della mancanza dei valori integri offerti alla gioventù, essa si sente frustrata e vuota. Essa non ha la personalità, ma la desidera. K. Marx parla molto costantemente dell'uomo come individuo, dell'uomo il quale è un insieme di rapporti sociali.³⁰ Ma egli dimentica l'uomo come persona multidimensionale. Soprattutto è svalutata la dimensione biblico-teologica dell'uomo. Non parla dell'uomo come mistero e come immagine di Dio.

Nella formazione occorre essere prudenti sulla questione dei confronti con i leaders, per potere evitare gli ostacoli per una utile attività, perché essi sempre provocano ed offrono l'occasione per questo. Nonostante tutti i riguardi e le conseguenze non bisogna però spegnere lo spirito profetico, quando deve testimoniare il Cristo, anche nell'integrità del suo mistero! Non bisogna neppure avere la paura delle varie sofferenze nello sforzo di incarnazione della buona novella nella cultura a ideologia marxista. Ma

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ MARASOVIĆ, *Mogućnost Crkve* 12-15.

tutto questo secondo l'esempio della vita e del metodo dell'attività di Gesù Cristo e secondo l'esempio di don Bosco, i quali hanno espresso una simpatia e un amore particolare verso i piccoli e verso i giovani.

Formare i candidati per l'attività con la gioventù veramente bisognosa di valori evangelici, con spirito di coraggio e intrepidezza, nelle condizioni povere di libertà per un tale lavoro, ma con il cuore generoso e grande come il mondo; ed agire per la propria missione con la gioia. Perché la formazione dei candidati per la inculturazione della missione in questo contesto e in questo momento è il nostro kairós. Adesso occorre testimoniare per il Cristo attraverso la sua missione. Adesso! Nelle impossibilità umane occorre nutrire la speranza in Dio. Lo Spirito del Signore agendo adesso nella nostra formazione e nel nostro lavoro già provvede. E crea già adesso il nuovo ed apre le nuove possibilità per un futuro nuovo. Ecco adesso faccio tutto nuovo. Dio è il padrone di tutti gli uomini, di tutte le visioni del mondo, il padrone di tutta la situazione. Tutto è nella sua mano. Egli è Padre buono e misericordioso di tutti gli uomini: e di quelli che lo odiano, e di quelli che lo amano. Il suo Figlio è venuto a salvare i peccatori.

INCULTURAZIONE NEI PAESI A IDEOLOGIA MARXISTA SULL'ESEMPIO DELLA POLONIA

Andrea Maryniarczyk SDB

Il fenomeno dell'inculturazione si realizza ovunque si incontrano varie culture o valori che formano le culture (es. incontro tra cultura greca, romana, slava, cristiana...). L'immagine attuale della cultura di ogni società esce da un dialogo interculturale (e più precisamente si realizza in un processo di inculturazione). Questo dialogo può avere varie forme e può servire per vari scopi. Può essere spontaneo o controllato, libero o indirizzato. Può far crescere le persone individuali o l'intera società ma può anche schiavizzare e alienare. Questo riguarda tutti i gruppi, società e nazioni.

Il marxismo si sviluppa sulla base dei valori già presenti e sulla base dei beni culturali delle singole nazioni e stati ed entra con loro in dialogo «creativo». Di qui, per l'analisi che facciamo, è necessario sottolineare i tipi delle culture e il loro legame con le tappe dei cambiamenti politico-sociali delle nazioni ed indicare gli strati «cultural-creativi» come gli elementi di base del processo di inculturazione.

Inculturazione è costante processo cultural-creativo che accompagna un dialogo tra le varie culture e tra gli strati culturali, e si realizza dentro gli stati e nazioni (es. a ideologia marxista). I risultati di tale processo (di inculturazione) possono condurre a cambiamenti positivi e creare i valori culturali (inculturazione positiva) oppure possono far nascere i fenomeni culturali negativi, cioè: alienazione dei valori personali a causa della loro oggettivizzazione (deculturazione). Infine il processo di inculturazione può essere assente - non realizzarsi (acculturazione).

Per parlare in generale dei problemi di inculturazione nei paesi a ideologia marxista si è costretti a semplificare e perfino falsificare il tema. E ciò perché:

a) non esiste «il modello puro di stato comunista» che può essere il tipo ideale per l'analisi (i paesi del cosiddetto «socialismo reale» sono in via verso il comunismo);

¹ Una ricca letteratura sul problema dell'inculturazione ce la dà A. AMATO, *Inculturazione-contestualizzazione. Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in: *Salesianum* 45 (1983) 79-111.

b) il marxismo è stato, nella maggioranza dei paesi del «socialismo reale», introdotto dall'alto e, cioè, dall'ideologia del partito-regime. Di qui anche in ogni stato della «Comunità socialista» esso si realizza in diversi modi nonostante la somiglianza di «tattica e strategia» (cf. Polonia, Ungheria, Cecoslovacchia, Cina...);

c) infine, la caratterizzazione generale esige conoscenza teorica e pratica della problematica dei singoli paesi della «Comunità comunista».

Quindi, per non deviare dal tema, scegliamo un paese concreto (in questo caso la Polonia) del blocco dei paesi «comunisti» per caratterizzare in esso l'inculturazione. La scelta ha le sue ragioni. Tra l'altro la provenienza dell'autore di questa tesi e questo non è senza significato per la conoscenza teorica e pratica della problematica.

Inoltre vogliamo sottolineare che i risultati della nostra analisi e della riflessione si possono generalizzare (con certe modificazioni) nei confronti degli altri paesi di ideologia marxista.

I principi metodologici di questa analisi sono:

a) legare il processo di inculturazione a tutti i cambiamenti politico-sociali sulla base dei quali si sono sviluppati i vari tipi di cultura della società considerata;

b) elencare gli elementi e gli strati cultural-creativi che sono presenti normalmente in ogni tappa dello sviluppo di cultura.

La coscienza di questi due elementi è la condizione di base «sine qua non» del processo di inculturazione in genere, e nei paesi a ideologia marxista in particolare. I cambiamenti segnalano le tappe storiche dello sviluppo culturale ed i suoi tipi; invece gli elementi elencati e gli strati cultural-creativi danno un contributo per la spiegazione dei meccanismi della inculturazione.

1. Le tappe dello sviluppo storico della cultura (polacca)

Nell'arco della cultura polacca possiamo distinguere quattro tappe di sviluppo e abbiamo così i quattro tipi di cultura paralleli:²

1.1 *Il tipo di cultura riconciliante, aperta, tollerante*

1.2 *Il tipo di cultura minacciata, chiusa, apologetica, conservatrice, statica*

1.3 *Il tipo di cultura romantica (del romanticismo), aperta ma in lotta, giovanile, contestatrice*

² La distinzione delle tappe è stata fatta sulla base dei lavori di: J. S. Pasierb, *Swiatlo i sól* (Luce e sale) Paryż 1982, 47. A. BRÜCKNER, *Dzieje kultury polskiej* - Storia della cultura polacca - Vol. 1-3 Warszawa 1958. J. TISCHNER, *Polski kształt dialogu* - Forma polacca di dialogo - Paryż 1981.

1.4 Il tipo di cultura istituzionale, socializzata (dal socialismo), sottomessa a ideologia marxista.

I tipi (di cultura) qui distinti, diventano anche segni caratteristici radicati nella cultura polacca³ e prendono parte al processo di inculturazione. Facciamo all'inizio la loro breve caratterizzazione.

1.1.1 Il periodo iniziale dello sviluppo della cultura polacca è caratterizzato dalla riconciliazione, apertura e tolleranza interna ed esterna. La cultura riconciliante fu il risultato di forza e sicurezza della nazione.⁴ La tolleranza fu appoggiata alla «stabilità generale della Chiesa del periodo prima della riforma».⁵ La posizione geografica dello stato secondo un detto «stava alla porta» tra Est e Ovest, favoriva l'apertura della cultura. Di conseguenza l'immagine della cultura polacca di questo periodo fu un po' «non chiara», saturata di patriottismo aperto a valori altrui. La cultura di questo tipo fu vicina allo spirito del cristianesimo; di qui nasceva il detto: «La Polonia sempre cristiana».

1.2.1 Nell'Ottocento la Chiesa in Polonia fu minacciata dalla riforma e lo Stato dalle guerre e dalla spartizione. Minacciata fu anche la cultura con la mossa della stabilità dello Stato e della Chiesa. Questa «pericolosità» si è fatta vedere nel campo della fede (la confrontazione con il protestantesimo), della lingua (germanizzazione e russificazione), delle abitudini (influenza straniera, degli Spartitori), della cultura (distruzione dei beni culturali, persecuzione degli artisti, intellettuali...). Perciò come un atto di difesa, nasce il nazionalismo, lo sciovinismo, il separatismo. Cambia il rapporto con i vicini che è caratterizzato dalla riserva e dalla non fiducia ma anche dal disprezzo della cultura degli stranieri. La Chiesa e lo Stato vivono nella psicosi del «castello circondato». «Res sacra» diventa la tradizione, la quale per la Nazione e la Chiesa fu «anima della cultura». Si rafforza l'atteggiamento conservatore e statico nella cultura e nella politica. Il patriottismo si manifesta sotto forma di nazionalismo (vedi «Polski sarmatyzm») e la religiosità entra in tutte le forme della vita sociale.⁶

³ Vedi, A. BRÜCKNER, *Kultura, piśmiennictwo, folklor* - Cultura, scrittura, folklore -, Warszawa 1974, 159-399. S. Cardinale WYSZYŃSKI, *Z rozważań nad kulturą ojczystą* - Considerazioni sulla cultura patria - Poznań-Warszawa 1979. S. C. WYSZYŃSKI, *Kościół w służbie narodu* - Chiesa al servizio del Popolo - Poznań-Warszawa 1981.

⁴ Per esempio vedi la grandezza dello Stato di Jagiello (Regno) vedi P. JASIEŃNICA, *Polska Jagiellonów* - Polonia dei Jagelloni - Warszawa 1963.

⁵ Qui è significativa la voce di Paweł Włodkowic al Concilio di Costanza in difesa dei pagani con forza ed Atti di Confederazione di Varsavia che nella storia delle Nazioni Europee fu il primo atto normalizzante il rispetto delle varie confessioni vietando tutte le guerre confessionali. Questo «Atto» è stato concluso il 28 gennaio 1573. Vedi P. JASIEŃNICA, *Rzeczpospolita obojga narodów* - Repubblica delle due Nazioni - (Warszawa 1982) Vol. 1, p. 42.

⁶ Vedi, BRÜCKNER, *Tło ogólne kultury polskiej w latach 1795-1863* - Il fondo generale della cultura polacca negli anni 1795-1863, in: *Cultura, scrittura, folklore*, p. 271-325.

1.3.1 Il Novecento porta con sé il ricambio dell'immagine della cultura polacca. La Nazione ha perso l'indipendenza come risultato della avvenuta spartizione. La cultura è continuata ma in dispersione e in confronto con le altre.⁷ Diventa una «cultura in lotta» ma per forza aperta. È saturata dello spirito di patriottismo, doloroso ma sfidante e si esprime nel «messianismo». Inoltre questa tappa della cultura è segnata dalla nostalgia verso il passato e dalla continua ricerca «del posto dove mettere le radici» (della patria). È quindi una cultura che ama la tradizione ed è insieme piena di ribellione.⁸

1.4.1 I cambiamenti socio-politici del dopoguerra danno inizio alla nuova tappa della cultura polacca, che entra sotto la grande influenza della ideologia marxista. Segue, dunque, l'istituzionalizzazione (socializzazione), ma nel modo indicato da Lenin, della vita sociale e della cultura. La cultura della Polonia contemporanea diventa giovane e non classica. Mira alla stabilizzazione dello Stato e alla destabilizzazione della Chiesa.⁹ La socializzazione della nazione, che investe tutte le forme della vita sociale e con particolare rilevanza la cultura, produce i suoi frutti. La cultura moderna avrà le caratteristiche della cultura orizzontale (lotta permanente con tutte le forme di vita spirituale, religiosa).¹⁰ Insieme prende le caratteristiche della cultura «stretta», unidimensionale, colorata dal «tecnicismo». In tutti i modi si vuol raggiungere un distacco dalla tradizione (motto: «creiamo la Nuova Polonia»), e anche dalla religione (creiamo la famiglia, l'uomo, società socialista nuova). Si promuove il tipo di educazione tecnica. La cultura è sottomessa a istituzione, cultura istituzionalizzata. Perde il suo elemento più importante e vivificante, cioè, la spontaneità. Prendono il via le tendenze di sottomissione della cultura alla ideologia e alla politica alienando così lo spirito di cultura. Si fa vedere il carattere a-etico della cultura.¹¹ Di qui il primato della politica sull'etica, dello stato sull'individuo, della materia sullo spirito, delle opere sul pensiero. L'uomo comincia a non capire se stesso e a non riconoscersi. A tutti coloro che non si sono sottomessi a questo forte processo di «socializzazione» della cultura e della vita rimane l'unica via: «scendere in clandestinità». La clandestinità diventa un simbolo di creazione o di vita della cultura spirituale. Anche la Chiesa è stata «sottomessa» a socializzazione e indottrinamento, condotto dallo Stato-

⁷ Le opere più grandi del romanticismo sono nate in esilio es. a Dresda o a Parigi.

⁸ Vedi, J. KAMIONKA-STRASZAKOWA, *Nasz naród jest jak lava. Studia z literatury i obyczajów doby romantyzmu* - La nostra nazione è come una lava (Warszawa 1974).

⁹ Questa situazione è ben esposta nelle lettere «memoriali» dei vecchi polacchi al regime dello Stato. Vedi, *W obronie praw człowieka* - In difesa dei diritti dell'uomo - in: *Primate del millennio* (Paryż 1982) 74-134.

¹⁰ Vedi, PASIERB, *Luce e sale* p. 50. TISCHNER, *Forma polacca di dialogo*, p. 84. B. CYWINSKI, *Zatruta humanistyka* - Umanesimo avvelenato.

¹¹ Vedi, TISCHNER, *Forma polacca di dialogo*, p. 95.

partito;¹² amministrativamente e programmaticamente è spinta nell'angolo, in clandestinità. La «clandestinità è diventata così il testimone della crisi di cultura "socialista"». Ma domandiamoci: il processo di socializzazione non ha portato nessun valore? Subito rispondiamo sì! Ma in maggioranza questi valori appartengono al mondo delle cose, che si identifica col mondo dell'uomo.¹³

Questi tipi di cultura li possiamo anche analogicamente trovare (naturalmente con le dovute sfumature) negli altri paesi del blocco comunista, e la coscienza di essi dovrebbe aiutarci a capire l'assai complesso processo di inculturazione, che si fa in ognuno di questi paesi.

Passiamo adesso a una caratteristica strutturale «della forma di cultura contemporanea polacca». Faremo questo attraverso l'elencazione e la descrizione degli strati cultural-creativi e così speriamo di toccare di più le regole e i principi del processo di inculturazione.

¹² Il progetto di indottrinamento e socializzazione — come scrive F. Blachnicki — che è in sostanza uguale in tutti i paesi socialisti comprende i seguenti punti:

a) Occorre togliere la Chiesa — con metodi amministrativi — da tutti i mezzi che facilitano l'influenza sulla vita sociale ad es. associazioni, scuole, istituti e opere di carità, attività culturale ecc.

b) Occorre limitare l'attività della Chiesa se possibile, solo a funzioni di culto dentro le chiese.

c) In nessun caso si deve permettere una espansione della Chiesa, l'allargamento della sua influenza e il suo sviluppo. L'attività della Chiesa non può passare oltre lo «status quo ante».

d) Il controllo sulla Chiesa è assicurato dalla nomenclatura. Concretamente questo si esprime nella costituzione dell'Ufficio di Affari Confessionali da cui dipendono tutti gli organi di amministrazione degli affari riguardanti la Chiesa. Da questo Ufficio dovrebbero dipendere, in modo sempre più stretto i Vescovi e tutto il clero.

e) Occorre limitare, vincolare e disturbare le attività della Chiesa attraverso leggi di vari generi e le restrizioni amministrative.

f) Si deve promuovere la laicizzazione della vita sociale e culturale e gradualmente ricuperare i fedeli attraverso una propaganda ed educazione laica e materialista.

g) L'attività della nomenclatura anticlericale mira, prima di tutto, a raggiungere un fine: perché la Chiesa sia dalla parte del Regime, cioè, in nessun caso ne questioni il suo carattere assoluto e in tutto riconosca la dipendenza dallo Stato.

h) Nella lotta con la Chiesa si dovrebbe omettere tutto quanto avrebbe chiaro segno di persecuzione, violenza di coscienze e creare l'apparenza che nel sistema socialista sia sempre rispettata la libertà di coscienza e religiosa.

Vedi, F. BLACHNICKI, *Rola Kościoła w permanentnym kryzysie Polski pojałtańskiej — Il ruolo della Chiesa in crisi permanente della Polonia di postfatta — in: Verità e liberazione. Bollettino d'informazione 4 (1982) p. 23.*

¹³ Un giudizio, anche più rigoroso di questo, possiamo trovare presso L. KOLAKOWSKI, uno dei maggiori critici polacchi del marxismo. Vedi, L. KOLAKOWSKI, *Główne nurty Marksizmu - I principali indirizzi del marxismo - (Paryż 1978) V. 3 p. 521.*

2. Gli strati integrativi della cultura polacca contemporanea

L'immagine della cultura polacca contemporanea è costituita da tre strati cultural-creativi:

- 2.1 *Lo strato della cultura nazionale*
- 2.2. *Lo strato della cultura istituzionale-statale*
- 2.3. *Lo strato della cultura cristiana-religiosa*

Questi strati diventano gli elementi autonomi dell'identità della cultura contemporanea in Polonia. Tra di essi possono esserci rapporti di:

- acculturazione (coesistenza autonoma, indipendente)
- inculturazione (influenza reciproca, incarnazione reciproca)
- deculturazione (reciproca lotta, distruzione)

Questi rapporti creano una prospettiva di «spazio culturale» e in relazione all'intensità e al dominio dei valori culturali dei singoli strati influenzano sul carattere della cultura polacca.

Inoltre si possono elencare gli elementi costitutivi dei singoli strati cultural-creativi e quelli a loro comuni.

Questi elementi possono essere:

- cultural-creativi neutri (elementi di acculturazione)
- cultural-creativi impegnati positivamente (inculturazione)
- cultural-creativi impegnati negativamente (elementi di deculturazione)

La rilevazione di strati ed elementi cultural-creativi è fatta sulla base delle tappe storiche dello sviluppo della cultura polacca, come anche analizzando il volto della vita culturale dei Polacchi. Questa vita culturale ha le sue profonde radici nella tradizione nazionale e religiosa (cristiana) e simultaneamente rimane sotto la forte influenza della ideologia marxista. I singoli strati cultural-creativi non si identificano, ma nello stesso tempo rivelano l'esistenza di un continuo processo di inculturazione e il suo carattere specifico.

Adesso ci avviciniamo ai singoli strati cultural-creativi indicando gli elementi che li costituiscono.

2.1 *Lo strato di cultura nazionale.*

Esso è costituito da due componenti:¹⁴

- la componente oggettiva. Si esprime nella comune provenienza, nella tradizione, nella storia, avvenimenti, patria, economia e civilizzazione;

¹⁴ Questa distinzione si fa seguendo il pensiero di C. BARTNIK, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Wykład inauguracyjny - Teologia del Popolo nell'insegnamento del Primate Wyszyński - in: Bollettino d'informazione di KUL 10 (1981) n. 2 p. 44.

— la componente soggettiva. Creata dalla comune coscienza, aspirazioni, bisogni, autogestione, sentirsi nazione, cultura spirituale, lingua, religione.

La componente oggettiva della cultura nazionale lascia una forte impronta nell'insieme della cultura polacca. Il popolo si sente una comunità più naturale — comunità delle famiglie — la quale sulla base della comune provenienza e comune patria realizza in sè una specie di «persona» spirituale.¹⁵ Grazie a questo il popolo diventa anche una «grandezza materiale, biologica, economica, civica».¹⁶ Di qui come se fosse codificato nella soggettiva cultura nazionale il diritto di possessione (autopossessione), auto-definizione, autogestione della propria esistenza; sentire il patrimonio come eredità della cultura nazionale.¹⁷

Per quanto riguarda la componente soggettiva essa si esprime prima di tutto nei valori personali della nazione composti da: idee, valori morali, etici, religiosi, libertà e dignità.

«Lo sviluppo della Nazione si fa attraverso un movimento profondo e interiore dal mondo delle cose al mondo delle persone. Si pensa a una spiritualizzazione o personificazione della nazione».¹⁸

La Nazione non è nelle mani dello Stato o della Chiesa. Il suo posto è assolutamente autonomo oltre lo Stato o la Chiesa. La Nazione è più vicina alla «natura», alla persona.¹⁹

Si può notare come la cultura nazionale, pur avendo nella sua struttura la componente soggettiva è siglata dallo spirito di persona, di moralità, di religione, ecc.; di quei valori cioè che prima di tutto appartengono al mondo dei valori spirituali.

«Nell'area della cultura polacca contemporanea» si vuol misconoscere o consapevolmente eliminare lo strato della cultura nazionale, come una cosa che frena lo sviluppo della cultura e della società socialista²⁰ o come un supporto per la religione e il cristianesimo.²¹

¹⁵ Vedi, WYSZYŃSKI, *La Chiesa al servizio del Popolo*, 12.

¹⁶ Vedi, BARTNIK, *Teologia del Popolo*, p. 45.

¹⁷ Di questo sono convinti quanti hanno partecipato e sperimentato un infruttuoso processo di collettivizzazione.

¹⁸ Vedi, BARTNIK, *Teologia del Popolo*, p. 45.

¹⁹ Secondo il Primate Wyszyński la Nazione dovrebbe avere una religione che è indispensabile alla sua vita, crescita e maturazione. «Invece lo Stato non deve essere a carattere religioso, può essere laico; solo non dovrebbe costringere all'ateismo. Di più, lo Stato che si mischia negli affari religiosi può cadere nell'idolatria per cui divinizza se stesso ed esige da parte dei cittadini l'onore religioso». Vedi, BARTNIK, *Teologia del Popolo*, p. 47.

²⁰ Questo si manifesta in tutta l'attività dello Stato socialista della Polonia nel dopoguerra.

²¹ La Chiesa nel suo insegnamento e specialmente attraverso la voce del Primate Wyszyński spesso ha ricordato diritti e valori della cultura nazionale. Queste voci ha raccolto uno studioso cattolico Cz. Bartnik e ha costruito con essi una *Tablica Praw Narodu* - Carta dei diritti della Nazione.

Là si trovano:

a) Diritto del popolo alla nascita e vita nella propria patria.

2.2 *Lo strato della cultura «statale»*

I componenti di questo strato:

— Le istituzioni. Lo stato organizza la vita della nazione attraverso le istituzioni della proprietà statale, nazionalizzazione dei mezzi di produzione, infrastruttura di economia collettiva, di politica, di vita sociale, ecc.

— Attività creativa. Si esprime nell'organizzazione dell'area di realizzazione delle idee, di obiettivi della nazione, di sviluppo e autoperfezione.

Le due componenti, cioè l'istituzionalizzazione e l'attività creativa, dovrebbero essere viste dallo stato come gli «strumenti» del servizio al popolo. In dipendenza dal sistema statale la realizzazione di questi impegni può essere valorizzata positivamente o negativamente dal popolo. Perciò, questo strato cultural-creativo è spesso mutabile e sottoposto al processo di riorganizzazione (in dipendenza dei cambiamenti organizzativi e dei sistemi).

Alla caratteristica generale dello strato della cultura «statale» dobbiamo aggiungere gli elementi che sono specifici per i paesi a ideologia marxista (comunista) e che troviamo nello stato socialista della Polonia:²²

— Tendenza ad avere il potere assoluto e totale nell'ambito politico, economico e spirituale. Di qui istituzionalizzazione e subordinazione di tut-

b) Diritto alla vita biologica, materiale, economica e spirituale come anche all'immunità del «corpo» e «anima».

c) Diritto al patriottismo, alla piena autorealizzazione della propria «personalità».

d) Diritto alla propria autocoscienza, visione del mondo, religione, modi di vita, civilizzazione.

e) Diritto a decidere di se stesso, alla libertà, all'autogestione del suo stato.

f) Diritto alla proporzionale partecipazione ai beni della terra, risorse naturali, fonti di energia ed anche diritto alla difesa dell'ambiente naturale. In questo senso esiste il diritto di ogni Nazione alla partecipazione ai beni del Globo terrestre e del Cosmo.

g) Diritto a essere membro pieno nella Famiglia delle Nazioni, di partecipare al governo del mondo.

h) Diritto alla carità nella famiglia umana, all'accettazione internazionale, al rispetto, al Buon Nome, accesso al comune «Theatrum Mundi».

i) Diritto alla libera associazione con le altre nazioni, a scelte di amici, collaboratori, e specialmente ad avere sicurezza, difesa e pace.

j) Diritto alla propria tradizione, autocomunicazione nella nazione, ricordi, anniversari nazionali, patrimonio...

k) Diritto di usufruire delle idee fondamentali e generali, scoperte scientifiche, esperienze, beni culturali, valori religiosi.

l) Diritto a poter dare qualcosa al bene comune del mondo, alla rinascita dell'umanità, alla concreazione del futuro e diritto alla gloria eterna.

Vedi, BARTNIK, *Teologia del Popolo*, p. 48-49.

Cfr. Primate del millennio (Paryż 1982) pp. 137-246.

²² Vedi, L. NOWAK, *Wolność i władza*. Przyczynek do nie-marksistowskiego materializmu historycznego (NYS Poznań 1981) - Libertà e Governo.

ti e di tutte le forme di attività della vita sociale. Il soggetto di tale potere assoluto è la «nomenclatura».²³ Le conseguenze di ciò sono: la monopolizzazione da parte dello stato di tutte le forme di vita ed attività del popolo e specialmente:

— Il monopolio dell'informazione. I mezzi di comunicazione sociale, radio, televisione, stampa, libri, ecc... sono al servizio del regime. Le altre forme di comunicazione sociale che non sono state nazionalizzate sono sottoposte ai rigori della specifica censura.

— Il monopolio del sistema scolastico ed educativo. Tutto il sistema scolastico è stato nazionalizzato e sottoposto ad un indottrinamento marxista ed ateo.²⁴

— Il monopolio della cultura. La socializzazione ed istituzionalizzazione della cultura ha come scopo la subordinazione di tutta la vita culturale del cittadino non per il suo sviluppo (crescita, maturazione personale) ma per gli interessi dello stato, del sistema e del partito del regime.²⁵

— Il monopolio della vita sociale. Il divieto della libera associazione e la tendenza al controllo di tutti i principi di ogni organizzazione ed associazione anche della Chiesa.²⁶

— Inoltre il primato della politica sull'etica. Lo stato diventa il Bene Supremo per l'uomo e si fa anche il «Creatore» non solo di tutte le leggi ma di tutte le norme etiche.²⁷ Con questo sono strettamente collegati i seguenti problemi.

— Lo sforzo di cambiare le tendenze naturali ed i bisogni personali del cittadino attraverso una programmata ideologizzazione e indottrinamento che favorisce gli interessi dello Stato ma non necessariamente il bene dell'uomo e del cittadino. La rottura consapevole dei legami, della coscienza del popolo e del sentirsi radicati nella propria storia perché questi sono elementi negativi all'ideologia dello stato comunista. L'alienazione, aperta o nascosta, dei valori della famiglia o della tradizione del popolo come elementi frenanti o ritardanti della creazione di un moderno stato...²⁸

²³ Nomenclatura (dal latino - elenco dei nomi) è rigorosamente la classe formata dagli uomini che dopo aver compiuti certi impegni e essere passati attraverso il complicato sistema di verificazione sono stati assunti nell'apparato del governo e possono godere dei vari privilegi. Vedi, BLACHNICKI, *Ruolo della Chiesa...* p. 17.

²⁴ Vedi, F. KNIOTEK, Z. MODZELEWSKI, D. SZUMSKA, *Primate del millennio* (Paryż 1982) pp. 195-214.

²⁵ Ivi, pp. 247-282; cf. J. STARZYNSKI, *Narodziny teorii realizmu socjalistycznego*. Materiały do studiów i dyskusji w zakresie teorii, sztuki, krytyki artystycznej oraz metodologii badań nad sztuką - La nascita delle teorie del socialismo reale (Warszawa 1952) pp. 5-45.

²⁶ A. MICEWSKI, *Kardynał Wyszyński Prymas i Maż stanu* - Cardinale Wyszyński il Primate e... (Paryż 1982) p. 272.

²⁷ Vedi H. JANKOWSKI, *Moralność jako forma świadomości społecznej* - Moralità come forma di coscienza sociale - in: *Filosofia Marxiata*, (Warszawa 1971).

²⁸ Questi problemi erano spesso segnalati nei discorsi e nelle lettere pastorali del Primate

Si possono, anche, indicare gli elementi positivi: la promozione delle imprese comuni, la scuola per tutti, la socializzazione dei mezzi di produzione, l'organizzazione del lavoro, la diffusione della cultura. Ma a causa della ideologizzazione anche questi elementi positivi non ricompensano gli effetti negativi, che produce il processo di deculturazione con la depravazione di valori spirituali e con l'ingerenza nella sfera privata della vita personale e la sottomissione di essa ai fini dello stato e dell'ideologia.

I componenti cultural-creativi dello stato comunista spesso sono la causa dell'alienazione della vita della Nazione e della sua cultura. L'ideologizzazione marxista-materialista di tutta l'attività dell'uomo in tutto l'ambito nazionale conduce a un depauperamento della cultura e alla sua oggettivizzazione. Si forma così il praxismo negli atteggiamenti e nelle attività dell'uomo. Il valore della cultura è visto nella dimensione dell'utilità. Praxismo e utilitarismo si doffonde su tutti gli strati della vita umana. Anche nell'ambito della vita spirituale. Si forma così il modello dell'uomo come il «funzionario» della scienza, dell'arte (anche dell'evangelizzazione), il quale opera secondo delle istruzioni ricevute.²⁹ L'uomo è preparato a operare non a sperare. Questo è il tipico modello di personalità pauperizzata della cultura materialista. In questi casi si può parlare di un fenomeno di anticultura che produce lo stato di frustrazione della persona e anche di tutta la società.³⁰ I segni di questo possono essere i movimenti sociali e le voci delle «menti liberali» che appaiono negli ultimi anni nei paesi a ideologia marxista.³¹

2.3 Lo strato della cultura cristiana-religiosa

La religiosità dello strato cultural-creativo è costituita da elementi legati all'esistenza dell'uomo e al mondo della persona umana.³² Tutto è in funzione della crescita e maturità dell'uomo nella dimensione materiale e spirituale insieme. Di qui si può anche parlare di elementi religiosi cultural-creativi, che rivestono le funzioni:

— di interpretazione, aiutando a scoprire il senso della realtà materia-

della Polonia e dell'Episcopato Polacco. Inoltre vedi, H. WISTUBA, *Twórczość techniczna jako problem kultury* - Creatività tecnica come problema di cultura, in: *Qualità di vita sotto la redazione di KRUCINA* (Wrocław 1977).

²⁹ Cf. L. SEVE, *Marxizm a teoria osobowości* - Marxismo e teoria della personalità (Warszawa 1975). KUCZYNSKI, *Homo creator* (Warszawa 1979). A. JASINSKA, R. SIEMIANSKA, *Wzory osobowe socjalizmu* - I modelli socialisti di persona (Warszawa 1978).

³⁰ Vedi L. KOLAKOWSKI, *I principali indirizzi del marxismo...*, p. 521.

³¹ Basta indicare i nomi di Wyszyński, Miłosz, Kolakowski, Solženicyn e ricordare i movimenti operai e giovanili degli anni 1950, 1960, 1970, 1980, di Polonia, Ungheria, Cecoslovacchia.

³² Vedi MAJAKOWSKI, *Kultura religijna*, in: *Ateneum Kapłańskie* 75, 1970. ŚWIERZAWSKI, *Rola kulturotwórcza chrześcijaństwa* - Il ruolo cultural-creativo del cristianesimo, *ivi*, pp. 201-212. Invece come Fonti possiamo citare i documenti della Chiesa e i discorsi degli ultimi Papi.

le, della vita e del lavoro dell'uomo, e aprendo gli orizzonti della speranza della vita eterna

— normative, definendo l'etos della cultura umana, indicando i punti confinanti di valorizzazione e di giudizi morali

— di stimolo per la crescita e la maturazione della persona umana come anche di tutta la società sulla base dei valori naturali.

In generale questo strato si manifesta nella specifica sensibilità della coscienza ecclesiale, nel linguaggio religioso, nella comunicazione sociale, nella capacità di adattamento e nella forza operante che si realizza prima di tutto nell'ambito della morale (lo spirito). Sulla base dei valori di cultura nazionale, delle idee del popolo, delle sue capacità, esperienze, queste realtà sono considerate come una «via della Chiesa» all'uomo e al popolo. Di qui anche la Chiesa prende il compito di «offrire al Popolo-nazione il complesso delle idee, valori, verità, bontà, libertà, santità, pace, autoeducazione, fede, sapienza, pazienza, prudenza, giustizia, senso della vita, bisogno di immortalità».³³

La Chiesa dovrebbe aiutare ad approfondire la coscienza del popolo, rafforzare l'unità, amplificare la carità, sensibilizzare la coscienza, difendere il valore della persona umana. Se necessario la Chiesa conduce il popolo alla penitenza per i peccati comuni, e prima di tutto vitalizza la speranza di vittoria del bene. La Chiesa rimprovera ogni peccato, menzogna, superbia, tradimento, egoismo, particolarismo, rifiuto della morale la quale in essenza appartiene all'umanità — perché tutto questo è antipopolare, anti-personale, anti-storico, e anti-prassiologico. In questa linea si ricorda che nessun uomo dovrebbe cadere sotto la pressione politica; la persona umana invece dovrebbe essere sopra la politica, sopra qualsiasi visione del mondo e qualsiasi economia.³⁴

Il pensiero, esposto qui, a riguardo delle funzioni cultural-creative della Chiesa e religione non significa la monopolizzazione di quest'area dell'attività e vita dell'uomo cioè la cultura. Si sottolinea solo l'indispensabile diritto della Chiesa nella promozione della cultura perché l'uomo possiede il diritto naturale alla religione e al mondo spirituale.

I già segnalati strati cultural-creativi, esistendo contemporaneamente, creano il processo di acculturazione, inculturazione o deculturazione. In dipendenza dal dominio dei singoli strati cultural-creativi si può constatare la «saturazione» della cultura polacca di contenuti nazionali, religiosi o marxisti nelle varie tappe della storia.

Indicando le tappe dello sviluppo della cultura polacca e i suoi tipi e strati costitutivi abbiamo segnalato anche l'«area di dialogo culturale» dei

³³ Vedi BARTNIK, *Teologia del Popolo...*, p. 50. S. OLEJNIK, *Podstawowe wartości ludzkie jako normy kultury - I fondamentali valori umani come norme della cultura*, in: *Studia Teologica Varsav.* 10 (1972) nr. 2.

³⁴ *Ivi*, p. 50.

Polacchi, delineando i punti confinanti di esso. In questo dialogo cresce e si sviluppa e matura la persona umana.

Alla fine tentiamo di far emergere alcuni contenuti di questo dialogo come esempi della inculturazione polacca (che è anche tipica per i paesi a ideologia marxista).

3. I contenuti di dialogo «culturale» e i paradossi dell'inculturazione

Parlando degli elementi di dialogo si vuole far notare che nella tappa attuale della cultura polacca, sotto l'incondizionato dominio dell'ideologia marxista e con l'uso a questo scopo di tutti i mezzi di comunicazione sociale, questo dialogo, se avviene, riguarda solo alcuni aspetti di vita culturale della nazione. Questi elementi riguardano i valori umani generali, internazionalismo, il campo del lavoro e delle attività ecc. In verità l'immagine generale della cultura polacca la si può giudicare positivamente. Nonostante questo nel campo della morale, come anche a riguardo dei diritti umani si possono trovare immense spaccature e aree di «anti-cultura».

Come esempio si possono indicare i seguenti problemi:

- il pericolo per la vita biologica della nazione a causa degli innumerevoli casi di aborto
- il pericolo per la vita morale della nazione a causa dell'alcoolismo e (negli ultimi tempi) della droga
- il pericolo per la vita familiare a causa del crescente numero dei divorzi.

Le cause di questo stato di cose sono parecchie:

- l'inculturazione degli elementi negativi, sia da parte degli strati cultural-creativi nazionali come anche (e questo in maggior parte) da parte dell'indottrinamento della ideologia marxista-atea,
- gli effetti della spartizione, l'influenza di fattori esterni, delle varie ideologie, del marxismo ateo: tutto ciò ha favorito o è diventata la base per lo sviluppo di questi elementi negativi,
- l'impovertimento della cultura della Nazione attraverso l'ideologizzazione e la sottomissione della cultura agli interessi dello stato.

Inoltre si vedano i fenomeni che accompagnano la cultura polacca contemporanea ad es.:

- alienazione del valore del lavoro umano,
- alienazione della verità,
- alienazione dei valori morali,
- alienazione dei valori intellettuali.

Perciò nel campo della morale si manifesta, troppo spesso:

— Tendenza alla «doppia vita». Questo è un meccanismo di reazione all'ideologia totalitaria (programmata) presente in tutte le aree della vita sociale. Nasce così la personalità del Polacco formata da contraddizioni e compromessi «collegando» in sé un po' del marxista, comunista, lassista, cattolico.

— Si forma il modello di famiglia socialista interessata ai problemi di possedere, consumare, secondo la mentalità socialista dell'etica della situazione.

Invece nel campo sociale:

— Si diffonde la tendenza a trattare il lavoro come il male necessario. Il lavoro mal pagato è diventato il mezzo di alienazione dell'uomo.

— L'educazione e l'insegnamento sono stati sottoposti alla tecnologia. Deprezzamento degli studi umanistici come inutili allo stato. Diminuzione dei sussidi alla cultura ecc... Nel campo dell'arte si promuove il realismo socialista; la cultura è stata strappata ai valori personalistici (moral) e legata ai valori oggettivi.

Questi sono solo alcuni esempi contenutistici del «dialogo culturale». La loro elencazione e manifestazione sono come una occasione per prendere coscienza dello specifico e complesso processo di inculturazione nei paesi a ideologia marxista, visto da parte nostra. La Chiesa in Polonia essendo consapevole della sua responsabilità e della sua missione rende servizio all'uomo e questo attraverso la partecipazione attiva alla vita sociale e religiosa dell'uomo. Senza riguardo alle limitazioni e alle conseguenze essa conduce un «dialogo culturale» con gli elementi negativi della ideologia marxista. Nell'arco degli ultimi decenni la Chiesa è impegnata nella difesa dei tre fondamentali beni culturali:

3.1 *Difesa dei diritti della Chiesa*: per una autonoma-autogestione, indipendenza di celebrazione, per i posti di culto (le chiese), l'annuncio del Vangelo, il diritto al rispetto dei valori cultural-creativi delle Chiese nell'ambito spirituale come anche nel campo materiale. Il peso maggiore in questo dialogo è stato dato alla difesa della Chiesa di non essere sottomessa, socializzata (dal socialismo), indottrinata attraverso l'ateizzazione.

3.2 *Difesa dei diritti della Nazione*. Prima di tutto la difesa dei diritti alla propria storia, cultura e patrimonio della famiglia. Un importante aspetto di questo dialogo riguarda la difesa dei valori e dei diritti della famiglia, come anche la difesa dei diritti alla educazione cristiana e alla autonoma degli istituti universitari. La difesa del mondo del lavoro davanti allo «sfruttamento e alienazione». La difesa dei diritti al patrimonio della terra degli antenati. La difesa dei diritti delle libere associazioni degli operai.

3.3 *Difesa dei diritti dell'uomo*. Questo riguarda prima di tutto prendere coscienza della grandezza e dignità dell'uomo. Sottolineare il primato della persona sulle cose. Prendere parte alla difesa della moralità, libertà di coscienza, alla difesa dei diritti della donna. Annunzio della responsabilità per il mondo creato. Ricordare le necessità di educazione dell'uomo attraverso un uguale sviluppo dello spirito e del corpo dell'uomo attraverso una educazione integrale.³⁴

Qui sono solo accennati i contenuti del dialogo, che talvolta è stato visto come la «lotta» della Chiesa con il sistema comunista. Di conseguenza, nonostante che il processo di inculturazione dei valori cristiani sembrava invalido e veniva deprezzato, esso però si è manifestato, a causa dei valori «immortali» che portava, molto significativo e cultural-creativo.

Sembra che questo sia successo grazie:

- alla coscienza da parte della Chiesa delle tappe storiche dello sviluppo della cultura (coscienza del radicamento storico),
- all'individuazione e sottolineazione di strati cultural-creativi e alla loro funzione nel processo di inculturazione,
- all'atteggiamento di servizio nello sviluppo nella persona e nella Nazione dei valori culturali.

Queste tesi sono come i principi e le regole dell'inculturazione e insieme le si possono applicare agli altri paesi a ideologia marxista ma guardando alla variabilità dei contenuti degli strati cultural-creativi propri alle singole nazioni.

Infine vogliamo ricordare che sia i paesi (a ideologia marxista) come anche i loro cittadini più o meno consapevolmente partecipano al processo di inculturazione. Questo processo influisce sulla personalità dell'uomo come anche sulla personalità (identità) della società.

La mentalizzazione di questi problemi, attraverso il giusto discernimento dei contenuti intellettuali e formativi, sembra essere il compito importante per i centri di formazione. Obiettivo di tale compito è lo sviluppo «positivo» della personalità umana-cristiana-sacerdotale e salesiana cioè integrale del «salesiano in formazione», e inoltre la promozione «della personalità positiva» della società.

INCULTURATION ET FORMATION SALESIENNE EN AFRIQUE NOIRE

Marcel Verhulst SDB

Introduction

La littérature sur le thème de l'inculturation en Afrique est devenue très abondante dans les derniers temps. Il est même impossible d'en faire un petit résumé dans les limites restreintes de quelques pages. Le moins qu'on puisse dire c'est que «l'inculturation» fait l'objet de nombreuses interrogations et de prises de positions plus ou moins heureuses.¹

Les évêques en Afrique aujourd'hui se sentent fortement interpellés par ce signe du temps, et de plus en plus ils s'engagent dans cette voie par leurs décisions pastorales. A titre d'illustration citons p.ex. la déclaration des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (= SCEAM) lors de leur symposium en 1981:

«... nous devons dire qu'une Eglise qui fait droit et accorde une place à la diversité des cultures donne un témoignage auquel notre continent est particulièrement sensible aujourd'hui.

Les principes d'une telle ouverture sont posés de manière claire par le Concile Vatican 2. C'est à nous de les mettre en pratique, de nous livrer aux recherches nécessaires pour développer l'apport spécifique que feront nos communautés chrétiennes africaines et malgaches pour l'inculturation du message évangélique et pour l'enrichissement de la grande famille catholique. Cela suppose créativité et liberté, prudence et discernement: c'est une nécessité vitale pour nos Eglises d'Afrique si elles veulent répondre toujours mieux aux exigences de l'Évangile dans le monde africain d'aujourd'hui.

Il ne s'agit pas de canoniser aveuglément nos propres cultures. Elles sont d'ailleurs en pleine évolution et confrontées avec des problèmes nouveaux comme l'industrialisation, l'urbanisation, la science moderne et la technique. Elles sont menacées par le matérialisme, même par le matérialisme athée. Nous ne voulons pas non plus faire cette recherche seuls et en vase close. A ce titre, l'expérience des autres Eglises et la présence parmi nous de missionnaires issus de ces Eglises sont une aide précieuse. Qu'ils n'hésitent pas à nous faire profiter de leur expérience, de

¹ Voir p. ex. NGINDU MUSHETE, *L'inculturation du Christianisme comme problème théologique. Un signe du temps*, in *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa, FTCK, 1981.

leur sensibilité particulière. Ils ont leur place dans tout ce travail de recherche, même si la responsabilité ultime incombe à nous, pasteurs africains.

A l'intérieur de la communion universelle des Eglises, nous devons pouvoir agir sans subir de pression, afin de trouver des réponses évangéliques aux problèmes africains qui se posent à nous aujourd'hui. Il y va de notre crédibilité.

Un travail urgent et immense reste à faire. L'Afrique l'attend de nous, et nous voulons l'entreprendre dans un climat de confiance et de saine liberté qui sera la meilleure preuve que l'Eglise non seulement respecte mais accueille toutes les valeurs que le génie de l'homme africain a construites patiemment au cours des siècles».²

Les évêques du Zaïre, en particulier, sont particulièrement ouverts à cette question et depuis quelques années déjà ils ont fait de *l'incarnation du message chrétien* (= inculturation) «une des options fondamentales» de leur Conférence Episcopale.³

Il s'en suit que le sujet revêt une importance capitale pour la Famille salésienne, engagée aujourd'hui dans un projet qui devrait aboutir à une incarnation profonde du charisme salésien dans les peuples africains.

Est-il possible, demandons-nous, de donner quelques indications au sujet de cette inculturation du christianisme, et plus particulièrement du charisme salésien, surtout en référence à la formation qu'il faudrait donner, et aux missionnaires qui se préparent au projet Afrique, et aux jeunes africains actuellement déjà en formation?

Risquons-nous à donner une ébauche de solution qui dans l'état actuel de la recherche reste naturellement fort provisoire.

1. Quelques points de vue récents sur l'inculturation en Afrique

Présentons tout d'abord quelques façons de comprendre l'inculturation du Christianisme en Afrique, et cela de la part des auteurs africains eux-mêmes. Quatre conceptions spécialement émergent à notre avis dans les publications des revues théologiques ou pastorales locales que nous avons consultées.

² Le document est publié dans *Telega. Revue de réflexion et créativité chrétienne en Afrique*, 1982, n. 2, pp. 75-76.

³ Cf. MONSENGWO PASYNIA, *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, Ed. St. Paul, 1979. L'auteur, secrétaire-général de la Conférence Episcopale du Zaïre, présente pratiquement le point de vue de l'Episcopat lui-même.

a) *Inculturation comme incarnation du christianisme dans la culture africaine traditionnelle, par les africains eux-mêmes (= africanisation)*

Suivant cette première conception, on remarque que les Africains ne disposent pas encore d'expressions culturelles adéquates pour exprimer leur foi chrétiennes selon leur identité particulière. Inculturer la foi chrétienne, c'est inventer, créer des expressions en harmonie avec la culture négroafricaine. On souligne la nécessité d'une continuité avec la culture ancestrale. Citons un passage d'un auteur qui illustre clairement cette position:

«Enfin, le message doit, dans sa transmission, faire l'objet d'adaptations appropriées, ne laissant absolutisé que le Christ, l'objet même du message. Ce recentrage, cette rectification du travail d'évangélisation est nécessaire pour inculturer le christianisme et l'ancrer dans le peuple, de manière qu'il devienne partie intégrante de notre culture (...).

Mais en même temps, il apparaît évident que cette tâche ne peut être que l'oeuvre d'agents d'évangélisation vraiment imprégnés par la culture africaine, oeuvre d'agents autochtones, les seuls capables d'adapter le langage, le contenu et les expressions du christianisme aux particularités vécues par le peuple. Eux seuls, en effet, peuvent assumer l'ensemble des valeurs d'adaptation que sont la pensée et la culture, le mode de vie et les aspirations qui vont s'extérioriser dans les façons de prier, d'aimer, de considérer la vie et le monde. Sans acunément méconnaître les compétences individuelles, on doit affirmer qu'en général des étrangers ne peuvent pas y parvenir sans risque de trahir l'évangile, parce que, dans bien des cas, demeurent prisonniers de leur propre culture.

A tous les points de vue, l'objectif est que la catéchèse et la prédication apparaissent aux chrétiens africains comme réponse à leurs conditions d'existence. Et nous croyons que l'Eglise du Zaïre fonde une double action sur ces mêmes convictions, africanisant le message et africanisant le personnel de propagation de celui-ci. C'est ce qu'explicite l'Episcopat en disant que le Zaïre ne sera pas chrétien tant qu'il n'aura pas exprimé en langage africain son expérience du Christ. Il va sans dire que ce travail ne pourra être fait que par les zaïrois (...). Rappelons cette célèbre parole de Paul VI disant: "Vous autres, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires", parole qui résume notre réflexion. Nous le serons en offrant au Christ les richesses de notre personnalité: nos coutumes et traditions, pour qu'elles rendent culte à Dieu et chantent sa louange».⁴

⁴ MUENDE MUKENGE YNA, *Fondements logiques de l'Africanisation: la nécessaire inculturation du christianisme*, in *Feuilles Pastorales. Revue du Centre d'Etudes pastorales - Kinshasa*, 1982, n. 26, pp. 31-32.

b) *Inculturation comme création d'une nouvelle culture africaine (= créativité culturelle)*

On constate que l'identité culturelle africaine actuelle n'est ni celle de la culture ancestrale, ni celle de la culture occidentale. L'africain ne se retrouve en aucune des deux. Le christianisme serait plutôt ce « catalyseur » qui pourrait stimuler à une créativité culturelle capable de créer une nouvelle identité africaine:

«... la recherche des voies d'inculturation en Afrique s'appuie non pas tant sur les cultures déjà là que sur la volonté de créer celles non encore là. Une petite explication s'impose à ce sujet: tout croyant africain qui réfléchit se rend compte qu'aucune des cultures en présence ne lui permet d'exprimer adéquatement les valeurs de sa foi. La culture traditionnelle, locale, celle d'hier, n'est plus tout à fait son expression propre; la culture importée par l'évangélisation et qui se perpétue à travers les impératifs de la modernité n'est pas véritablement l'expression de son identité profonde. Autrement dit, la culture locale d'hier, dite ancestrale, n'étant plus la sienne ni davantage celle venue d'ailleurs, le voilà, homme sans expression culturelle propre, condamné à créer celle désormais nécessaire et appropriée qui puisse traduire les valeurs de foi et de vie devenue indissolublement et irréversiblement siennes. De là, l'exigence de l'inculturation est, pour l'africain, synonyme de la nécessité de la « créativité culturelle ».⁵

c) *Inculturation comme exigence de dépassement des cultures vers un humanisme universel qui purifie, complète et intègre les valeurs africaines.*

Il existe une 3ème option: le dépassement des cultures vers un humanisme universel. Dans cette optique, l'esprit chrétien ne doit pas s'incarner dans une culture pour s'y adapter, mais au contraire pour la mettre en question, la faire éclater dans sa particularité. En plus, dans le contexte d'un contact ou mieux d'un conflit entre diverses cultures (comme c'est le cas pour l'acculturation forcée de la culture africaine vis à vis de celle occidentale), le christianisme met en question les deux pour les dépasser par la réconciliation qu'elle rend possible entre toutes les cultures dans un humanisme sans frontières:

« On entend généralement par inculturation l'effort d'adapter le message chrétien à la manière de penser et d'agir des peuples non occidentaux. On est guidé par la volonté « négative » d'éviter l'occidentalisation de ces peuples. Ainsi pensée, l'entreprise de l'inculturation repose sur deux pré-supposés, à mon sens, faux. On suppose, d'une part, que les cultures, qui sont entrées en contact avec l'Occident, ont gardé leur intégrité; on suppose, d'autre part, que le christianisme est entièrement dissociable de la culture occidentale à laquelle il a été lié pendant vingt siècles (...).

⁵ BOKA DI MPASI LONDI, s.j., *Un jalon sur la voie de l'inculturation*, in *Revue africaine de Théologie*, oct. 1981, pp. 244-245.

Le christianisme n'est pas un universel abstrait qui doit se concrétiser dans chaque culture; il est un concret particulier qui doit s'universaliser par la prédication de l'évangile de Jésus-Christ à tous les peuples. Le christianisme est la particularité singulière de l'homme Jésus de Nazareth qui a une destinée universelle par la force qu'il a de briser toutes les autres particularités (...).

Mon point de vue est que l'inculturation du christianisme dans l'aire non-occidentale de l'humanité dépend de la capacité du christianisme à fonder et à ouvrir une histoire qui engage les peuples, en quête de leur identité, à sortir de l'ambivalence angoissante et angoissée du conflit non dominé des cultures vers un avenir de la réconciliation des peuples en Dieu. Le succès ou l'échec de l'inculturation du christianisme sont suspendus à cette question: comment le christianisme s'engagera-t-il à présenter le Christ, «notre Paix» comme celui qui réalise l'unité des peuples, parce que, dans sa mort, il a abattu le mur d'inimitié qui séparait les Juifs des Païens (Eph. 3,14)? (...).

Concrètement, cela signifie pour les pays nouvellement christianisés, que leur effort devra consister à se familiariser tant avec leur culture traditionnelle qu'avec la tradition occidentale dans laquelle le christianisme leur a été prêché. Mais, les deux traditions doivent comparaître devant le Christ pour la même évaluation. Il faut également une "praxis" révolutionnaire selon le renversement des perspectives opéré par la résurrection du Christ: une *Economie* dont la loi est principalement la dette de la charité. Libérer l'espace du dialogue entre les cultures, c'est s'engager à créer les conditions objectives d'un dialogue entre pairs dans l'égalité des enfants de Dieu».⁶

d) *Inculturation comme pratique libératrice de l'homme africain dans ses conditions de vie*

Enfin, une 4ème conception envisage l'inculturation du christianisme comme un engagement des chrétiens africains dans les problèmes sociaux et politiques urgents qui se posent globalement et un peu partout en Afrique. Chez ces auteurs on constate plutôt une méfiance à l'égard du terme «inculturation» qui à leurs yeux devient de plus en plus une dangereuse mystification et une manoeuvre pour détourner l'attention des vrais problèmes qui se posent pour la majorité des simples gens en Afrique: problèmes de survie, de participation au pouvoir, etc. Ces questions comportent certainement un «aspect culturel», mais ce n'est ni le seul, ni le principal. Le christianisme est essentiellement une pratique libératrice d'hommes concrets pour qui le Christ a donné sa vie. Voici un texte d'un auteur représentatif de ce courant:

«Peut-être doit-on marquer les pièges de l'africanisation qui fait tant de bruits dans nos Eglises (...). S'il est bien vrai que nous n'avons pas à cher-

⁶ THÉONESTE NKERAMIHIGO, s.j., *A propos de l'inculturation du christianisme*, in *Telema* 1977, n. 4, pp. 19-26.

cher notre avenir dans le passé des autres, nous ne devons pas oublier que, pour tout groupe humain, la culture n'est pas quelque chose qui a été fixé une fois pour toutes: c'est l'expression de la vie d'un peuple dans l'histoire, avec ses continuités et ses ruptures, ses tensions et ses défis. Pour rejoindre l'homme africain dans sa quotidienneté, il faut d'abord restituer à la culture africaine sa dimension réelle, lui restituer ses drames et ses luttes, les déchirements internes et les contradictions à partir desquelles elle se construit (...).

Comme croire en Jésus-Christ dans un contexte où les pays nantis refusent de reconnaître aux peuples noirs un statut de sujet historique? C'est dans le monde de ce temps que nous avons à répondre à la question que nous pose Jésus de Nazareth: "Africains, pour vous, qui suis-je?". La réponse à cette question doit partir d'une situation historique dont il faut prendre conscience (...). Comment exprimer notre appartenance à Dieu dans un continent qui ne s'appartient pas à lui-même? Devons-nous laisser enfermer dans un univers religieux à trois dimensions qui sont le péché, les sacrements et la grâce, au moment où — sous couvert de coopération — des groupes économiques et financiers se disputent librement les terres, les plages, les mines de bauxite et le cuivre, le diamant, le commerce et le tourisme, sans oublier l'uranium et le pétrole, et bien sûr la conscience même du peuple africain. Car, la pénétration économique se double toujours d'une domination culturelle (...).

Nous ne pourrions plus lire l'Évangile ailleurs que parmi les masses paysannes qui sont aujourd'hui la classe la plus misérable, le plus exploitée et la plus sous-alimentée (...). Dans un contexte où les richesses nationales sont confisquées entre les mains des plus malins et d'une élite diplômés, nous ne pouvons limiter l'action de l'église à la recherche d'une liturgie ou d'une spiritualité typiquement africaines. Il nous faut donc examiner sans complaisance les formes actuelles d'évangélisation de l'Afrique. Ne penser les problèmes du christianisme qu'en termes d'inculturation, peut entraîner une attitude comparable à celle des lévites de l'Évangile qui passent outre à côté de l'homme tombé entre les mains des brigands. Si le corps du Seigneur est fait "des douleurs de l'Homme écrasé par l'injustice", l'Église doit travailler à devenir une force pour la libération du pauvre et de l'opprimé. Elle doit s'engager dans la tâche de reconversion à l'Évangile pour actualiser en Afrique la protestation des prophètes contre les violations du droit, les spoliations des faibles et des petits, la violence et les abus du pouvoir.

Sans l'Église, dans ces pays d'Afrique où règne le parti unique, qui n'admet pas d'autre alternative, tandis que les syndicats végètent sans syndicalisme, qui peut mettre au pas l'oppresser, défendre l'orphelin, prendre la défense de la veuve (Is 1,17)?».⁷

⁷ JEAN-MARC ELA, *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu Africain* (= supplément à Feuilles Pastorales n. 27), Kinshasa, C.E.P., 1982, pp. 11-19.

2. Exigences formatrices en rapport avec l'inculturation en Afrique

Au niveau de la Congrégation salésienne, une déclaration de principe importante, qui légitime, approuve, et sollicite de façon pressante l'inculturation du charisme salésien en Afrique, a été donnée par notre Recteur Majeur Don E. Viganò. Il suffit de relire sa lettre sur le projet africain:

«Rendons-nous présents pour collaborer avec ces jeunes églises en insérant en elles, d'une manière vitale et stable, le charisme de Don Bosco. C'est un charisme très approprié aux besoins de ces peuples; bien plus... la jeunesse africaine, si nombreuse et si pleine de besoins, a précisément un droit urgent à la Vocation de la Famille salésienne».⁸

Ensuite, écrivant au P. Provincial et aux Confrères de la Province d'Afrique-Centrale (qui, se trouve être la première et jusqu'ici la seule Province salésienne en Afrique) le Recteur Majeur a précisé:

«Vouloir insérer et faire vivre parmi ces Peuples, la Vocation salésienne de Don Bosco, cela exige certainement de grands efforts d'inculturation, des efforts très complexes et quasi inépuisables, mais cela comporte tout d'abord une fidélité authentique au Fondateur et à son projet de sainteté, et cela dans un travail caractéristique d'évangélisation et de promotion humaine de la jeunesse».⁹

A partir des 4 conceptions que nous avons citées, et qui ont chacune sa part de vérité, notons maintenant quelques exigences plus concrètes en rapport à la formation salésienne.

a) Exigences de la formation actuelle des futurs missionnaires en Afrique

Ces exigences nous semblent impliquées par le «rôle» que le missionnaire (en général) est encore appelé à jouer en Afrique aujourd'hui. Quelques idées du P. Dominique Nothomb, missionnaire de longue expérience, nous indiquent en quel sens diriger cette formation.¹⁰

A première vue on dirait que le missionnaire ne peut avoir que peu de place dans le processus de l'inculturation. En effet, le missionnaire vient de l'extérieur et exprime le don de Dieu par l'Esprit du Christ selon les exigen-

⁸ *Atti del Capitolo Superiore*, n. 297.

⁹ Lettre du RM au P. Provincial (après la Visite extraordinaire faite par le P. Vanseveren), 21 juillet 1982 (le contenu de cette lettre a été rendu publique aux confrères).

¹⁰ Le P. НОТНОМВ, Père Blanc, a été longtemps comme missionnaire au Ruanda, et est actuellement au Tchad. Il a publié une oeuvre remarquable: *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1969 (3ème ed.) - En 1970 il a tenu une conférence pour les religieux missionnaires au Shaba (Zaire) sur le thème: *Christianisme et valeurs africaines*, conférence dont nous résumons librement, et pour notre compte, les idées principales.

ces de son éducation première et sa culture d'origine. Le voilà maintenant parachuté dans un peuple africain, devenu très conscient de la valeur de sa culture. Que rôle peut-il encore jouer?

Tout d'abord disons que la période d'implantation de l'Eglise est d'éjà conclue. Le rôle premier du missionnaire est accompli. Mais on se trouve dans une période de transition: l'Eglise africaine n'a pas encore atteint son plein épanouissement (par exemple pour ce qui concerne les ministères) de sorte qu'elle pourrait prévoir totalement aux besoins pastoraux. Il reste donc encore pendant quelque temps un rôle subsidiaire (de suppléance pastorale). Mais il y a aussi une vue tout à fait nouvelle du concept de la mission et du rôle missionnaire. Sa présence peut être comprise dans le cadre d'un échange des richesses spirituelles des diverses Eglises du monde. Le mouvement ici n'est plus unidirectionnel mais pluridirectionnel et réciproque. Le travail du missionnaire est plus un enrichissement, un complément qu'une nécessité primordiale.

Quelle est alors le rôle du missionnaire dans l'inculturation de la foi (ou du charisme spécifique de l'Institut auquel il appartient)? Arrêtons-nous d'abord à quelques conditions préalables (au niveau d'attitudes intérieures). Expliquons ensuite le contenu de sa contribution possible.

Attitudes possibles

— *Une attitude impérialiste.* Elle consiste à vouloir transmettre non seulement le message du Christ, mais encore son expression «occidentale»; l'Africain, pour devenir chrétien, devrait renoncer à sa culture et s'occidentaliser dans son langage, son comportement, sa manière de penser et de sentir les choses, son approche religieuse, sa sensibilité spirituelle, etc. Il y avait, sous-jacent à cette attitude, un souci d'orthodoxie et d'honnêteté, un souci de tout donner, mais aussi un préjugé de supériorité culturelle. Théologiquement, elle n'est plus estimée valable aujourd'hui, mais pratiquement elle existe malheureusement encore de trop.

— *Une attitude séparatiste,* basée — cette fois — sur le respect des cultures locales et un certain bon sens. On raisonne ainsi: nous, européens, nous ne sommes pas et ne pourrions jamais être africains. Nous serons toujours des étrangers. Nous ne sentirons jamais comme eux. Si nous essayons de nous africaniser culturellement, mentalement, nous serons ou malheureux, ou maladroits, ou ridicules. Alors que faire? Mettons entre les mains des Africains le texte de la Bible, l'essentiel de la foi chrétienne, et qu'eux de leur côté se lancent à leur manière dans l'aventure chrétienne. Donc, nous vivons chez nous selon nos habitudes; qu'ils vivent chez eux selon les leurs, qu'ils fassent leurs expériences, qu'ils repensent eux-mêmes le christianisme à leur manière. Tirons notre épingle du jeu... Retirons-nous chez nous, laissons l'inculturation se faire sans nous.

On retrouve un quelque chose de cela dans certains pays africains ex-français, où les missionnaires ne parlent pas la langue des gens et confient

toute la prédication chrétienne aux autochtones. Il y a là un complexe de culpabilité par rapport au passé, et on oublie la fécondité d'un dialogue soutenu entre chrétiens de provenance culturelle différente.

— *Une attitude identificatrice.* Le missionnaire veut comme devenir lui-même africain, s'inspirant peut-être des paroles de St. Paul qui disait qu'il était devenu « tout à tous ». On pense que l'idéal missionnaire signifie renoncer radicalement à sa culture d'origine, à sa langue, à sa mentalité, à ses réactions spontanées. En fait, ce n'est ni possible, ni "catholique". Vouloir réaliser une "assimilation" culturelle jusqu'à perdre sa propre identité relèverait de la pathologie. Ou bien on joue une misérable comédie, passablement ridicule.

Ce ne serait pas catholique non plus. Un homme ne peut ni ne doit renier sa culture d'origine. Il doit l'assumer en lui au profit de tous. Il peut l'enrichir par l'apport d'autres cultures (= acculturation), mais non se l'arracher de soi-même. La catholicité est dans le respect de la différence et de la pluralité...

— *Une attitude participative.* Il y a une 4ème attitude, la plus saine, la plus chrétienne et catholique. Elle est faite du respect de sa propre culture et du respect de la culture de l'autre. Pour le missionnaire, le terme *adaptation* (acculturation) est le plus juste, sauf si adaptation veut dire: réduction du message chrétien, suppression de certains éléments difficiles à accepter par les autres... Il s'agit de transmettre le message du Christ dans son *intégralité*. Adaptation doit être compris ici: j'essaie de connaître, de comprendre, et d'apprécier tout ce qui est valable, positif, tout ce qui est préparation évangélique dans le peuple où je suis. J'en tiens compte dans la manière de présenter l'évangile. Je cherche la manière de l'exprimer qui est la plus proportionnée aux aspirations du cœur africain. Je présente l'évangile comme une réponse à ses problèmes à lui. Quand je suis surpris par telle ou telle réaction, je tâche de comprendre pourquoi, le positif et le négatif, et je tâche de voir comment cette réaction se situe par rapport à l'évangile et non par rapport à ma sensibilité culturelle.

Le missionnaire participe donc avec les ressources de sa propre culture à l'effort de ses frères africains en vue de l'inculturation africaine du christianisme. L'humilité et le respect de l'autre ne s'expriment pas au mieux par l'abstention ou la démission ou la neutralité, mais par le partage, l'entr'aide fraternelle, la communication, la sincérité.

Contribution propre des missionnaires à l'inculturation

Dans ce processus d'enfantement d'un christianisme africain, les missionnaires peuvent apporter une contribution propre. Par exemple:

— par le *témoignage de vie* d'abord. Le témoignage de la fraîcheur, de la ferveur, et de la solidité de sa foi, même exprimée selon sa culture à lui, est le meilleur stimulant pour son frère africain, à faire de même, à travers

sa propre culture. L'essentiel c'est que le missionnaire, lui aussi, vive intensément l'expérience évangélique de l'Esprit, de la vie d'enfant de Dieu, de celle du disciple du Christ, dont l'amour et l'obéissance à l'Évangile et au Père est le moteur constant. A un certain degré d'intensité, l'expérience chrétienne (vécue dans toute sa simplicité) est plus forte que les limites culturelles. Ou plutôt, toutes les expressions culturelles — si diversifiées soient-elles — se rejoignent et se comprennent — même si le langage est différent.

— Par *l'exercice d'un rôle informatif et critique*. Le point de vue du missionnaire, plutôt extérieur, aide à objectiver les problèmes, à analyser les situations, à découvrir — par le recul de sa position — les chances ou les dangers possibles; à exercer un rôle informatif et critique dans la recherche de ses frères africains.

— Il y a aussi le domaine de la *recherche scientifique*: sciences humaines, philosophie, théologie, exégèse, histoire, catéchèse, etc. Cela suppose au niveau psychologique une confiance et sympathie envers tous les essais d'inculturation africaine, même si on ne comprend pas tout de suite. D'autre part, il ne faut pas croire trop vite que chaque nouveauté est un signe de progrès.

— En tous cas, l'inculturation africaine du christianisme ne sera réussie que si elle est réalisée par des *témoins du Christ*, africains d'abord, missionnaires aussi — vivant avec intensité et profondeur le don de Dieu répandu en nos coeurs par l'Esprit de Jésus Christ.

En conséquence, la formation des futurs missionnaires pose de hautes exigences de maturation humaine, chrétienne, culturelle; des capacités de dialogue simple et profond.

b) *Exigences de l'inculturation dans la formation des jeunes confrères africains*

Pour ce qui regarde les jeunes confrères africains, actuellement déjà en formation dans les pays où les SDB (et les FMA) sont déjà présents depuis plusieurs années (comme au Zaïre, Ruanda, Burundi, Congo, Gabon, Cameroun, etc.), il nous semble qu'il y a principalement 4 secteurs qui méritent une attention particulière en vue d'une inculturation progressive et équilibrée du charisme salésien.

L'inculturation comme africanisation du personnel

Il s'agit à notre avis d'un objectif important qui conditionne en grande partie l'inculturation ultérieure. Il faut donc une pastorale des vocations ouverte mais aussi très exigeante. Les vocations doivent être sérieusement sélectionnées. L'expérience a déjà prouvé que le postulat (et l'aspirantat

dans ces multiples formes) est en Afrique indispensable pour préparer convenablement au noviciat. Il faut tenir compte du fait que la famille et l'école (comme d'ailleurs en Occident) ont beaucoup trop de lacunes pour donner une formation chrétienne complète.

La Province Afrique Centrale, pendant l'année en cours (1982-1983) a cherché de rédiger un «directoire de la formation» qui soit l'expression cohérente des exigences de la formation en contexte africain.

L'inculturation comme créativité culturelle

La créativité culturelle sera puissamment préparée par les Centres de formation et d'études qui se créeront en Afrique. Pour le moment l'Afrique Noire compte un seul centre de formation et d'études au Zaïre (à Kansebula). Une autre communauté à Butare (au Ruanda) accueille les théologiens en formation qui assistent au cours dans un séminaire diocésain. Depuis 2 ans que le Centre de Kansebula fonctionne sur place, on a mis l'accent sur un programme assez exigeant d'études (établi selon les directives de la *Ratio de la Congrégation*). Les études ont comme axes: et l'héritage culturel-intellectuel de l'Occident, et une sérieuse connaissance de la culture africaine. En tenant compte de la programmation du Séminaire interdiocésain de Lubumbashi (ici au Zaïre), on a ainsi inséré des cours comme: anthropologie africaine, textes d'auteurs africains, coutumes africaines et christianisme, catéchuménat en Afrique, etc.

Dans ce Centre d'études et de première formation (noviciat et scholasticat) on a veillé à offrir un programme d'études à orientation «salésienne», en axant le programme sur l'éducation chrétienne et tout ce qui s'y rapporte.

En tenant compte de ce que nous avons dit à propos de la 4ème conception de l'inculturation, il y a peut-être le danger de former encore d'une façon trop académique, sans réponses concrètes aux problèmes immédiates du travail salésien dans les maisons.

On a veillé cependant à l'aspect salésien dans la formation en général et aussi au niveau des études. Les cours de salésianité doivent «intégrer» le bagage culturel étudié, afin de s'en servir selon la mission, l'esprit, les méthodes salésiennes. On a commencé aussi à étudier l'histoire de la Province.

Pour le moment déjà 4 professeurs (2 SDB et 2 FMA) donnent des cours à notre Centre de Kansebula, ce qui permet de donner de plus en plus une tonalité proprement africaine à la formation des jeunes confrères.

L'inculturation comme acquisition d'un nouveau «style de vie»

L'inculturation sur ce point n'est qu'à ses débuts. Il faut avouer que nous sommes encore loins de vivre selon un style de vie africain. Le style et le niveau de vie sont une copie des pays de l'Occident selon les pays d'où viennent la majorité des confrères. Ainsi, on risque d'éloigner et de déraciner les jeunes confrères qui entrent dans notre Congrégation et qui ac-

quièrent tout de suite un niveau de vie qui en général, est impensable dans leurs familles. Ce problème pourtant est général pour toutes les Congrégations (surtout celles qui sont internationales). On commence maintenant à prendre conscience de ce problème et dans l'avenir certainement des pas importants devront être faits pour se rendre plus crédibles comme religieux aux yeux des peuples africains. Nous citons à titre d'exemple un article publié récemment: *La pauvreté religieuse en Afrique: une bienheureuse inconséquence*.¹¹ L'Association des Supérieurs majeurs du Zaïre (ASUMA), dans leur rencontre en 1981, ont adressé un message à tous ceux qui ont quelque reponsabilité dans les Instituts religieux pour faire une sorte de révision de la vie de pauvreté en Afrique en disant entre autres: «aux formateurs nous demandons d'initier les jeunes religieux au sens du travail productif: tant matériel que spirituel et culturel. Et ils les prépareront à assumer des responsabilités matérielles et spirituelles au sein de nos communautés, les engageant progressivement dans la gestion de l'économie. – Une dernière démarche consistera en une vie sobre, simple et joyeuse, selon les exigences des Fondateurs ou de l'esprit particulier de l'Institut. Là où c'est possible sans préjudice pour la santé, il est conseillé d'adapter son niveau de vie aux coutumes du pays et d'essayer de vivre avec des moyens fournis sur place...».¹²

Une question qui entre dans ce cadre du style de vie, est le rapport des jeunes confrères (et des confrères africains en général) avec leur propres familles, étant donné que cette réalité de la famille assume pour eux une signification particulière. Naturellement, selon l'évangile, reste que celui qui veut suivre le Christ de tout près dans la vie religieuse doit «quitter» sa famille.

L'inculturation comme projet éducatif-pastoral au service des exigences réelles de l'homme africain en quête d'une libération de ses servitudes

Sous ce titre nous pouvons synthétiser toutes les exigences qui découlent du «projet éducatif-pastoral» que les Salésiens devraient chercher à élaborer (si possible ensemble avec les FMA et les CCSS) pour faire face à la réalité économique, socio-culturelle, morale et spirituelle dans laquelle vivent les jeunes auxquels nous sommes destinés par notre mission.

Jusqu'à présent cette réflexion attentive aux besoins typiques, propres, urgentes, n'est qu'ébauchée. Les Chapitres Provinciaux derniers (1980-1983) ont attiré l'attention sur le problème, mais jusqu'ici on n'a pas encore fait une analyse de la situation ni une réflexion approfondie sur l'application des principes de l'éducation salésienne à une société telle que celle des pays africains.¹³ Il faudrait évaluer critiquement l'efficience éducative et

¹¹ Article de METENA M'NTEBA, s.j., in *Telega* 1982, n. 1, pp. 9-16.

¹² ASUMA, *La pauvreté évangélique en milieu africain*, ibid., pp. 18.

¹³ Le Chapitre Provincial de 1983 dit: «On souhaiterait une étude approfondie du système

pastorale de nos oeuvres,¹⁴ et nous interroger sur le projet d'action sociale transformante que nous proposons aux jeunes. Cela suppose indirectement une réflexion sur l'avenir de la Société et de l'Eglise en Afrique.

La question se pose de savoir si, tout en continuant à travailler comme avant (selon les structures souvent héritées d'un passé colonial et missionnaire), nous n'appuions pas directement ou indirectement les élites africaines au dépens des masses prolétariennes dans les villes et dans les villages. Nos oeuvres doivent être des Centres formateurs et propulseurs pour des jeunes nations qui ont tant besoin d'un développement basé sur les capacités de l'homme africain même, sans trop de recours aux moyens puissants de l'extérieur: un développement «auto-centre» où l'homme africain est revalorisé selon toutes ces possibilités humaines.

En particulier des questions se posent au sujet de l'école telle qu'elle fonctionne, selon «le système scolaire» en vigueur au pays où nous travaillons. Elle est conçue souvent selon un contexte néocolonial, élitaire.

En tout cas, on sent le problème et le Chapitre Provincial 1983 a exprimé «la conviction que nous (= les SDB) devons suivre un *Projet Educatif Pastoral Commun*» dans notre Province.¹⁵ Il ne sera pas facile de le rédiger vu la multiplicité des questions impliquées, ni de le mettre en pratique avec cohérence, vu les divergences d'avis entre les confrères mêmes. Mais à tous il semble clair qu'il faut éviter l'improvisation et l'individualisme.

Cette question à notre avis a une importance primordiale pour la formation des jeunes confrères parce qu'il faut pouvoir les lancer dans un projet convainquant, sans ambiguïtés ni contradictions. Ils doivent pouvoir être enthousiastes du travail qu'ils font dans nos maisons.

Dès le postulat et surtout au triennat, ils doivent sentir que le charisme salésien, comme il est pratiqué dans nos activités et nos oeuvres, a comme centre d'intérêt «l'homme» africain par la promotion intégrale des jeunes, spécialement les pauvres. Ils doivent pouvoir s'en rendre compte que notre système éducatif offre des «chemins de libérations» pour leur continent.

* * *

Pour conclure, malgré tout ce que nous avons dit sur l'unculturation si nécessaire dans la formation, l'inculturation n'est pas le *premier* objectif de la formation. La première question de la formation salésienne ici en Afri-

préventif d'une part et de l'éducation africaine traditionnelle d'autre part» (*Actes*, texte ronéotypé, p. 21).

¹⁴ Le C.P. '83 indique implicitement qu'une autre optique est déjà présente. Divers confrères l'ont exprimé en disant: «le système scolaire officiel est sélectif et favorise les moins pauvres économiquement et intellectuellement. On propose comme remède de créer de petites écoles artisanales (...), des centres agricoles, des centres du genre Maison des jeunes, des centres d'alphabétisation» (*ibid.*, pp. 19-20).

¹⁵ A. SABBE, Provincial, dans la *Présentation des Actes* du C.P. '83 de la Province Afrique-Centrale (*ibid.*, p. 27).

que est, et reste tout d'abord, d'avoir des vraies vocations mûries avec *les aptitudes morales et spirituelles* requises pour ce choix exigeant de la vie religieuse salésienne.¹⁶ Beaucoup de prudence s'impose ici pour les supérieurs et formateurs responsables qui ne peuvent pas se laisser entraîner par le motif (qui peut devenir un « slogan ») d'une *africanisation* précipitée, qui consisterait à chercher à augmenter rapidement le nombre de salésiens africains sans discernement suffisant de l'authenticité de leur vocation. Il est vrai d'autre part que prendre au sérieux l'inculturation du charisme salésien et des contenus (et du style) de la formation salésienne, peut aider considérablement la maturation et donc augmenter la qualité des vocations salésiennes africaines.

*Texte composé par Marcel Verhulst,
en collaboration avec l'équipe des
formateurs et professeurs du Centre
de Kansebula (Zaire) — 3-7-1983.*

¹⁶ Cf. Les paroles du Pape Jean-Paul II à l'occasion de la Visite *ad limina* des évêques de la Conférence épiscopale du Zaïre (mois d'avril 1983) à propos de *la formation des séminaristes*. Analogiquement on peut appliquer cela aussi à nos jeunes salésiens en formation: « Je sais que vous êtes préoccupés d'éveiller des vocations, et je réjouis avec vous des réponses très nombreuses que vous enregistrez en maints diocèses pour les entrées au séminaire. Toutefois, plusieurs d'entre vous sont légitimement soucieux de la qualité de ces aspirants au sacerdoce. Je pense qu'il vous faut en effet demeurer très vigilants, avec vos éducateurs et directeurs de séminaires, sur les aptitudes morales et spirituelles comme sur les motivations de ces séminaristes, et donc opérés courageusement une sélection, afin que le séminaire remplisse bien son rôle de conduire à l'ordination des sujets vraiment apôtres, se préparant sans ambiguïtés, avec tout le climat qui convient » (*Le Pape parle à nos évêques*, Kinshasa, Ed. St. Paul, 1983, p. 16).

CRITERIOLOGIE ZONALI EMERSE NEI GRUPPI

I. GRUPPO EUROPA-OVEST

Il gruppo dell'Europa-Ovest ha innanzitutto analizzato le tappe fondamentali della lunga marcia dell'Europa che ha portato all'approdo della ripresa di autocoscienza tendente alla formazione dell'Europa degli uomini prima ancora che di quella degli Stati e delle strutture economiche.

1. Criterio di inculturazione: autocoscienza e identificazione

1.1 Ogni movimento deve partire dalla coscienza del proprio patrimonio spirituale e culturale, risultato del dono della vocazione storica da parte dello Spirito e dell'impegno di tante generazioni appartenenti alla stessa cultura. L'Europa degli uomini esige che al centro di questo impegno di autocoscienza sia posto il rinvenimento della sua anima profonda, le cui componenti originarie sono la *graecitas* connotata dalla contemplazione, la *romanitas* segnata dalla *aequitas* e la *germanitas* dal dinamismo di reazione e di relazione. La loro «*forma essendi*» è l'ispirazione evangelica con al centro l'agàpe o apertura di comunione a Dio e servizio concreto agli uomini nel riconoscimento della loro dignità, libertà, capacità di dominio cosmico e dinamismo storico e nella solidarietà. L'Europa è la patria dell'umanesimo ispirato al cristianesimo ed è altresì il terreno fertile sul quale «il seme di Dio» è fiorito in una primavera di Santi, fra i quali Don Bosco, nostro Fondatore e Padre.

1.2 Questa linea di tendenza appena accennata deve tuttavia fare i conti con un contesto frammentario di sottoculture molteplici. Sotto l'angolo visuale dello studio che stiamo facendo, possono essere raccolte sotto la categoria processuale di regime di secolarizzazione che va degradando in secolarismo ove, nonostante i vari segni del religioso, la dimensione del Trascendente si avvia verso la non-significatività per molti strati della popolazione.

L'indifferentismo, che non smentisce l'anima profonda europea, ma drammatizza la coscienza delle Chiese e dei singoli credenti, rende più urgente il problema della reinseminazione della fede in un terreno solcato da

sottoculture frammentate coesistenti magari in uno stesso ambito familiare professionale e sociale.

2. Criterio di inculturazione: la conoscenza del contesto socio-storico

Il gruppo ha individuato queste sottoculture categoriali. E ha riaffermato, in ordine alla formazione, la necessità di conoscerle nelle loro componenti per essere idonei ad operare un discernimento illuminato ed obiettivo alla luce del Vangelo e dei documenti del Magistero e della Congregazione.

2.1 Sottocultura marxista

Ieri egemone, oggi necessariamente collocata in posizione di confronto con altre sottoculture in Europa, ma senza perdere il terreno storico e senza demordere la presa della conquista dell'egemonia culturale e del consenso secondo la linea gramsciana. I tentativi di eurocomunismo sono gli sforzi di acculturare il messaggio tra popoli connotati da radici inestirpabilmente cristiane

2.2 Sottocultura liberal-neo-capitalistica

Fornisce i modelli di comportamento alle masse d'Europa, tentando un'omologazione di costume e di mentalità attraverso le strade della massmediologia e dei mercati. Crea un clima che privilegia l'avere e gli subordina l'essere.

2.3 Sottocultura tecnicistico-consumistica

«Il macchinismo» è la moltiplicazione della strumentazione tecnica non secondo il bisogno dell'uomo, ma secondo la legge del profitto e della speculazione sull'uomo. È una sottocultura «indotta» ed ha in comune con quella neo-capitalistica lo spirito dell'avere. Parimenti dicasi del *consumismo*, che ormai fenomeno massivo, obbedendo alla legge del «più-profitto per più-produzione per più-consumo in ordine a più-profitto» presenta il triste quadro della manipolazione attiva e passiva delle coscienze. Non si decide, ma si è decisi da centri di potere economico. La razionalità sussiste, ma è funzionale, il che significa che c'è un uso irragionevole della ragione e dell'impostazione della vita.

2.4 Sottocultura radicale

Risulta dalle componenti individualistico-borghese e freudiana. Privi-

legia il principio dell'individuo e del piacere su quello comunitario e dell'impegno. Fa molta presa sui giovani per l'enfasi che dà al valore della vita, categoria assunta «ad una dimensione», piuttosto sulla linea vitalistica, e per le molte campagne umanitarie come la lotta alla fame nel mondo, la pace ecc., associandole ad altre come quella dell'aborto considerato esercizio di libertà di scelta per una vita più confortevole. A questa si aggancia il concetto della libertà gratuita e dell'indipendenza come valore assoluto.

2.5 *Sottocultura del nihilismo*

Ha un'area più vasta di quel che sembri. I valori restano svuotati dei loro contenuti. non è solo crisi di valori, ma crisi dello stesso significato del valore. Il vuoto della cultura ha indotto questa cultura del vuoto.

Di qui, atteggiamenti rinunciatari: come le tante forme di evasione e di droga; come l'assunzione di forme di religiosità intimistiche ed evasorie; come l'auto-violenza fino ai suicidi, che vanno aumentando in Europa, toccando punte massime proprio nei paesi dell'opulenza; come l'etero-violenza fino al terrorismo, reazione viscerale al vuoto dei valori.

A queste sottoculture di base fanno riscontro sistemi statuali di democrazia formale, di nazionalismi risorgenti, di discrasia tra carte di libertà e prassi di manipolazione di consensi. La reazione è un clima di diffusa sfiducia nelle istituzioni, lo scollamento tra base e vertice, tra paese reale e paese legale, è l'acrisia crescente delle masse per una manipolabilità sempre più grave, è il ripiegamento nel privato individuale e diserzione dei posti di partecipazione.

Insomma l'Europa avverte più acuto il trapasso gigantesco di un'epoca ove l'umano resta più sacrificato. La «patria dell'uomo» sente varie dichiarazioni di morte dell'uomo.

3. Criterio di inculturazione: formazione «situata»

Questa pesantezza di clima è avvertita soprattutto dai più fragili componenti della comunità umana, il mondo dei giovani, definito appunto «il sottoproletariato giovanile». Questo clima respirano i giovani destinatari della nostra proposta educativa e non ne sono immuni i giovani delle nostre case di formazione.

Essi presentano segni di notevole disagio ad abitare in questa Europa, ricca bensì di stimoli e di speranze, ma segnata dalla sindrome del materialismo indotto sia dalla forma del collettivismo che del capitalismo. La maggior parte sono tentati di rifugiarsi nel privato, scoraggiati anche dal fallimento del '68 europeo — rivoluzione senza proposte culturali — o vivono una situazione di rassegnazione, che è morbida disperazione.

Sono essi soprattutto che costituiscono la sfida più urgente alle Chiese titolari della speranza della pasqua del Signore, rivissuta nel recente evento

pentecostale del Concilio. Esse sono spinte ad elaborare come mediazione culturale teologica una visione della vita e della storia che sia risposta alle attese dei giovani.

3.1 Di qui l'urgenza di coadiuvare l'opera dello Spirito presente nella storia a formare coscienze di cristiani e religiosi che vivano in Europa nell'epoca post-industriale con mente vigile e *occhio attento ai segni dei tempi*. Si tratta di formarli, in ascolto umile dello Spirito, uomini di Dio e uomini degli uomini del nostro tempo.

3.2 Occorre, secondo la pedagogia di Don Bosco, *far leva sui valori* a cui si sentono più sensibili. C'è in luce una nuova cultura giovanile portata avanti oggi specialmente dalle «minoranze abramitiche» che intrecciano impegno di preghiera e lotta pacifista alle disumanizzazioni del tempo. I valori evangelici di questa nuova cultura giovanile sono quelli della gratuità, della spontaneità, dell'affettività creatrice, della liberazione, della partecipazione, del pacifismo, della responsabilità. Inculturazione vuol dire anche potenziamento di questi germi di cultura nuova in intensità ed in estensione.

3.3 Formare significa educare al controcorrente di una sottocultura molteplice che sottoproduce solitudine e violenza. Occorre creare spazi di esperienza di comunione e di servizio, potenziando ogni strumento di comunicazione, ad esempio privilegiando nelle scuole lo studio delle lingue e della storia delle altre civiltà.

3.4 Formare vuol dire altresì aiutare ad animare certe strutture che in Europa si vanno perfezionando tecnicamente ma a cui è urgente offrire il servizio di un «supplemento d'anima»: scuole, ospedali, mondo dell'assistenza sociale, mondo della politica.

3.5 Formare significa educare al dialogo che implica la conoscenza delle sottoculture interlocutrici, educazione politica nel senso dei nostri documenti e alla luce della *Gaudium et Spes*, potenziamento di una coscienza europea nuova non più sulla linea della colonizzazione ma su quella dell'animazione con la testimonianza dei valori originari e la recezione dei formidabili valori di altre culture.

3.6 Formare vuol dire aiutare la persona a svilupparsi nella comunità, e a servizio di una comunità, carica di valori e calda di amore. È molto utile far conoscere la dottrina-proposta di Maritain e di Mounier del «personalismo comunitario», che media nella nostra cultura i grandi principi evangelici della centralità della persona e della edificazione della comunità.

II. CRITERIOLOGIA DELL'INCULTURAZIONE NEI PAESI A IDEOLOGIA MARXISTA

Il tentativo di individuare una certa criteriologia in questa zona di particolare processo cultural-creativo, necessita tre premesse di tipo orientativo:

a) La riflessione del gruppo era limitata ai rappresentanti di quei paesi in cui l'ideologia marxista serve di base e di strumento per esercitare un determinato potere politico, e cioè il potere totalitario-comunista (paesi dell'Est europeo, Cina, Vietnam, Cuba); il gruppo non ha preso in considerazione quelle situazioni in cui il marxismo è slegato dal potere o è limitato per causa di un certo pluralismo politico.

b) Nell'area del marxismo politico ogni riflessione sull'inculturazione deve essere preceduta dalla radiografia della particolare situazione sociale, politica e religiosa creatasi sotto il regime marxista. Il gruppo ha ribadito, basandosi sull'accordo di ambedue i «papers», che uno dei principi fondamentali del marxismo politico è la lotta contro la religione che «deve completamente estinguersi» (Jug). Il partito comunista si identifica con il popolo e con lo stato e «non tollera un altro partito rivale per paura di perdere il potere» (Jug). L'inculturazione cristiana è considerata come uno strumento per fini politici, ostili al totalitarismo del partito (Pol) e perciò estremamente pericolosa. Per bloccare ogni tentativo d'inculturazione cristiana, considerata pericolosa e nemica, il partito — identificato con lo stato — monopolizza i mezzi di informazione, il sistema scolastico ed educativo, la cultura del paese e la sua vita sociale (Pol). La monopolizzazione va realizzata tuttavia non direttamente ed in maniera ovvia e costatata, bensì in modo velato, nascosto dietro la manipolazione del linguaggio (Pol) e dietro un doppio atteggiamento politico e propagandistico (Jug: «doppia faccia dei leaders politici: una teorica di facciata e l'altra pratico-interpretativa di realtà esistenziale).

c) In una tale situazione il processo di compenetrazione delle culture è più complesso di quanto si intende sotto il termine di «inculturazione». Il gruppo ha sottolineato di parlare in primo luogo di «deculturazione», cioè di un processo dinamico, programmato dal partito e realizzato con grandi sforzi al fine di eseguire la rottura completa con la cultura del passato che è basata prevalentemente sui valori cristiani (Pol) e di creare un nuovo tipo di cultura, cultura stretta, unidimensionale, colorata dal «tecnicismo», «cultura che dovrebbe portare al primato della politica sull'etica e dello Stato-Bene supremo sull'uomo-strumento di produzione»(Pol). Al secondo posto si dovrebbe parlare di acculturazione, cioè di una certa coesistenza di due culture messe in un rapporto di ostilità. Coesistenza limitata piuttosto alla sfera privata, ma negli ultimi risultati negativa. In quanto una cultura è avvantaggiata dagli strumenti dello Stato mentre l'altra è sottoposta continuamente alla pressione della deculturazione ideologica del marxismo.

Infine, per «inculturazione» si dovrebbe intender piuttosto l'atteggiamento di lotta al fine di difendere e salvaguardare i valori sottoposti alla distruzione (Pol). Tuttavia il gruppo era del parere che l'inculturazione nel senso positivo è possibile in questa area culturale e che l'annuncio della Buona Novella tende a superare le barriere imposte dal marxismo e a guadagnarsi il terreno, specialmente presso i giovani.

Sulla base di questa analisi situazionale il gruppo ha formulato alcuni criteri d'inculturazione cristiana collocandoli nella sfera antropologica ed ecclesiologica e nell'ordine ascendente.

1. Criteri antropologici

a) Coscientizzazione della dignità dell'uomo attraverso un continuo confronto con la prassi marxista circa i diritti dell'uomo. Questo criterio coinvolge la polarizzazione di principi della antropologia cristiana e la conoscenza dei recenti documenti sui diritti dell'uomo (Helsinki, Madrid).

b) Revisione critica di alcuni elementi o orientamenti dell'ideologia marxista considerati apparentemente positivi: «Tra gli elementi positivi possiamo elencare: la promozione delle imprese comuni, la scuola per tutti, la socializzazione dei mezzi di produzione, l'organizzazione del lavoro, la diffusione della cultura; ma a causa della ideologizzazione anche questi elementi positivi non ricompensano gli effetti negativi, che crea il processo di deculturazione con la depravazione dei valori spirituali e con l'ingerenza nella sfera della vita privata...» (Pol).

c) Continuo confronto con l'ortodossia e l'ortoprassi del marxismo, specialmente sul campo religioso ed economico; in Polonia questo criterio è collegato con la stretta unione tra i cristiani e i loro pastori (vedi il criterio ecclesiologico).

d) Coscientizzazione dei giovani circa gli errori e inganni dottrinali di cui sono rimasti vittime nell'ambiente sociale ed educativo; questo criterio coinvolge il bisogno del risveglio morale, della coscienza del peccato, della lotta contro di esso (i mali elencati nel paper Pol: aborto, alcoolismo, ultimamente droga, crescente numero dei divorzi, alienazione del lavoro umano, dei valori intellettuali, della verità...).

2. Criteri ecclesiologici

a) Piena fiducia nell'autorità morale della Chiesa che assume il ruolo del protettore e del difensore dell'uomo. Il criterio coinvolge la fiducia alla gerarchia e l'adesione alle direttive morali e dottrinali dei Vescovi. Questo è molto importante in Polonia, invece meno in Jugoslavia, dove la centralità

si sposta dalla Chiesa a Cristo; in Polonia ambedue gli aspetti sono messi in rilievo, ma l'aspetto ecclesiologico-istituzionale ha la priorità nella vita concreta.

b) Criterio mariano di ecclesialità che consiste nel potenziamento del culto mariano. Vive e svariate forme del culto mariano sono uno strumento fecondo ed efficace dei contatti pastorali con le masse popolari. L'importanza di questo criterio è notata sia in Jugoslavia che in Polonia. Inoltre il criterio mariano comporta, nella situazione attuale polacca, gli elementi di sicurezza e di speranza per il popolo polacco.

c) Criterio salesiano di ecclesialità che permette l'efficace azione evangelizzatrice presso i giovani sulla base del sistema preventivo. «I leaders del partito hanno narcotizzato la gioventù molto abilmente con l'oppio, sino a che i loro occhi non si sono aperti e hanno incominciato a riconoscere che sono stati ingannati» (Jug). I giovani si rivolgono allora alla Chiesa: il sistema preventivo offre delle magnifiche possibilità a rispondere loro nello spirito di verità e di amore. Questo criterio ci pare particolarmente efficace per sviluppare e potenziare nei giovani formandi il loro interesse giovanile e il loro entusiasmo per aiutare i giovani colleghi trovatisi nella situazione di inferiorità culturale e religiosa.

III. CRITERI ZONALI PER UNA FORMAZIONE SALESIANA IN ASIA

A. Premesse

1. *La situazione in Asia ha come sue caratteristiche:*

- una enorme massa umana quasi completamente non cristiana;
- una situazione di grande povertà e di oppressione socio-economica;
- un grande pluralismo di culture e religioni in via di rivitalizzazione;
- una atmosfera di profonda religiosità tradizionale, ma soggetta a pressioni crescenti da parte del marxismo, di umanesimi secolarizzanti, di modernizzazione;
- una grande preponderanza numerica di giovani, anche essi quasi nella totalità non cristiani;
- una situazione di minoranza e spesso di emarginazione della Chiesa.

2. *Criteri per l'inculturazione della Chiesa in Asia*

Criterio di apertura: dialogo, a livello di contenuti, di atteggiamenti o azione comune, di esperienza spirituale profonda.

Criterio teologico: processo di elaborazione di una teologia asiatica, specialmente cristologica e soteriologica.

Critero pastorale: rinnovamento dei ministeri nella Chiesa e degli scopi e metodi della missione.

Critero sociologico: contestualizzazione dei livelli di vita, collaborazione nel servizio di emancipazione socio-economica.

3. *Il salesiano in Asia è chiamato a inserirsi in questo contesto*

 come uomo della sua società;

 come evangelizzatore;

 come educatore nello spirito di Don Bosco.

B. Criteri

Dall'incontro tra la missione del salesiano e il contesto in cui esso si svolge, pensiamo di poter dedurre quattro criteri.

1. *Criterio antropologico*

Il salesiano in Asia deve essere pienamente immerso nella vita del suo popolo e nella realtà della sua cultura.

Concretizzazioni.

La sua formazione deve essere tale da fargli vivere i principali elementi di essa: lingua, filosofia, letteratura e arti, tradizioni di comportamento.

Valori asiatici tipici dell'uomo religioso, come spiritualità profonda, interiorità, semplicità di vita e distacco, apprezzamento del valore del silenzio, devono essere parti integranti della sua formazione.

2. *Criterio sociologico*

Il salesiano deve identificarsi con la massa dei poveri ed oppressi dell'Asia, specialmente dei giovani.

Concretizzazioni.

Il suo livello di vita non potrà essere quello delle classi privilegiate; le esercitazioni pastorali siano intese a renderlo capace di vivere e lavorare nell'ambiente dei poveri, preferirli, e rendersi sensibile ai loro problemi e aspirazioni. Anche nella formazione intellettuale si provvedano strumenti capaci di abilitare il salesiano a fare con competenza tale lavoro.

3. *Criterio teologico-pastorale*

Il salesiano deve rendersi capace di annunziare Cristo in modo attraente e comprensibile in una situazione di grande pluralismo religioso.

Concretizzazioni.

La formazione filosofica, teologica e pastorale dovrà quindi mirare a

farne un uomo esperto nelle religioni non cristiane, e capace di tradurne i simboli e di dialogare con esse; capace anche di usare categorie e linguaggio che siano carichi di significato per tradizioni filosofiche e teologiche differenti.

In vista dell'influenza del marxismo, degli umanesimi secolaristi e della modernizzazione, il giovane salesiano dovrà essere preparato a comprendere tali istanze e a dare loro una risposta cristiana.

4. *Criterio salesiano*

La formazione al sistema educativo salesiano tenga in considerazione il fatto che la gioventù fra cui lavoriamo è asiatica e prevalentemente non cristiana.

Concretizzazione.

Grande sensibilità e creatività è perciò richiesta per una riformulazione fedele ma allo stesso tempo significativa e adeguata della pedagogia salesiana, specialmente nelle due dimensioni della ragione e della religione, che hanno un loro significato specificamente asiatico.

IV. CRITERI DI INCULTURAZIONE

PER LA FORMAZIONE SALESIANA IN AMERICA LATINA

Seguendo la falsariga dello schema di Puebla sull'evangelizzazione della cultura, evidenziamo:

1. **Evangelizzare valori-non valori (attitudini) e forme** (P 388)

Concretizzazione: Incrementare la metodologia dell'azione-riflessione, per formare una coscienza critica.

2. **Evangelizzare tutti gli ordini della cultura cominciando dall'ordine religioso** (P 390-396); **concretizzato in America Latina nella religiosità popolare, particolarmente nelle sue «attitudini basilari»** (P 444.450.452)

Concretizzazione:

— Promuovere l'esperienza di un Dio Liberatore (esperienza dell'Esodo).

— Promuovere «ad intra» e «ad extra» della comunità l'esperienza della «Comunione e Partecipazione» (corresponsabilità, protagonismo e autosuggestione).

— Accrescere in forma critica la nostra presenza e servizio nella chiesa locale.

3. Evangelizzare l'ambiente culturale creando un'atmosfera, un clima, («un circolo culturale»), e raggiungere così i singoli individui (P 394.388)

Concretizzazione:

— Assumere la pedagogia liberatrice di Puebla, che per noi diventa integratrice del Sistema Preventivo (Evangelizzare educando e Educare evangelizzando).

— Attivare e incrementare l'opzione per i poveri e i ceti popolari, che implica per noi sia l'incarnazione in mezzo a loro sia il ridimensionamento delle opere.

— Favorire l'esistenza dei centri formativi in ambienti popolari.

4. Evangelizzare la cultura nei suoi momenti più propizi, cioè: la sua nascita o la crisi della sua trasformazione (P 393)

Concretizzazione: Assumere e impegnarsi nell'attuale processo storico del Continente Latinoamericano.

Conclusione

Per una verifica di questi criteri di inculturazione della formazione salesiana crediamo conveniente proporre una riunione zonale in data da fissare posteriormente

V. CRITERI DI INCULTURAZIONE E FORMAZIONE NELL'AFRICA NERA

1. Criteri zonali generali

1.1 L'inculturazione del cristianesimo deve essere una incarnazione a partire dalle culture africane tradizionali, e questa operazione praticamente non può essere fatta che dagli africani medesimi. Dunque s'impone per quanto possibile una africanizzazione del personale dell'evangelizzazione. Perché in genere i missionari non possono — senza rischio di tradire il vangelo — inculturare profondamente il cristianesimo nei popoli africani.

1.2 D'altra parte, l'identità culturale africana odierna si costituirà non soltanto di quella tradizionale, né sulla base della cultura occidentale importata, perché l'africano contemporaneo non si ritrova in nessuna delle due. Dunque s'impone una creatività culturale che armonizzi e sintetizzi elementi delle due culture adesso in conflitto, mediante il cristianesimo che

a modo di un catalizzatore potrà creare una nuova identità culturale africana di cui c'è un bisogno urgente.

1.3 Ancora, bisogna tener conto del pericolo di una assolutizzazione della cultura africana come se essa dovesse escludere i valori delle altre culture. Dunque inculturazione africana non sarà autentica che quando essa sarà capace di sorpassare le sue particolarità per integrare i suoi valori in un umanesimo universale che è patrimonio comune di tutta l'umanità. In questo senso, il cristianesimo servirà a fare scoppiare le particolarità e le chiusure della cultura africana per purificarla e riconciliarla con le altre culture (orientali, occidentali...) con cui essa si trova, volere o no, in fase di acculturazione.

1.4 Ma, non va dimenticato neanche, che l'inculturazione in Africa non deve essere presa in senso troppo ristretto, come se si trattasse di un problema puramente teoretico; oppure limitandosi soltanto a determinati settori spirituali, come ad esempio la liturgia, la teologia, la morale, il diritto canonico. La necessità di questa inculturazione non deve distogliere l'attenzione dai primissimi problemi dell'Africa Nera in questo momento: problemi cioè materiali di sopravvivenza, di lotta contro le malattie, di mancanza quasi totale di partecipazione al potere reale, al potere economico-politico. Dunque, inculturazione vuol dire in primo luogo che la Chiesa si lanci in una prassi liberatrice degli africani come persone concrete.

2. Criteri in rapporto alla formazione salesiana

2.1 Per i missionari in formazione in vista del progetto Africa: si potrebbe dire che per loro si tratta di uno sforzo di acculturazione. Essi devono evitare atteggiamenti negativi, come potrebbero essere un atteggiamento imperialistico, separatistico, identificatore ad oltranza, ma devono assumere un atteggiamento «partecipativo» di dialogo, di interpellanza reciproca, ognuno restando quello che è per formazione culturale originaria.

2.2 L'inculturazione deve farsi anzitutto attraverso la testimonianza della vita cristiana che diventi un criterio vivo di confronto per gli africani. Il suo ruolo deve anche essere informativo e critico nel campo della creatività culturale. Essi devono partecipare attivamente alla prassi liberatrice degli africani insieme a loro.

2.3 Per i giovani confratelli africani attualmente già in formazione: c'è bisogno di aver ben presto un personale formativo autoctono con un centro (dei centri) formatore ove si sviluppi questa creatività culturale tanto richiesta oggi, e in cui si cerchi soprattutto una sintesi tra la tradizione e la modernità africana. Si deve vegliare a far percorrere ai giovani confratelli

africani tutte le tappe formatrici con particolare riguardo alla preparazione al noviziato e alla selezione delle vocazioni, badando alla loro sufficiente maturità morale e spirituale. Ancora ci vuole molta attenzione a creare un nuovo stile di vita religiosa salesiana badando particolarmente all'acquisto dello spirito di lavoro e di servizio. Si deve infine studiare come applicare il progetto educativo salesiano e rivedere le opere salesiane esistenti in funzione di una reale liberazione dei giovani africani a partire dalle loro proprie capacità e senza troppi mezzi esterni, tecnici ecc.

INCULTURAZIONE E FORMAZIONE FILOSOFICA

Mario Montani SDB

1. Problema di equilibrio?

In un primo approccio col tema *Inculturazione e formazione filosofica* affiora subito l'intuizione — alla quale tutt'al più bisognerà poi dare forma e supporto razionale — di trovarsi di fronte, in ultima analisi, ad un problema prevalentemente o esclusivamente di equilibrio e di «buon senso». E quando si tratta di «buon senso» Cartesio, acuto e sornione, ci assicura che «è la cosa nel mondo meglio ripartita: ciascuno, infatti, pensa di esserne così ben provvisto che, anche coloro che sono i più difficili da accontentare per qualsiasi altra cosa, non hanno l'abitudine di desiderarne di più».¹

Pare infatti «ovvio» che una formazione filosofica non «inculturata» perda la sua validità e incisività; ragion per cui basterebbe saper mantenere l'equilibrio tra i due estremismi di un discorso filosofico che non «agganci» e non parli significativamente all'uomo, sempre culturalmente «situato», e di un discorso filosofico che si disperde in uno strisciante «relativismo», se non addirittura in un aperto e sterile soggettivismo (di protagorea memoria). È proprio questo equilibrio fondamentale che dovrebbe alimentare, con un certo qual freddo intellettuale, la formazione filosofica nell'affrontare i principali orientamenti antropologico-sociali della cultura contemporanea.²

Cosicché l'acuto senso della *dignità dell'uomo*, della sua libertà, della sua autonomia, non va lasciato degenerare in puro spontaneismo che rifiuta ogni rapporto interpersonale, ogni finalismo della persona e ogni relazione con Dio, visto come limite e negazione di questa libertà umana assoluta; il recupero della *dimensione «vitale-impulsiva» dell'uomo*, sovente manipolata e repressa da una falsata educazione e da una interessata società, non va lasciato degenerare in pura istintività arazionale o irrazionale, che ridurrebbe la «vita» umana esclusivamente o primariamente alla sua componente «impulsiva» perdendo di vista «l'uomo integrale»; la scoperta della

¹ CARTESIO, *Discorso sul metodo*, I.

² Cf. D. BONIFAZI-L. ALICI, *Il pensiero del Novecento. Filosofia scienza cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 9-12.

dimensione strutturale-sociale come realtà fondante dell'uomo e della storia, non va lasciata degenerare nello «spostamento della responsabilità dalla persona alla società, per cui la radice del male e del bene non è nella volontà personale, ma nella struttura sociale»;³ la consapevolezza della *storicità dell'uomo* che rende guardinghi nel pronunciarsi circa i rapporti tra assolutezza e relatività dei valori e della verità, non va lasciata degenerare nell'estremismo che fa dello storicismo un vero e proprio relativismo storico; le conquiste della *razionalità scientifica* e della *potenzialità tecnologica* non vanno lasciate degenerare in un «primato del sapere scientifico assunto a paradigma esclusivo dei processi conoscitivi validi».⁴

Quando però da questa presa di coscienza globale si cerca di passare alla programmazione di un «curriculum» di formazione filosofica (in cui si devono operare delle scelte tra validità di sistemi, convenienza di linguaggio, opzioni storiografiche, pressioni di attualità, urgenze di ambiente, finalità di studio, ecc.), allora le questioni si configurano numerose e di non facile soluzione. Noi, qui, ci limiteremo a focalizzare alcuni di questi problemi che riteniamo tra i più determinanti e i più impegnativi per il nostro tema. Evidentemente non presumiamo di presentare soluzioni apodittiche, ma confidiamo solo di impostare delle riflessioni capaci di suscitare e recepire quegli indispensabili contributi, frutti di varie esperienze, che potranno delineare eventuali orientamenti comunitari.

Per la comprensione del nostro discorso non si ritenga pleonastico ricordare che adoperiamo il termine «cultura» nel concetto moderno, come patrimonio di tradizioni, usanze, costumi di un popolo, considerati come un sistema organicamente strutturato. È il concetto fatto proprio dalla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*: «Con il termine generico di CULTURA si indicano tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le sue molteplici doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze spirituali e aspirazioni, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano».⁵

Ci preme mettere in evidenza, con ROMANO GUARDINI, ciò che qualifica e vivifica questo concetto di CULTURA, rilevando che si tratta di una realtà che nasce dalla libertà e tende a creare la libertà: «La cultura è la formazione dell'uomo a partire dalla libertà e in vista della libertà. Essa lo forma non in vista di ciò che necessariamente deve essere, come la pianta, o l'animale, ciò che sarebbe compimento di una legge di natura, ma in vista di

³ Ibid., p. 11.

⁴ Ibid., p. 12.

⁵ *Gaudium et spes*, n. 53. Cf. *Evangelii nuntiandi*, n. 20 e messaggio finale del Sinodo del 1977, n. 5.

ciò che ha il dovere di essere, di ciò che è stato dato come oggetto alla sua libertà».⁶

2. TRANSCULTURAZIONE e condizionamento culturale

Un primo problema che impegna un'adeguata formazione filosofica è senza dubbio quello della TRANS-CULTURAZIONE, ossia il problema del passaggio o dell'aggiornamento dalla vecchia alla nuova cultura. Sempre presente nella storia delle culture, oggi esso è enormemente più sentito e incalzante per il noto acceleramento della storia, che scandisce l'evoluzione culturale non più con il ritmo dei secoli o delle generazioni, ma addirittura con il ritmo dei «piani quinquennali». Il card. Suenens, enfatizzando ma cogliendo certamente l'anima di verità, affermava che per l'accelerazione della storia oggi in cinque anni si sperimenta e si vive ciò che prima capitava in un secolo: allora dobbiamo renderci conto di cosa vuol dire che una persona cambia «di un secolo» sei o sette volte nella vita!... Se questa persona è cultrice di discipline filosofiche, la tentazione più cogente le si presenterà sotto forma del dilemma: o disarmare di fronte ad una presunta continuità di «valori», o riesumare «residui storici», quali soggetti ancora utili per dissertazioni logico-accademiche, ma incapaci di capire e animare il presente.

Un esempio vistoso di questo SCOMBUSSOLAMENTO lo possiamo trovare in quel fenomeno culturale chiamato «svolta antropologica»: la maggior parte di chi premette questa affermazione al proprio discorso (e si tratta di discorsi non solo di tipo filosofico...), lascia poi trasparire la convinzione che il cammino è fatto tutto e solo di «curve», senza mai incontrare nemmeno un breve «rettilineo». Quasi che, al di là della metafora, dell'uomo si possa solo «descrivere» qualche volubile comportamento e non sia oggi più possibile cercarne una definizione che ne afferri le componenti essenziali. Vengono in tal modo legittimate tutte le «chiacchierate» sull'uomo, soprattutto quelle più cariche di fantasia, di «pathos» e di esotismo.

Allora a noi pare che per affrontare con equilibrio il fenomeno della transculturazione bisogna avere il coraggio di riaprire il discorso sulla METAFISICA, quale scienza cui spetta di giustificare le certezze fondamentali. E parlando di «riaprire» e di «coraggio» intendiamo riferirci a quei sorrisi di bonario compatimento che nei convegni pur sedicenti qualificati — e non solo convegni «laici», ma anche cosiddetti «nostri»! — vengono dispensati così frequentemente a chi vi osa pronunciare la parola METAFISICA. Tutt'al più la si accetta solo se essa si rassegna a rimanere pura e pigra «analisi del linguaggio»; ma, generalmente, dopo averla ridotta a un

⁶ Cit. da G. LAZZATI, *Pensare per agire*; in «Cristianesimo e cultura». Atti del XLVI corso di aggiornamento di cultura dell'Università Cattolica, Loreto 21-26 settembre 1975; Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 12.

complesso di speculazioni sull'inconoscibile o ad una speculazione ideologicamente manipolata,⁷ la si gratifica di senso spregiativo e viene rifiutata perché, si dice, la metafisica è in crisi e quindi è in crisi la razionalità. E della disistima della mediazione razionale, hanno sperimentato e stanno sperimentando deleterie conseguenze anche varie «scienze umane» e «scienze teologiche», un po' troppo frettolosamente fidenti e compiaciute dell'epitaffio che KANT sembrava aver innalzato una volta per sempre alla metafisica come scienza (razionale) nella sua *Critica alla Ragion pura*: «... il campo di queste lotte senza fine si chiama METAFISICA. Fu già tempo che questa era chiamata REGINA di tutte le scienze (...) Ma ormai la moda del nostro tempo porta a disprezzarla e la matrona si lamenta, respinta e abbandonata come Ecuba: "modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nonc trahor exul, inops"». ⁸ Eppure, quasi due secoli dopo, «ANDRÉ MALRAUX ha scritto che il secolo XXII "o sarà metafisico o non sarà", volendo con ciò sostenere che la sola alternativa a una catastrofe universale capace di cancellare qualsiasi traccia di civiltà sulla terra consiste nel recupero della "dimensione metafisica"». ⁹

Per rendersi conto di quanto sia urgente questo recupero è sommamente utile, tra l'altro, dare uno sguardo ai due recenti grossi volumi degli atti del congresso internazionale tenuto a Bergamo (settembre 1980) proprio sul tema *Metafisica e scienze dell'uomo*.¹⁰ Ne sottolineiamo solo due interventi.

Il primo, sul tema *Crisi della razionalità e metafisica*, di ENRICO BERTI,¹¹ mette in evidenza come la metafisica o le metafisiche oggi in crisi sono quelle fondate su disinvolute e riduttivistiche avventure della razionalità, o su presuntuose «portanti» non razionali.

Il secondo, sul tema *Per una metafisica aperta all'esistente*, di AMBROGIO McNICHOL,¹² si chiede se una filosofia, inevitabilmente condizionata da una data matrice socio-culturale, non debba tramontare quando tramonta la cultura che l'ha generata; in altre parole, si chiede se può ancora avere un senso valido l'espressione «filosofia perenne». E risponde (per citare solo la conclusione) che «una filosofia concepita come rivolta anzitutto all'esistente potrà accogliere molte esigenze del pensiero contemporaneo, che chiedono che si attenda al singolo, all'individuo, alla storicità, ai dati delle nuove scienze umane, come l'antropologia, la sociologia, la psicanalisi. Non si può

⁷ Cf. M. Toso, *Fede metafisica ideologia*; in «Salesianum» 43 (1981), pp. 517-530.

⁸ E. KANT, *Critica alla Ragion pura*. Prefazione alla prima edizione del 1871; trad. ital. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1966, p. 5s.

⁹ V. VETTORI, *Il preludio del «secolo metafisico»*; in «Metafisica e scienze dell'uomo» (cf. nota seguente), II, p. 691.

¹⁰ *Metafisica e scienze dell'uomo*. Atti del VII Congresso internazionale, Bergamo 4-9 settembre 1980, del Centro Internazionale di Studi e di Relazioni culturali (a cura di B. D'Amore e A. Ales Bello); Edizioni Borla, Roma 1982, 2 voll., 771 + 767 p.

¹¹ Ibid., pp. 2-78.

¹² Ibid., pp. 121-130.

negare la validità di tali esigenze, quali sono espresse nel pensiero esistenzialistico, antropologico e scientifico oggi (...). La metafisica dell'esistente sarà attenta sia agli aspetti concreti ed esistenziali dell'oggetto della conoscenza che ai fattori che trovano il loro fondamento nell'essenza, salvaguardando in tal modo il suo vincolo colle scienze, le quali ci rivelano gli aspetti formali, ossia essenziali delle cose. Solo una tale filosofia potrà soddisfare alle esigenze di una conoscenza totale umana».¹³

Comunque, anche prescindendo da questi suggerimenti di soluzione, rimane il fatto che il fenomeno della transculturazione interpella la formazione filosofica e la costringe a pronunciarsi se vuole rimanere una «passerella» di problemi sovente contrastanti e sconcertanti, o se si vuole impegnare a formarsi un «criterio di giudizio» che permetta di dare un «giudizio di valore» alla varietà e alla novità della vita culturale.

Ma prima di passare, come logicamente ci stiamo avviando, ai problemi che una formazione filosofica incontra nei suoi rapporti interculturali, ci pare che vada esplicitato un preciso impegno di estrema importanza che essa deve assumersi ancora all'interno della cultura che la condiziona, ossia all'interno della sua stessa vita intraculturale.¹⁴

Non dobbiamo aver paura di affermare che «il condizionamento non è necessariamente un male: mentre nell'uso corrente il termine è valutativo-negativo, in realtà il condizionamento culturale è la condizione di possibilità di vivere in forma riflessa un'esigenza e di goderne il soddisfacimento».¹⁵ Coticché, senza pretendere di eliminare il condizionamento culturale — impresa, in definitiva, impossibile — una valida formazione filosofica deve portare la cultura a contestare se stessa, di modo che non sia solo *cultura in senso PASSIVO* (ossia trasmissione di un «complesso di dati — informazioni — che ogni uomo riceve dall'ambiente umano in cui si trova ineluttabilmente inserito, e da cui è anche ineluttabilmente condizionato»¹⁶), ma sia anche *cultura in senso ATTIVO* (ossia «attività con cui l'uomo "colit seipsum" per accedere alla pienezza della sua umanità (...); sviluppa se stesso nelle proprie capacità specificamente umane (...) e si realizza come persona, ponendosi così quale elemento di novità e originalità (autonomia) nei confronti del suo prossimo»¹⁷).

Si tratta di un impegno che «favorisce o propone nuove vie di esprimere e di soddisfare valori reali umani, contestando la insufficienza di quelle della cultura in senso passivo».¹⁸ Tale attenzione critica e creativa

¹³ Ibid., pp. 127-128.

¹⁴ Cf. E. CHIAVACCI, *Cultura*; in «Dizionario Teologico Interdisciplinare» 2ª ed., Marietti, Torino 1977, I, pp. 667-674.

¹⁵ Ibid., p. 671.

¹⁶ Ibid., p. 667.

¹⁷ Ibid., p. 667.

¹⁸ Ibid., p. 672.

s'impone perché ogni cultura — e lo abbiamo constatato in modo preminente nella cultura occidentale — tende a formarsi dei «meccanismi generatori di consenso», per cui «può mantenere o acquistare il consenso intorno a qualsiasi proposta di modelli valutativi. Essa è perciò capace di indurre bisogni, o di stravolgere o assorbire gli stessi elementi di contestazione e di originalità che nascono al suo interno, fino a giungere ad amministrare integralmente ogni spazio di originalità, così da trasformare la cultura attiva o creativa in passiva o ripetitiva».¹⁹

Se volessimo, anche qui, ricordare un esempio vistoso della strumentalizzazione cui può essere soggetta la cultura passiva, e per, conseguentemente, ribadire l'indispensabile funzione critica di una formazione filosofica all'interno della propria cultura, basterebbe pensare al fenomeno della OPPRESSIONE, che ora possiamo benissimo definire «tutto ciò che impedisce la cultura in senso attivo. Che essa sia economica o politica o educativa, essa nasce sempre da una cultura — da un sistema di strutture — che tende a difendere e mantenere se stessa. I gruppi detentori del potere, finalizzando al mantenimento e consolidamento di esso tutte le strutture, generano oppressione. Non solo le prigioni e i fucili, ma i mezzi subdoli di acquisto del consenso rendono gli uomini oppressi; non più forse IMPEDITI fisicamente, ma resi INCAPACI di esprimere se stessi originalmente, gli oppressi vivono lieti la loro oppressione — la loro disumanizzazione — paghi non di vivere, ma di lasciarsi vivere».²⁰

Una cultura che tranquillamente avallasse, anche con il solo silenzio, una simile convivenza socio-politica, rivelerebbe come in essa la «formazione filosofica» ha abdicato ad un suo preciso e fondamentale impegno.

3. ACCULTURAZIONE: ambivalenze e convergenze

Se la formazione filosofica viene particolarmente sollecitata dal fenomeno della TRANSCULTURAZIONE all'interno della propria cultura, problemi simili e anche problemi nuovi più impegnativi si trova di fronte nell'incontro con altre culture differenti, fenomeno a cui si suole riservare il termine di ACCULTURAZIONE.

Il pluralismo culturale e l'allargamento dello sguardo dei singoli popoli alla varietà delle culture umane, con conseguente interdipendenza, qui li assumiamo come un dato di fatto, tanto è macroscopica questa realtà. Prima di vederne l'incidenza sulla problematica della formazione filosofica, dobbiamo renderci consapevoli delle sue ambivalenze e di alcune evidenze storiche che l'hanno sempre accompagnato.

¹⁹ Ibid., p. 682.

²⁰ Ibid., pp. 673-674.

a) Nella propria «identità culturale», una comunità etnicamente omogenea (ossia un «popolo») può custodire e alimentare la ricchezza dei propri valori; può seguire e rispondere in modo più adeguato alle necessità vere e urgenti della propria gente; ma può anche chiudersi in un gretto «provincialismo culturale» che rende un popolo refrattario e ostile ai confronti e ai fermenti delle altre culture. Il convertire la differenza in preferenza conduce facilmente all'*apartheid*.

Un'attenzione particolare, poi, va posta alla «cultura gestita». Come ammoniva E. MOUNIER, vi può essere espresso lo stalinismo culturale, che fa della distribuzione della cultura un monopolio dello Stato o una funzione della collettività: «Questo tipo di cultura è come una serva che riceve il salario per i lavori d'ufficio: o meglio come i potenti del giorno la impiegano per giustificarsi ai loro propri occhi (...); oppure la deviano verso sogni, evasioni, fantasie che non hanno più la funzione (...) di espandere l'uomo massimamente verso la sua meta, ma di addormentarlo e di deviare la sua volontà».²¹

b) Non c'è da scomodare K. MARX (cf. *L'ideologia tedesca*) per scoprire una legge storica elementare: nelle relazioni umane le idee che dominano sono le idee di coloro che dominano. I paesi ricchi e potenti, con il pretesto delle «relazioni culturali» (e della «cooperazione tecnica») possono creare e imporre un vero e proprio «imperialismo culturale», con l'«indurre le masse dei vari paesi a rinunciare, il più spontaneamente possibile, alla propria identità e alla propria iniziativa culturale, per diventare degli imitatori della cultura dominante, dei consumatori di prodotti finiti, dei fornitori di materie prime e dei fedeli alleati nel gioco di scacchi fra le potenze».²²

c) Indubbiamente la storia delle culture non si presenta come una successione di dialoghi, ma piuttosto di violenze e di sopraffazioni arbitrarie. Vi è imperante il «dogmatismo culturale», una specie di «incapacità di apprezzare una cultura straniera perché si è convenuto una volta per tutte che la propria fosse chiamata a dirigere le altre (...). [Per questi dogmatici] la realtà sono quegli schemi mentali, acquisiti presso di loro, e nei quali dovrebbero inquadarsi tutte le realtà straniere».²³

P. RICOEUR, nella sua opera *Histoire et vérité*, non esita ad affermare: «Il fatto che la civilizzazione universale sia per lungo tempo proceduta dal focolare europeo ha mantenuto l'illusione che la cultura europea fosse, di fatto e di diritto, una cultura universale. Il vantaggio conseguito sulle altre civilizzazioni sembrava fornire la verifica sperimentale di tale postulato».²⁴

²¹ E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica Ed., Cassano (Bari) 1975, pp. 139-140.

²² H. DE VARINE, *La cultura degli altri*, Cittadella Ed., Assisi 1981, p. 134.

²³ O. UGIRASCHEBUJA, *La raison-étreinte ou l'épistémologie de Senghor*; cit. da THEO NKERAMIHIGO in «Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti», Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979, p. 86.

²⁴ Cit. da THEO NKERAMIHIGO, *ibid.*, p. 85.

d) Forse solo nei nostri tempi ci si è convinti della necessità per ogni cultura di «mettere in questione — dal suo interno — se stessa, rinunciando alla propria assolutezza e definitività (...). È finito il tempo in cui gli “altri” erano o un nulla insignificante (i barbari) o il male, i cattivi da combattere e da salvare convertendoli alla propria cultura».²⁵

Pare, allora, che la nostra epoca si presenti qualificata dalla «capacità di dialogo». E «il dialogo suppone un io autentico e consapevole, ma che al tempo stesso si riconosca limitato e imperfetto, e perciò spontaneamente aperto verso l'altro (...). Il dialogo esige, in entrambi gli interlocutori, la docilità vicendevole e la volontà di migliorarsi con l'aiuto dell'altro, nella segreta consapevolezza che il Vero e il Bene trascendono ogni soggetto umano e si perseguono nello scambio da persona a persona».²⁶ Il rapporto creato dal dialogo non mancherà, infatti, di esercitare un'azione maieutica sull'interlocutore.

Questi rilievi sembrerebbero convergere in un'unica conclusione: il «relativismo culturale», per cui una cultura vale l'altra. E l'interesse che una formazione filosofica eventualmente portasse verso altre culture prenderebbe il sapore della curiosità, se non del folclore, ma non la coinvolgerebbe come stimolo e urgenza integrante la propria solidità e maturità.

Non ci nascondiamo che il problema è difficile e nuovo per la nostra generazione, quindi largamente «aperto». Prima di arrivare ad una eventuale sintesi di proposte programmatiche, bisognerebbe diligentemente pazientare in una seria e serena analisi delle varie culture. Come sottolineatura della serietà dell'impresa e come invito alla prudenza, opportunamente GEORGE NEDUNGATT ammonisce: «Colui che ignora uno studio critico della cultura indiana, corre il rischio di diventare solo un ignorante ficcanaso alla caccia dell'inculturazione. E purtroppo questo pericolo oggi non è solo un'ipotesi fantastica».²⁷

Anche per quanto riguarda la bibliografia, mentre cominciano a comparire interventi preziosi nel versante teologico del problema, molto poco invece troviamo nel versante strettamente filosofico.

Cosicché come semplice proposta di «materiale da costruzione» per il nostro lavoro, potremmo tener presenti le seguenti osservazioni.

a) Oggi le sempre più numerose relazioni (politiche, economiche, sportive, culturali, ecc.), enormemente favorite dalla facilità e rapidità dei viaggi e dei mass-media, uniscono talmente tra di loro i vari popoli della terra — anche quelli che fino a ieri erano i più isolati e refrattari ad influenze esterne — da non mettere più in dubbio il cammino di tutta l'umanità ver-

²⁵ E. CHIAVACCI, *Cultura*, op. cit., p. 671.

²⁶ P. ROSSANO, *Dialogo con le culture*; in «Cristianesimo e cultura», op. cit., p. 112.

²⁷ G. NEDUNGATT, *Il processo e i problemi dell'inculturazione visti dall'Est*; in «Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti», op. cit., p. 97.

so una «cultura planetaria», verso una civilizzazione universale unitaria. Chiudere occhi e orecchi di fronte a questo «segno dei tempi», per difendere pregiudizialmente un proprio prestigio culturale, significherebbe precludersi la capacità di presenza e di incidenza nei tempi in cui viviamo, e lasciarsi quindi fagocitare dalla storia.

b) La comunione tra le diverse culture non si deve necessariamente configurare, come prevalentemente è avvenuto nel passato, secondo un rapporto di dipendenza, ma piuttosto in un rapporto di mutua priorità, nella quale ognuno conserva la propria originalità in un libero dare e avere.²⁸ È naturale però, come ricorda P. RICOEUR, che «solo una cultura vivente, insieme fedele alle sue origini ed in stato di creatività (...) è capace di sopportare l'incontro con le altre culture; non solo di sopportarlo, ma di donare a questo incontro un senso».²⁹

c) Ogni cultura, per sentirsi «vivente», deve essere in grado di prendere coscienza di se stessa e di mettere in questione se stessa. Ma per poter mettere in questione se stessa, ogni cultura ha bisogno di un metro valutativo META-CULTURALE: rinunciare a possederlo vorrebbe dire «accettare l'ingiudicabilità di ogni cultura, e perciò accettare l'assoluta insignificanza dell'impegno storico del singolo».³⁰

d) Ecco perché — sottolinea EDMOND BARBOTIN, riportandoci inevitabilmente ad una constatazione già emersa nel riflettere sulla TRANSCULTURAZIONE — «se si considera il contenuto di ogni cultura, si nota che essa mette sempre in opera una certa metafisica. Ogni essere umano, cinese, africano o americano, bergamasco, provenzale, andaluso... necessariamente prende posizione, nella vita quotidiana, di fronte alle questioni metafisiche fondamentali. Tutte le culture possono definirsi come un certo atteggiamento davanti alla nascita e alla morte, la sofferenza e la gioia, la felicità e l'infelicità, la vita presente e la futura. Non c'è uno solo dei nostri atti, non uno dei nostri gesti che non sia guidato da una certa metafisica (...). In breve, ogni cultura ha la sua ontologia perché l'uomo è un essere metafisico per eccellenza».³¹

Come d'altra parte non bisogna dimenticare che «se non esistesse una natura umana comune a tutti gli uomini [espressa, appunto, dalla metafisica] ogni dichiarazione universale dei diritti dell'uomo crollerebbe come

²⁸ Cf. *Documento di lavoro sull'inculturazione*, della Società di Gesù, 14 maggio 1978, n. 17; in «Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti», *op. cit.*, p. 158.

²⁹ E. CHIAVACCI, *Cultura*, *op. cit.*, p. 671.

³⁰ Cit. da THEO NKERAMIHIGO, in «Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti», *op. cit.*, nota 26 di p. 88.

³¹ E. BARBOTIN, *Metaphysique et culture*; in «Metafisica e scienze dell'uomo», *op. cit.*, II, p. 678.

priva di fondamento»,³² a meno di accontentarci di un mero e ambiguo «nominalismo».

Allora si intuisce come ogni cultura, nell'approfondire e fondare i grandi valori, raggiunge le premesse e gli stimoli che le consentiranno, anzi la porteranno, a confrontarsi con le altre culture per confermare, completare, donare il proprio patrimonio assiologico.

In questo contesto e in questa prospettiva paradigmatica, JEAN YVES CHEVALIER giustamente afferma: «La filosofia africana deve puntare all'universale. Essa deve filosofare per ogni uomo e non solamente per l'uomo nero. Perché ci sia una filosofia africana bisogna ed è sufficiente che ci siano dei filosofi africani formati alla scuola di questa disciplina».³³

4. INCULTURAZIONE (cristiana) e mediazione filosofica

Oltre che di TRANSCULTURAZIONE e di ACCULTURAZIONE si parla anche del problema specifico dell'INCULTURAZIONE, intendendo con questo termine «l'immissione del seme evangelico in una cultura, in modo che il germe della fede possa svilupparsi in essa ed esprimersi secondo le risorse e il genio di essa».³⁴

Sembrirebbe, quindi, almeno a tutta prima, trattarsi di una questione unicamente pertinente alla fede, la quale, fondata su un «avvenimento storico», è chiamata ad essere fedele alla sua originalità e alla sua cattolicità, distinguendo il contenuto del suo messaggio di salvezza dalla forma storica in cui si è presentato e in cui va continuamente incarnato. La filosofia, invece, fondata sul solo impiego della ragione umana, patrimonio comune dell'umanità, e in ricerca di valori universali, sembra nutrire la fiducia di giungere, sia pure mediante il confronto critico delle varie posizioni di partenza, anche a conclusioni universalmente valide, espresse tutt'al più con varietà di modulazioni e diversità di linguaggi destinate col tempo ad attutirsi sempre più. Ma, in verità, anche per la filosofia il tutto non è così semplice e scontato. Vediamo quali problemi, più o meno «aperti», troviamo da questa angolazione.

a) «“La filosofia, secondo la bella espressione di Hegel, è il proprio tempo appreso nel pensiero”. La filosofia, [quindi], non è un inizio assoluto in quanto parte del PLENUM del “proprio tempo” che sempre precede e fonda il suo discorso (...). L'atto filosofico non potrebbe instaurarsi se non a partire da una contingenza culturale di cui inizialmente si nutre, non per

³² Ibid., p. 676.

³³ J.Y. CHEVALIER, *L'anthropologie moderne, la philosophie africaine et la métaphysique*; in «Metafisica e scienze dell'uomo», op. cit., I, p. 680.

³⁴ *Il problema dell'inculturazione oggi* (editoriale), La Civiltà Cattolica, quad. 3082 (18 novembre 1978), p. 315.

arrestarsi ad essa ma per interrogarla nella sua legittimazione critica». ³⁵ Sarebbe perciò illusorio pretendere di «poter istituire un'interrogazione filosofica INTORNO alla cultura quasi come intorno a un oggetto che le sia estraneo e come da una posizione esterna ad essa. La filosofia è invece essa stessa un prodotto culturale». ³⁶ Ragion per cui HEIDEGGER fondatamente osserva: «La parola PHILOSOPHIA ci dice che la filosofia è qualcosa che determina innanzitutto l'esistenza della greicità (...). La FILOSOFIA nella sua essenza è greca. Greco significa qui: la filosofia è nell'origine della sua essenza tale da aver reclamato innanzitutto la greicità, e questo soltanto, per dispiegarsi (...). Non soltanto CIÒ su cui verte la domanda, cioè la filosofia, è, nella sua provenienza, greco, ma anche il COME della domanda; il modo in cui noi ancora oggi domandiamo è greco». ³⁷

Stando così le cose dobbiamo chiederci, in tutta sincerità: «questa interpretazione della filosofia come scienza eidetica o scienza universale che caratterizza il destino epocale dell'occidente, dalla Grecia di Platone all'idealismo tedesco, non costituisce una sistematica distruzione delle NOURITURES culturali alle quali attinge e di cui si alimenta lo stesso pensiero filosofico nel suo iniziale costituirsi? Non c'è una violenza originale nel discorso stesso della filosofia?». ³⁸

Poniamoci la domanda con altre parole. Quando usiamo il termine FILOSOFIA, intendiamo riferirci a quel modo di «apprendere col pensiero» che, sorto con i Greci all'interno di una cultura, riteniamo poi capace di superarla per svilupparsi a cogliere ed esprimere, pur con varietà di accentuazioni, tutte le ricchezze delle varie culture senza coartarle o mortificarle? Oppure riteniamo che tale impresa sia impossibile, in quanto tale modo di «apprendere col pensiero» sarebbe ineluttabilmente relativizzato dalla cultura in cui è nato? Quale altra «modalità» di «apprendere il proprio tempo» si profila in alternativa o accanto ad esso, tale che sia capace di affermare veramente la «totalità» della realtà (senza escludere, per esempio, il mito, il simbolo, ecc.), e tale che permetta un dialogo non equivoco tra le varie culture, senza portarsi con sé una ineliminabile violenza originale? Se esiste, come si configura? Può ancora conservare pacificamente il nome di FILOSOFIA?

Circa il Rapporto tra FILOSOFIA GRECA E TEOLOGIA CRISTIANA, Giovanni Reale ci lascia per lo meno «pensosi» quando afferma:

«Per quanto concerne le nuove correnti dell'avanguardia teologica, è da rilevare come l'errore che esse commettono sia, in certo senso, anche più drammatico [di quello commesso da chi trasforma la filosofia da disinteressata visione e considerazione del vero in interessata elaborazione di

³⁵ F. DANADIO, *Filosofia e cultura*; in «Inculturazione della fede. Saggi interdisciplinari» (a cura di G. Genero S.J.), ed. Dehoniane, Napoli 1981, pp. 36-37.

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

³⁷ M. HEIDEGGER, cit. da F. DANADIO, *ibid.*, p. 37.

³⁸ F. DANADIO, *Filosofia e cultura*, *op. cit.*, p. 37.

idee asservite a scopi pragmatici (trasformandola, cioè, in ideologia]: esse rischiano, volendo rinunciare indiscriminatamente al LOGOS greco, di rinunciare al LOGOS come tale. È vero, infatti, che, in parte, il pensiero cristiano ha assunto concetti strettamente legati alla cultura ellenica, e quindi storicamente condizionati; ma è altrettanto vero che, accanto a questi, ne ha sussunti altri che, al di là del loro essere ellenici, sono concetti razionali universalmente validi, frutto di ragione in quanto ragione e non in quanto ragione greca. E sotto il processo di deellenizzazione della teologia si nasconde un neoirrazionalismo, quando non si nasconde addirittura una determinata filosofia (antitetica a quella greca), che non viene riconosciuta come tale, solo perché surrettiziamente accolta» (GIOVANNI REALE, *Storia della filosofia antica, I. Dalle origini a Socrate*; Vita e Pensiero, Milano 1982, 4^a ed., p. 3).

b) Comunque, prescindendo dal problema se e in che senso si possa o si debba parlare di una «filosofia cristiana», l'inculturazione della fede non può mai fare a meno di una mediazione razionale, cioè di una filosofia, poiché ogni teologia ha come fondamento un pensiero filosofico. Non per ridurre il cristianesimo a filosofia: il cristianesimo infatti è messaggio di salvezza donatoci dal Padre in Gesù Cristo, fondato sulla rivelazione divina e quindi non dimostrato ma predicato; mentre la filosofia è fondata unicamente sulla ragione e sulla dimostrazione. Ma perché la rivelazione divina, facendosi parola umana, non può non accettarne le esigenze di senso e di validità; e poi perché quella del cristiano sarà sempre una «fides quaerens intellectum» per rendere conto a chiunque della propria speranza, per approfondire la comprensione del dono ricevuto, e per rendersi sempre più cosciente di essere una chiamata ad una pienezza di vita.

Nel percorrere questo cammino, la fede potrà arricchirsi di un pluralismo teologico, in quando si innesterà in un pluralismo filosofico, ma non potrà affidarsi ciecamente a qualunque filosofia, poiché la storia, passata e presente, ci dice che ci possono essere delle filosofie che non lasciano «spazio» per una fede cristiana. Ce lo rammenta anche un documento della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, del 22 febbraio 1976, sulla *Formazione teologica dei futuri sacerdoti*: «In certe circostanze, è accettabile un sano pluralismo filosofico dovuto alla diversità delle regioni, delle culture, della mentalità, potendosi raggiungere per vie diverse le stesse verità, le quali possono poi essere presentate ed esposte in modo diverso. Non è possibile, invece, ammettere un pluralismo filosofico che comprometta quel nucleo fondamentale di affermazioni che sono connesse con la Rivelazione, come avviene in certe filosofie affette da relativismo storicistico e da immanentismo sia materialistico sia idealistico» (n. 52; cf. n. 66 e 15).

c) Per chiarire un retto uso di questo pluralismo filosofico, verso cui l'attuale viva esigenza di inculturazione della fede ci rende oltremodo attenti, ci sembrano opportune queste due ultime osservazioni.

Anche per la filosofia si può (e a noi pare che pure si debba) distingue-

re tra «ortodossia» e «validità», tanto per usare due termini facili e noti, quantunque noi stessi li troviamo ancora molto inadeguati ad esprimere il nostro pensiero. Per «ortodossia» intendiamo la capacità che ha una filosofia di veicolare, per quanto è possibile ad espressione umana, i contenuti e i valori della rivelazione cristiana senza alterarli o tradirli. Per «validità» intendiamo, oltre tale «ortodossia», la capacità che una filosofia può avere più di un'altra per una penetrazione più scientifica del dato rivelato, per una sua più elaborata espressione, per una sua maggiore aderenza alla totalità e complessità delle esigenze epistemologiche di determinate culture.

Ci sia lecito ricorrere ad una analogia. La «fisica» appresa nelle scuole secondarie è certamente «ortodossa», ossia non contiene falsità ed insegna una vera scienza. Quando però si devono costruire congegni sofisticati (un aereo, ad es., o un satellite), tale «fisica», pur rimanendo «scienza ortodossa», da sola non è più sufficiente e valida: indispensabile, quindi, ed esauriente per quel particolare scopo, diventa inadeguata per altre esigenze.

Ora proprio questa distinzione tra «ortodossia» e «validità» in campo filosofico, ci pare possa non solo giustificare ma facilitare una retta azione di inculturazione della fede, poiché alla teologia (e conseguente proposta di fede) è più che sufficiente la mediazione (razionale) di un discorso filosofico «ortodosso», che troverà presumibilmente presente nella varie culture. Né questa proposta del messaggio cristiano sarà meno vera o meno «profetica» per il fatto che la teologia rimane attenta e aperta per confronti e mediazioni (razionali) più rigorosi, eventualmente richiestile dall'evoluzione delle culture.

d) L'ultima osservazione riguarda quel fenomeno che potremmo chiamare «complesso dell'inculturazione», fenomeno decisamente patologico.

In un suo saggio *Per una teologia pratica della inculturazione*, ARY A. ROEST CROLLIUS lo presenta in questi termini: «Mi pare che ci siano molti valori naturali che, in se stessi, non possono diventare espressivi del mistero di Cristo. Posso insegnare l'algebra per amore di Cristo, ma non posso concepire un'algebra cristiana. Questo non vuol dire che l'algebra sia una cosa cattiva, ma semplicemente che non è una cosa cristiana. Certe idee intorno alla problematicità della inculturazione sembrano ispirarsi ad un misticismo pancristico, a cui manca il rispetto e la serietà dinanzi alle realtà del nostro mondo come sono in stesse, e che, nel contempo, perde di vista la specificità particolare del cristianesimo. Per essere *buoni cristiani* occorre essere *buoni pagani*; se no, non si sarà né l'uno né l'altro. Voler scappare alla tensione che esiste tra i due piani di vita farebbe del cristianesimo sia una *religione totalitaria* di tipo musulmana, sia un *umanesimo religioso* di tipo orientale. Con ambedue le soluzioni "viene resa vana la croce di Cristo" col suo carattere di scandalo e di stoltezza».³⁹

³⁹ ARY A. ROEST CROLLIUS, *Per una teologia pratica dell'inculturazione*; in «Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti», *op. cit.*, pp. 46-47.

INCULTURAZIONE E LITURGIA (*)

Traccia per una chiarificazione

A.M. Triacca SDB

Nell'ambito di questo convegno sull'«inculturazione e formazione salesiana» dopo la lezione della storia interpellata in modo «saggistico» con una «campionatura» scelta ma anche parziale, e dopo la riflessione filosofica fondante e teologica comprobante, si è passati al capitolo dell'inculturazione e prassi formatrice salesiana. Ora si vorrebbe affrontare il capitolo della inculturazione e formazione teologico-liturgica, lasciando a monte la trattazione teoretico-pratica dell'«inculturazione e liturgia». Procedendo in questo modo non si potrebbe nemmeno aprir bocca tanti sarebbero i problemi che nascerebbero appena uno tenta di dire qualcosa.

È almeno necessario e urgente chiarire l'ambito terminologico. In modo schematico e per avviare la pertinente discussione a seguito del tema propostoci, presento la seguente «griglia» per un'approfondita e più ampia trattazione, e cioè: accennati ad alcuni *presupposti basilari* o *premesse di fondo*, si toccheranno i *problemi coinvolti* da vicino al tema dell'inculturazione e liturgia, ed infine alcune *brevi conclusioni* apriranno il dibattito.

I. PREMESSE DI FONDO OVVERO PRESUPPOSTI BASILARI

L'argomento della inculturazione e liturgia trova due estremi che non sono del tutto chiari. Infatti qui si è a discutere «che cosa è inculturazione». Altrove si potrebbe ancora approfondire «che cosa è liturgia» e più ancora «cosa implica la liturgia nella vita di ciascun fedele». Tralasciando per ora di dire sull'inculturazione (soggetto del convegno) e dato e non concesso che si sia arrivati a puntualizzare qualcosa di operativo-pratico, non è inutile ricordare cosa sia liturgia, partendo da cosa non è liturgia (argomentazione per esclusione).

(*) La dizione del testo mantiene lo stile orale della relazione. Per la bibliografia si veda alla fine.

1. Cosa non è liturgia

È un presupposto basilare, per la discussione o per l'approfondimento del tema in causa, mettere in chiaro che cosa non è liturgia.

1.1 Liturgia *non può essere considerata come l'insieme di cerimonie*. Anche se è vero che una delle manifestazioni della realtà «liturgia» si visibilizza per mezzo delle cerimonie. Tuttavia si aggiunga che:

1.2 Liturgia *non può essere considerata nemmeno come fosse riducibile alla celebrazione*. Anche se è vero che la «celebrazione» è il «culmen et fons» della realtà «liturgia».

1.3 Liturgia *non può essere riducibile all'insieme di disposizioni ufficiali* che entrano in giuoco per un'autentica celebrazione. Anche se senza di esse, o contro di esse, non si avrà celebrazione valida o lecita.

1.4 Liturgia *non può essere compresa come se fosse il frutto di certi condizionamenti sociologici o frutto di coordinate di specifiche culture*. Anche se esse sono chiamate in causa per le espressioni celebrative, nella norma cristico-ecclesiale.

1.5 Liturgia *non può essere ridotta a momenti didattico-catechetici di tipo comunitario*. Anche se l'insieme che costituisce la realtà «liturgia» insegna ed educa.

In altri termini ogni falsa interpretazione di liturgia, pone falsamente i termini del problema in questione.

Certo è che essendo la liturgia l'azione di Cristo-Chiesa ordinata *alla santificazione degli uomini, nell'edificazione della Chiesa Corpo Mistico di Cristo, per il culto in Spirito e vita*, comporta la partecipazione dei fedeli. Si comprende come per più motivi sia chiamato in causa il problema dell'inculturazione, anche nell'ambito della realtà «liturgia»; per quanto però sia chiamato in causa solo nella «scorza» o nella «periferia» del problema stesso.

Infatti l'integrazione tra il Mistero in una azione culturale per la vita, e l'integrazione della vita che sfocia nell'azione culturale perché il Mistero si attui non pone in prima istanza a livello riflesso l'inculturazione, ma invece si preoccupa della presenza delle Persone Divine che compartecipano alle persone umane il loro progetto salvifico (= Mistero) donando ai fedeli la possibilità di renderlo presente, quale epifania del divino nel tempo, a gloria delle Persone Divine, ora e nei secoli, e a realizzazione della personalità del fedele.

È ovvio che se «liturgia» fosse intesa come il complesso di riti o di cerimonie, cosa che non è affatto vero, la colluvie di problemi agitati in questi giorni qui, o che si possono discutere anche altrove, investirebbe anche il nostro tema con una irruenza del tutto particolare. Il quale tema rimane per altro ancora nel nebuloso fino a quando non saranno chiariti alcuni

problemi irrisolti che catalogo come premesse o presupposti, nel secondo punto.

2. Alcuni problemi irrisolti

Questi costituiscono dei presupposti «sui generis» al nostro tema. Li elenco in quattro tipi o categorie.

2.1 *Problemi di natura linguistica*

Con schiettezza, percorrendo lo scibile sulla tematica della inculturazione, sembra di essere in una epoca nuova che ricopia quella della «torre di Babele» con la confusione terminologica sul tema dell'inculturazione, perché non esiste una univoca terminologia su che cosa sia «cultura». Il problema del linguaggio, della terminologia, del concetto non può trovare la soluzione nella pseudorisposta: non esiste una univocità perché esiste una pluralità di culture. Ciò sarebbe una «*petitio principii*».

Inoltre non si deve peccare con il difetto degli epigoni dell'illuminismo, quasicché in altre epoche non fosse esistita una problematica analoga a quella che oggi ci poniamo noi.

In altri termini: è un presupposto al tema «inculturazione e liturgia» la confusione babelica connessa ai problemi di natura linguistica circa il tema che mi fu proposto. Al punto attuale delle ricerche non è possibile dipanare tale confusione.

2.2 *Problemi di natura epistemologica*

Se si parla di inculturazione si deve convenire che deve esistere una «cultura» la quale deve essere inserita, assorbita, fagocitata, assimilata, fusa, ecc. (ogni participio che si usa ha con sé problematiche di diversa natura) *a/da/con/per mezzo di* ecc. qualcosa d'altro. Ciò comporta che per arrivare all'inculturazione necessita che da due realtà (la cultura e l'altra parte) ne esca una terza nella quale con tutta probabilità una delle due parti precedenti deve cedere o rinunciare a qualcosa. Si suole dire dagli «esperiti» in materia di inculturazione che è necessaria la rinuncia dell'altro! Se si tenesse il parametro del Verbo fatto Carne dove né il Verbo né la natura umana hanno ceduto qualcosa, allora si comprende che come non esiste il contrario di «comportamento», così non esiste il contrario di cultura e questa sarebbe da identificare con la natura umana che nella realtà «liturgia» verrebbe assunta con una unione di natura para-ipostatica. Si sconfinava così in una terza categoria di problemi.

2.3 *Problemi di natura teologica*

Su questi non indugio perché sono già stati trattati a fondo. Qui rammento solo che se vale il discorso su i principi di una criteriologia in chiave teologica per l'inculturazione, varrebbero «a fortiori» i discorsi dei principi di una criteriologia in chiave teologica che affronti l'ambito della «natura umana» e della «socialità» connaturata alla persona umana. Perché non affrontare prima dell'inculturazione, la problematica connessa con la possibilità della natura umana (= innaturazione) o della società umana (= insocializzazione) di compenetrare col problema di Dio, del culto a Dio, ecc.? Infatti per quanto si enfatizzi il problema della inculturazione, oggettivamente parlando, rimane pur vero che esso è legato in connessione diretta con quanto è stato ora ricordato e con almeno una quarta categoria di problemi.

2.4 *Problemi di natura contingente*

Ad essi vi accenno perché rimane pur vero che il problema dell'inculturazione è, o non è, un *problema moderno*? Pare di no. Ogni epoca lo ha conosciuto sotto altre denominazioni e si è sforzato di risolverlo a suo modo. Forse come si agita oggi è un *problema di moda*; quasicché risolto questo, sarebbero risolti gravi problemi che gravano sul cristianesimo o che urgono la vita della Chiesa; o comunque-perlomeno-si avrebbe in mano la chiave per il dialogo con le culture odierne? Ma è proprio vero? Ed è questo un modo esatto di fare teologia? Esaustivo per giunta? O non piuttosto si tratta solo di un *problema di modalità* diverse per affrontare i punti cruciali di un costitutivo del cristianesimo: d'essere cioè nel mondo senza essere del mondo?

Sembra per giunta che esistano altre premesse di fondo che urgono per poter procedere sul tema dell'inculturazione e liturgia e che amo catalogare sotto la terminologia di «equivoci» nei quali è facile incorrere.

3. **Equivoci da evitare**

Dall'uso dei termini si è passati al loro abuso; dall'abuso alla abitudine e dall'abitudine alla teorizzazione. È certo che il tema dell'inculturazione e liturgia è suscettibile d'essere «informato» da una serie di equivoci che amo raggruppare in tre gruppi.

3.1 *Equivoci legati a false interpretazioni del problema*

Esistono diverse false interpretazioni. Si possono rapportare alle radici filosofiche del razionalismo illuminista, dello storicismo idealista, dell'evoluzione progressista.

La *visione razionalistica di derivazione illuministica*, sposta la problematica gravitante attorno al rapporto «inculturazione e liturgia» nell'ambito laicistico e si ferma all'impatto del fatto umano presente nella «liturgia».

La *visione storicistica di derivazione idealista* finisce col dare una valutazione dei fatti di diverso genere con piccole spinte e forzature di contrastanti interpretazioni. La «liturgia» non è un fatto semplicemente umano. In essa l'uomo non entra in rapporto col trascendente ma con ciò che egli ritiene tale.

La *visione dell'evoluzione progressista* finisce con l'averne una comprensione della «liturgia» errata in ragione del metodo che pretende di applicarle. Il metodo cosiddetto «scientifico» puramente positivo impedisce di comprendere la «liturgia» e falsa ogni tentativo di procedere nell'ambito della «inculturazione e liturgia».

È evidente che non si possono applicare «sic et simpliciter» alla liturgia i metodi che sono propri allo studio di fenomeni religiosi considerati puramente come «fenomeni».

Infatti bisogna stare in guardia da altri equivoci come gli:

3.2 *Equivoci legati ad estremismi*

Questi sono rapportabili:

— sia alle «visioni del mondo» che affrontano l'*interpretazione del «religioso»* (materialismo «volgare», materialismo «storico» e «scientifico») che non possono dire nulla di profondo o di proficuo sulla liturgia; sia alla visione razionalistica sopra menzionata, alla visione spiritualistica «sic et simpliciter» le quali pur aprendosi al trascendente, disattenderebbero la realtà liturgia che non è solo opera divina, bensì divino-umana;

— sia ad alcune *forme mentali* che dinanzi al problema «inculturazione e liturgia» si muovono nella seguente gamma di estremismi.

Dall'*ostracismo* del problema data l'abitudine routinizzante e piattiforme a non voler affrontare per pigrizia o per indolenza intellettuale quanto può presentarsi come qualcosa di nuovo, alla *prevenzione* legata ad una deviazione professionale che porta alla nescienza dei dinamismi propri all'impatto del problema dell'inculturazione con la liturgia, all'*entusiasmo adolescenziale* per avere scoperto lucciole per lanterne, alla *reticenza* dei tornantisti che sfruttano le mode per sgabello ai loro interessi.

Per cui è facile leggere qua e là o sentire parlare e discutere a proposito e a sproposito sull'inculturazione e liturgia senza che si sappia bene che cosa deve essere inculturato.

Infatti esiste un equivoco di fondo che formulo nel seguente interrogativo.

3.3 Equivoco di fondo: «inculturazione» ma di che?

In genere purtroppo leggere di inculturazione e liturgia è leggere di inculturazione di riti e di ritualità, di gesti e di gestualità, di lingua e di linguaggio, di espressioni e di espressività, ecc. Per giunta senza mai chiarire a quali livelli si intende parlare o operare. Confondendo spesso il concetto di funzione del rito, del gesto, ecc. con la struttura nei quali essi sono inseriti o inseribili. Quasi sempre disattendendo non tanto quello che riguarda l'azione del linguaggio liturgico sulla realtà liturgia, quanto piuttosto l'azione della realtà liturgia sul fatto del linguaggio liturgico.

D'altro canto interrogativi di notevole peso e irrisolti, non si possono lasciare a monte e procedere argomentando, perché è come camminare sulle sabbie mobili, sprofondando sempre più. Tento di formulare alcuni interrogativi che dovrebbero essere posti in modo serio da chi abitualmente scrive o discute su inculturazione e liturgia, intesa quest'ultima solo come complesso di riti o di cerimonie.

Un comportamento formalizzato e ripetuto di cui spesso si parla dagli etologi è già in sé un «rito»?

In un dato contesto sociale le cerimonie (si pensi a quelle di ricevimento, di convenevoli; cerimonie di premiazione; cerimonie per conferimento di commende, di cavalierati, ecc.) costituiscono un ambito di ritualità? E i comportamenti controllati del corpo in un dato contesto sociale (cf. la civiltà nipponica con i suoi esempi molto più accentuati che presso altre civiltà) sono già un rito?

O non piuttosto sono le connotazioni più impegnative che fanno di un comportamento un rito, qualora tale comportamento sia «rilevante», di alto contenuto simbolico e tradizionale?

Ma qui entra un altro capitolo che è quello alquanto confusionario e che *non riesce a distinguere rito da simbolo, simbolo da segno, segno da sacramento.*

Anzi senza inoltrarci in questo ginepraio, fermandoci ancora solo nell'ambito dell'esemplificazione della ritualità secondo gli studiosi si avrebbero fondamentalmente tre categorie di riti.

a. *Riti di passaggio*: riguardano la nascita, l'iniziazione tribale, il matrimonio, l'espulsione dal «gruppo», la morte. A questi riti fondamentali potrebbero aggiungersi quelli che si riferiscono alle tappe di passaggio di stato, di cambiamento di ruolo sociale, di adattamenti a nuovi tipi di vita (v.g. primo giorno di scuola, primo amore, prima esperienza del dolore, ecc.).

b. *Riti di crisi*: essi sono legati o correlati con l'efficacia strumentale ossia alla loro funzione.

Gli studiosi stanno a distinguere i vari gradi di efficacia strumentale. Entra in giuoco la magia. Questi riti permettono un qualche comportamento attivo del soggetto e sono in rapporto diretto con l'atteggiamento simpatico nei confronti della natura.

La fiducia nell'efficacia strumentale del rito comporta anche un positivo rispetto per le sorgenti originarie della natura.

c. *Riti ciclici*: legati al ritmo del tempo e che scandiscono i punti importanti di inizio e di fine delle stagioni, delle semine-raccolti ecc. Essi sono legati all'efficacia simbolica in quanto più che i riti di passaggio parlano in nome di una ricerca di ordine, ricerca di senso. Tendono a diventare ordinatori dell'esperienza. Il rito ripete il mito delle origini e salva così il tempo e il senso del tempo, e — salvaguardato in tal modo da un processo di disintegrazione — accentua la necessità di trovare un principio ordinatore di tutta l'esperienza (individuale, sociale, cosmica).

In questo contesto *l'equivoco consiste nell'accomunare riti similari presenti nell'ambito del cristianesimo alla ritualità considerata «sic et simpliciter» come espressione dell'«humanitas».*

Di qui l'analisi acribica di qualche studioso (cf. A.N. TERRIN) per vedere se sono redimibili le categorie di riti sopra citati. Per *concludere* che i *riti di crisi*, in una società tecnica e in un continuo processo di secolarizzazione sono essi stessi «*in crisi*». Tuttavia si cerca di distinguere l'atteggiamento dei sociologi e dei teologi che hanno combattuto queste forme rituali come avanzi di magia, di superstizione e in genere come una strumentalizzazione del sacro. Mentre gli antropologi continuano a mantenere un atteggiamento cauto, non certo per motivi strettamente religiosi, ma per motivi funzionali e simbolici.

I *riti di passaggio* sono equiparati inconsultamente al battesimo, alla cresima, alla prima comunione, al matrimonio, al funerale. E su tale paragone continua l'equivoco di cercare qualcosa che riaffermi e riassodi l'impegno susseguente al rito, considerato tale impegno profondamente legato al cambiamento di *status*. Comunque si tratterebbe di disporre le diverse teorie quali quelle di Turner, di Firth, della Douglas (cf. A.N. TERRIN).

Nei riguardi dei *riti ciclici* si riscontra che nel cristianesimo sono presenti festività dell'anno liturgico che scandiscono il tempo, le stagioni e i vari periodi dell'anno liturgico. Ma non si coglie che nel cristianesimo la ciclicità non è piattiforme come nelle cosiddette religioni. E nemmeno la trasformazione e/o la sostituzione che i riti cristiani «periodici» hanno subito, in seguito alla società dei consumi, non sono una trasformazione o una sostituzione sostanziale e nemmeno determinante quasicché non sono più i riti cristiani a ritmare il tempo, ma piuttosto i riti «profani». Questo se avviene, avviene «per accidens» ma non muta la sostanza del «tempo cristiano che è di Cristo».

In altri termini: la serie degli «equivoci di fondo» di cui qui si dice, pone alla questione della «inculturazione e liturgia» un problema sempre aperto, legato all'interrogativo di fondo: «inculturazione di che?». Questo interrogativo a sua volta è in stretto rapporto — fra l'altro — al concetto di cultura di cui non tocca a noi dire ora. Nell'ambito del convegno si è già parlato. Fra l'altro più sotto (II, 1) si dovrà ricordare qualcosa sul concetto di cultura in relazione all'ambito della liturgia.

A questo punto crediamo opportuno fare alcune puntualizzazioni di diversa natura sul tema impostoci «inculturazione e liturgia» dopo d'aver ricordato in modo succinto le diverse piste perseguibili per una trattazione in merito.

4. Piste perseguibili per lo studio di «inculturazione e liturgia»

Siccome il nostro contributo allo studio di «inculturazione e liturgia» è solo di tipo informativo, crediamo opportuno ricordare che le piste perseguite fino ad oggi dagli studiosi della questione sono sintetizzabili fondamentalmente in *tre* gruppi.

4.1 *Gli studi di tipo storico*

Essi si preoccupano di comprendere i perché delle formule e delle forme liturgiche nel contesto delle epoche culturali nelle quali esse forme-formule si sono originate, sviluppate, arricchite, impoverite, scomparse, deviate (cf. A. MAYER; B. NEUNHEUSER; ecc.). La visuale riduttiva della liturgia al solo insieme di riti sta alla base di questi studi. D'altro canto per uno storico che deve partire dai dati, non potrebbe che essere così. Si tratta infatti di condurre lo studio sulla «fenomenologia» delle manifestazioni della realtà liturgica come è nota dai dati delle fonti. In questo campo è eminentemente importante quanto emerge dal *comparativismo liturgico* (cf. A. BAUMSTARK). Infatti con la storia liturgica per epoche culturali, avvantaggiata dalla comparazione (diacronica e sincronica) delle diverse famiglie liturgiche tra loro, facilmente, si può approdare a dati più certi e validi.

Se poi questo tipo di studi si avvale anche dello *studio filologico* della terminologia con cui in altri tempi si tentò di porre, di risolvere, di approfondire il problema analogo all'odierno, allora si potrà giungere a qualcosa di consistente o duraturo.

4.2 *Gli studi di tipo antropologico*

Rientrano in questo ambito i tentativi iniziati in questi ultimi anni (due lustri) di interdisciplinarietà fra gli studi sociologici o/e di psicologia della religione e gli studi liturgici.

Ad alcuni studiosi sembra che si avvantaggeranno i rapporti fra pastorale/catechesi e liturgia. Ad altri invece sembra che non si riesca ad approdare a qualcosa di concreto finché sociologia, psicologia della religione, ecc. non pervengano esse stesse a qualcosa di stabile.

In questo senso i contributi che si trovano nel Nuovo Dizionario di Liturgia (Ed. Paol.) pertinenti allo studio di tipo antropologico sembrano rimarcare da una parte la necessità dell'interdisciplinarietà, dall'altra la precarietà — almeno fino ad oggi — di voler dedurre da loro qualcosa di stabile o di operativo.

Rimane certa la necessità dello studio e l'apertura alla problematica connessa all'argomento. Problematica che appare moltissime volte indotta «a tavolino» e acuita «in pratica» da specialisti che urgono i problemi, più che preoccuparsi delle vite delle persone che sono in essi coinvolte.

4.3 *Gli studi di tipo teologico*

Si preoccupano della relazione inculturazione e liturgia solo come si preoccupano per esempio Ricci in Cina (cf. i riti cinesi) e Nobili in India. Al più si compie lo sforzo di «aggiornare» la questione filtrata dalla problematica della religiosità popolare, delle devozioni popolari, delle manifestazioni della ritualità presso i diversi popoli. Anche questo tipo di studi si muove nell'ambito di uno degli equivoci di fondo nello studio di «inculturazione e liturgia», più sopra «bollati a fuoco».

In conclusione: l'urgenza dello studio per un proficuo approfondimento della questione è sentito da più parti. Agitato preferibilmente da chi pensa di essere aggiornato o all'altezza della situazione, viene studiato profondamente da pochi. Ed ancor più da un numero minore di studiosi il problema — fino ad oggi — trova una sua giustezza terminologica e reale. Per questo più che «impelagarci» in un groviglio di meandri ciechi, preferisco far seguire alcune puntualizzazioni di differente spessore di importanza. Tuttavia le credo tutte utili per circoscrivere bene il tema e aprire — forse — ulteriori spiragli per un suo studio più esauriente, anche se non ancora esaustivo.

II. PUNTUALIZZAZIONI DI DIVERSA NATURA SUL TEMA: «INCULTURAZIONE E LITURGIA»

Secondo alcuni competenti (come alcuni partecipanti al 9° Congresso della *Societas Liturgica Internationalis*-[*Interconfessionalis*], Vienna, Agosto 1983) il problema dell'«inculturazione e liturgia» sarebbe già mal posto sul nascere finché non si concretizzi cosa sia o cosa si comprenda per «cultura».

Dato e non concesso che sia chiarito cosa si intende per «liturgia» nell'ambito di questa problematica, sembra proprio che si debba porre attenzione dapprima sulla necessità di chiarire cosa sia «cultura» almeno nell'ambito dell'endiadi «inculturazione e liturgia» per poi passare a puntualizzare altri «punti-chiave» o «passaggi d'obbligo» per la soluzione di quanto mi è stato imposto come problema teorico o/e teoretico.

1. Il concetto di «cultura» in relazione alla «liturgia»

Per questo settore mi rifaccio alla sintesi curata da C. Di Sante nel «Nuovo Dizionario di Liturgia». Così è risaputo che, secondo una mentalità occidentale che privilegiò fino ai tempi recenti il *logos* greco, il concetto di cultura sarebbe sinonimo di vastità di conoscenza e di nozioni. È uomo di «cultura» chi sa molto. In questo senso si contrappone alla confusione con l'imparaticcio (cf. Clara Grifoni «Detto fra noi», Stampa sera, citato in Selezione dal Reader's Digest, Agosto 1983, p. 22). L'imparaticcio si può acquistare nel self-service dell'alimentazione nozionistica. La cultura invece «è un lentissimo, pazientissimo arricchimento interiore dovuto alla frequentazione dei grandi spiriti, alla familiarità coi grandi argomenti; qualcosa che, trascurando le date e i dettagli, va diritto all'anima delle cose e permette di partecipare con occhi più aperti e mente più consapevole alla realtà del tempo».

Una simile concezione di cultura avrebbe poco a che fare con il nostro problema dove cultura abbraccia ogni forma di espressione dello spirito, della vita, del pensiero, e dell'azione umana.

In altri termini sulla scia della sintesi del Di Sante si può asserire che:

- a. il culturale non riguarda solo il razionale
- b. il culturale non si oppone al naturale
- c. il culturale è antropo-genetico
- d. il culturale è relativo dell'uomo
- e. il culturale non è univoco
- f. il culturale è sempre strutturale
- g. il culturale è sempre esposto al rischio di diventare manipolabile, a seconda del come in esso è distribuito il potere.

Così il Di Sante schematicamente sintetizza quanto è sul mercato. Secondo il citato autore la liturgia essendo qualcosa che non riguarda solo il razionale sarebbe parte del fenomeno culturale. Ivi i concetti di Dio, di sacro, di fede sarebbero comprensibili attraverso il complesso apparato di modelli culturali più o meno consci. Per cui simboli, riti, testi eucologici si sviluppano all'interno di strutture più ampie che sono quelle tipiche di una determinata forma di pensiero e di azione, di modelli e di pratiche.

Il rapporto profondo con cultura e liturgia è legato al principio di C. Geertz «Senza uomini niente cultura, certo, ma ugualmente e più significativamente, senza cultura niente uomini». In questo senso la liturgia essa stessa contribuisce a creare un certo tipo d'uomo, offre motivazioni e valori, indica prospettive e apre orizzonti di nuovo tipo. Ma siccome la cultura è il terreno di lettura, di interpretazione, di comprensione dell'uomo e il luogo privilegiato della manifestazione della sua identità, allora il comportamento celebrativo rivela la sua ricchezza o povertà in relazione all'«anthropos». Qui si innesta un nuovo aspetto: il «fidelis» è un «anthropos» che ha mutato qualitativamente il suo «ens».

Questo aspetto si intreccia con l'altro della non univocità del culturale per cui lingua, linguaggio, ritualità usati nella liturgia sono suscettibili di una molteplicità di forme e di modelli praticamente indefiniti. Ma questo «a tavolino», ragionando e senza tener presente i criteri di cui si dirà più innanzi. Tutto questo senza disattendere al fatto che anche la manifestazione culturale entra nella struttura culturale non come semplice fatto isolato ma a sua volta strutturale. Urgerebbe quindi una più approfondita presa di coscienza che ad ogni cambio o mutamento che si verifica in un punto esso si riflette nella totalità dell'insieme o dell'intero sistema.

Per cui si dovrebbe ostracizzare ogni forma liturgica gestita in modo sia esclusivamente verticistico sia esclusivamente orizzontalistico in quanto risulterebbero forme strutturalmente erronee, disattendendo all'insieme dell'«opus divinum-humanum» qual è la liturgia.

A questo punto si deve necessariamente distinguere tra adattamento, inculturazione ed acculturazione, tenendo presente però che si tratta di:

2. Tre modalità intercambiabili

Con quanto il Concilio Vaticano II ha sancito circa l'adattamento, anche quello liturgico previsto dalla «Sacrosanctum Concilium», si fonda creativamente su una diversificazione di natura molteplice. Accenniamo qui ad alcune diversificazioni.

a. L'uso della terminologia conciliare è legato a quei documenti che postulano «ex professo» il rinnovamento della vita ecclesiale, mediante un adattamento tipico che è o inculcato o caldeggiato o che deve essere oggetto di approfondito studio.

b. Frequentemente i documenti conciliari si limitano ad indicare il problema che richiede un adattamento ed incoraggiano ed esortano al campo dell'inventiva dei mezzi più idonei per conseguire il fine auspicato. In materia liturgica secondo il dettato di SC 23 si deve usare «l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano in maniera, per così dire, organica da quelle già esistenti».

c. L'adattamento è un fatto necessario in alcune condizioni concrete in tal modo che esso non può trascurare le condizioni che si creano attorno alla persona e che formano le componenti della stessa esistenza umana e sociale quali sono i luoghi e i tempi. Talché l'adattamento dettato dalle condizioni spazio-temporali non è mai fine a se stesso ma subordinato alla realtà complessa della persona e perciò non può prescindere da questa. Tuttavia non è un adattamento «condizionato», ma «giustificato» e «postulato» dalla persona.

d. Ciò contribuisce a comprendere che la necessità dell'adattamento è riferita sempre a una realtà concreta in vista della quale si richiede un serio

programma di approfondimento teologico-pastorale per una «incarnazione» efficace del messaggio cristiano nell'oggi.

Si avverte — in una parola — l'urgenza che la Chiesa sia vitalmente inserita nel tessuto sociale e culturale del mondo contemporaneo affinché il peculiare suo messaggio sia tradotto e presentato agli uomini in modo intelligibile e credibile.

È in questo contesto che si delineano tre modelli intercambiabili quali l'adattamento, l'acculturazione e l'inculturazione.

2.1 Infatti l'*adattamento* liturgico sancito solennemente nella *Sacro-sanctum Concilium* 37-40, trova i suoi giustificativi negli articoli 23 e 34, e oscilla dalla conservazione della sana tradizione all'apertura ad un legittimo progresso. Anzi è presupposta una sana ricerca teologica, storica, pastorale di ogni manifestazione rituale della liturgia perché (si veda il nr. 34) è richiesto che i riti si distinguano secondo il genio della liturgia classica romana e si staglino per semplicità, brevità, chiarezza e praticità. In questo senso l'adattamento presuppone un ritorno agli inizi, essendo da lì che possono scaturire innovazioni e modifiche. Il Chupungco distingue due *gradi* di adattamento e *tre tipi*.

«Il *primo grado* (cf. SC 38-39) è rapportabile alle legittime diversità nel rito romano salva la sostanziale unità dello stesso e cioè muovendosi entro i limiti stabiliti dalle edizioni tipiche dei libri liturgici.

Questo primo grado non è ancora stato conseguito. I "praenotanda" dei diversi libri liturgici con la loro terminologia (*aptatio-accomodatio*) lasciano libertà alle conferenze episcopali (fino ai singoli celebranti) di apporre modifiche di adattamento di diverso genere.

Il *secondo grado* (Cf. SC 40) è rapportabile alle esigenze missionarie di un adattamento *in loco* in sintonia all'urgente necessità di adattarsi alle tradizioni e alle indoli dei vari popoli. In altri termini si ammette ufficialmente la possibilità che elementi culturali di diverso genere siano introdotti nel rito romano.

A ben considerare i dati, esisterebbero *tre tipi* di adattamento liturgico.

Il *primo* è la *accomodatio* che interessa gli elementi celebrativi in quanto attuati qui ed ora dall'assemblea liturgica. Questo tipo non comporta necessariamente un adattamento culturale.

Il *secondo* è invece di natura culturale e sfocia in un cambiamento o modifica del genio del rito romano. Dal momento che oggetto di cambiamento è il rito romano, questo tipo di adattamento è *acculturazione*.

Anche il *terzo* tipo è di natura culturale e comporta una re-interpretazione e trasformazione di un rito pre-cristiano alla luce della fede cristiana in quanto viene celebrata dalla liturgia rimana. Questo tipo di adattamento è un'*inculturazione*».

Secondo il pensiero del Chupungco, che meritatamente si può concludere, si dovrebbe introdurre la distinzione formale tra adattamento, acculturazione e inculturazione.

2.2 *L'acculturazione* può essere descritta come «un processo grazie al quale elementi che sono compatibili con la liturgia romana vengono incorporati in essa o come sostituzione o come illustrazione di elementi eucologici e rituali dello stesso rito romano.

È necessario che gli elementi culturali, per essere accettati, posseggano una connaturalità che li renda atti ad esprimere il significato degli elementi romani che essi vanno a sostituire o ad illustrare.

Tali elementi culturali inoltre vanno sottoposti a quel processo di purificazione, grazie al quale essi acquistano un significato cristiano. Il processo consiste nel rivalutarli e nel re-interpretarli alla luce del mistero cristiano imponendo loro, come fece la prassi patristica, una tipologia biblica.

Una acculturazione della liturgia romana deve tenere in considerazione sia gli elementi formali che quelli teologici del rito romano.

Gli elementi formali riguardano il suo genio di semplicità, sobrietà, brevità, e praticità sia nella formulazione della sua eucologia sia dell'ordinamento della sua struttura».

Più complesso è il problema degli elementi teologici che il Chupungco riduce in modo semplicistico all'uso dell'indirizzo della preghiera al Padre per il Figlio nello Spirito Santo (Cf. SC 6-7).

L'equivoco del Chupungco è almeno duplice. Il primo è la riduzione della liturgia all'aspetto fenomenologico rituale. Il secondo è quello di porre il problema in campo del solo rito romano. Restringendo il campo al solo ambito romano si priva della possibilità teorico-pratica di scovare le implicanze molteplici esistenti (o esistite) in altri riti. Per non dire del fatto che si ignora tutta la questione della «metropoli che genera al cristianesimo» per cui le eventuali forme nuove di acculturazione del rito romano darebbero origine a sottodistinzioni dello stesso rito romano e mai ad un qualcosa di assolutamente nuovo.

Le *esemplificazioni di acculturazioni* possibili sarebbero riducibili alle seguenti:

a. Acculturazione di *elementi formali* quali l'elaborazione di formule e formulari eucologici assorbendo espressioni idiomatiche, massime, proverbi della saggezza umana. Ma questo varrebbe in moltissima parte anche per l'attuale rito romano dato che non ha mai assunto massime e proverbi dei popoli nelle forme eucologiche.

b. Acculturazione del *significato simbolico* dei riti al di là della loro funzionalità e praticità.

Si pensi alle diverse processioni, all'elevazione, all'atteggiamento e all'uso del corpo.

c. Acculturazione *della traduzione facendo uso di traduzioni dinamiche o di equivalenze dinamiche*. Queste porterebbero ad assumere riti e tradizioni in *sostituzione* o ad *illustrazione* di elementi rituali di altri riti.

E qui si avrebbero le possibilità indefinite di *sostituire* dopo di aver fatta la ricerca di elementi rituali e di tradizioni che esprimano lo stesso contenuto teologico-liturgico. Ma a parità di necessità di catechesi per far comprendere un nuovo rito rispetto ad un altro, rimane sempre aperto il problema: *ad quid* il cambio? Sembra un controsenso se fosse fine a se stesso. Altrettanto si dica della necessità di *illustrare*; cioè il rito romano resterebbe intatto, ma si arricchirebbe di nuove aggiunte culturali che lo «illustre-rebbero» maggiormente. *Sacrosanctum Concilium* al nr. 65 pare che favorisca un simile processo di «illustrazione». Forse nel futuro si potrà assistere al processo di questa equivalenza dinamica che produce uno sviluppo rituale e teologico nello stesso rito romano. Ma anche qui sembra di cozzare contro l'esigenza espressa da tutti i Padri Conciliari di arrivare ad una maggior semplicità del rito romano sfrondandolo da quanto era stato in lui indotto. D'altra parte la storia ci insegna che ad ogni periodo di semplificazione subentra uno di stratificazione di elementi che a sua volta riconduce alla semplificazione.

L'acculturazione ottempererebbe al moto di oscillazione pendolare a cui è sottoposta ogni *manifestazione ritualistica*, ma *non la liturgia*, che è in progresso continuo.

In altri termini siamo proprio dell'opinione, in un contesto simile a quello descritto qui, che adattamento e acculturazione si differenziano tra loro solo nell'ambito della formalità tecnica, ma toccano la ritualità, gestualità, espressività, linguaggio liturgici. Per cui sono tra loro intercambiabili ed anche intercambiabili con:

2.3 *L'inculturazione* che — sempre secondo il Chupungco — può descriversi come un processo grazie al quale un rito pre-cristiano viene dotato di un significato cristiano.

La struttura originale del rito, insieme ai suoi elementi rituali e celebrativi, non viene sottoposta a un cambiamento radicale, ma la Chiesa ne modifica il significato affinché possa esprimere il mistero (?) cristiano.

Si tratta pur sempre di sapersi muovere nell'ambito della «scorza della liturgia».

Tuttavia pare al Chupungco che mentre l'acculturazione, con l'assunzione di nuovi elementi culturali, induce un cambiamento o modifica del genio romano, l'inculturazione produce un cambiamento nella cultura tramite l'inserimento in essa del messaggio cristiano.

A questo punto allora si tratta di modificare la cultura con l'evangelizzazione. La re-interpretazione delle Scritture alla luce del Mistero di Cristo nell'impatto con la cultura può essere chiamata «inculturazione», ma potrebbe essere più meritatamente chiamata «pre-evangelizzazione; evangelizzazione; catechesi, ecc.» o se più piace «kerygma, didache, didascalia, catechesi, ecc.». Infatti il processo di inculturazione è una forma di conversione alla fede, di una metanoia dei riti pre-cristiani (cf. *Lumen Gentium* 13; *Ad Gentes* 22). Così almeno secondo il Chupungco.

In ultima analisi si dovrebbe ritenere più esatto il considerare la questione nel più vasto complesso del «fenomeno dell'adattamento della Chiesa nel mondo senza essere *del* mondo». Ma il problema sembra sorpassare l'ambito ristretto dei propri confini. Tanto più che se si considera il vero significato e realtà di «liturgia» di cui la ritualità è una semplice manifestazione, allora — forse — se si deve parlare di inculturazione, sarebbe sufficiente parlare di inculturazione liturgica e non di altre realtà essendo esse tutte canalizzabili sulla lunghezza d'onda della liturgia «Mistero - Azione - Vita».

A questo punto è più che normale che, facendo uso del termine inculturazione, che congloba anche quelli di adattamento e di acculturazione, abbia a passare a trattare di diversi livelli di inculturazione.

3. Differenti livelli di inculturazione nell'ambito rituale

Per quanto l'inculturazione permane un traguardo che nel suo «stato ideale» non sarà mai raggiungibile proprio perché in ogni evenienza la «cultura» sempre si sviluppa e si tramuta; rimane certo che urge avere: uomini preparati, linee chiare di operatività liturgica, discernimento notevole di critica autoriflessa, mezzi adeguati a conseguire i fini.

Riflettendo sui dati della tradizione (= ieri) e dell'esperienza (= oggi) si potrebbero stigmatizzare diversi livelli di inculturazione nell'ambito rituale.

3.1 *Differenti livelli metodologici*

a. Si potrebbe partire dal *detto e fatto paolino che per non scandalizzare* mangia le carni, o sottopone alla circoncisione Timoteo ecc. e si arriverebbe a cristallizzare un primo livello metodologico per l'inculturazione che secondo il detto del Crisostomo potrebbe essere riassunto così «Vide opus! Circumcidit ut circumcisionem tollat». È il *metodo dell'inculturazione per vincere una falsa cultura standovi soggetto dall'interno*.

Effettivamente in ogni tipo di inculturazione esiste un principio attivo e uno passivo. L'uno imprime all'altro la sua impronta. Colui che riceve sarebbe in ogni modo sottomesso all'altro. Così ogni insegnamento è una inculturazione. L'evangelizzazione sarebbe sotto questo punto di vista una inculturazione in cui l'elemento attivo è l'Evangelo. Il passivo è ogni cosiddetta cultura nella quale entra il Vangelo.

b. Si profila così un secondo livello metodologico che è legato al *principio evangelico* del fermento che smuove la massa. La liturgia cristiana funge da fermento della massa che è la cultura. Il risultato è la pasta. In questo senso anche Dio che si fa uomo si incultura e smuove la massa dell'umanità in unità, non in frazioni di essa. Beninteso che l'unità non dice uniformità.

c. Di nuovo emerge, sulla scia dei Padri, l'anima dell'inculturazione che costituisce un *ulteriore livello metodologico* e che con Clemente Alessandrino può essere detta «synkatabasis» e con Agostino «condescensio». Il prototipo è il Verbo che si fa carne. Sarebbe così più facilmente superato il dilemma che altri, altrove, in altri tempi si è posto e che di quando in quando viene oggi pure «a galla» e che amiamo sintetizzare così: «Ci sono cose che sono proprie alla natura per cui esse non sono "sic et simpliciter" cristiane. Come d'altro canto ce ne sono altre che sono cristiane, e "sic et simpliciter" non sono nella/della natura».

Una visione di questo genere è quanto meno antincarnazionistica. Peca di errori cristologici e di antistoricità.

Il Verbo per farsi uomo si è fatto ebreo. La storia della salvezza ha come apice Gesù e si concretizza in Gesù di Nazareth.

È solamente in Lui così come è stato, che tutti gli uomini si incontrano nel Salvatore, nella Salvezza.

Con questo non si vuol dire che per farsi cristiani ci si debba fare giudei. Però non si può dimenticare che la via scelta da Dio per attuare «il suo piano» è una via storica. In altri termini il messaggio divino è legato a delle culture che non si possono ignorare. Per cui anche l'odierna questione della cristianizzazione *delle* culture è in stretto rapporto con la legge dell'incarnazione del cristianesimo *nelle* culture. Quando si è «incarnato» non si può in assoluto «disincarnarlo» per «reincarnarlo», ma ogni susseguente «incarnazione» del cristianesimo deve riportarsi e rapportarsi alle fonti, ma non dimenticare quanto precedentemente è avvenuto: che nel mondo giudaico-aramaico, ellenistico, latino, ecc. il messaggio evangelico è passato in qualche modo nell'atto stesso della redenzione.

I diversi livelli metodologici per l'inculturazione si intrecciano, si sovrappongono, si sedimentano, si stratificano senza la possibilità metafisica, ontologica, pratico-pastorale di fare a meno delle precedenti inculturazioni.

Si prospettano così differenti livelli pratico-pratici di inculturazione.

3.2 *Differenti livelli pratico-pratici*

Ogni livello di inculturazione è adorno di almeno un duplice elemento di base: uno di tipo interno, l'altro di tipo esterno. Ciò significa che al di là delle idee teoriche si passa poi al pratico dove i livelli di inculturazione, se sono possibili, si concretizzano.

Tenuto presente che nei riguardi della ritualità si possono avere i seguenti atteggiamenti: *avversione*, *indifferenza*, *appropriazione* di elementi sia propri alla *religiosità naturale* (= religioni politeiste) alla *religiosità sacrale* (= religioni monoteiste, non rivelate), alla *rivelazione* (= ebraismo, cristianesimo, ecc.), allora si potrebbero verificare i seguenti livelli di inculturazione che tra loro sono recircolativi.

a. *Dal prosritto, al prescritto per giungere al proposto.* Si tratterebbe di cogliere che senza dubbio in un processo di inculturazione bisognerebbe

dapprima far chiaro su quanto sarebbe da «*proscrivere*» perché è superstizioso, magico ecc. (come diremo sotto III) per arrivare a cogliere quanto invece deve essere mantenuto nell'ambito del «*prescrivere*» in quanto serve non come fine a se stesso, ma come mezzo per salvare la *res*.

Infine si giungerebbe a cogliere la necessità di quanto gravita nell'ambito del «*proporre*» (per esempio i consigli evangelici, una vita di santità, ecc.). Sembra che l'inculturazione si appropri l'esame accurato e l'approfondimento del «proscritto» in quanto ciò che segue al proscritto e cioè il prescritto e il proposto sarebbero propri ad altre sfere dello scibile.

b. A livello pratico-pratico l'inculturazione contemplerebbe anche altri gradi che andrebbero *dalla* purificazione (= deculturazione) *all'*evangelizzazione, *alla* sacramentalizzazione. Ma anche in questo ambito il processo che si istaura è un processo simile a quanto abbiamo or ora ricordato (cf. a. qui sopra).

Sembra che la fase del processo di purificazione veda coinvolta direttamente la questione dell'inculturazione. Allo stato puro le fasi successive sarebbero più spettatrici di inculturazioni «sui generis» e cioè alle diversificazioni delle metodologie evangelizzatrici perché l'evangelizzazione non può che essere unica nel riguardo del contenuto in tutto il cosmo, essendo uno l'Evangelo. Di per sé l'ambito della sacramentalizzazione non dovrebbe essere toccato dalla problematica dell'inculturazione. Eventualmente la ritualizzazione soggiacente ai sacramenti può essere oggetto dell'inculturazione, ma non i sacramenti in quanto tali.

Ritornano al pettine gli stessi nodi problematici più sopra prospettati e che ci inducono a toccare, almeno fuggacemente, i veri problemi di inculturazione e liturgia.

4. I veri problemi concernenti l'«inculturazione e liturgia»

Secondo quanto abbiamo più sopra (I, 1) significato circa la realtà liturgica da non confondersi con la ritualità, e inoltre secondo quanto si è venuto a chiarire nelle diverse puntualizzazioni fatte, qui si possono facilmente sintetizzare i punti nodali attorno a tre centri di interesse.

4.1 L'inculturazione non concerne la Liturgia

Essa in quanto azione di Cristo-Chiesa perché il «mysterium» si realizzi nel tempo e nello spazio presso i diversi popoli è una attuazione del progetto trinitario ed obbedienza alla volontà del Cristo di costituire in unità i figli dispersi di Dio per un culto in Spirito e Verità. L'inculturazione non concerne la liturgia in quanto tale. Se essa si incarna in tipiche manifestazioni, saranno queste, quelle soggette all'inculturazione. In altri termini *la tradizione liturgica* è perenne e uguale per tutti i popoli. *Le tradizioni litur-*

giche si diversificano (sincronicamente e diacronicamente parlando) anche con il cambio dell'assemblea nelle stesse coordinate socio-culturali.

In un simile contesto sarebbe più urgente, utile e necessario studiare il problema del passaggio di una delle tradizioni liturgiche e i loro mutamenti da una generazione di credenti all'altra. La «tradizione» della «liturgia» è il vero problema che sarebbe coinvolto nell'ambito dell'inculturazione. Le diverse incarnazioni della stessa liturgia in rapporto alle diverse assemblee locali comporta una serie di problemi che sono ben altro che l'inculturazione e l'acculturazione. Più sono simili all'adattamento che ad altre elucubrazioni teoretiche. Tanto più che si deve far caso:

4.2 *La Liturgia non può essere soggetta alle mode*

Di nuovo si deve ritornare al punto di partenza: che cosa non è liturgia, per approdare a che cosa è liturgia.

Nell'ambito della realtà «liturgia» è chiaro che non possono entrare le mode né teologiche, né quelle etichettabili con altra aggettivazione.

La liturgia infatti non può essere in balia delle riforme volubili, legate a momenti storici. *La ritualità invece lo deve essere.* La liturgia non può ottemperare alla conformazione, pedissequa o no, a forme e formule di un'epoca. La ritualità al contrario si è dimostrata in ogni secolo (con qualche eccezione geo-culturale e geo-culturale) necessitante d'essere in sintonia con forme anche transeunti.

La liturgia non può essere nemmeno posta nelle mani di coloro la vorrebbero spoglia di ritualità. Anche gli *aformisti* non la possono intaccare. Mentre presso alcuni popoli o culture una minor ritualità può — intesa correttamente — essere augurabile e/o auspicabile. Insomma la liturgia è e deve essere fuori dall'ambito dei *riformisti*, dei *conformisti* e degli *aformisti*. La ritualità al contrario è il campo dove essi agiscono. In una parola:

4.3 *L'inculturazione concerne la ritualità*

La ritualità (gesto, parola, linguaggio, espressione corporea, ecc.) è il dominio su cui la problematica di studiosi di differente estrazione (sociologi, etnologi, etologi, psicologi, pastoralisti, teologi, catecheti, ecc.) deve riflettere e indagare.

Anche una chiesa locale si dovrebbe far carico della problematica concernente la ritualità. Di qui la necessità di conoscere quanto concerne la creatività rituale che può essere vista come adattamento, acculturazione, inculturazione. Effettivamente però si tratta sempre di creatività rituale corrispondente più o meno alle espressioni congeniali ad una Chiesa locale nell'ambito delle diverse Conferenze episcopali.

Non rimane che concludere fornendo una specie di griglia per un'eventuale inculturazione dei riti.

III. CONCLUSIONE: CRITERIOLOGIA PER L'INCULTURAZIONE DEI RITI

Quando una Chiesa locale si fa carico del mistero salvifico di Cristo e lo continua nel tempo e nello spazio nell'«hic et nunc» celebrativo, nell'«hodie» liturgico, è più che ovvio che detta Chiesa si interPELLI sulle modalità celebrative e le ponga sul tappeto della discussione. Per poter discernere quanto è duraturo e vagliarlo dal transeunte — a nostro avviso — essa deve ricorrere ad una specie di criteriologia, ovvero ad un insieme di principi per procedere più speditamente nell'agire in merito a quello che può anche essere detto problema dell'inculturazione, beninteso dei riti, non della liturgia in quanto tale.

Per concludere in modo breve, raggruppiamo in tre serie le nostre considerazioni.

1. Prima serie: riconsiderazione di fatti a monte del problema

Non si intende qui ripetere quanto sopra è stato esposto. Solo ci sembra opportuno ricordare:

1.1 *La cultura globalmente considerata è un fatto o almeno un dato di fatto.* Come problema quello dell'inculturazione — dato e non concesso che sia chiarito — necessita d'essere «rivisitato» e «rifondato» non solo in modo statico (semel pro semper) ma in modo dinamico e cioè continuamente in modo rinnovato perché la cultura è qualcosa senza dubbio legata alla «vitalità» di persone umane. Forse in un simile contesto si comprende che l'inculturazione dei riti è sempre un fatto che viene «dopo». Cioè dapprima deve essere ben cristallizzata la cultura e necessita che l'evangelizzazione sia già notevolmente in atto. Solo in un secondo tempo si potrà parlare di «inculturazione». Ciò significa che urgere il problema là dove non si sa in quale cultura ci si muove, o dove l'evangelizzazione non sussiste, è un *errore imperdonabile*. Si intravede in questo senso anche l'utilità dello stadio della deculturazione per giungere al contenuto genuino che deve «incarnarsi» nella cultura.

1.2 *La ritualità mentre è frutto di una cultura contribuisce essa stessa a creare cultura.* Questo secondo dato di fatto dovrebbe essere ben considerato a tutti i livelli operativi. Tuttavia a monte rimangono i problemi a cui si è accennato sopra. Si pensi a quelli legati alla «differenza-diversità» di comprensione di cosa sia: segno, simbolo, rito, gestualità, progettualità rituale, contestualità rituale, ecc...

Siccome sono irrisolti problemi di siffatta portata, di conseguenza rimane molto difficile evidenziare lo scambio ovvero il «flusso-riflusso» tra l'ambito culturale e quello cultuale. Si aggiungano le divergenze tra le differenti correnti di studiosi, i quali non poche volte considerano dati estra-

polati dalla loro struttura o pretendono di forzarli per farli collimare ai loro schemi. Mi sembra proprio che sul mercato di questo argomento più di una persona forzi il tema quasi «fosse una scarpa che deve calzare su un piede, quando non si sa se il piede esiste e la scarpa è ancora da fabbricare».

1.3 *Il giustificativo teorico dell'inculturazione dei riti, ai nostri tempi, è connaturato al sorgere e allo svilupparsi del movimento liturgico.* Le sue istanze sono riassumibili nello «slogan»: «portare il popolo alla celebrazione e la celebrazione al popolo». Le istanze sono state tramutate in attuazione dalla *riforma liturgica* la quale ha puntato sulla riduzione dei riti, sulla loro semplificazione, sulla loro significazione più lampante e diretta, su un loro adattamento. *L'adattamento liturgico* è la concretizzazione ecclesiale del genere di realtà nel quale entra come sottospecie *l'inculturazione dei riti*. La necessità dell'inculturazione dei riti è legata all'ambito della problematica che fino ad oggi è più teorica che pratica, specie dopo i principi della riforma e dell'adattamento sanciti dai documenti liturgici conciliari e post-conciliari. Semprecché siano essi compresi nel loro spirito genuino, più che nella semplice dizione letteraria. Tuttavia si deve ricordare che la meta delle istanze del movimento liturgico, dei principi della riforma, dello spirito dell'adattamento, e dell'attuazione dell'inculturazione è solo il *rinovamento liturgico*. *L'inculturazione dei riti*, non può essere fine a se stessa. Ciò significa che non è affatto di necessità assoluta, ma solo di mezzo e relativa ad alcune coordinate.

1.4 *L'inculturazione dei riti deve essere subordinata ai grandi principi legati alla necessità di veicolare gli stessi contenuti della Liturgia cristiana con forme diverse, se necessitano e sempre che siano legittime.* Veicolare idee cristiane su trasmettitori (se esistono) adeguati! Nulla più. Il più sarebbe superfluo, e dunque inutile. I figli dispersi (= le diverse culture) di Dio sono da Cristo chiamati in unità (= la/e cultura/e in Cristo) (cf. Gv 11,51-52). Il processo della vocazione dei popoli in unità non distrugge le culture ma le aiuta a deporre il non-culturale (= transeunte) in nome del culturale (= duraturo).

D'altro canto il principio paolino: «In Cristo non esiste più né greco, né barbaro, né scita, né romano» ha un valore importantissimo per la soluzione del problema postoci e per ridimensionarlo nel giusto alveo. Tanto più che non si sono ancora «cristallizzati» tutti i principi che derivano dalla «teologia della storia». Questo grande capitolo — tra l'altro — ci farebbe capire come mai lo Spirito interdisca a Paolo e Barnaba di andare verso l'attuale Armenia: e cioè ha voluto che il messaggio evangelico assumesse diverse tinte legate alle differenti culture in cui il cristianesimo si sarebbe poi «inculturato».

Tutti questi fatti sono di per sé posti ancora a monte della nostra trattazione.

2. Seconda serie: criteri applicabili in campo operativo

Passando al concreto si può asserire che l'inculturazione dei riti deve far conto con una serie di criteri che raggruppiamo nei seguenti gruppi.

2.1 Siccome la *ritualità cristiana* non deve tradire il «*depositum fidei*» perenne, essa:

a. deve *rispettare* la Parola di Dio che non è parola d'uomo o che l'uomo si dà a se stesso attribuendola a Dio, ma veramente è Parola di Dio. La ritualità cristiana è modellata sul contenuto della Parola di Dio;

b. deve *trasmettere* la fede ed aiutare a trasmettere la fede celebrata. Non si tratta di uno sforzo fiduciale in Dio, ma primariamente di un dono di Dio, di cui la ritualità diventa espressione di mediazione e di una conquista umana. La ritualità deve risultare fedele a Dio e fedele all'uomo-*fidelis*, non all'uomo «*sic et simpliciter*»;

c. deve *aiutare* la conversione continua del fedele. Essa non può essere semplicemente frutto della ascesi sia pur stimolante e perfetta propria agli sforzi umani, ma è «*frutto-dono*» della sinergia umano-divina.

Nello sforzo di *tradurre senza tradire* la ritualità deve essere vettore dei contenuti più genuini della liturgia cristiana.

2.2 *L'inculturazione dei riti non può contraddire (anzi deve essere intesa a potenziare) le dimensioni proprie alla Liturgia.* Essa è adorna di una dimensione discendente o di santificazione in vista dell'altra che è quella ascendente o di culto alle Persone divine. La ritualità deve servire a potenziare le *dimensioni eulogiche, eucaristiche, aitesiche, achesiche, apocritiche*, ecc. proprie alla ritualità cristiana. D'altro lato la ritualità deve espletare una *funzione cronologica* in quanto deve aiutare a comprendere che l'«*avvenuto salvifico*» si realizza nella celebrazione il cui centro è Cristo-Chiesa. Ciò si attua in forza dello Spirito. Nell'identificazione e nel rapportarsi a questa centralità le singole culture superano i diaframmi spatio-temporali e si «*cristificano in unità*».

Il cultuale in questo senso diventa il lievito che fermenta la massa del culturale trasformandola in pasta evangelica. La ritualità espleta così un'altra *funzione* che è quella *esistenziale*. La ritualità è rappresentazione di un contenuto. Ma la relazione che viene a crearsi tra il contenuto e chi percepisce la portata di tale contenuto diventa imprescindibile dalla fede che è meta-culturale e che è sempre presupposta all'«*actio liturgica*». D'altro canto la ritualità necessariamente deve espletare una *funzione escatologica* insita nella celebrazione. Come la protologia salvifica implica l'escatologia salvifica, così la funzione cronologica a cui abbiamo sopra accennato deve sfociare in una tensione protesa verso l'attuazione piena di ciò che la fede fa vivere già «*dal*» e «*nel*» presente. Con altri termini la ritualità non è pos-

sibile in un'inculturazione orizzontale né l'inculturazione della ritualità è capibile nella sola coordinata del presente perché la ritualità cristiana sfocia ineluttabilmente in una escatologia che fa superare la cultura in nome della cattolicità escatologica della liturgia.

Se si afferra bene quanto si è venuto ad esporre si comprende che il problema dell'inculturazione dei riti è più facile risolverlo, nell'asserire quali sono i riti che non si possono usare, più che nel dire quali sarebbero suscettibili di... inculturazione.

2.3 Criteriologia al negativo

La storia che è «Magistra vitae» ci insegna che, ad esempio, per l'inculturazione dei riti per la celebrazione del matrimonio, o dei funerali, chi ci ha preceduto ha applicato criticamente una criteriologia riassumibile nel «placet», «non-placet», «placet iuxta modum», la cui tavola di prova si riduce ai seguenti punti. Per loro mezzo ci si accorge che il rito preesistente all'evangelizzazione può diventare un rito per una celebrazione cristiana tenendo presente che la celebrazione *non è mai la medesima* nel tempo e nello spazio essendo sempre univocamente nuova, *mentre è la medesima* nel tempo e nello spazio, essendo azione del Cristo-Chiesa. Non si tratta di contraddizione. Si tratta di *ambivalenza simultanea* che induce ad un'attenzione tutta particolare nella scelta dei riti per i quali si potrebbe parlare di inculturazione dei riti.

L'elenco che segue è *indicativo, non esaustivo*, ma lo crediamo utile.

La celebrazione cristiana *non può assumere* riti magici. Sarebbe legarsi ad una ritualità che annulla l'*ex opere operato* delle celebrazioni sacramentali o lo falsifica, tanto più perché nell'*ex opere operato* è vinta ogni magia. Inoltre nelle celebrazioni cristiane entra — con un ruolo importante e senza del quale si vanifica la celebrazione — anche il grande capitolo dell'*ex opere operantis et operantis Ecclesiae*.

No in assoluto quindi ai riti *superstiziosi* che contrastano con il costitutivo della liturgia: rivelazione in atto, attuazione concreta della Parola di Dio, esegesi esistenziale dello Scritto Sacro che nei suoi contenuti è celebrato.

No ai riti *di vendetta o di lotta* perché la celebrazione è fomento di comunione fra i membri dell'assemblea in vista della comunione dei popoli.

No ai riti *sessuali* perché la celebrazione inculca il rispetto della propria persona e dell'altrui raggiungendo anche i sentimenti più intimi del fedele e conformandoli al Cristo «*impollutus*» «*innocens*».

No ai riti *di appropriazione* della volontà altrui quali «trance», sedute spiritiche ecc. perché la celebrazione nel rispetto di ciascun fedele, postula una azione che sia *actus humanus* e *actus hominis* simultaneamente.

L'*autonomia del fedele nella celebrazione* sta a ricordare che è il rito in funzione del fedele e non il fedele in funzione del rito. I suoi gesti non possono essere avulsi dal contesto di fede in cui la sua vita si muove. Né pos-

sono essere posti in balia della soggettività propria o altrui. In altri termini la *strumentalità del rito* non è primariamente legata alla cultura *xyz* ma alla fede, e la *simbolicità del rito* è in stretto rapporto non a leggi antropo-centriche ma Cristo-centriche. Dunque anche antropocentriche, ma in secondo stadio in quanto Cristo Uomo-Dio, Parola di Dio fatta carne, autore e consumatore della nostra fede, espleta una funzione medianica nella simbolicità del rito.

In conclusione l'inculturazione dei riti non può essere finalizzata al cambio per il cambio fine a se stesso, ma solo a *un celebrare in modo più autentico* per vivere ciò che si celebra e poter così celebrare ciò che si vive. Quindi è finalizzata a *un pregare nuovo* in Spirito e Vita.

Forse si riuscirà nell'inculturazione dei riti ad approdare a qualcosa di concreto se si tiene presente quanto ci piace enunciare nel *seguito principio*: «Non assumere nessun rito senza prima averlo spiegato a se stessi e agli altri. Non spiegare nulla, senza prima aver pregato cristianamente. Non pregare cristianamente senza spiegare». Quindi *l'inculturazione del conten-zioso è escluso in radice* e una volta che si incultura, il rito smette d'essere quello che era nella cultura d'origine per essere parte che integra la celebrazione stessa.

Infatti c'è una terza serie di considerazioni su cui bisogna porre l'attenzione per procedere nell'indagine dell'inculturazione dei riti.

3. Diacronia e sincronia tra «contenuto-forma-funzione»

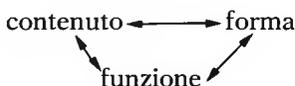
Ad un'analisi attenta tutti i problemi che vanno dalla rivalutazione dei «segni liturgici» a quelli dell'inculturazione dei riti sono sempre problemi che non vanno al nocciolo del «futuro liturgico». Sono infatti problemi che toccano la «scorza» della liturgia, essendo interessati alle manifestazioni rituali di essa. Non si deve mai dimenticare che ogni inculturazione dei riti come ogni altro tipo di adattamento liturgico dovrebbe portare più speditamente e più facilmente a cogliere come la verità della liturgia è che essa esiste in Cristo-Chiesa.

La liturgia per il cristianesimo non è innanzitutto un gesto o una formula ma è realtà nel liturgo per antonomasia: Cristo. La liturgia paradossalmente si può dire che *non la si fa* ma è *realtà di Cristo*, il Quale è la liturgia esistenziale che vive in mezzo a noi, in forza dello Spirito.

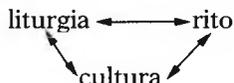
Chi è orientato a far parte di un'autentica assemblea liturgica deve prendere coscienza che è *orante* ancor prima di iniziare l'azione liturgica, come continua ad esserlo anche dopo la celebrazione. Detto diversamente: *non c'è un fare giustapposto o contrapposto all'essere*. La liturgia permea la vita del cristiano in quanto la vita del cristiano attua una vocazione di eulogia, cioè di rendimento di lode, che ha la Trinità come origine e la Trinità come termine.

Ecco perché si comprende una volta in più la necessità di *una criterio-*

logia che simultaneamente proceda in modo diacronico e sincronico *nel considerare le forme a servizio dei contenuti; anche se le forme nell'espletare la loro funzione, in vista dei contenuti possono benissimo essere sotto l'influsso della cultura.* In altri termini si avrebbe uno schema di questo genere



che può essere sostituito con:



Si avrebbe quindi pur sempre una inculturazione del rito ma informata tale inculturazione dal «contenuto-liturgia». Solo in seconda istanza ci si accorge che si crea tra i tre una «recirculatio» che porta a sottolineare la necessità di considerare dapprima lo schema seguente:

(A) liturgia → cultura → rito dove il rito è «informato» dalla cultura a sua volta frutto in parte della liturgia.

(B) rito → cultura → liturgia sarebbe un assurdo ontologico, anche se per motivi di studio analitico o di diagnosi di situazioni portate al caso limite si potrebbe procedere come in (B).

La priorità ontologica e teleologica la possiede lo schema (A).

Lo schema (B) possiede al più una priorità psicologica.

Tuttavia dai due schemi emerge che la cultura in ultima analisi è influenzata dalla liturgia, e che il rito è prodotto dalla liturgia per tramite di una cultura che non può essere considerata come un a sé staccato o staccabile dalla liturgia. Cioè l'inculturazione è solo del rito. Il «*princeps analogatum*» è la liturgia. Su di essa si modella anche la cultura!

In conclusione ci sembra che urga sia la mentalizzazione sul problema sia la necessità di preparare le stesse assemblee liturgiche ad un processo di continuo riadattamento psicologico che è come la «terra-madre» per il progressivo dominio delle diverse forme con le quali e nelle quali l'inculturazione dei riti si incarna. Se le assemblee non vi fossero educate, potrebbero correre il rischio di passare da un tipo di inculturazione rituale ad un altro tipo senza mai pervenire al rinnovamento liturgico.

Il «prodotto» più genuino di ogni eventuale tipo di inculturazione rituale dovrebbe essere il formarsi di «personalità liturgiche», come apporto fondamentale e insostituibile alla «personalità cristiana». Ogni altra finalità sarebbe da leggere con gli occhiali di un decentramento, che sfocerebbe nel frastagliamento della cattolicità, oppure con gli occhiali di un nuovo stile di nazionalismo, etichettato con l'aggettivo improprio di «liturgico».

Bibliografia

Sono citati solo i lavori utilizzati direttamente. Essi a loro volta rimandano alla bibliografia in merito.

D. SARTORE-A.M. TRIACCA (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia* (Edizioni Paoline, Roma 1984) = *NDL*.

Per il punto:

I,3,3 = cf. A.N. TERRIN, *Antropologia culturale*, in: *NDL*, 71-92 e bibliografia.

I,4,1 = cf. B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (Edizioni liturgiche, Roma² 1983) con bibliografia.

II,1 = cf. C. DI SANTE, *Cultura e liturgia*, in: *NDL*, 341-351 con bibliografia.

II,2 = cf. A. CHUPUNGO, *Adattamento*, in: *NDL*, 1-15 con bibliografia.

A.M. TRIACCA, *Adattamento liturgico: utopia, velleità o strumento della pastorale liturgica?* in: *Notitiae* nr. 150, 19 (1979) 26-45.

A. CUVA, *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza*, in: *Ephemerides liturgicae* 89 (1975) 54-99.

A.M. TRIACCA, *Creatività eucologica: motivazioni per una sua giustificazione teorica e linee pratiche metodologiche*, in: *ivi*, 100-118.

G.F. VENTURI, *Fenomeni e problemi linguistici della traduzione liturgica nel passaggio da una cultura ad un'altra*, in: *Ephemerides liturgicae* 92 (1978) 5-75.

II,4 = A.M. TRIACCA, *Liturgia e tradizione*, in: A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II vol. (Marietti, Torino 1984) (sub voce: *Liturgia cristiana*).

A lavoro ultimato sono venute a conoscenza di un interessante articolo che contiene stimoli di diverso genere di: P. PUTHANANGADY, *Inculturation and Liturgy in Seminaries*, in: P. FERNANDO (ed.), *Inculturation in Seminary Formation* (Ishvani Kendra..., Indore 1980) 65-78

INCULTURAZIONE E FORMAZIONE PASTORALE

G. Biancardi SDB

0. Premessa

Due sono stati i termini del tema di questa breve relazione: «inculturazione» e «formazione pastorale», che mi è stato chiesto di coniugare e illustrare nei loro rapporti vicendevoli.

Termini complessi e, per certi aspetti, problematici,¹ che andrebbero analizzati in profondità in tutta la loro ampiezza.

Tenendo però conto:

— del carattere piuttosto «pratico» di queste ultime giornate del nostro Convegno,

— della qualifica dei partecipanti a questo incontro,

— e della distinzione, suggerita dagli stessi documenti ufficiali del magistero ecclesiale e salesiano, fra formazione pastorale più «teorica» ed esercitazione pastorale pratica; tenendo conto di tutto questo, non affronto il tema della inculturazione e della formazione pastorale in tutta la sua vastità.

Molto più semplicemente, mi propongo di svolgere alcune riflessioni sul tema assegnatomi limitandomi, per quanto riguarda la formazione pastorale, alla formazione pastorale del futuro Salesiano *sacerdote* considerata nei suoi momenti fondamentali e sincronici dell'insegnamento della *teologia pastorale* (intesa in senso lato: teologia pastorale fondamentale, speciale, catechetica ecc.), e delle *esercitazioni pastorali*.

In particolare, vorrei:

— *enucleare* alcune relazioni esistenti fra inculturazione e formazione pastorale,

— ed *indicare* qualche orientamento che possa essere utile nella quotidiana azione formatrice dei candidati alla vita salesiana sacerdotale, in ordine al nostro tema.

¹ Tutto il nostro Convegno è stato ed è una illustrazione della problematicità legata al concetto di inculturazione. Per un accenno, sia pure sommario, ai problemi richiamati dall'altro concetto che qui ci interessa, cioè quello di formazione pastorale, cfr. COLOMBO G., *Per la «Ratio Studiorum» dei seminari*, in *Teologia VIII* (1983) 31-70, in particolare le pp. 44-46.

1. Inculturazione e Teologia Pastorale (TP)

Tutte le concezioni più aggiornate e più fondate dal punto di vista critico della TP dicono attenzione tutta particolare e riferimento esplicito e diretto all'uomo; ma non all'uomo colto nella sua essenza, bensì all'uomo dato storicamente, all'uomo che ha una sua precisa collocazione geografica, sociale e culturale; in una parola: all'uomo inculturato.

E tutte queste elaborazioni teologico-pastorali concludono richiamando, implicitamente od esplicitamente, l'obbligatorietà di una prassi pastorale o, se si preferisce, ecclesiale che sia «inculturata».

A conferma di quanto asserito si possono richiamare, a titolo esemplificativo, alcuni autori o movimenti ormai esemplari nel campo della odierna riflessione teologico-pastorale.

a. Un autore come RAHNER, ormai un classico anche nel pensiero pastorale, rifiuta, ad esempio, di considerare la realtà mondana e l'epoca storica come semplice luogo in cui la Chiesa e il cristiano operano la traduzione pratica di conclusioni teologiche raggiunte deduttivamente.

Scrivono uno studioso della proposta pastorale di Rahner: nel pensiero rahneriano «il processo storico mondano non è mera occasione per l'avvenimento cristiano ed è quindi da rifiutare la sua pretesa sostanziale estraneità nei confronti delle motivazioni e del costituirsi dell'azione ecclesiale e la sua riduzione a funzione del tutto accessoria e secondaria».²

Queste visioni riduzionistiche sono presenti là dove si cerca di interpretare la complessa ed articolata realtà del mondo con una teoria universalmente valida della storia, e dove si impostano discorsi pastorali fondati su una descrizione empirica, non riflessa, del mondo e della società.

In questi casi, il singolare storico è di fatto disatteso; l'azione pastorale finisce con l'essere svincolata dalla situazione, perde perciò ogni aggancio profondo con la realtà del mondo e fallisce l'impatto con la storia.

Per evitare questo rischio, secondo Rahner, occorre smettere di considerare il singolo momento storico socio-culturale in cui la Chiesa agisce come materiale «amorfo e indifferente» al punto da non poter assolutamente divenire oggetto di una discussione teologica. Perché, di fatto, la realtà storica, nella varietà delle epoche, delle società e delle culture, costituisce il luogo proprio della vita cristiana ed ecclesiale; ed un autentico atteggiamento cristiano implica riferimento costitutivo, e non soltanto accessorio, alla situazione contingente.

Dunque l'agire del singolo e della comunità credente e, in particolare, l'agire pastorale è definito dalla coerente presenza alla vicenda storica e socio-culturale dell'uomo. E dunque, ancora, la riflessione sul fatto pastorale, cioè la TP, «non si risolve nella considerazione di principi ricavati dalla Ri-

² SEVESO B., *Edificare la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi* = Collana di teologia pratica I (Torino-Leumann, LDC, 1982), 175.

velazione e nella deduzione di conclusioni "pratiche"; essa si istituisce invece nella proposta di imperativi e di programmi di azione elaborati come dovere esistitivo a partire dalla assunzione riflessa della situazione in cui la Chiesa si trova a vivere».³

Di qui la necessità per la Chiesa di conoscere la situazione storica, le società, le culture in cui si trova incarnata; di più ancora: la necessità per la comunità ecclesiale di «fare esperienza» del mondo, sia nella quotidianità del vivere umano, sia nei suoi momenti decisivi, vincendo finalmente quella storica «miopia» che a volte ha portato la Chiesa a non essere in sintonia con i tempi e i diversi e mutati contenuti socio-culturali.

Sulla base di queste argomentazioni, qui solo sommariamente richiamate, Rahner presenta la sua nota definizione di TP in cui si ha un esplicito richiamo al contesto storico, sociale e culturale in cui la Chiesa fa pastorale: TP, o teologia pratica, è scienza teologica che, in base ad una analisi scientifica, e precisamente teologica, della situazione concreta ed attuale della Chiesa, sviluppa i principi (e per quanto possibile li concretizza in imperativi) secondo i quali la Chiesa attualizza la propria essenza in questa determinata (cioè attuale) situazione, e in tal modo realizza la propria attività salvifica.⁴

Queste posizioni rahneriane di attenzione e di studio della contingente e mutevole situazione storica, sociale e culturale in cui opera la Chiesa, le ritroviamo poi presenti in tutto il celebre progetto pastorale dell'*Handbuch der Pastoraltheologie*, per il quale l'analisi di fede della Chiesa nella sua attuale situazione nel mondo di oggi costituisce l'oggetto formale della TP.⁵

b. Un riferimento continuo e puntuale all'umano, personale e collettivo, colto nel suo hic et nunc, è pure presente in quella notevole corrente di pensiero teologico-pastorale che presenta la prassi pastorale come *interpretazione della esperienza*.

In questa corrente, l'esperienza umana, singola e comunitaria, con i suoi contingenti caratteri storici, geografici e socio-culturali, è «contenuto essenziale e tema principale del discorso pastorale».⁶

Secondo il VAN CASTER, esponente di rilievo di questa linea di riflessione, la pastorale legge, interpreta ed illumina alla luce della Rivelazione l'esperienza dell'uomo: l'insieme, cioè, dei fatti attuali, ciò di cui si parla, ciò che si vive ogni istante, le novità del giorno, le attività della vita quotidiana, gli incontri, i fenomeni contemporanei, ecc; tutte realtà, come si può notare subito, che hanno a che fare con la «cultura».

³ *Ibid.* 181-182.

⁴ *Ibid.* 200. Per un'ampia ed accurata recensione critica del pensiero pastorale di Rahner, si veda lo stesso SEVESO, alle pp. 175-223.

⁵ Cfr. ancora SEVESO, 225-292. Una più grande sintesi della proposta pastorale dell'*Handbuch* è in MIDALI M., *Attuali correnti e progetti di teologia pastorale fondamentale*, in *Salesianum XL* (1978) 845-900, alle pp. 847-852.

⁶ MIDALI, *art. c.*, 861.

L'esperienza così intesa non è il semplice campo di applicazione di verità dottrinali o teoriche, e nemmeno il luogo dove trova campo di irraggiamento e di azione quanto viene celebrato nella Liturgia; è invece il punto di incontro tra l'uomo e Dio che proprio nel quotidiano della esperienza vissuta si rivela e dona la sua grazia.

È infatti nell'esperienza, correttamente conosciuta, approfondita e interpretata alla luce della fede che l'uomo coglie l'*appello* che Dio gli rivolge e risponde ad esso. Ed è ancora nell'esperienza che l'uomo scopre tutti i *valori*, profani e religiosi, e li vive in profondità, integrati in una unità diversificata fondata sulla Incarnazione che è armonizzatrice di ogni valore profano e religioso.⁷

È dunque legittimo concludere che, in quest'ottica, la cultura è oggetto di riflessione da parte della pastorale in quanto in essa Dio incontra l'uomo secondo le modalità sopra richiamate.

c. Il riferimento fatto or ora alla Incarnazione richiama spontaneamente un altro importante filone del pensiero teologico-pastorale che sottolinea con particolare enfasi l'attenzione dovuta all'uomo «esistenziale», cioè all'uomo storico, socializzato, inculturato: il riferimento è a quelle proposte pastorali che hanno come elemento portante il *principio di Incarnazione*.⁸

Secondo gli autori che si riconoscono in questa visione, la Chiesa, nella sua prassi pastorale, ha un punto di riferimento obbligato, un principio normativo in Gesù Cristo che è precisamente il Figlio Incarnato.

Il Figlio per compiere la sua opera di salvezza si è fatto carne ed ha raggiunto l'uomo in una precisa situazione storico-geografica e socio-culturale, facendola propria.

E ancora oggi il Cristo raggiunge l'uomo nella sua quotidianità. Dice testualmente il *Documento di base* per il rinnovamento della catechesi italiana, che ha fatto propria questa linea pastorale:

«Il Figlio di Dio, assumendo l'umana natura nell'unità della Persona divina, prende dimora tra noi, come Salvatore e Maestro ed entra in forza del suo amore, nella esistenza di coloro ai quali si rivela... 'Parola fatta carne' è il suo nome... Cristo può essere accolto, se è presentato come evento salvifico presente nelle vicende quotidiane degli uomini...»⁹

Le conseguenze per l'agire pastorale della Chiesa sono molte e facilmente intuibili. Qui basterà ricordare che la comunità credente è chiamata a far sua la legge della Incarnazione¹⁰ e dovrà perciò tener conto che è suo dovere raggiungere l'uomo nel quotidiano, l'uomo in situazione, muovendo

⁷ Cfr. MIDALI, *art. c.*, 860-864, che offre anche le opportune indicazioni bibliografiche per accostare il pensiero di Van Caster.

⁸ Cfr. MIDALI, *art. c.*, 854-855; TONELLI R., *Pastorale giovanile oggi* = Biblioteca di Scienze Religiose 26 (Roma, LAS, 1979²) 66-68.

⁹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi* (Roma, 1970) 55.

¹⁰ Cfr. le relazioni di P. Alszeghy e P. Vanhoye.

possibilmente dai problemi esistenziali e dall'esperienza umana, perchè è proprio nella vita di ogni giorno che si va svolgendo «la fitta e misteriosa trama entro cui si incontrano Dio che si rivela e l'uomo, che lo va cercando per varie strade».¹¹

Anche semplicemente sulla base di questi pochi e schematici richiami a movimenti ed autori, peraltro emblematici, di TP è già possibile evidenziare la vasta rete di rapporti intercorrenti tra TP stessa e la problematica della inculturazione:

— Tali rapporti sono certamente rilevabili a livello di *oggetto* della TP:

La TP analizza la Chiesa, ma la sua ecclesiologia non è quella «essenziale» elaborata dalla dogmatica, bensì quella «esistenziale». La TP studia cioè la Chiesa nel suo autorealizzarsi o, se si preferisce, la Chiesa nello svolgimento della sua mediazione salvifica o, in altri termini ancora, la Chiesa colta nel suo servizio concreto all'uomo per farlo incontrare con il Padre in Cristo. In sintesi: è oggetto della TP la Chiesa inserita nella storia, nelle varie epoche e comunità umane, nelle singole società e culture, delle quali condivide in larga parte le vicende.¹²

Questo studio allora, comporta necessariamente per il teologo pastoralista una duplice costante attenzione: al farsi della Chiesa, prima di tutto, ma anche al farsi della storia. Egli è perciò obbligato alla conoscenza dei processi storici, sociologici e culturali attraverso i quali si formano, vivono ed entrano in contatto tra loro le società, le culture, i gruppi umani. Il teologo pastoralista, in altri termini, nel suo studio della Chiesa considerata nella sua vita quotidiana, non può non riferirsi continuamente a quei processi che sono stati più volte richiamati in questi giorni: socializzazione, inculturazione, acculturazione ecc.

— Il riferimento alla inculturazione entra anche esplicitamente in ogni discorso sul *metodo* della TP che, com'è noto, è il metodo *empirico-critico*.

Comunemente in esso si distinguono tre momenti essenziali:

¹¹ RdC 198. TONELLI, o. c., 68-76, illustra ampiamente il *principio di Incarnazione* esponendo il *Documento di base*. La rassegna delle proposte pastorali attente all'uomo inculturato potrebbe e dovrebbe continuare con il richiamo ad altri movimenti di pensiero teologico-pastorale quali le *teologie della liberazione* e le conseguenti *pastorali della liberazione*; ma l'economia del tema non lo consente.

¹² Queste affermazioni non vogliono minimamente insinuare una duplicità nell'oggetto di studio della ecclesiologia, quasi che teologia dogmatica e pastorale studiassero due realtà diverse. In realtà (l'affermazione è ovvia, ma alcune osservazioni emerse nel Convegno obbligano a questa precisazione) la Chiesa, quella colta nella sua essenza e quella colta nel suo farsi storico, costituiscono certamente un'unica realtà. Ma è perfettamente legittimo analizzare un'unica realtà da punti di vista diversi. Così, la teologia dogmatica riflette principalmente sulla Chiesa considerata nei suoi elementi, nelle sue qualità e nelle sue strutture ideali e immutabili; dati questi che vengono presupposti dalla TP che indaga invece soprattutto sulla dimensione storica, contingente e perciò mutevole della comunità credente. Naturalmente questo studio non è a «compartimenti stagni» e i riferimenti e richiami vicendevoli tra le due diverse ottiche di analisi, non sono soltanto possibili ma doverosi.

Anzitutto l'*analisi* e la *valutazione* teologico-critica «della prassi ecclesiale considerata nei differenti contesti socio-culturali e religiosi attuali». ¹³ Tale analisi-valutazione viene compiuta sulla base di una criteriologia in cui trova (o deve trovare) opportuno spazio il criterio della inculturazione. La TP cioè, in questo stadio della sua riflessione non può non domandarsi se la comunità credente ha inculturato se stessa e il messaggio di cui è portatrice. L'inculturazione va perciò considerata come uno dei criteri di analisi e di valutazione della prassi ecclesiale, e la TP può essere legittimamente indicata come «luogo di controllo» del tutto particolare della inculturazione.

Il principio della inculturazione ha poi il suo peso nei due successivi momenti del metodo pastorale, che prevedono l'elaborazione del progetto pastorale nelle sue linee portanti e la definizione di specifiche linee strategiche di intervento. In entrambi questi momenti, che possiamo definire rispettivamente *progettuale* e *strategico*, l'inculturazione non può essere dimenticata in quanto ha valore normativo: il teologo pastoralista, cioè, indica tra gli obiettivi generali di un corretto piano pastorale la inculturazione del messaggio cristiano e suggerisce, a livello di strategia dettagliata di intervento, tutto quanto può favorire questo scopo.

— Volendo riassumere, si può affermare che l'inculturazione è da considerare tra i *fini* di ogni studio della TP. Lo esigono le osservazioni richiamate sopra e che si possono riassumere in un unico e ormai noto principio della TP: fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo.

Le implicazioni di queste relazioni tra TP e inculturazione sull'insegnamento della TP stessa sono facilmente intuibili ed è il caso di richiamarle appena:

— La TP può essere il luogo in cui la problematica della inculturazione viene presentata in modo esplicito o approfondita, nel caso il tema sia già stato trattato, come sembra logico, in altri ambiti quali, ad esempio, il corso sulla natura della teologia. Certo, l'inculturazione è principio formale di ogni riflessione teologica; ¹⁴ deve cioè essere un *principio applicato* da ogni teologo nel campo della propria specifica riflessione e del proprio insegnamento; ma una *riflessione ad hoc* su tale principio nel corso degli studi teologici dei formandi è necessaria e doverosa, e l'insegnamento della TP si presta particolarmente allo scopo.

— In ogni caso il corso di TP potrebbe e dovrebbe mostrare come il concetto di inculturazione ha innegabili ed importanti valenze con la prassi ecclesiale: a livello di analisi, di valutazione, di elaborazione di obiettivi e di

¹³ MIDALIM., *Teologia pastorale — Catechetica — Scienze dell'Educazione*, in U.P.S. — STRUTTURA DIPARTIMENTALE DI PASTORALE GIOVANILE E CATECHETICA, *I rapporti tra Pastorale — Catechesi — Educazione e scienze relative* (Roma, U.P.S., 1982) 48.

¹⁴ Cfr. AMATO A., *Inculturazione — Contestualizzazione — Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in *Salesianum* XVI (1983) 79-86.

scelta di strategie per l'azione pastorale. È nell'ambito della TP che dovrebbe trovare una soddisfazione del tutto particolare «l'esigenza di abilitare...i giovani salesiani ad analizzare e valutare, da un punto di vista teologico-pastorale, le culture locali, a progettare in modo da assumerle criticamente, e a elaborare adeguate strategie di intervento pastorale e, in particolare, ad attivare processi pastorali ed educativi che ne consentano un vaglio, un'assunzione critica e un arricchimento».¹⁵

Sotto la guida del teologo pastoralista dunque, il futuro sacerdote salesiano dovrebbe arrivare non solo a conoscere in modo dettagliato il principio della inculturazione, i suoi criteri e i suoi limiti, ma anche ad applicare tutto questo nell'ambito della pratica pastorale.

La nostra *Ratio* suggella autoritativamente, in termini espliciti od impliciti, queste indicazioni:

— quando, in un enunciato di tono ancora generale, esige per il Salesiano una formazione intellettuale «contemporanea alla situazione che vive» (FSDB 465);

— e quando descrive giustamente la teologia come "indissolubilmente connessa con la vita storica del Popolo di Dio" (FSDB 467), sollecitata a «elaborare linguaggi teologici adatti alle nuove situazioni culturali» (FSDB 468), e a «leggere criticamente e alla luce del Vangelo i 'segni dei tempi'» (FSDB 468);

— e quando, infine, in modo esplicito, descrivendo la *funzione pastorale della teologia*, afferma che essa è chiamata «ad analizzare e valutare, alla luce della fede, le nuove prassi ecclesiali, a dare risposte teologicamente vagliate ai nuovi problemi, a formulare progetti di azione pastorale e a definire la strategia di attuazione attinente gli operatori, i processi, i metodi, i tempi, le strutture, la verifica e la rettifica, il tutto alla luce del Vangelo e dei segni dei tempi» (FSDB 468).

2. Inculturazione ed esercitazioni pastorali

È opportuno forse, quasi come premessa, ribadire il significato e il valore di questa proposta formativa che la Congregazione suggerisce per tutto l'iter formativo salesiano e, in particolare, per il momento degli studi teologici. Non sembri inutile questo richiamo, dal momento che, a volte, si ha l'impressione che le esercitazioni pastorali, soprattutto in certi momenti della formazione come quello degli studi di teologia, siano di fatto non comprese appieno, lasciate alla buona volontà o spontaneità del singolo, non seguite e non guidate come dovrebbero essere e, specialmente, non

¹⁵ MIDALI M., *Formazione salesiana. Cultura e culture locali*, in PICCA J. (a cura), *La formazione intellettuale nell'ambito della formazione salesiana* (Roma, 1982) 66.

«riflesse» adeguatamente. Non è fuori luogo, allora, ricordare che la formazione è un fatto globale che implica, tra l'altro, una dimensione intellettuale-conoscitiva insieme ad una più prassica e che, in questo contesto di globalità, le esercitazioni pastorali «sono momento formativo in sè, approccio differenziato e complementare rispetto all'approccio intellettuale, nell'unico globale progetto formativo».¹⁶

Fatta questa premessa, per venire subito al tema che qui ci interessa, si può osservare che il momento dell'esercitazione apostolica è il momento in cui si può e si deve fare *concreta esperienza pratica di inculturazione*.

La *Ratio* è esplicita al riguardo: «Una precisa *pratica* pastorale, programmata e debitamente valutata con la presenza orientatrice dei formatori, prepari il Salesiano ad essere sacerdote... *incarnato nel suo contesto sociale ed ecclesiale*» (FSDB 380).

Come attuare questo orientamento del magistero salesiano, questa esigenza di inculturazione nelle esercitazioni pastorali dei futuri sacerdoti salesiani?

Ponendo l'inculturazione tra gli *obiettivi* e i *criteri* dell'esercizio apostolico dei nostri candidati al sacerdozio.

Ancora una volta, è la *Ratio* stessa ad autorizzare questa scelta. Essa, lo si è appena ricordato, affida alla pratica pastorale, l'*obiettivo* di fare del futuro Salesiano sacerdote un uomo in sintonia con il suo ambiente socio-culturale ed ecclesiale. Altrove poi, enuncia un obiettivo simile, anche se di tono più generale: l'esercizio pastorale deve stimolare "la crescita della sintonia e della sensibilità per la situazione giovanile e popolare" (FSDB 135).

Se dagli obiettivi si passa ai criteri, si noterà che la *Ratio* non accenna esplicitamente alla inculturazione come *criterio-guida* delle esperienze apostoliche: l'elenco comprende soltanto la pastoralità, la salesianità, la complementarità, la gradualità, la formatività. È però legittimo scorgere un richiamo implicato alla inculturazione proprio nel primo criterio elencato, quello della pastoralità; in effetti, dopo quanto si è fin qui detto, non è possibile pensare ad una pastoralità che non sia inculturata.¹⁷

Da queste indicazioni il formatore è stimolato ad aiutare il formato perchè:

- prima di iniziare il suo impegno apostolico conosca in modo appropriato la situazione ambientale in cui deve svolgere la propria missione,
- e, in particolare, conosca bene la cultura o subcultura in cui si trova ad operare: le sue espressioni, i suoi codici di comunicazione, i suoi elementi

¹⁶ TONELLI R., *Formazione salesiana in tensione tra teoria e prassi*, in PICCA J. (a cura), o. c., 69.

¹⁷ Nulla vieta inoltre che una comunità formatrice indichi esplicitamente, nel proprio progetto formativo, l'inculturazione tra i criteri di proposta, scelta e valutazione di una esercitazione pastorale.

positivi e negativi. A tal fine, il formatore sarà attento a suggerire una analisi critica della situazione in modo che non ci sia, da parte del formando, una adeguazione passiva o ingenua e acritica all'ambiente socio-culturale. L'esercitazione pastorale, da questo punto di vista, è forse l'occasione ottimale in cui il futuro sacerdote, se opportunamente guidato, può fare esercizio di quella lettura della cultura che è insieme critica e maieutica e che è la condizione previa di ogni corretta inculturazione.

Il formatore, infine, guiderà il formando nella elaborazione e revisione di un progetto pastorale «inculturato» adatto all'ambiente dell'esperienza pastorale, attraverso la scelta e la sperimentazione degli opportuni codici linguistici, concettuali e comunicativi adatti allo scopo.

Tutto questo potrà essere fatto attraverso il colloquio personale e la discussione-revisione comune o per gruppi di interesse, possibilmente, come viene spesso richiesto dai formandi stessi, sotto la guida di qualche esperto nei vari settori dell'azione pastorale.

A conclusione di questi brevi richiami, un'ultima riflessione suggerita dalla natura stessa della inculturazione.

L'attenzione al principio di inculturazione, se autentica, stimola sempre la pastorale alla «novità», a superarsi, a reinventarsi, e quindi esige la proposta di esercitazioni pastorali «nuove». Questo vale in particolare per noi Salesiani, chiamati a lavorare immersi in una situazione giovanile estremamente varia e composita che però ha certamente come elemento comune ed universale la estrema «mobilità». Come Salesiani dovremmo essere esperti nel cogliere le nuove situazioni culturali, le nuove sensibilità ed esigenze di cui i giovani sono portatori, o creatori, o anche vittime: possiamo pensare, ad esempio, a nuove forme di emarginazione emerse macroscopicamente in questi ultimi anni, situazioni che creano nuove categorie di giovani «poveri e abbandonati»; possiamo pensare, ancora, alla enorme importanza che stanno assumendo nel mondo giovanile i mass-media, in particolare quelli gestiti da privati (vedi la situazione italiana).

Ebbene, una pastorale «inculturata» non può trascurare questi nuovi, ampi settori della cultura, anche giovanile, d'oggi; e dunque, nel programmare le esercitazioni pastorali bisognerebbe tenerne conto e obbedire alla novità che l'inculturazione esige.

Non c'è da temere che questa novità sia in contrasto con il criterio della salesianità sopra ricordato; anzi, proprio la fedeltà a D. Bosco è un motivo ulteriore a spingere nella ricerca di una continua novità pastorale che ci permetta di non fallire l'incontro con i giovani d'oggi. Il D. Bosco che lavora instancabilmente, che sa adattarsi in base a quanto le circostanze e i tempi gli suggeriscono, il D. Bosco che corre all'avanguardia del progresso è certamente un maestro di inculturazione pastorale.

INCULTURAZIONE E FORMAZIONE MISSIONARIA

Sebastian Karotemprel SDB

1. Osservazioni preliminari

a. *Inculturazione*

Per inculturazione intendo il processo mediante il quale la rivelazione di Gesù Cristo è incarnata in una cultura concreta — un processo nel quale niente va perduto di ciò che è essenziale alla rivelazione e alla cultura nella quale è portato. È un processo mediante il quale la rivelazione è compresa, concepita, espressa in culto, formulata in proposizioni, assimilata, vissuta, proclamata e testimoniata in una maniera specifica e con enfasi varianti.

In questo senso inculturazione ha rapporto con adattamento, indigenizzazione, acculturazione e contestualizzazione.

b. *Missionario*

Per missionario intendo una persona che è evangelizzata ed evangelizza altri, promuovendo così la sua salvezza integrale. Il missionario è uno che ha accettato la rivelazione di Gesù Cristo mediante i valori evangelici, e che allo stesso tempo, proclamando con la testimonianza, con la parola e con l'azione, cerca di comunicare agli altri la rivelazione che salva.

c. *Formazione*

Per formazione intendo l'esposizione di una persona a una serie di influenze che determinano, promuovono e chiarificano i suoi valori base, le attitudini e gli scopi, e sviluppano le sue abilità per la realizzazione di una missione unificata.

Alcune delle influenze formative di una persona derivano dalla sua cultura, dalla famiglia e dalla società. Altre derivano dalla sua autocoscienza, dalle sue attitudini originali o acquisite, e dalle sue capacità. Altre poi vengono dai valori, dai fini, e dai mezzi che gli sono offerti.

d. *Rivelazione e proclamazione*

La rivelazione si fa all'uomo che appartiene a una società concreta, con l'insieme concreto dei suoi valori, concetti, modi di espressione, di culto, di religione, organizzazione sociale, ecc. Tutto l'insieme che chiamiamo cultura.

Il Verbo facendosi carne dovette assumere forma umana concreta in una cultura concreta e il Verbo si esprime secondo quella cultura. La rivelazione di Dio all'uomo giunge mediante l'incarnazione in una cultura concreta. L'accettazione da parte dell'uomo, la forma della sua fede professata, la sua dimostrazione nel culto, formule dottrinali, orientamenti teologici, strutture della comunità, maniera di pregare, spiritualità, ecc. dipendono non soltanto dal contenuto della rivelazione, ma anche da ogni cultura in concreto.

e. *Cultura*

La cultura è una realtà a due dimensioni. Cultura è quella forma (stampo) intangibile in cui uno nasce; uno stampo fatto dalle sue origini etniche, dalla sua scoperta e possesso della verità, bontà e bellezza in se stesse, e la sua percezione progressiva dell'esterno, espressa in filosofia, sistemi di valori, religione, culto, miti, simboli, letteratura, scienze, tecnologia, organizzazione sociale, valori morali, modelli di condotta, ecc. Una simile forma di cultura dà colore alla maniera e alla qualità della sua esistenza. Ma la cultura è essa stessa formata. L'uomo non è semplicemente formato dalla forma culturale nella quale è nato. Egli è il formatore di una cultura nuova, mediante l'interazione (azione reciproca) con la cultura nativa, mediante nuovi valori e vedute mondiali (universali) che acquisisce. Mediante l'attività creativa egli modifica il suo modello di cultura originale. Così l'uomo è arricchito dalla sua cultura, e a sua volta la arricchisce. Egli è formato dalla cultura, e a sua volta la forma.

f. *La natura missionaria della Congregazione salesiana*

Don Bosco volle che le missioni fossero parte della natura e dello scopo della Congregazione.¹ Con l'andare degli anni nel suo ministero per i giovani, la sua Congregazione diventò sempre di più Congregazione missionaria. Egli sognò il grande movimento salesiano missionario nel Sud America e Africa; in Asia, lasciò ai suoi figli il compito di realizzare i suoi sogni.²

Non solo la natura e lo scopo della Congregazione porta l'impronta del

¹ Acts of the Superior Council, Jan., 1966, p.178.

² The missionary dream of 1886, Memorie Biografiche di Don Bosco, 18. Cfr. Il primo sogno missionario di Don Bosco del 1871-2, M.B.10; Il secondo sogno missionario di Don Bosco, 1885, M.B.17.

carisma missionario, ma il suo stesso rinnovamento è legato alla coscienza missionaria, come scrisse D. Ricceri: «Il nostro CGS ci assicura che questo risveglio missionario servirà da termometro dell'attività pastorale della Congregazione. Dobbiamo scuotere la coscienza missionaria di ogni salesiano, ristudiare il nostro metodo attuale e coinvolgere al completo la Congregazione, così che possiamo moltiplicare il numero dei nostri evangelizzatori».³

Una simile dimensione missionaria della Congregazione richiede una formazione missionaria ben progettata, cioè intellettuale, teologica, metodologica e pratica.

g. Realtà asiatica oggi

L'Asia del 1983 è una realtà estremamente complessa da sconcertare i non asiatici. L'Asia ha 2/5 della popolazione mondiale. È stata la culla di culture e religioni antichissime. È stata l'arena di sfruttamento coloniale per dei secoli. In essa molte razze e popoli, caste e tribù hanno formato e stanno formando i loro destini.

Oggi l'Asia è in doppia agitazione: religiosa e sociale. Dal punto di vista religioso, l'Asia presenta un quadro unico: «Posto nativo di tutte le maggiori religioni del mondo con le sue tre sfere di culture dell'Ovest, Sud ed Est — ognuna dando origine a un distinto gruppo di religioni — l'Asia testimonia oggi — insieme con una renaissance della sua cultura (civiltà) — un notevole rinnovamento e ripresa di queste religioni perfino con uno slancio missionario dinamico. Per tradizione caratterizzati dall'integrazione di religione, cultura e comunità, i popoli asiatici hanno fondamentalmente un orientamento religioso. Nonostante deviazioni ed errori, questo fondamento base religioso dei popoli dell'Asia per lunghi secoli in cerca di Dio e d'interiorità è stato l'unico fattore che ha costantemente ispirato speranza, conforto, gioia e piacere di vivere in mezzo a tante forze contrarie all'umanità attive in loro e intorno a loro. Questo senso del divino è stato assorbito attraverso i secoli da uomini e donne in contatto e comunione con Dio, sostenuti da semplicità di vita austera, che hanno comunicato la loro esperienza profondamente religiosa e personale. La fede dunque espressa in termini teologici filosofici oppure in un codice di condotta quotidiana, oppure nelle celebrazioni di riti e feste, è nata e formata da simili esperienze religiose illuminanti».⁴

D'altra parte, mediante i mass-media la comunicazione, la modernizzazione, l'urbanizzazione, il progresso industriale e tecnologico, e la secolarizzazione, sta emergendo una nuova Asia. Il processo di *interculturizzazione* già è operante in Asia.

³ Acts of the Superior Council, 297.

⁴ FABC Papers, No. 33h, p.2. Cfr. The Indian Church in the Struggle for a new Society, Bangalore, 1981.

Ci sono state comunità cristiane in Asia fin dai primordi della cristianità, tuttavia il vangelo non fu presentato adeguatamente all'animo asiatico, nella fede, nel culto e nelle forme loro intelligibili.

Nonostante alcuni grandi missionari, come Francesco Saverio, Matteo Ricci, Roberto de Nobili e movimenti missionari, il vangelo non ha penetrato nell'anima asiatica, ed è ancora considerato come qualcosa che è in margine alla cultura asiatica.

È in questa sfera che i Salesiani dell'Asia — non necessariamente asiatici per nascita, ma asiatici per cultura e asiatici nel loro amore per il popolo dell'Asia — devono fare la loro parte per realizzare il sogno missionario di Don Bosco. Questo richiede un'intensa formazione missionaria dei Salesiani dell'Asia.

2. inculturazione e incarnazione

a. *Il Verbo si è fatto carne*

La necessità di una formazione sull'inculturazione è basata sul fatto stesso e sul principio dell'incarnazione del Logos divino. Il Verbo diventò carne ebraica, mente e culto ebreo: «Il Verbo si fece carne e dimorò tra noi».⁵ Se Gesù avesse predicato fuori dai confini della Palestina nel mondo greco-romano, Egli avrebbe assunto una cultura greco-romana. Pur rimanendo Logos Egli avrebbe rivelato il Padre e Se stesso mediante quella cultura. Questo è appunto ciò che i discepoli di Gesù fecero. Essi portarono la rivelazione essenziale della morte e risurrezione di Gesù ad Antiochia, a Roma, ad Alessandria, ecc. e la espressero in credo, culto, strutture ecclesiaristiche, in termini delle loro culture native. Tale varietà di espressione diede origine alla Chiesa di Antiochia, alla Chiesa di Roma, alla Chiesa di Alessandria.

Ciò che è assoluto, universale e insostituibile è Gesù Cristo e non il corpo di culture che gli assunse per portare la salvezza al mondo.⁶ L'assoluto deve essere custodito gelosamente, ma il mezzo richiede adattamento, cambio, ecc. Questo è il principio illustrato chiaramente nella decisione del Concilio di Gerusalemme: «Noi crediamo che saremo salvati mediante la grazia del Signore Gesù... Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi di non imporvi nessun altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie...».⁷

⁵ Jn. 1, 14.

⁶ Eugene Montovani, *The Sacrament of Marriage in the Missionary Church*, in *Verbum*, Vol. 23 (1982), p. 340.

⁷ Atti 15, 11-28.

b. *Sviluppi storici*

Abbiamo menzionato sopra che la rivelazione di Gesù Cristo accettata da popoli differenti assunse espressioni culturali differenti pur rimanendo essenzialmente la stessa rivelazione divina. Il periodo patristico della Chiesa fu anche il tempo dell'inculturazione nel proclamare la fede, il culto e le strutture ecclesiali.

Gradatamente il predominio della Chiesa occidentale condusse ad una morbosa uniformità nella proclamazione, nella espressione della fede, e nelle strutture ecclesiali. Il risultato fu che gli sviluppi occidentali nella dottrina, nella liturgia della Chiesa diventarono norma della maggior parte delle chiese e culture locali. Questo ha danneggiato la proclamazione missionaria del Vangelo ai popoli dell'Asia. Abbiamo i classici esempi di Ricci in Cina e De Nobili in India. Ricci cercò di innestare il cristianesimo sulla cultura di Confucio, venerazione degli antenati, ecc. De Nobili in India si identificò coi sanyasi Hindu (i santoni) nella lingua, vestito, sistema di casta, alimentazione, ecc...

c. *Il Magistero e l'inculturazione*

Dall'età patristica in poi, noi vediamo che il magistero della Chiesa sostenne sempre per principio la necessità di una inculturazione genuina. Quando Gregorio mandò i primi missionari in Inghilterra, ordinò loro di non distruggere i templi pagani, ma di trasformarli in luoghi di pietà cristiana.

Nel 1659, la sacra Congregazione per la propagazione della fede scrisse a tutti i Vicari Apostolici dell'Asia invitandoli ad una miglior formazione dei missionari, accentuando la necessità di discernere nel patrimonio delle culture native i veri valori religiosi che meritavano incoraggiamento o almeno tolleranza provvisoria.⁸

Il Vangelo viene a costruire, non a distruggere, e se distrugge è solo ciò che si deve scartare. Così Pio XII nella sua celebre enciclica «*Evangelii Praecones*» dice: «Un altro scopo si deve raggiungere; e desideriamo che tutti comprendano bene. La Chiesa dai suoi primordi fino ai nostri tempi ha sempre seguito questa saggia norma: che il Vangelo quando viene predicato in una nuova regione non distrugga né estingua qualsiasi cosa naturalmente buona, giusta o bella che il popolo possiede. Perché la Chiesa quando chiama i popoli ad una più elevata cultura e a un miglior modo di vita, ispirato dalla religione cristiana, non fa come uno che sconsideratamente taglia e sradica una prospera foresta. No, essa innesta una buona azione sopra un albero selvatico perché possa portare frutto più delizioso».

⁸ Cfr. *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Rome, 1976, vol. 3/2, p. 455.

so».⁹ Sebbene guastata dal peccato, la natura umana è naturalmente cristiana. Ha soltanto bisogno di essere illuminata e nutrita dalla grazia di Dio. Perciò filosofie e culture pagane non devono essere rigettate e disprezzate: «Questo è il motivo per cui la Chiesa Cattolica non ha disprezzato né rigettato le filosofie dei pagani. Invece, dopo averle purificate dai loro errori e contaminazioni, essa le ha perfezionate e completate con la RIVELAZIONE CRISTIANA. Similmente la Chiesa ha fatto sua l'arte e la cultura nativa, che in alcune nazioni è altamente sviluppata. Essa le ha accuratamente incoraggiate e le ha portate a un punto di perfezione estetica che di per sé probabilmente non avrebbero mai raggiunto. Essa non ha affatto soppresso costumi e tradizioni native, ma ha dato loro un certo significato religioso; essa ha perfino trasformato le loro festività e fatte servire a commemorare i martiri e a celebrare i misteri della fede».¹⁰ Pio XII continua col dire che si deve procedere con lo studio perseverante e l'apprezzamento del significato delle varie culture e costumi: «Qualsiasi cosa si trova nei costumi nativi che non sia inseparabilmente legata a superstizione o errori deve sempre essere apprezzata, e quando è possibile preservata intatta».¹¹ Colui che evangelizza non è il portatore di una cultura particolare, e possiamo aggiungere di una teologia particolare, rito o strutture ecclesiali. Perciò Pio XII dice: «il suo compito non richiede che egli trapianti cultura e civilizzazione europea, in terra straniera, perchè colà si radichi e propaghi. Il suo compito tra questi popoli, che spesso si gloriano di una cultura propria molto antica e molto sviluppata, consiste nell'ammaestrarli e formarli, perchè siano pronti ad accettare di buon volere e in modo pratico i principi di vita e moralità cristiana; tali principi, possiamo aggiungere, convengono ad ogni cultura, purchè sia buona e sana; essi danno a quella cultura una maggior forza per salvaguardare la dignità umana, e raggiungere una felicità umana».¹²

Queste sono asserzioni ardite. Ma in pratica sono state seguite dai fatti. Ciò che Paolo VI disse riguardo al Vangelo e alla cultura è molto vero anche a riguardo del Vangelo e delle culture dell'Asia: «La divisione tra Vangelo e cultura è senza dubbio, il dramma dei nostri giorni, come lo fu di altri tempi».¹³ Perciò bisogna fare ogni sforzo per assicurare una completa evangelizzazione della cultura, o meglio, delle culture.¹⁴ Nonostante la pratica e l'insegnamento della Chiesa dei primordi, la storia missionaria dei quattro ultimi secoli, ammirevole per molti lati, condusse ad una alienazione culturale dei convertiti al cristianesimo dalle loro culture native. La conversione risultò ciò che fu definito de-culturazione: «I primi Vicari Aposto-

⁹ Pius XII, *Evangelii Praecones on Promotion of Catholic Missions*, 1951, No.56, cfr. *The Papal Encyclicals 1939-58*, Wilmington, 1981, pp.198-199.

¹⁰ Pius XII, *Evangelii Praecones on Promotion of Catholic Missions*, 1951, No.58, p.159.

¹¹ *Ibidem.*, No.59, p.199.

¹² *Ibidem.*, No. 60, Cfr. *The Papal Encyclicals 1938—58*, Wilmington, 1981, pp. 198-199.

¹³ Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20.

¹⁴ Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20.

lici mandati in Asia ebbero ordine esplicito di non trapiantare l'Italia, la Francia o la Spagna in Cina. Ma questo fu precisamente ciò che avvenne: l'Europa e poi l'America diventarono la norma assoluta per tutti gli aspetti del lavoro missionario in Asia, in Africa e nel Sud America — sebbene «inculturazione» avrebbe dovuto essere il principio di tale missione».¹⁵

Il Magistero papale riconosce che la Chiesa ha spesso fallito nell'incontro positivo ed efficace con le culture dell'Asia e dell'Africa nei suoi sforzi di evangelizzazione. Parlando ai vescovi delle Filippine e dell'Asia, Giovanni Paolo II disse: «Se, nel passato, la insufficiente conoscenza delle ricchezze nascoste nelle varie civiltà (culture) impedì la propagazione del messaggio evangelico e diede alla Chiesa un certo aspetto forestiero, dipende da voi mostrare che la salvezza portata da Gesù è offerta a tutti, senza distinzione di condizione, senza legame ad alcuna razza speciale, o continente, o civilizzazione. Come Gesù condivise le condizioni di coloro che erano suoi, così l'asiatico può essere cattolico e restare completamente asiatico».¹⁶

Per portare il Vangelo all'asiatico c'è bisogno di un avvicinamento inculturato e che porti la cultura all'evangelizzazione. Occorre creatività, coraggio e recettività. In un'allocuzione recente ai membri del «Concilio Pontificio per Cultura» Giovanni Paolo II disse: «Dobbiamo dunque riscoprire la creatività apostolica e il potere profetico dei discepoli per affrontare nuove culture... Ci sono ancora sfere e mentalità come pure interi paesi e regioni da evangelizzare; questo presuppone un processo lungo e coraggioso di inculturazione affinché il Vangelo possa penetrare l'anima delle creature viventi... corrispondendo alle loro più elevate aspettative... un'attitudine di cambio e di comprensione per comprendere l'identità culturale dei popoli, dei gruppi etnici e dei vari settori della società moderna».¹⁷

Soltanto allora potremo scoprire le inscrutabili ricchezze di Cristo e portarle al popolo dell'Asia mediante espressioni originali della fede cristiana: «...sulla base di questo *Vangelo eterno* voi li aiutate a formulare nelle loro tradizioni, espressioni originali di vita cristiana, celebrazioni e pensiero».¹⁸

Non abbiamo solo bisogno di belle parole del Magistero della Chiesa e dei vescovi del luogo, ma anche della libertà di sperimentare sotto la loro guida e correzione, liberi dal timore di fare inevitabili errori.

¹⁵ E.Zeitler, *Missions and Inculturation*, in *Inculturation In Seminary Formation*; ed. P.Fernando, Pune, 1980, p.137.

¹⁶ John Paul II, *Address to the Bishops of the Philippines and Asia*, AAS, Vol. 63 (1981), pp. 25-26.

¹⁷ John Paul II to the Pontifical Council for Culture, in *Omnis Terra*, No. 138, p.236.

¹⁸ John Paul II, *Allocution to the Bishops of Nigeria*, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, The Vatican, 1982, vol. V/1, pp. 463-464.

3. Il presente stato di formazione

a. *Modello di formazione*

Nonostante che siano passati circa venti anni dal Concilio, gran parte del modello di formazione in Asia rimane ancora occidentale. Questo non è un'asserzione denigratoria. È semplicemente l'asserzione di un fatto storico. È semplicemente il risultato di una particolare eredità storica. È soltanto ora che le chiese dell'Asia sentono davvero il bisogno di diventare veramente asiatiche pur rimanendo cristiane, conscie delle ricchezze delle loro culture e vedendo le nuove possibilità aperte ad esse nell'espressione teologica, nella preghiera e nelle forme di vita. Forse questa generazione può soltanto vedere «la Terra Promessa» da lontano, e soltanto aprire le porte alla prossima generazione di credenti e di capi della Chiesa per fare nuovi passi.

b. *Formatori*

La maggior parte dei nostri formatori asiatici sono stati preparati in Occidente. Questo pone un problema serio per una inculturazione autentica. Pur essendo asiatici per nascita o per colore, noi siamo diventati occidentali nella maniera di pensare e nel modo di vivere. Questo stato di cose era forse inevitabile nel passato. Ma oggi presenta il pericolo di un neo colonialismo culturale da parte degli stessi asiatici proprio come nelle sfere politiche ed economiche in cui lo sfruttamento è oggi portato avanti non da stranieri ma dagli stessi asiatici.

c. *Programma di formazione*

Le case di formazione in Asia in generale, sono diventate auto-sufficienti sia per numero di istituti che per studenti. Il livello degli insegnanti in generale è ben qualificato e il loro numero sufficiente. Quasi tutto l'insegnamento è fatto dagli stessi asiatici.

D'altra parte, i contenuti della formazione filosofica e teologica tendono ancora ad essere in preponderanza occidentali nella materia, negli autori citati, ecc. Si seguono ancora modelli occidentali di formazione spirituale e liturgica. Le case di formazione in Asia tendono a essere ancora dipendenti economicamente dall'Occidente. Tale forte dipendenza persino per spese correnti è un problema da studiare seriamente e da porre a termine gradualmente.

4. Sfere di inculturazione nella formazione missionaria

a. *Esperienza di Dio e inculturazione*

L'esperienza di Dio può dirsi il centro della cultura dell'India. Le nostre diverse culture sono state plasmate da una ininterrotta tradizione di esperienza di Dio dei nostri sapienti e santi in tempi diversi, nel corso di millenni. La ricerca di Dio è caratteristica dell'*anima asiatica*. Una ricerca di Dio personale e comunitaria giace alla radice delle culture asiatiche.

Qualsiasi inculturazione degna di questo nome deve prendere in considerazione questa doppia dimensione delle nostre culture asiatiche. La ricerca di Dio e l'esperienza di Dio devono avere la precedenza sopra il discorso su Dio nelle nostre case di formazione. Questo va perfettamente d'accordo con la tradizione giudeo-cristiana. Nelle nostre iniziative di formazione dovremmo dare la precedenza alla ricerca e all'esperienza di Dio per poi procedere ai discorsi su Dio. Le strutture di formazione dovrebbero essere concepite e organizzate in modo tale da facilitare questa ricerca ed esperienza di Dio. Questo spiega la grande riuscita «evangelistica» e «missionaria» dei così detti uomini di Dio, ashrams e centri di esperienza religiosa in India e in altri paesi. La teologia occidentale mette l'accento sui concetti di Dio. E di qui l'importanza data a dogmi e dottrine. Ma gli asiatici in genere tendono a sottolineare l'esperienza di Dio.¹⁹

b. *Esperienza di Cristo e inculturazione*

Il cristianesimo, potremo dire, non è primariamente cristologia, nemmeno la più ortodossa cristologia. Cristianesimo è l'esperienza di Cristo, di una persona tradotta nella vita e nel comportamento. Senza una esperienza personale di Cristo, sarebbe impossibile comunicare Cristo all'anima asiatica.²⁰ Questo non significa che il cristianesimo non abbia formulazioni cristologiche obiettive e normative. Ne ha certamente. D'altra parte, non significa che l'esperienza di Cristo sia soltanto soggettiva, ma che piuttosto debba essere reale e personale, provata e vissuta.

Una cristologia biblica avrà maggior presa sull'anima asiatica che una cristologia storica, filosofica o dottrinale. L'insegnamento e l'apprendimento della cristologia in Asia dovrebbe, quindi, essere maggiormente basato e orientato sul Nuovo Testamento.

¹⁹ J.Castellino, *Becoming an Indian Guru-Priest*, Shillong, 1982, p.27. Cfr. also: D. Acharuparambil, «The Problems of Presenting Christianity to Hinduism», in *The Living Word*, 25 (1974), p. 212.

²⁰ J.Mattam, *Modern Catholic Attempts at Presenting Christ in India*, in *Indian Journal of Theology*, 25 (1974), p. 212.

c. *Esperienza di preghiera e inculturazione*

L'esperienza di Dio si colloca primariamente nella preghiera. I cristiani dell'Asia sanno poco dei loro metodi di preghiera. Fondamentalmente noi usiamo metodi occidentali di preghiera che ci vengono dai libri scritti con mentalità occidentale. Coloro che non conoscono il metodo di preghiera dell'Asia diprezzano perfino l'idea di usufruirne, argomentando che ciò che si è fatto è giusto.

Una delle cose più importanti che Gesù insegnò ai discepoli fu la preghiera. Infatti, dopo la sua ascensione, i discepoli sentirono il bisogno di dedicarsi più alla preghiera che all'amministrazione. Le case di formazione in Asia sono strutturate sullo stesso modello di quello occidentale. Con difficoltà si potrebbero chiamare case di preghiera. Questo è stato ammesso apertamente dai cristiani e non cristiani nella loro analisi del panorama della Chiesa cristiana dell'Asia in generale.

Yoga, Sadhana, Zen, silenzio, contemplazione sono per lo più parole vuote nelle nostre case di formazione.²¹ Perciò, spesso la nostra preghiera incomincia e finisce nei concetti su Dio. La tradizione indiana tende a impegnare tutta la persona nella preghiera, corpo e anima. I cristiani come Abhishiktananda che hanno fatto dello Yoga, dicono che lo «Yoga è un sospendere l'attività mentale. È una disciplina psico-fisiologica, un impareggiabile metodo di autocontrollo che rafforza la volontà. Ha l'effetto di sviluppare armoniosamente il corpo dandogli buona salute e agilità di membra e muscoli. Aiuta a frenare le attività mentali e a scoprire il centro dell'anima, che è il fine di questa pratica genuina».²²

Il triplice Yoga, Karmayoga, Jnanayoga e Bhaktiyoga e altri modi di pregare dell'Asia sono grandi tradizionali mezzi di controllo, di crescita e di formazione di se stessi.²³ Gli esperti come il dottor Clement Vaz stanno introducendo i cristiani dell'Asia all'uso dello Yoga.

Questi esperimenti che si usano in generale dovrebbero avere un crescente ruolo nei nostri centri di formazione salesiana in Asia.

d. *Esperienza della «Parola» e inculturazione*

La parola di Dio è in gran parte trattata analiticamente o criticamente attraverso i commentari dell'Occidente. È difficile trovare un commentario fatto in Asia sulla Scrittura. Del resto, la Scrittura è usata raramente come

²¹ See, Ignatius Hirudayam, Prayer in Asian Tradition, FABC papers, 11, for detailed account of Asian forms of prayer.

²² Abhishiktananda, Yoga and Christian Prayer, in Clergy Monthly 35 (1971), p. 476.

²³ Cfr. T.M.Manickam, «Astanga Yoga in Christian Spiritual Discipline», in Jeevadhara (November-December 1976) p. 526; Bede Griffiths, «Indian Christian Contemplation» in Clergy Monthly 35 (August 1971) p. 280; Bede Griffiths, «The source of Indian Spirituality», Indian Spirituality in Action, p. 67; Sr. Sara Grant, «Contemplation and Evangelization in the Indian Church» in Clergy Monthly 38 (April 1974) p. 160; Abhishiktananda, Guru and Disciple, p.95.

un elemento essenziale e primario di esperienza di Dio nella preghiera. Per i sapienti dell'India e dell'Asia l'esperienza di Dio è anzitutto un'esperienza della «Parola». È nella parola di Dio che lo hanno scoperto. Per arrivare a una tale esperienza di Dio ci deve essere una adeguata introduzione alla Scrittura. Si deve anche essere aperti alle scritture dell'Asia come i Vedas, Upanishads e Gita, il Corano, e le scritture dei Buddhisti per tradurre nel loro linguaggio la nostra esperienza di Dio in Cristo che riceviamo nelle nostre Scritture. Questo richiede una radicale riorganizzazione e riorientamento nell'insegnamento della nostra Scrittura e nel nostro atteggiamento verso le scritture dell'Asia.

Sia i sacerdoti che gli studenti di teologia in Asia non possono più accontentarsi del modo occidentale di leggere e interpretare la Bibbia. Mentre ritengono il modo critico di analizzare le Scritture in Occidente, devono interpretare la Bibbia secondo i metodi della tradizione dell'Asia e la sua situazione oggi: «A una coscienza critica derivata dal mondo moderno occidentale egli deve apportare un profondo e comprensivo intendimento dell'antica tradizione indiana; a una pluriforme esperienza religiosa, egli deve unire un attivo e profondo interesse per i problemi sociali... Una lettura religiosa dei Vangeli che non sa scoprire il profondo interesse sociale che sta al centro della proclamazione di Gesù sul Regno di Dio, non sarebbe una lettura cristiana. E una lettura sociale che eliminerebbe l'interesse religioso che sta alla base della religiosità indiana riguardo alla sua visione della nuova umanità, non sarebbe veramente indiana. I due modi di lettura sono complementari: l'uno arricchisce l'altro».²⁴

Del resto, questo comporta un nuovo metodo di esegesi e interpretazione delle Scritture cristiane alla luce delle scritture dell'Asia, cosicché le ricchezze delle Scritture cristiane possono essere meglio capite e comunicate ai nostri fratelli non cristiani. I cristiani dell'Asia in generale non conoscono le scritture asiatiche. E per questo non è possibile un serio dialogo con l'Asia perchè non c'è un campo comune.

e. Esperienza di studio e inculturazione

I saggi dell'Asia e i leaders religiosi erano seriamente impegnati nello studio di Dio, dell'uomo, del mondo e delle relazioni tra di loro e del significato delle cose. Così furono conosciuti come leaders religiosi proprio a ragione della loro conoscenza e sapere. Per questa ragione anche i discepoli andarono da loro per ricevere questa scienza e conoscenza di Dio, del mondo e di stessi.

I programmi di studi religiosi contemporanei si curano poco dell'assimilazione personale delle verità comunicate. Così capita che non c'è sufficiente guida religiosa nei nostri preti. Così pensano sia cristiani sia non-

²⁴ G. Soares-Prabhu, *The Historical Critical Method*, in M. Amaladoss, (ed.), *Theologizing in India*, Bangalore, 1981, p.348.

cristiani. Se uno ha un'infarinatura di conoscenza teologica, quello è promosso ed è ordinato leader religioso. Preoccupazioni di numeri, di popolarità e una certa paura, ecc., impediscono una selezione accurata, e così non favoriscono l'uscita dei grandi missionari dalle nostre case di formazione.

f. *Esperienza sociale e inculturazione*

Alcuni dei più grandi leader indiani e asiatici si identificano con loro popolo, e così possono comunicare i valori religiosi alle masse. La formazione sacerdotale contemporanea in certo senso incomincia e perpetua un isolamento dalle masse. Non parlo, nè le nego certamente, delle eccezioni. Più uno sale nella scala del potere gerarchico, più si costruisce quest'isolamento artificiale. Grandi missionari non possono uscire dalle case di formazione, dove la delicata cucina, il tempo libero, nessun lavoro manuale, la troppa dipendenza da aiuti esterni e il distacco dalle masse lavoratrici dell'Asia formano uno scudo di protezione dei futuri preti.

Questo distacco dalle realtà e masse dell'Asia impedisce una seria analisi sociale, antropologica e culturale del popolo a cui siamo mandati.²⁵ E senza questa analisi e studio non ci può essere una comunicazione efficace del messaggio evangelico ai popoli dell'Asia giacchè la buona novella di liberazione di Gesù Cristo deve essere presentata a loro come risposta alle loro concrete aspirazioni di salvezza sia religiosa sia sociale.

La nostra esperienza sociale deve condurci a identificare noi stessi nella lotta per la liberazione dalle strutture oppressive economiche e politiche. Possiamo lavorare per eliminare i sistemi sociali disumanizzanti come la casta. Nuovamente, l'essere missionario in Asia vuol dire impegno nel lavoro di sviluppo.

g. *Esperienza liturgica e inculturazione*

La liturgia era un gran mezzo di evangelizzazione nella Chiesa primitiva. Ma dal secolo XVI la liturgia cessò di compiere quest'importante ruolo di evangelizzazione, a causa della supremazia del rito romano e dell'eccessiva uniformità che soffocava la nascita e lo sviluppo di gruppi liturgici in Asia, che cercavano di far propri i valori, i simboli, le azioni e le parole derivate dalle culture dell'Asia. Siamo ancora gravati dal peso di forme liturgiche così straniere alle nostre culture.

Al presente, c'è poco sforzo per sviluppare una liturgia che possa essere al servizio dell'evangelizzazione. Una liturgia, che nacque duemila anni fa nel clima culturale greco-romano e nutrita per venti secoli di sviluppi dottrinali fu imposta a popoli che sono così diversi come cielo e terra! Nei primi secoli di evangelizzazione le espressioni liturgiche crebbero nelle

²⁵ Jesuit Formation and Inculturation in India Today, Report, Delhi, 1978, p. 155 ff.

culture e nel linguaggio dei popoli evangelizzati. Oggi la liturgia non è un coefficiente maggiore di evangelizzazione, come era in passato. La liturgia romana, magnifica nella sua semplicità, chiarezza dei concetti e commovente solennità per chi la capisce, è divenuta uno spaurachio per i missionari come lo fu per Ricci e i suoi compagni in Cina nel secolo XVI. I semplificazioni continuano questa schiavitù al Dio dell'uniformità ma a spese del messaggio salvifico di Cristo, che deve arrivare a ogni tribù e lingua e popoli affinché tutti confessino che Gesù Cristo è Signore. Si pensa a caricare su un popolo semplice di tribù tutti i concetti, simboli, cerimonie e riti della settimana santa, senza lo sforzo di esprimere il mistero centrale di salvezza in Cristo nelle parole e nei segni intelligibili al popolo.²⁶ Benché il Concilio Vaticano II abbia dichiarato chiaramente:

«La Chiesa, quando non è in questione la fede o il bene comune generale, non intende imporre, neppure nella liturgia, una rigida uniformità; anzi, rispetta e favorisce la qualità e le doti d'animo delle varie razze e dei vari popoli; tutto ciò poi che nei costumi dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizioni o ad errori, essa lo considera con benevolenza e, se è possibile, lo conserva inalterato, anzi a volte lo ammette nella stessa liturgia, purché possa armonizzarsi con il vero e autentico spirito liturgico».²⁷

h. Linguaggio e inculturazione

La cultura è in intima relazione col linguaggio. Il linguaggio e la cultura, influenzandosi reciprocamente, si evolvono continuamente. Non si può conoscere uno senza conoscere l'altro.

Uno dei più grandi impedimenti che separano i Salesiani dell'Asia dalle loro culture è che non sono ben versati nelle lingue classiche dell'Asia, per esempio, il sanscrito e nelle lingue locali come facevano notare l'All India Seminar: «se l'immagine della Chiesa è rimasta straniera qui in India, ciò è dovuto principalmente al fatto che ha trascurato le lingue, la letteratura e le arti indiane».²⁸

Senza questi strumenti delle lingue classiche dell'Asia e delle lingue locali non possiamo dialogare con l'anima e la cultura dell'Asia e con i suoi popoli. Ormai uno sforzo in questo campo si sta facendo in molti seminari indiani. Noi dobbiamo ancora incominciare.

²⁶ Sebastian Karotemprel, *A brief History of the Catholic Church among the Tiwas (Lalungs)*, Shillong, 1981, pp. 24-25.

²⁷ Constitution on Liturgy, 37.

²⁸ All India Seminar on Church in India Today, Workshop Report V, Indian Culture, Bangalore, 1969, p.150.

i. Letteratura, arte, musica e inculturazione

I cristiani in Asia finora furono introdotti alle espressioni occidentali di fede cristiana nella musica, nell'arte, danza e letteratura, ecc.

Il tempo è già arrivato di esprimere la nostra fede cristiana attraverso forme di arte asiatiche come la musica, inni, pittura, architettura, letteratura, ecc. È necessario che dai primi anni di formazione i Salesiani siano introdotti e formati nelle forme artistiche dell'Asia secondo le attitudini individuali.²⁹

5. Misure pratiche per l'inculturazione della formazione missionaria dei Salesiani

a. Osservazione generale

Non c'è dubbio che l'evangelizzazione in Asia sia legata, tra le altre cose, all'inculturazione della rivelazione salvifica in Cristo nelle sue svariate culture. Questo ci richiama a parecchie misure urgenti e pratiche. Queste includeranno una nuova visione della missione della Congregazione salesiana in Asia, la volontà della Congregazione di seguire questa visione coraggiosamente finché diverrà una realtà nei prossimi 50 anni circa, il lavoro di coscientizzazione ai vari livelli, e finalmente le decisioni concrete e le misure che si prenderanno.

b. Il Rettore Maggiore e il Consiglio Superiore e l'inculturazione

In primo luogo a parte la grazia di Dio che non manca mai e la volontà di Dio che i popoli dell'Asia vengano alla conoscenza della verità e alla salvezza in Gesù Cristo, la Congregazione a livello dei suoi Superiori Maggiori deve percepire la nuova visione della sua missione in Asia e prendere coscienza dei suoi bisogni e dell'urgenza del lavoro di evangelizzazione. La Congregazione Salesiana in Asia aspetta da loro più che salutari parole di ammirazione delle culture asiatiche e di lode per la rapida crescita della Congregazione nelle nazioni dell'Asia, soprattutto una migliore conoscenza dei grandi problemi e delle opportunità dell'Asia e del ruolo che la Congregazione può esercitare. Attraverso il loro incoraggiamento, accordando l'uso di una libertà responsabile, attraverso la loro presenza correttiva e un'intelligente guida, essi contribuiranno in non poca misura al raggiungimento di questo fine. Devono coscientizzare i confratelli dell'Asia, specialmente i loro superiori, che il più delle volte sono occupati solo in lavori di amministrazione, della importanza dell'inculturazione. Questo potrebbe essere un punto prioritario nel lavoro dei Superiori Regionali.

²⁹ Swami Vikrant, *Cult and Symbolism*, in *Indian Missiological Review*, Vol. 3 (1981), pp. 181-188.

c. *Gli ispettori dell'Asia e l'inculturazione*

Se si vuole che gli sforzi per l'inculturazione abbiano successo, gli ispettori dell'Asia e i loro Consigli devono vedere oltre agli immediati problemi e necessità locali, il futuro della Chiesa in Asia e il ruolo della Congregazione salesiana in Asia specialmente in vista del carisma e del sogno missionario di Don Bosco. Devono essere coscienti dell'urgenza e saper far uso delle opportunità che vengono incontro a noi. Solo loro possono coscientizzare tutti i confratelli, individui e comunità di formazione, creando strutture necessarie per guidare e incoraggiare il processo di inculturazione.

d. *Una Ratio Asiatica per una formazione Salesiana all'inculturazione*

La Chiesa è sacramento di salvezza per tutti gli uomini.³⁰ Così anche la Congregazione salesiana è chiamata in Asia ad essere il sacramento di salvezza per l'Asia. Un sacramento è un simbolo da capire e da essere vissuto. Finché un simbolo rimane inintelligibile e straniero ad una cultura, non può divenire un sacramento di salvezza per il popolo.

Se la Chiesa e la Società Salesiana devono essere un sacramento per l'Asia, allora, la formazione dei futuri preti e religiosi deve considerare la realtà asiatica. I vescovi asiatici si sono espressi così: «La formazione nei seminari e nelle case religiose in Asia deve realizzare una contestualizzazione di tutto il modo di vita asiatico, sia nel clima esterno e nei dettagli della vita ordinaria, come nelle virtù interiori di vita. Tale contestualizzazione deve estendersi ai contenuti e al modo di formazione. Non solo il materiale su cui si basa la crescita umanistica, la formazione spirituale, la riflessione filosofico-teologica e la pastorale deve contestualizzare la realtà asiatica di oggi ma anche le categorie e i metodi di riflessione e la formazione devono essere incessantemente ispirati al luogo in cui sono nati, cioè, alle ricchezze delle nazioni e popoli dell'Asia. Così, per esempio, il modo di formare riceverà l'ispirazione da ciò che comunemente si pensa essere caratteristico alla pedagogia orientale, ossia asiatica; lungi dall'essere concettualista, sarà basato specialmente sull'esperienza e orientato alla persona».³¹

La Chiesa chiama noi Salesiani in Asia ad un nuovo tipo di fedeltà; una fedeltà dinamica al Vangelo, al nostro fondatore Don Bosco, e anche ai popoli dell'Asia.³² In altre parole, dobbiamo essere fedeli ai popoli asiatici nel riconoscere i loro bisogni e rispondere a loro come Salesiani. Questo ci impegna a un nuovo tipo di formazione: «Siccome la dimensione missionaria della Chiesa dipende specialmente dalla disponibilità generosa dei religiosi la formazione di coloro che sono chiamati a questa forma eccellente di evangelizzazione e di promozione umana avrà bisogno di adattarsi sin-

³⁰ Lumen Gentium, 1.

³¹ FABC Papers, No. 33h, p. 6.

³² Religious and Human promotion, Sacred Congregation for Religious and Secular Institutes, 1981, n. 28-31.

ceramente alla cultura, sensibilità e problemi specifici dei luoghi di lavoro». ³³ Se è necessario un nuovo tipo di formazione, senza dubbio sarà necessario per noi Salesiani in Asia, una nuova Ratio.

Perciò quello che è necessario oggi per l'Asia, non sono nuovi Direttori per le ispettorie. Infatti, niente è cambiato nella formazione asiatica. Dopo che si sono fatti nuovi Direttori, c'è un bisogno urgente di una Ratio asiatica per i Salesiani dell'Asia. Questo richiede un convegno di formatori dell'Asia che preparano questa Ratio, basata sui punti essenziali della Ratio esistente.

Se la Ratio esistente fosse stata compilata secondo le vedute di coloro che lavorano nella formazione in Asia, avrebbe preso una forma e un orientamento assai diverso. Questo spiega perchè non c'è molto sull'inculturazione ed evangelizzazione nella nuova Ratio. Questo è un esempio tipico di un documento che non fa caso alla situazione non-europea. Quanti di coloro che sono attualmente impegnati nel campo della formazione dell'Asia hanno contribuito a questa Ratio? In un libro di formazione per i Salesiani in tutto il mondo pubblicato solo nel 1981, con più di 620 articoli, è indicativo che ci sono solo due articoli marginali sull'inculturazione ed evangelizzazione. ³⁴

La formazione dei Salesiani in Asia potrebbe trarre vantaggio dalla consulta sulla formazione dei preti nell'India Nord, che si tenne nel 1982. ³⁵

e. Proposte concrete per l'inculturazione

Alcuni dei problemi immediati per i Salesiani Asiatici nel campo dell'inculturazione sono i seguenti:

1. Formatori e Culture Asiatiche

L'attuale gruppo di formatori dev'essere sistematicamente esposto alle culture, filosofie, modi di preghiera, ecc. dell'Asia, da competenti Salesiani o non Salesiani.

2. Formazione dei futuri formatori

I futuri formatori devono essere formati il più possibile nelle loro culture locali. Il presente sistema di attirare i nostri migliori talenti all'UPS o a simili istituzioni internazionali deve terminare. È inutile parlare qui di inculturazione, se i nostri futuri formatori e «inculturizzatori» sono personal-

³³ Ibidem, 33; Cfr. Sebastian Karotempel, *Religious: Renewal and Integral Evangelization*, in: *Indian Missiological Review*, Vol. 3 (1981), p. 258-268.

³⁴ Cfr. *Formation of Salesians of Don Bosco, Ratio Fundamentalibus Institutionis et Studiorum*, Rome, 1981, no. 467-468.

³⁵ *Agenda for Consultation on Priestly Formation in North India*, Varanasi, 1982; Cfr. *Indian Missiological Review*, Vol. 4 (1982), pp. 118-214.

mente delle persone sradicate dalla loro cultura. I vantaggi dell'internazionalità o supranazionalità, dei contatti, ecc., non possono controbilanciare gli svantaggi. Inoltre, qualsiasi genuino vantaggio ci sia, può essere ottenuto anche più tardi da ulteriori contatti.

3. Nuove strutture per l'inculturazione

Strutture nazionali ed asiatiche sono necessarie per lanciare e continuare tappe concrete e significative per l'inculturazione. Così si dovranno stabilire a livelli ispettoriali, nazionali ed asiatici, commissioni per lo studio e l'esecuzione di piani ben ripensati. Queste commissioni devono avere autonomia ed autorità e possono essere presiedute dagli stessi ispettori o vice-ispettori.

4. Uso degli esperti per l'inculturazione

Una inculturazione genuina e fruttuosa richiede competenza interdisciplinare e dedizione personale alla fede cristiana ed alle culture asiatiche. Dobbiamo quindi incoraggiare i nostri giovani confratelli a lavorare per acquistare questa competenza nella nostra tradizione teologica cristiana e nelle culture dei popoli asiatici. Oggi, tuttavia, dobbiamo dipendere da esperti al di fuori della nostra Congregazione. I Salesiani dell'Asia devono avere abbastanza coraggio da chiedere e far uso di tali esperti. Uno si sarebbe aspettato di trovarne alcuni anche in questa assemblea.

Bisogna continuamente guardarsi da questi e da altri pericoli nel processo dell'inculturazione. Altrimenti si distruggerebbe il fine stesso dell'inculturazione che è di portare ad un'autentica risposta alla rivelazione in Gesù Cristo dei popoli dell'Asia.

Varie persone, almeno in India, che favoriscono il principio d'inculturazione e sono all'avanguardia del movimento d'inculturazione, sfortunatamente sembrano manifestare una specie di pluralismo e relativismo radicale al riguardo dell'unicità della persona del Cristo e della salvezza in Lui. Se questo fosse vero, come cristiani non avremmo nulla da inculturare. Se non ci fosse un'unica incarnazione storica nel Verbo, non ci sarebbe nessuna incarnazione culturale. Come possiamo noi Salesiani star lontani da simili pericoli è una questione che si deve naturalmente affrontare.

Tutti quelli che si dedicano al lavoro dell'inculturazione devono tener bene in mente le parole di Paolo VI: «Le Chiese particolari profondamente amalgamate non solo con le persone, ma anche con le aspirazioni, le ricchezze e i limiti, i modi di pregare, di amare, di considerare la vita e il mondo, che contrassegnano un determinato ambito umano, hanno il compito di assimilare l'essenziale del messaggio evangelico, di trasferirlo, senza la minima alterazione della sua verità fondamentale, nel linguaggio compreso da questi uomini e quindi di annunziarlo nel medesimo linguaggio. La trasposizione dev'essere fatta con il discernimento, la serietà, il rispetto e la competenza che la materia esige nel campo delle espressioni liturgiche, del-

la catechesi, della formulazione teologica, delle strutture ecclesiali secondarie, dei ministeri. E il termine linguaggio dev'essere qui inteso meno nel senso semantico o letterario che in quello che si può chiamare antropologico e culturale. La questione è indubbiamente delicata. La evangelizzazione perde molto della sua forza e della sua efficacia se non tiene in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non utilizza la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non interessa la sua vita reale». ³⁶

6. Conclusione

a. Sforzi contemporanei per l'inculturazione

Devo limitarmi soprattutto al panorama indiano per mancanza di fonti documentarie e di informazione circa altre nazioni dell'Asia.

Alcuni seminari e centri di studi sono già passati dall'inglese alle lingue locali come mezzo di istruzione filosofica e teologica. Alcuni hanno introdotto lo studio del sanscrito come mezzo di contatto con la cultura indiana.

La maggior parte dei seminari dà maggior attenzione di prima allo studio della filosofia e cultura indiana nel loro programma di studi. Le verità cristiane vengono spiegate sempre di più in relazione a simili verità nelle teologie indiane (Hindu, Islam, Sikh, Jain, etc.).

Similmente, molti seminari hanno introdotto lo stile indiano di preghiera (Bhajans), metodi indiani di preghiera (Yoga), luoghi indiani di preghiera (stanza della preghiera), corsi in spiritualità indiana, possibilità dell'esperienza Ashram, possibilità di vita e lavoro nei villaggi, semplicità di stile di vita nel cibo, vestito, etc. Il seminario pilota in Bhopal ha fatto un passo decisivo verso l'inculturazione della formazione sacerdotale indiana.

Una valutazione degli sforzi fatti nelle varie nazioni asiatiche per inculturare il messaggio cristiano nelle loro rispettive culture, i loro successi ed insuccessi, con le rispettive cause, etc., saranno di grande aiuto a tutti.

Passi frettolosi verso l'inculturazione possono naturalmente essere pericolosi. Nel processo d'inculturazione, elementi autentici e permanenti della rivelazione possono essere distorti, col conseguente risultato di danno alla testimonianza e alla vita cristiana. Relativismo dottrinale ed insano pluralismo possono essere germi di confusione spirituale tra i fedeli. A volte l'inculturazione può condurre ad un sciovinismo culturale e ad un mal sano nazionalismo ed indebolire la propria fede-dedizione a Cristo Gesù. Può anche aprire la via ad un indebito isolamento culturale ed alla perdita di cattolicità della nostra vocazione cristiana.

³⁶ Paul VI, *Evangeli Nuntiandi*, No. 63.

b. *Il futuro*

L'inculturare la rivelazione salvifica di Gesù Cristo è sempre stato un progetto molto complesso, rischioso e difficile da capire, decidere ed attuare. Così fu pure l'autorivelazione divina in Gesù Cristo attraverso il suo messaggio salvifico, morte e risurrezione. È aperto a tanti pericoli ed è ripieno di speranze.

Ma il Verbo si fece carne ed abitò fra noi e morì per la nostra salvezza. Il Verbo, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini. La Chiesa e la Congregazione Salesiana in Asia sono chiamate a seguire la stessa orma di non attaccarsi al passato, di spogliarsi delle sovrastrutture culturali occidentali ed assumere forme asiatiche, facendosi simili a Cristo nella lotta per la vera liberazione, modi di pensiero, forme di preghiera, stili di vita, e così assumere la veste culturale asiatica. Questa si può chiamare una *kenosi culturale*. Anche se io non sono completamente d'accordo con Raimundo Panikkar, alcuni elementi di ciò che lui afferma si dovrebbero avverare per noi in Asia: «Un autentico incontro cristiano con le altre religioni richiede uno speciale ascetismo: lo spogliarsi di tutte le cose esterne, della "veste" e forma superficiale, ed una solitaria veglia con Cristo, il Cristo nudo, morto e vivo sulla croce, morto e vivo in quei Cristiani che hanno il coraggio di venire ad un simile incontro coi fratelli».³⁷ Come Paolo, allora, noi diventeremo Asiatici cogli Asiatici, diventeremo tutte le cose per tutti gli uomini a causa del vangelo, affinché possiamo godere delle sue benedizioni coi popoli dell'Asia.³⁸

³⁷ Raimundo Panikkar, *The unknown Christ of Hinduism*, London, 1981 (ed.) p. 59.

³⁸ Cfr. Phil 2, 6-8; 1 Cor 9,22-23.

TESI SU INCULTURAZIONE E FORMAZIONE SALESIANA

Conclusioni

1. «*Inculturazione*» è incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa vita e questo messaggio non solo riescano ad esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione, ma ne diventino il principio ispiratore, normativo e unificante che la trasforma e la ricrea, dando origine a una «nuova creazione».

2. Sono stati i giovani, primariamente, ad ispirarcene, sia pure a loro modo, l'esigenza diffusa e ad impegnarci in una riflessione approfondita. È, infatti, *la nostra missione giovanile e popolare* a spingerci verso questo obiettivo: «essere evangelizzatori attraverso impegni di cultura profana ed essere educatori sociali aprendo gli orizzonti della crescita umana all'indispensabile mistero di Cristo» (ACS 298, p. 32).

3. Sia *le sfide contemporanee*, sia *le lezioni della storia* ci impegnano alla attenta considerazione di una equilibrata piattaforma di riferimento filosofico-teologico, capace di fondare adeguatamente il nostro lavoro di formazione salesiana «inculturata».

4. Accertata la possibilità e necessità di inculturare il dato esperienziale religioso, emergono dal *punto di vista filosofico* i seguenti principi generali per un corretta inculturazione:

1. anteriorità ed insostituibilità del momento esperienziale;
2. esigenza di fedeltà e di interiorità;
3. esigenza di creatività;
4. esigenza di integralità;
5. esigenza di irradiazione ad extra.

5. *L'inculturazione cristiana, evento essenzialmente teologico*, deve essere illuminata dai seguenti criteri:

1. Criterio cristologico: a) incarnazione e inculturazione; b) dimensio-

ne trinitaria e pneumatologica dell'inculturazione; c) principio mariano dell'inculturazione; d) morte e risurrezione di Cristo e inculturazione.

2. Criterio ecclesologico: a) la chiesa universale e la chiesa locale come luogo e garanzia dell'inculturazione; b) principio mariano di ecclesialità.

3. Criterio antropologico: a) l'uomo come destinatario dell'inculturazione del messaggio salvifico cristiano; b) inculturazione come servizio di liberazione globale dell'uomo dai cerchi negativi del peccato, della morte, della ingiustizia.

6. Nell'ambito del precedente quadro di riferimento è stata ulteriormente individuata una *criteriologia in rapporto alle esigenze anche zonali* della formazione salesiana.

7. **L'Europa occidentale** riconosce l'urgenza di tre criteri fondamentali:

1. autocoscienza del substrato cristiano della propria cultura;
2. conoscenza e discernimento critico delle subculture esistenti: marxista, liberal-neocapitalistica, tecnicistico-consumistica, radicale, nichilista;
3. una formazione salesiana contestualmente situata che sappia aiutare le persone a svilupparsi nella comunità e a servizio di essa.

8. Nei **paesi in cui l'ideologia marxista** serve di base e di strumento per esercitare il potere politico, la lotta contro la religione non solo tende a bloccare ogni tentativo di inculturazione cristiana, ma cerca programmaticamente la rottura completa con la cultura del passato, basata prevalentemente sui valori cristiani; per cui si impongono i seguenti

criteri antropologici:

1. coscientizzazione sulla dignità dell'uomo;
2. revisione critica dell'ideologia marxista;
3. continuo confronto tra ortodossia e ortoprassi del marxismo;
4. coscientizzazione dei giovani circa gli errori e inganni inclusi;

criteri ecclesologici:

1. piena fiducia nell'autorità morale della Chiesa;
2. valorizzazione del culto mariano;
3. azione salesiana evangelizzatrice presso i giovani sulla base del Sistema Preventivo.

9. Criteri e orientamenti per una formazione salesiana inculturata in **Africa**:

1. inculturazione come incarnazione a partire dalle culture africane

tradizionali in vista sia di una creatività culturale che armonizzi e sintetizzi gli elementi di culture adesso in conflitto, sia di una integrazione dei valori della cultura africana in un umanesimo universale, patrimonio comune di tutta l'umanità;

2. inculturazione in Africa vuol dire per la Chiesa lanciarsi in una prassi liberatrice degli africani come persone concrete;

3. per i missionari del «progetto Africa» si tratta piuttosto di acculturazione, evitando un atteggiamento imperialistico, separatistico, identificatore ad oltranza, e assumendo, invece, un atteggiamento partecipativo, di dialogo, di interpellanza reciproca;

4. inculturazione è anzitutto testimonianza di vita cristiana, modello per gli africani;

5. per i giovani salesiani africani in formazione urge personale autotono nei centri di formazione, che sviluppino questa creatività e questa sintesi culturale, ecclesiale e salesiana insieme ai confratelli missionari;

6. studiare l'applicazione del Sistema Preventivo in Africa, ripensando le opere salesiane classiche in funzione di una maggiore aderenza alle esigenze locali.

10. Da Puebla emergono i seguenti criteri di inculturazione per la formazione salesiana in America Latina:

1. evangelizzare i valori della cultura assumendoli, e neutralizzare i non-valori attraverso la formazione di una coscienza critica;

2. evangelizzare tutti gli ambiti della cultura, a cominciare dalla religiosità popolare, promuovendo sia l'esperienza di un Dio liberatore, sia l'esperienza ecclesiale della comunione e della partecipazione, sia accrescendo la nostra presenza tipica salesiana a servizio della Chiesa locale;

3. evangelizzare l'ambiente culturale creando una atmosfera che raggiunga i singoli individui, assumendo la pedagogia liberatrice di Puebla (integratrice del Sistema Preventivo), potenziando l'opzione per i poveri e i ceti popolari e favorendo l'esistenza dei centri formativi in ambienti popolari;

4. evangelizzare la cultura nei suoi momenti più propizi, e cioè al suo fiorire o nella crisi della sua trasformazione: da ciò il nostro impegno salesiano nell'attuale processo storico del continente latino-americano.

11. Una formazione salesiana in Asia non può non tener conto di:

1. un criterio antropologico: atteggiamento di apertura, di conoscenza e di dialogo in rapporto alla propria cultura, valorizzando i principali elementi di essa (lingua, filosofia, letteratura, arte, comportamenti) e le ca-

ratteristiche della spiritualità asiatica (interiorità, semplicità di vita, distacco, valore del silenzio);

2. un criterio sociologico: identificazione con la massa dei poveri ed oppressi dell'Asia, specialmente dei giovani;

3. un criterio teologico-pastorale: capacità di annunziare Cristo in modo attraente e comprensibile in una situazione di grande pluralismo religioso, nonché di incipiente influsso da parte di umanesimi atei e della modernizzazione;

4. un criterio pedagogico: grande sensibilità e creatività per una riformulazione fedele e significativa del nostro sistema educativo.

12. Tenendo conto dei precedenti riferimenti zionali, una adeguata inculturazione immette modulazioni originali e contestualizzate nei *vari ambiti della prassi formativa salesiana*.

13. La *formazione filosofica salesiana* resta aperta ad un sano pluralismo in relazione alle varie culture, purché non sia compromesso quel nucleo fondamentale di affermazioni che sono connesse con la rivelazione cristiana, come avviene, ad esempio, in certe filosofie affette da relativismo storicistico e da immanentismo materialistico o idealistico (FSDB 563-564).

Perciò, evitando presentazioni giustapposte e sincretistiche e cercando di elaborare soprattutto una sintesi originale inculturata, la concreta programmazione filosofica dell'insegnamento e dello studio personale deve assicurare con cura l'assimilazione di questi elementi portanti: a) «la conoscenza umana è in grado di cogliere nelle realtà contingenti verità oggettive e necessarie e di arrivare a un realismo critico, punto di partenza dell'ontologia; b) è possibile costruire un'ontologia realistica, che metta in luce i valori trascendentali e termini nell'affermazione di un Assoluto personale e creatore dell'universo; c) è parimenti possibile un'antropologia che salvaguardi l'autentica spiritualità dell'uomo, conduca a un'etica teocentrica e trascendente la vita terrena e insieme sia aperta alla dimensione sociale dell'uomo» (FSDB 563).

Inoltre, è fondamentale nella formazione filosofica salesiana il dialogo con le scienze dell'uomo.

14. Nella *formazione teologico-liturgica* l'anelito alla «inculturazione dei riti» non dovrebbe compromettere i contenuti essenziali della liturgia cristiana.

La formazione liturgica del salesiano, abilitandolo, sia alla liturgia-vita e sia alla celebrazione liturgica vera e propria (partecipazione, animazione, presidenza), raggiunge l'interazione e l'integrazione tra l'esperienziale-vitale e l'esperienziale-celebrativo.

15. L'azione missionaria, intesa in senso classico di «plantatio ecclesiae», è fortemente segnata dalle implicanze dell'inculturazione (nella esperienza di Dio e di Cristo, nella preghiera, nel culto, nella lingua, ecc.).

Appare, quindi, indispensabile nella *formazione missionaria salesiana* lo sviluppo di una riflessione creativamente critica delle varie istanze di una evangelizzazione autenticamente cristiana e contestuale.

16. La *formazione spirituale salesiana*, riconoscendo che «i modi di espressione culturale sono pluriformi, ma il progetto salesiano di vita è unico» (FSDB 44), accoglie il soggetto nella sua originalità, lo rende corresponsabile e lo aiuta a crescere verso la progressiva appropriazione e integrazione personale delle dimensioni salesiana-religiosa-apostolica (FSDB 72-77).

Perciò, in sintonia con i valori culturali di ciascuna regione, la formazione spirituale salesiana privilegia quelli più squisitamente «umani» e «religiosi», e, allo stesso tempo, mediante il continuo riferimento alla realtà carismatica originaria del Fondatore e della Tradizione e alla propria specifica missione (giovanile e popolare) nella Chiesa e per il mondo, aiuta ad incarnare i contenuti e le modalità caratteristici dello spirito salesiano.

17. La «carità pastorale», obiettivo essenziale di ogni nostra formazione, esige particolare attenzione all'inculturazione.

Tale attenzione viene assicurata, a livello di *formazione teologico-pastorale*, assumendo la inculturazione come fine, criterio, strumento di ogni riflessione e metodologia pastorale (e, prima ancora, di ogni riflessione teologica). L'inculturazione va considerata altresì come obiettivo e criterio di ogni esercitazione pastorale dell'iter formativo.

OMELIA CONCLUSIVA DEL RETTOR MAGGIORE D. EGIDIO VIGANO'

1. Parlando con alcuni di voi ho sentito dei commenti positivi sul lavoro che avete fatto. Mi congratulo con voi e con gli organizzatori. L'aver potuto realizzare un convegno su questo tema con competenza, con coraggio e speranza è già un fatto assai positivo per la nostra crescita. Mi auguro anzi che tali iniziative possano svilupparsi ulteriormente.

Sul tema io penso che dovrei darvi piuttosto una testimonianza e parlarvi da un punto di vista diciamo così pastorale, in relazione stretta con l'esperienza della mia vita, che di anno in anno si è allargata nel mondo ed è diventata un ministero di vasti orizzonti. E questo per rassicurarvi che quanto vi dirò non sono andato a leggerlo in una rivista o nei libri.

2. Desidero anzitutto presentarvi l'ambiente storico esistenziale, da cui ricaverò in un secondo momento alcune riflessioni, che forse toccheranno i punti che voi avete discusso in questi giorni.

Il mio primo elemento esistenziale di riflessione è dato da alcuni eventi ecclesiali importanti, ai quali ho preso parte: soprattutto il Concilio Ecumenico Vaticano II e le due Conferenze Episcopali Latinoamericane di Medellín (1968) e di Puebla (1979).

Il Vaticano II si può considerare il fondamento delle mie riflessioni. Uno dei suoi momenti più alti è stata la elaborazione della costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, un documento tra i più maturi del concilio. La *Gaudium et Spes* ha modificato di molto le modalità pastorali della relazione Chiesa — mondo. La presenza della Chiesa nel mondo, infatti, si giustifica come servizio all'umanità. Una Chiesa e un concilio rivolto all'uomo — come diceva Paolo VI — e non deviato verso l'uomo. Un concilio, inoltre, che ha approfondito il problema della cultura, prospettando una profonda riflessione sul rapporto tra evangelizzazione e cultura. Paolo VI, più tardi, meditando sulla situazione della Chiesa nel mondo, ha affermato nell'*Evangelii Nuntiandi* che il dramma del nostro secolo è la separazione tra vangelo e vita, tra vangelo e cultura.

A proposito, poi, degli eventi ecclesiali latinoamericani, faccio un piccolo riferimento alla riunione di Puebla nel 1979, durante la quale ho lavorato proprio nella commissione della cultura. Ricordo che erano presenti nella città di Puebla, ma senza poter entrare nei recinti dell'assemblea, dei

teologi, alcuni dei quali anche miei amici. Vari di essi lavoravano per alcuni Vescovi e così introducevano le loro idee. Un problema era proprio il posto che doveva avere il tema della cultura nella strutturazione del documento: essi sostenevano che prima si doveva trattare la liberazione e la promozione umana, poi le ideologie e la politica e infine la cultura e la religiosità popolare. I membri della commissione di Puebla, invece, sostennero che bisognava capovolgere lo schema: prima la cultura e la religiosità popolare, poi il tema della liberazione e della promozione umana, e, infine, il tema delle ideologie e della politica. E quest'ordine di strutturazione fu approvato definitivamente dai Vescovi. L'evangelizzazione deve puntare prioritariamente alla cultura. È tanto suggestiva questa priorità, che alcuni di quei pensatori, ritornando poi ai loro paesi, cercarono di fare del tema della cultura uno strumento per la presentazione delle loro idee. Un po' sulla linea di Antonio Gramsci, che ha considerato l'egemonia culturale come il mezzo più adatto per conquistare l'opinione pubblica e il potere; peccato che così si strumentalizza la cultura.

Dovrei ricordare anche altri eventi. Io da giovane sono stato trapiantato per obbedienza in un altro Paese, con un'altra cultura, con un'altra lingua. Ho vissuto tale situazione con la volontà e la simpatia di divenire uno del posto, fino a prenderne la cittadinanza.

Inoltre, come salesiano, mi è toccato prender parte a riunioni mondiali della nostra Congregazione, nelle quali in un modo o nell'altro emerge sempre questo problema. Ricordo che nel 1965, al Capitolo Generale XIX, parlando con un collega che insisteva sulla priorità tra «unità e pluralismo», ribattei che per una metodologia di dialogo si poteva anche invertire il binomio «pluralismo e unità».

Più tardi mi fu assegnato il mandato di Consigliere generale per la formazione e, infine, di Rettor Maggiore della Congregazione. In queste nuove situazioni il problema è stato necessariamente visto con angolazioni nuove e con ulteriori approfondimenti.

E la conclusione sostanziale a proposito del tema dell'inculturazione sarebbe fondamentalmente questa: *l'assoluta correlazione* che deve esserci tra pluralismo culturale e unità d'identificazione nel carisma salesiano. Correlazione non significa identificazione dei due poli, ma simultanea assunzione dei mutui valori. Come nel Capitolo Generale Speciale si è approfondita la visione e il concetto di ispezione per farne una comunità che incarna localmente la Congregazione, vincolandola alla Chiesa locale (la quale assume tutti i valori di una determinata nazionalità e cultura), si è voluto appunto rendere concreto questo aspetto di correlatività.

Girando per il mondo salesiano durante dodici anni si va acquistando una visione delle cose molto ampia e diversificata. Lo diceva recentemente anche il Papa, quando ha ricevuto alcuni Superiori Generali. Nell'ultima riunione ci ha detto: «È più interessante parlare con voi che con gruppi di vescovi. I gruppi di vescovi fanno sentire le preoccupazioni locali di una determinata zona, voi presentate aspetti che suppongono una visione più

ampia delle cose, originata dal contatto con situazioni e culture diverse fra loro».

3. Alla luce di queste premesse, la mia riflessione è la seguente: *quanto più una cultura rimane chiusa in se stessa, tanto maggiore sarà la sua emarginazione dal futuro*. Non si può concepire l'inculturazione come l'entrata in un museo. Il tribunale Russel voleva dai nostri missionari che facessero dei musei viventi nell'Amazzonia: musei di etnie folkloriche. Chi porta il Vangelo porta anche un fermento di vita e di nuovo regime culturale; e chi porta il carisma di Don Bosco porta un fermento di strutturazione nuova riguardo alla gioventù. In ogni cultura umana oltre ai valori, si dà anche il peso del peccato, delle deviazioni, dell'ottusità, della passività, dei limiti. Di fronte alle creatività del dinamismo evangelico, le culture vengono stimolate a evolversi. Non c'è infatti cosa più creativa dello Spirito di Gesù Cristo. Una cultura che manca di questo contatto purificatore e stimolante, quanto più è antica, tanto più può apparire come una alienazione dalla crescita dell'uomo. Una cultura invece aperta al vangelo è sempre disposta alla crescita e ad un continuo slancio di creatività.

4. Da dove provengono per la cultura gli elementi della creatività? Ecco allora la mia seconda riflessione sulla *relazione tra la cultura e i segni dei tempi*. I segni dei tempi non sono la cultura. Essi sono la maturazione di alcuni valori umani. Tale maturazione può avvenire in qualsiasi parte del mondo, in qualsiasi epoca. Secondo la mia osservazione, però, è un fatto che tali segni sono emersi in quelle culture che sono state fermentate dal Cristianesimo. Si pensi all'attenzione per la dignità della persona umana, alla promozione della donna, alla socializzazione, alla liberazione, ecc. L'accelerazione della storia condanna le culture non attente ai segni dei tempi: culture che non si muovono, che restano statiche. I segni dei tempi, infatti, sono elementi dinamici di crescita dell'uomo e della società: non sconvolgono la cultura, ma la fanno progredire, la fermentano, fanno emergere aspetti particolarmente profondi e validi dell'uomo. Io penso che alle radici di questi segni dei tempi c'è il vangelo di Gesù Cristo, che offre all'uomo una comprensione più autentica dell'essere umano in quanto immagine di Dio. Ora una cultura che disattende i segni dei tempi, non fa un buon servizio al suo stesso futuro. Di nuovo rischia di entrare in una specie di museo. Di qui allora l'importanza dell'attenzione ai segni dei tempi per il progredire di una cultura.

5. Una terza riflessione riguarda il *pericolo delle ideologizzazioni*. Spesso i segni dei tempi sono usati e messi al servizio di ideologie, che con il loro influsso strumentalizzano così la cultura, adulterandola. Non interessa più la vera crescita della personalità umana: l'importante è il trionfo dell'ideologia e ottenere, mediante un consenso anche di plagio, il potere sull'uomo. Di qui una mia convinzione: il peccato originale di una cultura è che possa essere manipolata da una ideologia. L'inculturazione quindi va fatta con

molto discernimento, senza lasciarsi plagiare. Abbiamo infatti delle ideologie che si camuffano da culture. Il Cristianesimo non è ideologia. Anche se può essere esposto al rischio di riduzione ideologica, il Cristianesimo in se stesso è storia, è evento, implica fatti, persone, valori umani oggettivi e universali. Che Cristo sia morto e sia risorto io lo posso far capire anche a un Yanomani, perchè in ogni cultura, e quindi anche nella sua, c'è la morte e c'è la vita. Il Cristianesimo è la presentazione dell'evento di Cristo e del mistero della sua vita, che tutti possono capire. In un senso simile, anche se a un livello assai più basso, si può dire del carisma di Don Bosco. Si tratta di una realtà di servizio utile alla gioventù di tutti i popoli: procede da Cristo per il bene integrale dell'uomo; è qualche cosa che precede ed è al di sopra di una cultura. A noi tocca saper percepire tale carisma nella sua identità, prima di poterlo adeguatamente inculturare.

6. Ed ecco una quarta riflessione. Non è mai esistito un carisma se non incarnato in una cultura. Persino Dio si è fatto uomo inserendosi nella cultura ebraica di venti secoli fa, in una cultura particolare quindi. Il Vangelo, anche se si esprime in una cultura e in una lingua, va più in là di esse. Di qui lo sforzo di saper percepire i suoi contenuti sovraculturati, anche passando attraverso mediazioni culturali. Ecco allora affermarsi la necessità assoluta di una *capacità di trascendenza culturale*. I contenuti, infatti, che noi dobbiamo trapiantare ed annunziare trascendono lo spessore di ogni cultura. Anche se di fatto esistono solo inculturati, essi però sono veri e oggettivi a un altro livello. Si vuole simultaneamente sia una capacità di trascendenza sia un processo di inculturazione.

L'impegno di trascendenza ha almeno due livelli. Anzitutto una *trascendenza di tipo umano*, che è data dalla capacità di oltrepassare gli aspetti fenomenologici: i greci la chiamavano abilità metafisica di riflessione. È una qualità indispensabile per arrivare al valore assoluto delle realtà in qualunque cultura. Quando infatti si è raggiunta una verità sull'essere, sulla profondità della natura dell'uomo, ecc., questo è valido universalmente, perchè si tratta di una verità ontica. Il modo di arrivare a tale verità sarà forse diverso nelle varie culture, però per farla emergere in ogni cultura bisogna trascendere la fenomenologia locale. C'è poi una *trascendenza cristiana*, che permette di percepire i dati della rivelazione, dell'incarnazione del Verbo, dei valori del mondo soprannaturale e dei contenuti di un carisma come il nostro. Esso appartiene alle realtà del mondo della fede e quindi esige la capacità di trascendenza propria della fede.

Bisogna saper operare una riflessione che assicuri la correlazione tra i valori del carisma e le esigenze della cultura in cui esso viene a trovarsi e a crescere. Non saprà fare inculturazione chi non avrà capacità di trascendenza.

7. Oggi, poi, è indispensabile un atteggiamento duttile e pratico di *superamento della propria cultura*. Siamo infatti — così ci dice la *Gaudium et Spes* — agli albori di una nuova epoca storica, in cui sta nascendo una assai

intensa interrelazione umana che comporta una specie di "supercultura", di mutua vincolazione delle varie culture umane, di maggior connessione, comunione e interscambi. Quindi tutti devono sentirsi chiamati a dinamizzare la propria eredità culturale e a rendersi sempre più universali. E così l'inculturazione non è solo un passaggio da una cultura europea a una africana, ma un compito di tutti in ogni cultura per far vivere i popoli in sintonia con la universale crescita umana.

Di qui l'urgenza del dialogo interculturale a raggio mondiale (anche nel nostro modesto ambito salesiano) per arrivare a convergenze qualificate, che orientino pedagogicamente almeno per un sufficiente periodo. Dopo chi ci sarà, vedrà. Un dialogo mondiale, così come la Chiesa ha fatto attraverso il Concilio Ecumenico Vaticano II.

Questo dialogo mondiale — a livello di Chiesa — gode dell'assistenza speciale dello Spirito Santo e ha un ministero proprio di comunione e di conduzione nel magistero di Pietro. In fatto di evangelizzazione nessuno può azzardarsi a promuovere un processo di inculturazione contro questo magistero. Questa convergenza qualificata va ricercata anche per il nostro compito di inculturazione del carisma salesiano; la si trova nei Capitoli Generali, nelle Costituzioni e Regolamenti. Stiamo preparando un Capitolo conclusivo al riguardo: studierà i documenti fondamentali, che nei criteri stessi di redazione, di revisione, di concezione dei contenuti hanno avuto presenti le esigenze di universalità, eliminando tutto ciò che fosse locale, transitorio e caduco. Certo: in questi Capitoli non si arriva a una convergenza infallibile; si tratta però di una convergenza qualificata. C'è sempre la possibilità di un'ulteriore riunione mondiale che porti un tema a maturazione più alta.

Ma nel modo pratico di realizzare l'inculturazione del nostro carisma è indispensabile la lealtà verso le mediazioni qualificate di direzione, di discernimento, di animazione e di governo. Si tratta di un impegno di comunione. Solo così potremo inculturare davvero il carisma di Don Bosco.

8. Con queste riflessioni ho creduto di offrirvi una testimonianza personale, vissuta nelle situazioni che vi ho descritte. Le due conclusioni fondamentali mi sembrano queste. In primo luogo, la convinzione dell'*assoluta correlazione tra i due poli* «carisma e cultura locale». Non lasciarsi tentare quindi dalle polarizzazioni, dai nazionalismi, dalla pigrizia dell'uniformità e dalle strumentalizzazioni ideologiche. In secondo luogo, la convinzione dell'*importanza del dialogo mondiale*, di lavorare cioè con capacità di trascendenza culturale, che porti a convergenze qualificate, utili e sufficienti a fare comunione e a tradurre in unità il lavoro dell'inculturazione.

Siamo tutti convinti ormai che l'unità non significa uniformità, né colonialismo. Non c'è unità, se non nella pluriformità. E siamo anche altrettanto convinti che questa pluriformità o pluralismo si avvicina alla disgregazione e allo scisma, se non si concentra sui problemi dell'unità. Leggendo un libro interessante di P. Congar sulla storia degli scismi, mi ha im-

pressionato proprio questo: che alla radice degli scismi c'è più sopravvalutazione di elementi culturali, che vere differenze di dottrina.

Ebbene queste due conclusioni della correlatività e della convergenza qualificata ci accompagnino nella continuazione del lavoro indispensabile e importantissimo dell'inculturazione. Chiediamo in questa Eucarestia al Signore, anzitutto la capacità per la Chiesa di poter inculturare il Vangelo in tutti i popoli del mondo; e per noi, nella Congregazione, di saper inculturare ovunque il carisma di Don Bosco, mentre con l'aiuto di Maria cresciamo nella mutua fraterna comunione.

INCULTURAZIONE - CONTESTUALIZZAZIONE TEOLOGIA IN CONTESTO

Elementi di bibliografia scelta

Angelo Amato SDB

Introduzione

1) Repertori bibliografici.....	n. 1-7
2) Studi teologici generali sull'inculturazione.....	n. 8-104
3) Teologia in contesto asiatico: in generale.....	n. 105-170
4) Teologia in contesto asiatico: Cina.....	n. 171-204
5) Teologia in contesto asiatico: Filippine.....	n. 205-227
6) Teologia in contesto asiatico: Giappone.....	n. 228-262
7) Teologia in contesto asiatico: India.....	n. 263-324
8) Teologia in contesto asiatico: Altri paesi.....	n. 325-342
9) Teologia in contesto: Africa.....	n. 343-404
10) Teologia nordamericana e «Black Theology».....	n. 405-444
11) Teologia in contesto latinoamericano: Teologia della liberazione - Teologia della religiosità popolare.....	n. 445-475
12) Teologia in Europa.....	n. 476-520
13) Nuovi orientamenti nella cristologia contemporanea.....	n. 521-534
14) Cristologia in contesto: Asia.....	n. 535-592
15) Cristologia in contesto: Cristologia Africana e «Black Christology».....	n. 593-603
16) Cristologia latinoamericana della liberazione.....	n. 604-621
17) Mariologia in contesto latinoamericano.....	n. 622-641

Introduzione

Il principio formale di ogni evangelizzazione cristiana dice incarnazione totale della fede nello spazio e nel tempo, nel linguaggio, nei simboli culturali e nella «carne» dei nuovi popoli. Anche se la storia testimonia che non sempre tale principio fu tenuto nella dovuta considerazione ed applicazione. Si veda, ad esempio, il dramma dei riti cinesi¹ o ancora il brillante inizio autenticamente «inculturato» dell'evangelizzazione latinoamericana

¹ Per un'aggiornata messa a punto della questione, cf. F. MARGIOTTI, *La questione dei riti cinesi, tentativi di adattamento in Evangelizzazione e culture* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1976) II p. 269-296.

— di cui fa fede la simbolica apparizione nel 1531 della Vergine di Guadalupe all'indio Juan Diego, sulla collina di Tepeyac, a nord di Città del Messico —, non poco isterilitosi nel corso dei secoli, si da provocare la giusta reazione di Puebla nel 1979.²

Una rinnovata presa di coscienza di tale principio da parte dell'intera comunità cristiana e una sua corrispondente e inequivocabile legittimazione da parte della gerarchia la si è avuta, però, solo in questi ultimi decenni, a partire soprattutto dal Vaticano II. Il decreto *Ad Gentes* (n. 22, 1, 16, 21, 24), le costituzioni *Gaudium et Spes* (n. 44 e l'intero capitolo II della parte seconda, sull'adeguata promozione del progresso della cultura: n. 53-62), *Lumen Gentium* (n. 13, 17, 36, 44) e *Sacrosanctum Concilium* (n. 36-39) parlano continuamente di *adaptatio* e di *accomodatio* del Vangelo alle culture, alle lingue e agli usi e costumi dei vari popoli e delle varie situazioni ambientali e sociali.³ L'enciclica del dialogo *Ecclesiam suam* (1964) di Paolo VI e il suo magistero pastorale durante i suoi viaggi in India (1964), Africa (1969) e Asia (1969) hanno ribadito questa indispensabile caratteristica dell'evangelizzazione cristiana.⁴

Sono stati, tuttavia, i sinodi dei vescovi del 1974 (*Evangelizzazione nel mondo contemporaneo*) e del 1977 (*La catechesi ai giovani nel mondo contemporaneo*) e le rispettive esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI e *Catechesi tradendae* (1979) di Giovanni Paolo II a dare definitiva chiarezza ed avallo al tema dell'inculturazione, come caratteristica non tanto della sola evangelizzazione missionaria, ma dell'evangelizzazione in quanto tale.⁵ Anche l'annuncio in terre tradizionalmente cristiane deve qualificarsi oggi come dialogo incessante con le culture.⁶

² Cf. A. AMATO, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: «Il volto meticcio di Maria di Guadalupe»* (Puebla n. 446) Marianum 42 (1980) p. 421-469.

³ Cf. P. AGIRREBALZATEGI, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II* (Bilbao, Mensajero, 1976); A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Actividad Misionera y Culturas Indígenas en el Decreto Ad Gentes* in *Evangelizzazione e culture* I p. 25-57.

⁴ Cf. J. LÓPEZ-GAY, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione in Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979) p. 9-35 (soprattutto a p. 11-17); A. MARRANZINI, *Il magistero al servizio della inculturazione* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede* (Napoli, Dehoniane, 1981) p. 129-173.

⁵ Cf. P. NEMESHEGYI, *Incontro tra Cristianesimo e cultura in Asia: nuovi aspetti del pluralismo teologico* in *Pluralismo* (Bologna, EDB, 1974) p. 205-229; J. GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines* (Paris, Le Centurion, 1975); *Evangelizzazione e culture. Atti del convegno internazionale di missiologia: Roma 5-12 ottobre 1975* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1976) 3 volumi; A. MARRANZINI, *Evangelizzazione e inculturazione* *Rassegna di Teologia* 17 (1976) p. 329-348; *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi»* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1977); D. PARMANANDA, *Evangelii Nuntiandi and the Problem of Inculturation* *Teaching All Nations* 15 (1978) p. 226-236; J. LÓPEZ-GAY, *Indigenización de la teología* *Estudios de misionología* 3 (1978) p. 99-123; C. BOFF, *Evangelização e Cultura* *Revista Eclesiástica Brasileira* 39 (1979) p. 421-434.

⁶ Cf. G. DE ROSA, «Cristianesimo e cultura». *Per una «rifondazione» della cultura cristiana in Italia* *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) IV p. 277-283; B. SALMONA, *Cultura e termini del dibattito culturale* *Laurentianum* 18 (1977) p. 158-188; F.G. FRIEDMANN, *Europäische Kultur heute. Eine*

Nel Sinodo episcopale del 1974, decisivo per la teologia dell'inculturazione, la maggior parte dei Vescovi afro-asiatici e latinoamericani abbandonarono i termini e i concetti «adattamento» e «accomodazione» — perché ritenuti superficiali e paternalistici⁷ — per quelli più adeguati di «incarnazione», «indigenizzazione», «acculturazione», «inculturazione», «contestualizzazione». ⁸ Fu il Sinodo del 1977 ad usare per la prima volta in un documento ecclesiastico ufficiale, riguardante l'intera Chiesa cattolica, la parola «inculturazione». Tale termine era diventato abituale negli interventi dei Vescovi, da quando il card. Jaime Sin, arcivescovo di Manila, riferendosi ai vecchi catechismi piuttosto alieni dalle nuove culture, aveva affermato che ciò era lontano dallo spirito del Vaticano II e dal processo di *inculturazione* da esso promosso.⁹ Il messaggio finale, pertanto, dice: «Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum inculturationis esse» (n. 5).¹⁰ Nonostante che alcuni distinguano ulteriormente tra «acculturazione» e «inculturazione», riteniamo che i due termini — insieme a quello di «contestualizzazione», abbastanza rivalutato in questi ultimissimi anni soprattutto nei paesi anglofoni — possano considerarsi sinonimi.¹¹

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

Il tema dell'inculturazione e del dialogo fede-cultura è dominante nel

kritische Bestandsaufnahme Stimmen der Zeit 104 (1979) p. 807-816; B. MONDIN, *Cultura, marxismo e cristianesimo* (Milano, Massimo, 1979); G. MORRA, *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo* (Milano, Rusconi, 1979); J. SCHASCHING, *Inculturazione nel mondo occidentale in Inculturazione* p. 54-66; *Evangelizzazione e culture oggi in Italia* (Bologna, Cappelli, 1980); D. VALENTINI, *Chiesa locale e identità culturale in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, Teologia e progetto-uomo in Italia* (Assisi, Cittadella, 1980) p. 142-165; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e Cultura alla luce della Bibbia* (Torino-Leumann, ElleDiCi, 1981).

⁷ Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale (27 settembre-26 ottobre 1974)* (Roma, Ed. La Civiltà Cattolica, 1975) p. 140, 616.

⁸ Cf. *ib.* p. 187, 616.

⁹ *Ib.* p. 104.

¹⁰ *Ib.* p. 561.

¹¹ Cf. P. ROSSANO, *Acculturazione dell'evangelo in Evangelizzazione e culture* I p. 104-116; GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae* n. 53; J. LÓPEZ-GAY, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione in Inculturazione* p. 9-35, soprattutto p. 11-17.

magistero e nell'azione apostolica di Giovanni Paolo II. I suoi viaggi nei vari continenti ne sono documentata testimonianza. Il dialogo della Chiesa con le culture del nostro tempo costituisce per il Papa un campo vitale, nel quale è in gioco il destino del mondo in questo scorcio del secolo XX. Per questo Giovanni Paolo II ha istituito il 20 maggio 1982 il *Pontificio Consiglio per la Cultura*, per dare continuità strutturale all'ascolto e al dialogo della Chiesa con le culture.¹² Dopo aver richiamato «l'importanza fondamentale della cultura per il pieno sviluppo dell'uomo, i molteplici legami tra il messaggio della salvezza e la cultura, il reciproco arricchimento della Chiesa e delle culture nella comunione storica con le varie civiltà, come pure la necessità per i credenti di comprendere a fondo il modo di pensare e di sentire degli altri uomini del proprio tempo», il Papa ribadisce «il legame organico e costitutivo che esiste tra il cristianesimo e le culture, con l'uomo, quindi, nella sua stessa umanità».¹³ Tale legame «è, in effetti, creatore della cultura nel suo fondamento stesso».¹⁴ Di qui l'esigenza per la Chiesa di un'azione pastorale attenta e lungimirante nei confronti della cultura, soprattutto di quella cultura viva che è l'insieme dei principi e dei valori che costituiscono l'ethos di un popolo: «La sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede (...). Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta».¹⁵ Tale dialogo con le culture, indispensabile per ogni cristiana evangelizzazione, è in prima istanza un terreno privilegiato per la ricerca e la creazione di un nuovo umanesimo per il nostro tempo: «È sempre più evidente — dice ancora il Papa — che il progresso culturale è intimamente legato alla costruzione di un mondo più giusto e più fraterno».¹⁶ Per cui primo compito di questo nuovo Consiglio per la Cultura è quello di «testimoniare, davanti alla Chiesa e al mondo, il profondo interesse che la Santa Sede, per la sua specifica missione, presta al progresso della cultura e del dialogo fecondo delle culture, come pure al loro benefico incontro col Vangelo».¹⁷

Tenendo conto della *Gaudium et Spes* (n. 53), dell'*Evangelii nuntiandi* (n. 20), della *Catechesi tradendae*, e delle surriferite indicazioni, inculturazione dice incarnazione dell'annuncio e della vita cristiana in una concreta area culturale; dice esperienza vitale e originale del vangelo in atteggiamenti e manifestazioni proprie di una determinata cultura; dice, infine, assimilazione e riespressione della fede in linguaggio, simboli, categorie e teo-

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera di istituzione del «Pontificio Consiglio per la Cultura» indirizzata al Segretario di Stato, Card. Agostino Casaroli* L'Osservatore Romano 21-22 maggio 1982 p. 1 e 3.

¹³ *Ib.* p. 1.

¹⁴ *Ib.* p. 3.

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ *Ib.*

¹⁷ *Ib.*

rizzazioni indeducibilmente nuove e peculiari.¹⁸ Inculturazione significa ri-concettualizzazione e riformulazione teorica e riespressione pratica della fede cristiana in una data area socioculturale, sì che tale esperienza e testimonianza fontale possano diventare il principio ispiratore normativo e unificante, che trasforma e ricrea una determinata cultura, dando origine a una «nuova creazione».¹⁹ L'inculturazione richiede grande docilità allo Spirito, visione unitaria della storia della salvezza, profondo discernimento, grande purificazione, umile apertura interiore, lunga pazienza, carità discreta, profondo *sensus Ecclesiae*, equilibrio sapiente. Essa è fondamentale esperienza del popolo di Dio in situazione. Emerge cioè dall'esperienza di una Chiesa locale, che, dopo aver ricevuto il messaggio evangelico, lo assimila e lo esprime compiutamente in un suo modulo proprio e creativo.²⁰

Questo processo di inculturazione ha trovato nella Chiesa latinoamericana un interlocutore particolarmente attento e dinamicamente disposto ad accelerarne l'evoluzione e a maturarne il compimento. Portando a termine un poderoso sforzo di ripensamento globale della propria fede, storia e cultura²¹ — a partire da Medellín (1968) —, Puebla (1979) rappresenta uno dei paradigmi contemporanei più probanti dell'inculturazione del messaggio cristiano da parte di una determinata Chiesa locale.²² Alla realtà di Puebla hanno contribuito non solo la gerarchia e i teologi, ma l'intero popolo di Dio, nella sua esperienza e nella sua plurisecolare saggezza cristiana. L'importanza di Puebla è data dalla globalità e dalla completezza delle strategie con cui la Chiesa latinoamericana — dopo aver colto il nucleo della propria identità culturale e cristiana nell'originale esperienza della sua «religiosità popolare»²³ — ha risposto ai grandi temi «Cristo - Chiesa - Uomo», nella concreta situazione storica del continente latinoamericano.

Non solo in America Latina, ma in tutto il mondo cristiano, europeo ed extraeuropeo si sta sempre più affermando l'attenzione alla propria identità culturale e cristiana, per purificarne il significato e verificarne il valore. Per questo il tema dell'inculturazione e della contestualizzazione della teologia è fondamentale nella teoria e nella prassi cristiana contemporanea in

¹⁸ Cf., ad esempio, alcuni studi di A. ROEST CROLIUS, *Inculturation and Incarnation Bulletin Secretariatus pro non christianis* 13 (1978) p. 134-140; *Per una teologia pratica dell'inculturazione in Inculturazione* p. 36-53; *Inculturation and the Meaning of Culture* Gregorianum 61 (1980) p. 253-274.

²⁰ Cf., ad es., T. NKERAMIHIGO, *La creazione come condizione per rivalorizzare una cultura in Inculturazione* p. 67-88. Creazione qui intesa in senso di equilibrata «creatività».

²¹ Cf., ad es., J. MARINS Y EQUIPO, *Praxis de los Padres de América Latina. Los documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)* (Bogotá, E. Paulinas, 1978); J. MARINS, *Reflexión Episcopal entre Medellín y Puebla* Medellín 4 (1978) p. 316-333. In questo periodo l'episcopato latinoamericano ha pubblicato più di cinquecento documenti.

²² Cf. il documento di Puebla tradotto in varie lingue. Per la versione autorizzata in italiano cf. *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina* (Bologna, EMI, 1979).

²³ Cf. *Puebla* n. 385-443 e n. 445. Per una bibliografia essenziale sull'inculturazione in America Latina e sulla religiosità popolare in Puebla cf. il già citato studio di A. AMATO, *Mariologia in contesto* (vedi nota 2).

generale. Essa non è più un *trend* della missiologia, ma una dimensione del fare teologia *sic et simpliciter* oggi.²⁴ Un'ulteriore autorevole eco di ciò è data dalla recente esortazione apostolica *Familiaris Consortio* di Giovanni Paolo II (22 novembre 1981),²⁵ in cui il Papa, affrontando il tema del matrimonio e della famiglia cristiana, enuncia un duplice e fondamentale principio per un'autentica inculturazione: la compatibilità col vangelo delle varie culture umane e la comunione con la Chiesa universale (n. 10).

Gli elementi di bibliografia che qui presentiamo intendono essere una testimonianza dell'impegno con cui i teologi stanno vivendo questo processo di inculturazione, ricercandone i principi, sperimentandone le applicazioni, valutandone i risultati ancora parziali. Tale sforzo è universale e continuo. Di ciò è testimonianza l'ampiezza della bibliografia internazionale al riguardo: si vedano i repertori bibliografici (n. 1-7) e gli studi teologici generali sull'inculturazione (n. 8-104). Esso, però, si rivela particolarmente vivace e stimolante — e anche difficile — in Asia, a contatto con le grandi civiltà e religioni orientali. Queste ultime a ragione rivalutate nella loro intrinseca, anche se limitata, valenza religioso-salvifica dal Vaticano II e dalla teologia postconciliare. Per questo la bibliografia dedica sei paragrafi al processo di inculturazione in Asia. Uno sulla teologia in contesto asiatico in generale (n. 105-170) e gli altri sull'inculturazione in Cina (n. 171-204), Filippine (n. 205-227), Giappone (n. 228-262), India (n. 263-324) e in altri paesi (n.325-342).

Anche l'Africa sta apportando il suo originale contributo a questa ricomprendimento in loco del messaggio cristiano. Sono numerosi infatti gli studi ospitati nelle riviste teologico-pastorali africane, che si stanno moltiplicando in questi ultimi tempi (cf. n. 343-404).

Questo processo di contestualizzazione investe anche la teologia «occidentale», chiamata anch'essa a riverificare l'autenticità e la misura dell'incarnazione del Cristianesimo nella propria cultura. Esempio in questa verifica la parabola teologica dell'America Latina, che ha dato vita in quest'ultimo decennio a due originali correnti, conosciute e studiate in tutto il mondo: la teologia della liberazione e la teologia della religiosità popolare. Come autentica espressione della propria identità culturale e cristiana, entrambe hanno trovato nel documento finale di Puebla una loro sintesi equilibrata di proposta teologico-pastorale. Il paragrafo dedicato alla teologia

²⁴ Cf. H. CARRIER, *New Cultures: A Challenge to Universities Gregorianum* 63 (1982) p. 507-523.

²⁵ AAS 73 (1981) p. 81-191. Cf. anche quanto è detto nel documento su «La formation des laïcs» del Pontificium Consilium Pro Laicis del 3 ottobre 1978. L'inculturazione è considerata come «il dinamismo dell'incarnazione della Chiesa»: «Essa è una condizione perché la formazione cristiana non sia sentita come marginale e "totalmente estranea" alla saggezza e allo stile di vita dei popoli, e perché sia ricevuta più largamente e più profondamente» (cf. il paragrafo riguardante la scuola). Abbiamo citato da una traduzione italiana dell'originale francese, contenuta in *Enchiridion Vaticanum* (Bologna, EDB, 1980) vol. 6 n. 1049.

in contesto latinoamericano (n. 445-475) si limita a segnalare repertori bibliografici e studi generali al riguardo.

La bibliografia ospita anche due paragrafi sulla teologia nordamericana (n. 405-444) ed europea (n. 476-520). Anche queste zone di lunga tradizione cristiana non possono sottrarsi — e di fatto non si sottraggono — alle sfide culturali del nostro tempo, derivanti soprattutto dagli umanesimi atei, dall'indifferentismo religioso, dal nichilismo. Di qui l'impegno a riquilibrare la propria identità cristiana in un ponderato processo di accoglienza critica degli eventuali fermenti umanizzanti presenti nelle varie ideologie e nelle proposte culturali non cristiane. Questo confronto si rivela particolarmente vivace oggi non solo in Europa, ma anche nel Nordamerica, dove — superata a partire dagli anni '60 la generazione dei vari Reinhold Niebuhr, H. Richard Niebuhr e Paul Tillich — sono emersi i teologi della morte di Dio e i loro accaniti critici, i teologi della Process-Theology, quelli dell'iconoclastia e della rivoluzione, le correnti di teologia femminista e i teologi della Black Theology. La bibliografia offre un panorama generale di questi fermenti, con particolare attenzione alla teologia nera e alla teologia femminista.

Fin qui si è sostanzialmente seguito un criterio «zonale», di attenzione cioè ai vari contesti locali della ricerca teologica. Sono stati, però, riservati alcuni paragrafi anche a due «tematiche» speciali — e cioè a quella cristologica²⁶ e mariologica, oggi sempre più viste a partire dal proprio contesto culturale e zonale —, sia per la novità della trattazione, sia per la centralità che esse rivestono nell'ambito dell'intera ricerca teologica, e sia per gli influssi che esercitano in tutti i settori del messaggio cristiano. Per questo, dopo alcuni cenni sui nuovi orientamenti della cristologia contemporanea (n. 521-534), si riservano alcuni paragrafi alla cristologia in contesto asiatico (n. 535-592), a quella africana e afro-americana (n. 593-603), alla cristologia latinoamericana della liberazione (n. 604-621) e alla mariologia latinoamericana (n. 622-641).

La bibliografia ha dei precisi limiti: di tempo, perché abbraccia solo

²⁶ Cf. al riguardo COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documentum Quaestio de Iesu Christo. Quaestiones selectae de christologia (Sessio plenaria 1979, relatio conclusiva)*, 20 octobris 1980 Gregorianum 61 (1980) p. 609-632. La versione italiana, con adattamenti, la si trova nel già citato *Enchiridion Vaticanum* vol. 7 n. 631-694. Il documento sottolinea la necessità di attualizzare la dottrina e la predicazione cristologica, con particolare attenzione alle varie culture: «Nel corso della storia come nella varietà delle culture gli insegnamenti dei concili di Calcedonia e Costantinopolitano III devono essere sempre attualizzati nella coscienza e nella predicazione della Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo» (n. 664). E ancora: «A questa chiesa incombe il compito di rendere partecipi del mistero del Cristo tutti gli uomini e tutti i popoli. Questo mistero del Cristo è certamente lo stesso per tutti; tuttavia esso deve essere presentato in modo tale che ognuno possa assimilarlo e celebrarlo nella propria vita e nella propria cultura. Questo è tanto più urgente in quanto la chiesa d'oggi diviene sempre più cosciente dell'originalità e del valore delle diverse culture. Infatti, in esse i popoli esprimono il proprio senso della vita con simboli, gesti, nozioni, linguaggi specifici. Ciò comporta determinate conseguenze» (n. 666).

l'ultimo decennio, con qualche significativo accenno a studi anteriori agli anni '70; di tematiche, perché non prende in diretta considerazione argomenti importanti, come, ad esempio, l'inculturazione liturgica o il contenuto salvifico delle religioni non cristiane; di scelta, perché essa non intende essere esaustiva, ma solo propositiva di alcuni studi atti a introdurre in questa nuova dimensione di fare teologia oggi. Le fonti sono state, oltre alle riviste teologiche e pastorali di tutto il mondo, le prestigiose pubblicazioni specializzate, come *Missionalia* (Sud Africa), *The Bulletin of the Scottish Institute of Missionary Studies* (Aberdeen), la *Bibliografia Missionaria* (Roma), l'*Elenchus bibliographicus* (sezione V. Theologia Fundamentalis, n. 7. De missionibus) di *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, e la recentissima e utilissima *Theologie im Kontext* (Aachen), vera miniera di informazioni al riguardo.

1) Repertori bibliografici (n. 1-7)

1. G.H. ANDERSON-M.C. APILADA-D.J. ELWOOD, *A Selected Bibliography in Western Languages* in G.H. ANDERSON (ed.), *Asian Voices in Christian Theology* (Maryknoll, Orbis Books, 1976) p. 260-321. La bibliografia elenca repertori bibliografici, riviste, studi in generale e studi particolari riguardanti i seguenti paesi: Burma, Cina, Hong Kong, Taiwan, India, Indonesia, Giappone, Corea, Filippine, Sri Lanka e Thailandia.
2. D.J. ELWOOD, *A Selected Bibliography in Western Languages, classified and annotated* in Id. (ed.), *What Asian Christians are thinking. A Theological Source Book* (Quezon City, New Day Publishers, 1978) p. 458-500. La bibliografia ha le seguenti sezioni: Bibliography, Journals, General, Rethinking Christian Theology in Asia, Man in Nature and History, God and Revelation, Christ and the Christian Life (con particolare attenzione agli studi liturgici), Theology of Mission, Theology of Religious Pluralism, Theology of Liberation and Development, Supplementary Bibliography.
3. —, *Bibliographies and Journals on Asian Theology* in Id. (ed.), *Asian Christian Theology. Emerging Themes* (Philadelphia, The Westminster Press, 1980) p. 337-340.
4. *Exchange*. Bulletin of Third World Christian Literature, pubblicato dall'Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Leiden-Nederland. Il primo numero è del 1972 e contiene una *Annotated List of Periodicals Concerned with the Vocation, Role and Function of Christianity in Africa, Asia and Latin America*, p. 1-24.
5. B.C.E. FLEMING, *Bibliography* in Id., *Contextualization of Theology* (Pasadena, William Carey Library, 1980) p. 139-143. La bibliografia ha due sezioni: Books on Contextualization and related disciplines e Articles on Contextualization and related disciplines.
6. W. HENKEL, *Theologische Zeitschriften in Afrika, Asien und Australien*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 28 (1978) p. 139-143.
7. *Theologie im Kontext*. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien. Viene pubblicata dal Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V. di Aachen (Germania). Il primo numero è apparso nel 1980. Ha

scadenza semestrale. Si tratta di un utilissimo strumento di lavoro per la conoscenza della ricerca teologica che ha luogo, con originale creatività, nella Chiesa del cosiddetto terzo mondo e soprattutto in Africa, Asia e Oceania. La rivista si articola in tre parti. La prima elenca gli articoli, sempre corredati da una breve annotazione di contenuto, pubblicati nei periodici teologico-pastorali delle regioni suddette. La seconda offre schede riassuntive di alcuni contributi particolarmente significativi. La terza parte è dedicata alla recensione dei numerosi convegni promossi dai vescovi e dai teologi del terzo mondo. Nella scelta delle riviste si dà la preferenza a quelle cattoliche, con qualche presenza di importanti periodici protestanti. Ogni numero viene completato da un indice finale di autori e di argomenti.

2) Studi teologici sull'inculturazione (n. 8-104)

8. P. AGIRREBALTATEGI, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II* (Bilbao, Mensajero, 1976).
9. D. VON ALLMEN, *The Birth of Theology. Contextualization as the dynamic element in the formulation of New Testament Theology* International Review of Mission 64 (1975) p. 37-55.
10. Z. ALSZEGHY, *Cultural adaptation as an internal requirement of Faith* Gregorianum 63 (1982) p. 61-85. Pubblicato in cinese anche in Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 49 (1981) p. 341-359.
11. M. AMALADOSS, *Inculturation: Theological Perspectives* Jeevadhara 5 (1976) p. 293-301.
12. —, *Inculturation and Tasks of Mission* Vaidikamitram 14 (1981) p. 433-447.
13. D.S. AMALORPAVADASS, *Indigenization and the Liturgy of the Church* International Review of Mission 65 (1976) p. 163-181.
14. G.H. ANDERSON-STRAINSKY T.F. (eds.), *Mission Trends n. 3: Third World Theologies* (New York, Paulist Press, 1976).
15. *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi»* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1977).
16. A. ARANDA LOMENA, *El Verbo Encarnado principio normativo de la indigenización* Estudios de Misionología 3 (1978) p. 67-98.
17. C. AREVALO, *Prenotes to the Contextualization of Theology* Philippiniana Sacra 14 (1979) p. 15-35.
18. —, *Was ist kontextuelle Theologie? in Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (Freiburg Basel Wien, Herder, 1981) p. 20-34.
19. P. ARRUPE, *Lettera sull'inculturazione (14 maggio 1978) in Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979) p. 144-153. Cf. anche *Intervento* ib. p. 174-180.
20. H. BETTSCHIEDER, *Kontextuelle Theologie an der Hochschule SVD in St. Augustin* Verbum SVD 21 (1980) p. 384-395.
21. K. BLASER, *Kontextuelle Theologie als ökumenisches Problem* Theologische Zeitschrift 36 (1980) p. 220-235.
22. C. BOFF, *Evangelização e Cultura* Revista Eclesiástica Brasileira 39 (1979) p. 421-434.
23. J.C. BULATAO, et al., *Inculturation, Faith and Christian Life* (Quezon City, Loyola School of Theology, 1977).

24. R. CAMPBELL, *Contextual Theology and Its Problems* Study Encounter 12 (1976) p. 11-25.
25. H. CARRIER, *New Cultures: a Challenge to Universities* Gregorianum 63 (1982) p. 507-523.
26. O.P. CARVAJAL, *The Context of Theology* in S. TORRES-V. FABELLA (eds.), *The emergent Gospel. Theology from the Underside of History* (Maryknoll, Orbis Books, 1978) p. 99-111.
- 26^a. M. DE CARVALHO AZEVEDO, *Inculturation and the challenges of Modernity* (Rome, Pontifical Gregorian University, 1982).
27. M.-D. CHENU, *Un nuovo evento: i teologi del Terzo Mondo* Concilium 17 (1981) p. 570-579.
28. LA CIVILTÀ CATTOLICA (editoriale), *Il problema dell'inculturazione oggi* La Civiltà Cattolica 129 (1978) IV p. 313-322.
29. — (editoriale), *Condizioni e limiti dell'inculturazione* ib. p. 417-427.
30. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico* (Bologna, EDB, 1974).
31. Y. CONGAR, *Christianisme comme foi et comme culture in Evangelizzazione e culture* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1976) I p. 83-103. Pubblicato in inglese: *Christianity as Faith and as Culture* East Asian Pastoral Review 18 (1981) p. 304-319.
32. H.M. CONN, *Contextualization: A New Dimension of Cross-Cultural Hermeneutics* Evangelical Missions Quarterly 14 (1978) p. 39-46.
33. H. CROUZEL, *Actualité d'Origène. Rapports de la foi et des cultures. Une théologie en recherche* Nouvelle Revue de Théologie 102 (1980) p. 386-399.
34. D. CROWE, *Consultation on Inculturation* East Asian Pastoral Review 18 (1981) p. 145-152.
35. M. DHAVAMONY (ed.), *Evangelization, Dialogue and Development* (Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1972).
36. *Documento di lavoro sull'inculturazione in Inculturazione* p. 154-173.
37. F. DONADIO, *Filosofia e cultura. Riflessioni propedeutiche al concetto di inculturazione* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede* (Napoli, Dehoniane, 1981) p. 33-53.
38. P. DREGO, *The mission of the Local Church and the Inculturation of the Gospel* Vidyajyoti 45 (1981) p. 423-435.
39. P. D'ROZARIO, *Inculturation* (in lingua bengali) Prodipon 4 (1981) p. 253-266.
40. *Evangelizzazione e culture. Atti del Convegno Internazionale di Missiologia. Roma 5-12 ottobre 1975* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1976) 3 volumi.
41. G. EVERS, *Wo steht die Dritte-Welt-Theologie? Eine Zwischenbilanz nach der Tagung in New Delhi* Herder Korrespondenz 35 (1981) p. 556-559.
42. B.C.E. FLEMING, *Contextualization of Theology. An evangelical Assessment* (Pasadena, William Carey Library, 1980). Con bibliografia cf. n. 5.
43. V. FUSCO, *Le ricchezze dei popoli. La inculturazione della fede alla luce della Bibbia* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede oggi* (Napoli, Dehoniane, 1981) p. 55-84.
44. DAMBUI GALA GANDALI, *Transcendance de Christ et Culture ou problématique de l'Inculturation du Christianisme: Pour une réflexion phénoménologique* Telema 22 (1980) n. 2 p. 17-33.
45. B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede oggi*. (Napoli, Dehoniane, 1981).
46. H.-W. GENSICHEN, *Evangelium und Kultur: Neue Variation über ein altes Thema*

- Zeitschrift für Mission 4 (1978) p. 197-214. Riassunto in Theology Digest 28 (1980) p. 59-61.
47. H.-W. GENSICHEN-G.F. VICEDOM (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika, Lateinamerika* (München, Kaiser Verlag, 1965-68). Vol. I: *Das Problem einer «einheimischen» Theologie* (1965); Vol. II: *Beiträge zur Biblischen Theologie*; Vol. III: *Beiträge zur Systematischen Theologie* (1968).
 48. J. GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines* (Paris, Le Centurion, 1975).
 49. B. HEARNE, *Christology is Core of Inculturation* Vaidikamitram 14 (1981) p. 489-498.
 50. W. HENKEL, *Das Echo einheimischer Theologen auf das II. Vatikanische Konzil im afrikanischen und asiatischen Zeitschriften* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 28 (1972) p. 95-105.
 - 50^a. E.G. HINSON, *The Evangelization of the Roman Empire: Identity and Adaptability* (Macon, Mercer University Press, 1981).
 51. (*Inculturation*) Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 49 (Fall 1981), con sette articoli in cinese.
 52. *Inculturation* East Asian Pastoral Review 18 (1981) n. 3-4; 19 (1982) n. 1.
 53. *Inculturation* Vaidikamitram 14 (1981) n. 9.
 54. *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979).
 55. *International Colloquium on «Contextual Theology»*. Manila, 20-23.6.1978 Philippiniana Sacra 14 (1979) n. 40.
 56. H. JANSSEN, *Entwicklungen und Ebenen der Theologie in der Dritten Welt* Theologie der Gegenwart 24 (1981) p. 118-124.
 57. A. JOOS, *Incontro tra il messaggio evangelico e la cultura alla luce di alcuni orientamenti teologici del XX secolo. Accenni di riflessione in L'annuncio del Vangelo oggi* p. 255-327.
 58. F.R. KINSLER, *Mission and Context: The Current Debate About Contextualization* Evangelical Missions Quarterly 14 (1978) p. 23-29.
 59. H.G. KOCH, *Menschwerdung der Kirche* Herder Korrespondenz 35 (1981) p. 1-4.
 60. C.H. KRAFT, *God's model for cross-cultural communication. The Incarnation* Evangelical Missions Quarterly 9 (1973) p. 205-216.
 61. —, *The Contextualization of Theology* ib. 14 (1978) p. 31-36.
 62. —, *Christianity in Culture. A Study in dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective* (Maryknoll, Orbis, Books, 1979). Nuova ristampa 1980.
 63. KURIEN KUNNUPURAM, *Inculturation in Vatican II* Jeevadhara 6 (1976) p. 283-292.
 64. A.B. LAMBINO, *Zur Theologischen Methode in der Kontextualisierung: Kritik an einigen asiatischen Ansätzen* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 65 (1981) p. 1-13.
 65. PETER K.H. LEE, *Indigenous Theology. Over-Cropped Land or Underdeveloped Field?* Ching Feng 18 (1974) p. 5-17.
 66. LÓPEZ-GAY J., *Indigenización de la teología* Estudios de Misionología 3 (1978) p. 99-123.
 67. —, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione* in *Inculturazione* p. 9-35.
 68. L.J. LUZBETAK, *Signs of progress in contextual theology* Verbum SVD 22 (1981) p. 39-57.
 69. D.J. MCCARTHY, *God's People, God's Chosen King* Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 49 (1981) p. 361-376. In cinese: *Linee di inculturazione nel Vecchio Testamento*.

70. T. MANIKKAM, *Mission as Inculturation* Journal of Dharma 6 (1981) p. 190-196.
71. M. MARCOCCI, *Colonialismo, Cristianesimo e culture extraeuropee. L'Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari Apostolici dell'Asia Orientale (1659)* (Milano, Jaca Book, 1981).
72. A. MARRANZINI, *Evangelizzazione e inculturazione* Rassegna di Teologia 17 (1976) p. 329-348.
73. —, *Il magistero al servizio della inculturazione* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede* (Napoli, Dehoniane, 1981) p. 129-173.
74. D. MARTIN, *La questione dell'inculturazione* L'Osservatore Romano, 27 febbraio 1982, p. 1-2.
75. J. NEUNER, *The Transcultural Church* in J.P. COTTER (ed.), *The World in the Third World* (Washington D.C., Corpus, 1968) p. 134-158.
76. A.M. NGINDU, *L'Eglise et le Dialogue des Cultures* Bulletin de Théologie Africaine 2 (1980) n. 3 p. 5-13.
77. B.J. NICHOLLS, *Contextualization: a Theology of Gospel and Culture* (Downers Grove, Intervarsity Press, 1979).
78. T. NKERAMIHIGO, *La creazione come condizione per rivalorizzare una cultura in Inculturazione* p. 67-88.
79. A. ORBE, *The Lesson of the Fathers of the Church* Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 49 (1981) p. 395-418 (in cinese).
80. DIVARKAR PARMANANDA, *Evangelii Nuntiandi and the Problem of Inculturation* Teaching All Nations 15 (1978) p. 226-236.
81. V. POGGI, *Inculturazione nei primi secoli dell'era cristiana e dell'era musulmana* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede* (Napoli, Dehoniane, 1981) p. 85-107.
82. G.S. PRABHU, *The New Testament as a Model of Inculturation* Jeevadhara 6 (1976) p. 269-282.
83. A. PUSHPARAJAN, *Sociological Aspects of Inculturation. A Dialogue with Fr. Staffner's Position* Indian Theological Studies 18 (1981) p. 271-288.
84. E.S. QUITO, *Oriental Roots of Occidental Philosophy* (Manila, De La Salle University, 1975).
85. S. RYAN, *The Irruption of the Third World. A Challenge to Theology* Vidyajyoti 46 (1982) p. 106-127.
86. W.E. REISER, *Inculturation and doctrinal Development* The Heythrop Journal 22 (1981) p. 135-148.
87. A. ROEST CROLIUS, *Inculturation and Incarnation* Bulletin Secretariatus pro non Christianis 13 (1978) p. 134-140.
88. —, *Per una teologia pratica dell'inculturazione* in *Inculturazione* p. 36-53.
89. —, *Inculturation and the Meaning of Culture* Gregorianum 61 (1980) p. 253-274.
90. —, *Inculturazione della fede: la problematica attuale* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede* (Napoli, Dehoniane, 1982) p. 13-32.
91. P. ROSSANO, *Acculturazione dell'evangelo* in *Evangelizzazione e culture* I p. 104-116.
92. —, *The Relationship between Religion and Culture in the Different Religious Traditions of the World* The Japan Missionary Bulletin 35 (1981) p. 536-543.
93. F. ROSSI DE GASPERI, *Israele, o la radice santa della nostra fede (Rm 11,16-18). Per una re-inculturazione teologica ed esistenziale* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede* (Napoli, Dehoniane, 1981) p. 109-128.
94. A. SANTOS HERNANDEZ, *Actividad Misionera y Culturas Indígenas en el Decreto Ad Gentes* in *Evangelizzazione e culture* I p. 25-57.

95. J. SARAIVA MARTINS, *L'evangelo e le culture nell'ultimo sinodo dei Vescovi in Evangelizzazione e culture* I p. 58-69.
96. J. SCHASCHING, *Inculturazione nel mondo occidentale in Inculturazione* p. 54-66.
- 96^a. L. SCHEFFCZYK, *La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad* Revista Española de Teología 41 (1981) p. 469-482.
97. R.J. SCHREITER, *Issues facing contextual Theology today* Verbum SVD 21 (1980) p. 267-278.
98. R.A. SIGMOND, *Cultura e pluralismo culturale in Evangelizzazione e culture* I p. 70-82.
99. CHOAN-SENG SONG, *Theology of Transposition* The Northeast Asia Journal of Theology n. 24-25 (1980) p. 6-28.
100. J. STOTT-R.T. COOTE (eds.), *Gospel and Culture* (Pasadena, William Carey Library, 1979).
101. *Third World Theology. Statement of the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar-Es-Salaam, Tanzania, 5-12 August 1976* Doctrine and Life 27 (1977) p. 69-78.
102. S. TORRES GONZÁLEZ, *Verso una teologia del Terzo Mondo* Il Regno Documenti 23 (1978) p. 210-222.
103. S. TORRES-V. FABELLA (eds.), *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar-Es-Salaam, August 5-12, 1976* (Maryknoll, Orbis Books, 1978). Contiene 18 contributi di teologi provenienti dall'Africa, dall'Asia e dall'America Latina.
104. L. WIEDEMANN, *Theologie der Dritten Welt: Eine Einführung in Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (Freiburg Basel Wien, Herder, 1981) p. 7-19.

3) Teologia in contesto asiatico: in generale (n. 105-170)

105. P.S. ACHUTEGUI, *Towards a «Dialogue of Life»: Ecumenism in the Asian Context* (Manila, Cardinal Bea Institute - Loyola School of Theology, 1976).
106. D.S. AMALORPAVADASS, *New Theological Approaches in Asia (With reference to Religions and Cultures other than Western Culture and Christianity)* Verbum SVD 21 (1980) p. 279-302.
107. G.H. ANDERSON (ed.), *Asian Voices in Christian Theology* (Maryknoll, Orbis Books, 1976). Il volume contiene una decina di contributi di teologi provenienti da diversi paesi asiatici come India, Sri Lanka, Burma, Thailandia, Indonesia, Filippine, Taiwan, Corea, Giappone. Ospita anche un'ottima e ampia bibliografia (cf. n. 1).
108. C.G. AREVALO, *Notes for a Theology of Development* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology. Emerging Themes* (Philadelphia, The Westminster Press, 1980) p. 267-281.
109. *Asian Conference of Third World Theologians, Asia's Struggles for Full Humanity: Towards a Relevant Theology* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 100-109.
110. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ECUMENICA DELL'ASIA, *Verso una propria teologia* Il Regno Attualità 24 (1979) p. 230-233.
111. SAPHIR P. ATHYAL, *Towards An Asian Christian Theology* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 67-80.

112. TISSA BALASURIYA, *Renewal of the Liturgy in Asia* Teaching All Nations 4 (1968) p. 174-199.
113. —, *Towards the Liberation of Theology in Asia* Logos 20 (1981) p. 1-12.
114. ASANDAS BALCHAND, *The Salvific Value of Non-Christian Religions According to Asian Christian Theologians Writings in Asia-published Theological Journals 1965-70* Teaching All Nations 10 (1973) p. 10-37, 115-152.
115. O.K. BIMWENYI, *Déplacements. A l'origine de l'Association Oecuménique de Théologiens du Tiers-Monde* Bulletin de Théologie Africaine 2 (1980) n. 3 p. 41-53.
116. BONG RIN RO, *Contextualization: Asian Theology* in D.J. ELWOOD (ed.), *What Asian Christians are thinking* p. 47-58.
117. G. BRUNELLI, *Povert  cultura e religioni: le sfide al Cristianesimo asiatico* Il Regno Attualità 26 (1981) p. 68-70.
118. CHO KIYODO TAKEDA, *The Weeds and the Wheat: an Inquiry into Indigenous Cultural Energies in Asia* The Ecumenical Review 27 (1975) p. 220-229.
119. COE SHOKI, *In Search of Renewal in Theological Education* Theological Education 9 (1973) p. 233-243.
120. —, *Contextualization as the Way Towards Reform* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 48-55.
121. H. DUMOULIN, *Christlicher Dialog mit Asien* (München, Max Hueber Verlag, 1970).
122. W.A. DYRNESS, *Christian Art in Asia* (Amsterdam, Rodopi, 1979).
123. D.J. ELWOOD (ed.), *What Asian Christians are thinking. A Theological Source-Book*. (Quezon City, New Day Publishers, 1978). La prima edizione   del 1976. Contiene un'ottima bibliografia, arricchita nel 1978 da un'appendice (cf. n. 2). Il volume contiene contributi di teologi asiatici e si suddivide in sette parti: 1. Rethinking Christian Theology in Asia; 2. Man in Nature and History; 3. God and Revelation; 4. Christ and the christian Life; 5. Theology of Mission; 6. Theology of Religious Pluralism; 7. Theology of Development and Liberation.
124. —, *Wie Christen in Asien denken. Ein theologisches Quellenbuch* (Frankfurt a.M., Verlag Otto Lembeck, 1979).   l'edizione tedesca dell'opera precedente.
125. —, *Asian Christian Theology. Emerging Themes* (Philadelphia, The Westminster Press, 1980).   un'edizione ampliata dell'opera precedente. Contiene una rassegna dei repertori bibliografici e delle riviste asiatiche (cf. n. 3).
126. —, *Asian Christian Theology in the Making: An Introduction* in Id. (ed.), *Asian Christian Theology* p. 23-39.
127. J.G. ENGLAND (ed.), *Living Theology in Asia* (London, SCM Press, 1982).
128. V. FABELLA (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology. Papers from the Asian Theological Conference, January 7-20, 1979, Wennapuwa, Sri Lanka* (Maryknoll, Orbis Books, 1980).
129. FEDERATION OF ASIA BISHOPS' CONFERENCES, *Evangelization in Modern-Day Asia* (Taipei, FABC, 1974).
130. *Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie = Theologie der dritten Welt 1* (Freiburg Basel Wien, Herder 1981).
131. J. GONZÁLEZ VALLES, *La evangelización de las culturas asi ticas, considerada desde la comuni n* Studium, Madrid, 21 (1981) p. 467-485.
132. V. GRACIAS, *Christianity and Asian Cultures* Teaching All Nations 7 (1971) n. 3 p. 3-29.
133. L. GUTHEINZ, *Asian Theology Today: Where is it? What is it About?* East Asian

- Pastoral Review 16 (1979) p. 195-205. Pubblicato in cinese in Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 43 (1980) p. 35-50.
134. —, *Asiatische Theologie im Werden* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 36 (1980) p. 39-57.
 135. L. GUTIERREZ, *Contextual Theology in Asia* Philippiniana Sacra 14 (1979) p. 5-14.
 136. S. KAPPEN, *Orientations for an Asian Theology* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 299-314. Pubblicato anche in Logos 20 (1981) p. 22-36.
 137. M. KATOPPO, *Compassionate and free: An Asian Woman's Theology* (Maryknoll, Orbis Books, 1980).
 138. KOYAMA KÔSUKE, *In Search of a «Personality» of Theology in Asia* in Id., *Waterbuffalo Theology* (London, SCM Press, 1974) p. 173-185.
 139. —, *Ten Key Theological Issues facing Theologians in Asia* in *Ib.* p. 106-114.
 140. —, *Theology in Contact* (Madras, CLT, 1975).
 141. —, *Theological Situations in Asia and the Mission of the Church* in D.J. ELWOOD (ed.), *What Asian Christians are thinking* p. 16-40.
 142. J.D. KRAAN, *Towards a Relevant Theology* Al-Mushir 21 (1979) p. 60-71.
 143. LEE WON SUL, *Beyond Ideology: a Christian Response to Sociopolitical Conflict in Asia* (Westchester IL, Cornerstone Books, 1979).
 144. J. METZLER, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931* (Paderborn, F. Schöning, 1980).
 145. R.J. MILLER, *Religious Ferment in Asia* (Lawrence, The University Press of Kansas, 1974).
 146. E.P. NACPIL, *The Critical Asian Principle* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 57-59.
 147. E.P. NACPIL-D.J. ELWOOD (eds.), *The Human and the Holy. Asian Perspectives in Christian Theology* (Quezon City, New Day Publishers, 1978; Maryknoll, Orbis Books, 1980).
 148. NAKAMURA HAJIME, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan* (Honolulu, East-West Center Press, 1964). È ancora un libro fondamentale per il nostro argomento.
 149. P. NEMESHEGYI, *Incontro tra Cristianesimo e cultura in Asia: nuovi aspetti del pluralismo teologico* in *Pluralismo* (Bologna, EDB, 1974) p. 205-229.
 150. G.C. OOSTHUIZEN, *Theological Battleground in Asia and Africa* (London-New York, Hurst-Humanity Press, 1972). Descrive le correnti della teologia protestante.
 151. A. PIERIS, *Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-cultural Guidelines* Dialogue 6 (1979) p. 29-52; East Asian Pastoral Review 16 (1979) p. 206-230; Vidyajyoti 43 (1979) p. 261-284; Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 63 (1979) p. 161-182; pubblicato anche in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 239-253.
 152. K. RAJARATNAM-A.A. SITOMPUL (eds.), *Theological Education in Today's Asia* (Geneva, LWF, 1977).
 153. S. RAYAN, *Asian Theological Conference* Vidyajyoti 43 (1979) p. 246-260.
 154. T. RENDTORFF, *Universalität oder Kontextualität der Theologie?* Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977) p. 238-254.
 155. H.H. ROSIN, *Theologia in loco en in oecumenisch Verband* Wereld en Zending 1 (1972) p. 31-34.
 156. R. SANO (ed.), *The Theologies of Asian Americans and Pacific Peoples: A Reader* (Berkeley, Asian Center for Theol. and Strategies, 1976).

157. S.P. SCHILLING, *Living Theology in Southeast Asia* Religion in Life 39 (1970) p. 334-345.
158. H. SCHOLZ, *Christian Faith and Asian Cultures* DIWA 4 (1980) p. 145-161.
159. A. DE SILVA LYNN, *Emergent Theology in the Context of Buddhism* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 220-238.
160. —, *Rethinking Theology in the Context of Buddhism* Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 43 (1980) p. 51-74.
161. CHOAN-SENG SONG, *The Role of Christology in the Christian Encounter with Eastern Religions* The Southeast Asia Journal of Theology 5 (1964) n. 3 p. 13-31.
162. —, *New Frontiers of Theology in Asia* Ching Feng 22 (1979) p. 1-28.
163. — (ed.), *Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Settings* (London, Lutterworth Press, 1980). Il «terzo occhio» di cui si parla sarebbe di derivazione buddista, e significherebbe un potere tale di percezione, da permettere al teologo di cogliere il significato delle cose al di là della loro superficie e dei fenomeni.
164. TAKENARO MARAO (ed.), *Christian Art in Asia* (Tokyo, Kyo Bun Kuan, 1975).
165. —, *Christian Art in Asia. Signs of a Renewal* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* (Philadelphia, The Westminster Press, 1980) p. 161-173.
166. YAMAMORI TETSUNAO-C.R. TABER (ed.), *Christopaganism or Indigenous Christianity?* (Pasadena, William Carey Library, 1975).
167. TO THI ANH, *Eastern and Western Cultural Values? Conflict or Harmony?* (Manila, East Asian Pastoral Institute, 1975).
168. K.K.P. TONG, *Thematic Differences between Eastern and Western Religious Thought* Journal of Ecclesiastical Studies 10 (1973) p. 337-360.
169. J.A. VEITCH, *Is an Asian Theology Possible?* Scottish Journal of Theology 28 (1975) p. 27-43.
170. D.D. WILLIAMS, *The Advancement of Theological Education in Asia* The Southeast Asia Journal of Theology 1 (1970) n. 1 p. 52-64.

4) Teologia in contesto asiatico: Cina (n. 171-204)

171. D.J. ADAMS, *Matteo Ricci and the New China* Ching Feng (1980) p. 93-101.
172. R.C. BUSH, *Incarnating the Gospel in Chinese Tradition* Theology and the Church 7 (1968) n. 4 p. 29-46.
173. A. CHANG, *A Critical Review of Chinese Catholic Theological Thinking* Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 40 (1979) p. 231-244 (in cinese); Ching Feng 22 (1979) p. 117-131. Cf. anche *Theological Institutions and Cultural Diversity in the Republic of China* Philippiniana Sacra 14 (1979) p. 114-128.
174. —, *The inculturation of theology in the Chinese Church* Gregorianum 63 (1982) p. 5-59; era apparso in cinese in Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 42 (1979) p. 405-456.
175. —, *Taiwan: Kulturelle Vielfalt und theologische Arbeit im freien China in Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (Freiburg Basel Wien, Herder, 1981) p. 85-100.
176. J. CHAO, *Some Ideas on the Direction of Chinese Theological Development* Occasional Bulletin 20 (1969) n. 6 p. 1-14.
177. CHEN CHIH-MAI, *La Chiesa Cattolica in Cina* (Roma, Ed. Mediterranee, 1975).
178. M. CHU, *The New China. A Catholic Response* (New York, Paulist Press, 1977).
179. *La Cina come sfida alla Chiesa* (Concilium 15 (1979) n. 6).
180. P. CLAFSER, *Christian Faith and Asia* Ching Feng 20 (1977) p. 89-97.
181. —, *Christian Spirituality and the Chinese Context* Ching Feng 20 (1977) p. 2-17.

182. *Esperienza cinese e fede cristiana* (Bologna, EMI, 1976).
183. *The Faith of Catholic Church* (The Chinese Catechism) (Taipei, Catholic Book Center, 1972).
184. W. GLÜER, *Christliche Theologie in China, T.C. Chao, 1918-1956* (Gütersloh, G. Mohn, 1979).
185. R. LAURENTIN, *Chine et Christianisme. Après les occasions manquées* (Paris, Desclée de Brouwer, 1977).
186. LEE JUNG YOUNG, *Cosmic Religion* (New York, Philos. Library Inc., 1973). Si tratta di un tentativo di interpretare in termini cinesi l'impostazione e il vocabolario teologico occidentale.
187. W. LO, H. NG, B. LAM, J. HO, *A Critique of Some Concepts in the True Idea of God of Matteo Ricci* *Theology Annual* n. 4 (1980) p. 40-58.
188. LUTHERAN WORLD FEDERATION - PRO MUNDI VITA, *Christian Faith and Chinese Experience* (Geneva-Brussels, LWF-PMV, 1974). Sono gli Atti del Colloquio di Lovanio (9-14 settembre 1974).
189. —, *Theological Implications and the New China* (Geneva-Brussels, LWF-PMV, 1974).
190. F. MARGIOTTI, *La questione dei riti cinesi, tentativi di adattamento in Evangelizzazione e culture II* p. 269-296.
191. —, *I riti cinesi davanti alla S.C. De Propaganda Fide prima del 1643* *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 35 (1979) p. 133-153, 192-211.
192. PRO MUNDI VITA, *China and the Churches in the Making of One World* (Brussels, PMV, 1975). Si tratta del bollettino n. 55.
193. H. RZEPKOWSKI, *Eine chinesische Theologie?* *Verbum SVD* 21 (1980) p. 258-264.
194. G. SHIH, *Dai primi vescovi cinesi alla teologia cinese* *La Civiltà Cattolica* 127 (1976) IV p. 368-374.
195. —, *Acculturazione del messaggio cristiano in Evangelizzazione e culture III* p. 279-282.
196. CHOAN SENG SONG, *An Analysis of Contemporary Chinese Culture and Its Implications for the Task of Theology* *The Southeast Asia Journal of Theology* 4 (1963) n. 4 p. 9-25.
197. —, *New Frontiers of Theology in Asia, Ten theological Thesis* *The Southeast Asia Journal of Theology* 20 (1979) n. 1 p. 13-33.
198. J.J. SPAE, *Church and China: The Painful Dialogue* *Verbum SVD* 21 (1980) p. 129-154.
199. —, *Church and China: Towards Reconciliation?* (Chicago, The Chicago Institute of Theology and Culture, 1980); tr. francese: *La Chine e l'Eglise: Réconciliation?* (Paris, Cerf, 1981).
200. P. TCHAO YUN KOFN, *Evangelizzazione e cultura nella Repubblica Popolare Cinese in Evangelizzazione e culture III* p. 271-278.
201. TING KUANG-HSUN, *Christian Theism: A Theology of Society* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 237-266.
202. J. TONG, «*Evangelization*» *as Seen from the Chinese Viewpoint* *East Asian Pastoral Review* 17 (1980) p. 43-50.
203. P. WELTE, *Schwerpunkte des theologischen Denkens im Kontext der Chinesischen Kultur* *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 65 (1981) p. 161-172; versione inglese: *Basic Problems of a Chinese Contextual Theology* *Worldmission* 32 (Winter 1981-82) n. 4 p. 48-56.
204. J.D. WHITEHEAD, SHAW YU-MING, N.J. GIRARDOT (eds.), *China and Christianity: historical and future encounters* (Notre Dame, University of N.D. Press, 1979).

5) Teologia in contesto asiatico: Filippine (n. 205-227)

205. C.H. ABESAMIS, *Doing Theological Reflection in a Philippine Context* in S. TORRES-V. FABELLA (eds.), *The emergent Gospel* p. 112-123; pubblicato anche in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 89-99.
206. *An Asian Theology of Liberation: The Philippines* IDOC-International n. 5 (1973).
207. J. BULATAO, *Split-Level Christianity* (Manila, Ateneo de Manila University, 1966). È un saggio fondamentale per la conoscenza del contesto religioso filippino.
208. N. CAPULONG-T. CAJIUAT, *Two Reflections on the Philippine Theology Consultation: Antipolo, Rizal, January 23-26, 1981* *Voices from the Third World* 4 (1981) p. 31-33.
209. A. CHUPUNGO, *Towards a Filipino Liturgy* (Manila, Benedictine Abbey, 1976).
210. —, *Filippine: cultura e liturgia cristiana* *Concilium* 13 (1977) p. 273-286.
211. F.F. CLAVER, *Comunità cristiana e minoranze etniche o tribali* *Concilium* 15 (1979) p. 1734-1745.
212. H. DE LA COSTA-J.N. SCHUMACHER, *The Filipino Clergy. Historical Studies and Future Perspective* (Quezon City, Loyola School of Theology, 1979).
213. R.L. DEATS-V.R. GOROSPE (eds.), *The Filipino in the Seventies: An Ecumenical Perspective* (Manila, New Day Publishers, 1973).
214. V.R. GOROSPE, *The Filipino In Search for Meaning: Moral Philosophy in a Philippine Setting* (Manila, Ateneo de Manila University, 1974).
215. D.R. KULL, *Karl Rahner's Theology of Revelation: A View from the Philippines* (Manila, Ateneo University Publications, 1979).
216. A.B. LAMBINO et al., *Towards «Doing Theology» in the Philippine Context* (Manila, Loyola School of Theology, 1977).
217. —, *Towards an Inculturation Theology in the Philippines* *The Southeast Asia Journal of Theology* 20 (1979) n. 2 p. 35-38.
218. A. MANALIGOD, *Indigenization of the Church in the Philippines as Filipinization* *Philippine Priest's Forum* 3 (1971) n. 3 p. 16-26.
219. —, *Theological Basis of Filipinization* *Philippine Priest's Forum* 4 (1972) n. 4 p. 32-42. Cf. anche *Towards a Filipino Theology of Liberation* ib. 8 (1976) n. 4 p. 40-57.
220. L.N. MERCADO, *Elements of Filipino Theology* (Tacloban City, Divine World University Publications, 1975). Cf. anche *Contextual Theology in the Philippines. Preliminary Report* *Philippiniana Sacra* 14 (1979) p. 36-58 (Bibliogr. p. 36-58).
221. J.M. DE MESA, *And God said, «Bahala Na!»*. *The Theme of Providence in the Lowland Filipino Context* (Quezon City, Maryhill School of Theology, 1979).
222. E.P. NACPIL, *Philippines: A Gospel for the New Filipino* in G.H. ANDERSON (ed.), *Asian Voices in Christian Theology* p. 117-145.
223. J.C. NEO, *Most Promising Inculturation Trend in the Philippines Today* *East Asia Pastoral Review* 18 (1981) p. 330-333.
224. M. RADEL, *The Theologian at Work, Philippine 1970's-80's: A Suggestion* *Philippine Studies* 19 (1971) p. 445-455.
225. E. RIVERA, *Towards a Filipino Theology* *Philippiniana Sacra* 14 (1979) p. 59-77.
226. —, *Philippinen: Auf dem Weg zu einer Filipino-Theologie in Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (Freiburg Basel Wien, Herder, 1981) p. 35-54.
227. R.D. TANO, *Theology in the Philippine Setting* (Quezon City, New Day Publishers, 1981).

6) Teologia in contesto asiatico: Giappone (n. 228-262)

228. F.M. BASABE, *Japanese Religious Attitudes* (Maryknoll, Orbis Books, 1977).
229. C. CALDAROLA, *Christianity: The Japanese Way* (Leiden, Brill, 1979).
230. O. CARY, *A History of Christianity in Japan. Roman Catholic, Greek Orthodox, and Protestant Missions* (Rutland, Vermont and Tokyo, Tuttle, 1976).
231. CHO KIYODO TAKEDA, *Inquiry into Indigenous Cultural Energies* in D.J. DOUGLAS (ed.), *Asian Christian Theology* p. 60-66.
232. *Christliche Schriftsteller und Literaturkritiker im heutigen Japan. Ein Überblick* Verbum SVD 16 (1975) p. 246-254.
233. K. DALE, *Some Aspects of the Cultural Context of Japan and their Challenge to the Confessing Christian Church* The Northeast Asia Journal of Theology n. 22/23 (1979) p. 72-94.
234. ENDŌ RYŪJI, *Die Widerspiegelung des Frankreicherlebnisses im literarischen Werk Endō Shūsaku. Zum Kulturschock bei einem christlichen Japaner* Verbum SVD 16 (1975) p. 182-203.
235. —, *Zur Frage der Japanisierung des Christentums bei Endō Shūsaku. Über «Das Schweigen», «Am Toten Meer» und «Das Leben Jesu»* Verbum SVD 16 (1975) p. 204-245.
236. ENDŌ SHŪSAKU, *Meine Literatur oder das Auge Christi* Verbum SVD 16 (1975) p. 176-181.
237. G. EVERS, *Wie der Japaner das Christentum sieht. Zu den Ergebnissen einer religions-demoskopischen Umfrage* Herder Korrespondenz 35 (1981) p. 42-45.
238. R.M. FUKADA, *A Theology in Search for Human Community: Directions for our Theological Task in Japan in the 1980s* The Northeast Asia Journal of Theology n. 24/25 (1980) p. 60-73.
239. HONDA MASAKI, *The Incarnation of Christianity in the Buddhist Climate of Japan* Indian Missiological Review 3 (1981) p. 136-144.
240. ISHII MAMASI, *Some Problems in the Relationship Between Japanese Culture and Christianity* The Northeast Asia Journal of Theology n. 22/23 (1979) p. 39-61.
241. KADOWAKI KAKICHI, *«Hermeneutics» of the Koan and the Bible in Evangelizzazione e culture III* p. 214-237.
242. —, *Zen und die Bibel. Ein Erfahrungsbericht aus Japan* (Salzburg, Otto Müller Verlag, 1981).
243. KITAMORI KAZOH, *Teologia del dolore di Dio* (Brescia, Queriniana, 1975). Cf. n. 560.
244. KOYAMA KOSUKE, *Three Miles an Hour God* in D.J. ELWOOD, *Asian Christian Theology* p. 120-124. Cf. n. 335.
245. KUMAZAWA YOSHINOBU, *Non Christian Context as Post-Christian Context. The Hermeneutical Task in Ministerial Formation as Seen in the Japanese Context* The Northeast Asia Journal of Theology n. 24/25 (1980) n. 74-100.
246. —, *Where Theology Seeks to Integrate Text and Context* in G.H. ANDERSON (ed.), *Asian Voices in Christian Theology* p. 179-208.
247. C. MICHALSON, *Japanese Contributions to Christian Theology* (Philadelphia, The Westminster Press, 1960); trad. tedesca: *Japanische Theologie der Gegenwart* (Gütersloh, Gerd Mohn, 1962).
248. E.D. PIRYNIS, *Contextual Theology: The Japanese Case* *Philippiniana Sacra* 14 (1979) p. 140-161.
249. —, *Japan: Das Evangelium zwischen Tradition und Modernität in Den Glauben*

- neu verstehen. *Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (Freiburg Basel Wien, Herder, 1981) p. 101-124.
250. J.H. SAZAKI, *Some Pastoral Consideration Regarding Contextual Theology in Japan* *Philippiniana Sacra* 14 (1979) p. 129-139. Cf. anche *God's Word in Japanese Culture and Tradition* *East Asian Pastoral Review* 17 (1980) p. 51-60.
251. J.F. SCHÜTTE, *Il primo annuncio della fede cristiana in Giappone. I missionari gesuiti nel XVI e XVII secolo* *La Civiltà Cattolica* 132 (1981) I p. 325-339.
252. Y. SEIICHI-U. LUZ (Hrsg.), *Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern* (München, Kaiser Verlag, 1973).
253. J. SPAE, *Le climat de la théologie au Japon* *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) p. 171-181.
254. —, *Not a Japanese Theology but a Theology for Japan* *The Japan Missionary Bulletin* 30 (1976) p. 565-576.
255. TAKAO TOSHIKAZU, *Representative Critical Approaches to the Contemporary Japanese Situation* *Japan Christian Quarterly* 29 (1973) p. 75-86.
256. TAKAYANAGI S., *Towards a Japanese Christian Theology? «Japan and the Face of Jesus» by Y. Inoue* *The Japan Missionary Bulletin* 30 (1976) p. 577-582.
257. KUMI A. TAKEHIRO, *Inculturation in Japan* *East Asian Pastoral Review* 18 (1981) p. 337-342.
258. TAKENAKA MASAO, *Salvation in the Japanese Context* *International Review of Mission* 61 (1972) p. 79-89.
259. *A Theology for Japan* *The Japan Missionary Bulletin* 30 (1976) p. 564-620.
260. TOKUOLA TAKAO, *Catholic Publications in Japan. A Few questions and some expectations* *The Japan Missionary Bulletin* 34 (1980) p. 539-546.
261. J.G. VALLES, *El concepto de «camino» en el pensamiento japonés* *Philippiniana Sacra* 10 (1975) p. 199-223.
262. H. WALDENFELS, *Überlegungen zu einer japanischer Theologie* *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 55 (1971) p. 241-265.

7) Teologia in contesto asiatico: India (n. 263-324)

263. ABHISHIKTANANDA (SWAMI A.: HENRY LE SAUX OSB), *Hindu-Christian Meeting Point* (Bangalore-Bombay, ISPCK, 1969).
264. —, *The Church in India* (Madras, CLS, 1971)².
265. —, *Guru and Disciple* (London, SPCK, 1974).
266. —, *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience* (New Delhi, ISPCK, 1974).
267. D. ACHARUPARAMBIL, *The Problem of Presenting Christianity to Hinduism in Evangelizzazione e culture* III p. 162-182.
268. M. AMALADOSS, *Non-biblical Scriptures in Christian Life and Worship* *Vidyajyoti* 39 (1975) p. 194-209.
269. —, *Theologizing in India Today* *Vidyajyoti* 43 (1979) p. 213-225.
270. —, *Inculturation in India* *East Asia Pastoral Review* 18 (1981) p. 320-330.
271. D.S. AMALORPAVADASS, *The Indian Universe of a New Theology* in S. TORRES-V. FABELLA (eds.), *The emergent Gospel* p. 137-156.
272. —, *No Turning Back* *Word and Worship* 12 (1979) p. 378-390.
273. —, *Evangelization in the Context of India* *Indian Theological Studies* 17 (1980) p. 97-119.

274. S. AMIRTHAM, *Some Trends in the Development of Theological Education in India* Indian Journal of Theology 25 (1976) p. 197-209.
275. ANANDA SUBHASH, *A Prolegomenon to Theologizing in India Today* Vidyajyoti 43 (1979) p. 50-58.
276. BAAGO KAJ (ed.), *Library of Indian Christian Theology. A Bibliography* (Madras, CLS, 1969). Parla dei contributi dei teologi indiani all'indigenizzazione della teologia.
277. P.R. BACHMANN, *Roberto Nobili 1577-1656. Ein Missionsgeschichtlicher Beitrag zum Christlichen Dialog mit Hinduismus* (Roma, Institutum Historicum S.J., 1972).
278. R.H.S. BOYD, *The Shape of Indian Christian Theology* Indian Journal of Theology 22 (1973) p. 15-23.
279. —, *The Use of the Bible in Indian Christian Theology* Indian Journal of Theology 22 (1973) p. 141-162.
280. —, *India and the Latin Captivity of the Church: The Cultural Context of the Gospel* (London, Cambridge University Press, 1974).
281. —, *An Introduction to Indian Christian Theology* (Madras, CLS, 1975)². Contiene, oltre a una storia della teologia indiana a partire da De Nobili, anche un'ampia bibliografia.
282. —, *On Trying to Write Dogmatics for India* Biblical Theology 25 (1975) p. 35-44.
283. —, *Khristadvaita. A Theology for India* (Madras, CLS, 1977).
284. M. BRAYBROOKE, *The Undiscovered Christ. A Review of Recent Developments in the Christian Approach to the Hindu* (Bangalore Madras, CLS-CISRS, 1973).
285. H. BURKLE-W.M.W. ROTH (eds.), *Indian Voices in Today's Theological Debate* (Lucknow, Lucknow Publishing House, 1972).
286. A. CAMPS, *A Survey of Non-Western Christian Theology with Special Reference to India* Bulletin Secretariatus pro non Christianis 5 (1970) n. 14 p. 67-76.
287. W. CENKNER, *The Emergence of an Indian Christian Theology* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 57 (1973) p. 81-98.
288. J.R. CHANDRAN, *Development of Christian Theology in India: A Critical Survey* Bangalore Theological Forum 8 (1976) p. 138-155; pubblicato anche in S. TORRES-F. FABELLA (eds.), *The emergent Gospel* p. 157-172.
289. J.B. CHETTIMATTAM, *Patterns of Indian Thought* (Maryknoll, Orbis Books, 1971).
290. —, *Unique and Universal. Fundamental Problems of an Indian Theology* (Bangalore, Center for the Study of World Religions - Dharmaram College, 1972).
291. E.J. DALY, *The Exodus of India. Towards an Indian Theology of Communication* Vidyajyoti 39 (1975) p. 67-78.
292. P. DE LETTER, *A Plea for Catholic Theology in India Today* The Living Word 85 (1979) p. 97-103.
293. M. DHAVAMONEY, *Hinduism and Christianity (Under the Aspect of Salvation) in Evangelizzazione e culture III* p. 151-161.
294. J. DUPUIS, *Le mouvement théologique en Inde* Revue Théologique de Louvain 6 (1975) p. 324-331.
295. C. DURAISINGH, *India Hyphenated Christians and Theological Reflections. Alternate Modes of Theologising Now Prevalent in India* Religion and Society 26 (1979) p. 90-101; 27 (1980) p. 81-101.
296. D.B. FORRESTER, *Christian Theology in a Hindu Context* South Asian Review 8 (1975) p. 343-358.

297. S. FUCHS, *Culture in the Service of Evangelization in India* Indian Missiological Review 3 (1981) p. 4-18.
298. G. GISPERT-SAUCH (ed.), *God's Word Among Men* (New Delhi, Institute of Religious Studies, 1973).
- 298^a. C. GODWIN, *The Role and Function of the Christian Religion in Indian Society* Verbum SVD 17 (1976) p. 121-145.
299. H. HOEFER, *Local Village Theology in India* Catalyst 11 (1981) p. 121-130.
300. *Indian Theology* Jeevadhara 9 (1979) n. 49.
301. X. IRUDAYARAJ, *Soil Theology* Word and Worship 12 (1979) p. 249-256, 308-316.
302. K. KLOSTERMAIER, *Indian Christian Theology* Clergy Review (London) 54 (1969) p. 175-198.
303. M. LOBO, *Attempts and Inculturation in U.P.* Vaidikamitram 12 (1979) p. 330-342 (U.P. = Uttar Pradesh, uno Stato indiano).
304. K. LUKE, *Indian Theology: Some of its prerequisites and presuppositions* The Living Word 78 (1972) p. 391-403; 79 (1973) p. 3-14.
305. U. MEYER, *Indigenization. A Critical Review of the Discussion in India, 1942-65* Indian Church History Review 17 (1973) p. 91-120.
306. J. MONCHANIN, *Mystique de l'Inde, Mystère chrétien* (Paris, Fayard, 1974).
307. A. MOOKENTHOTTAM, *Indian Theological Tendencies. Approaches and Problems for Further Research as Seen in the Works of Some Leading Indian Theologians* (Berne, P. Lang, 1978).
308. R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon, Person, Mystery* (New York London, Orbis Books Darton Longman and Todd, 1973).
309. M.S. RAO, *Concerning Indian Christianity* (New Delhi, YMCA Publishing House, 1973).
310. S. RAYAN, *Flesh of India's Flesh* Jeevadhara 6 (1976) p. 258-267.
311. —, *India Christian Theology and the Problem of History* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 125-132.
312. A. ROEST CROLLIUS, *The Word in the Experience of Revelation in Qur'ân and Hindu Scriptures* (Roma, Università Gregoriana Ed., 1974).
313. J.W. SEDLAR, *India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture* (Totowa NJ, Rowman and Littlefield, 1980)
314. G.M. SOARES PRABHU, *Towards An Indian Interpretation of the Bible* Biblebhashyam 6 (1980) p. 151-170.
315. M.P. SPINDLER, *Indian Christian Periodicals: The Daily Life of Indian Theology* Exchange 7 (1978) n. 20 p. 1-53.
316. *Theology in Indian Context* Indian Journal of Theology 29 (1980) n. 3-4. La stessa rivista per il suo venticinquesimo di pubblicazione aveva una monografia con un panorama sulla teologia indiana dal 1950 al 1975: cf. Indian Journal of Theology 25 (1976) n. 3-4.
317. M.M. THOMAS, *India: Towards an Indigenous Christian Theology* in G.H. ANDERSON (ed.), *Asian Voices in Christian Theology* p. 11-35.
318. B. TILIANDER, *Christian and Hindu Terminology. A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area* (Uppsala, Almqvist-Wiksell, 1974).
319. S. VANDANA, *Indian Theologizing and the Role of Experience* Jeevadhara 9 (1979) p. 237-261.
320. V.E. VARGHESE, *Review of Literatur on Indian Christian Theology published in India during the Past Twenty-Five Years* Indian Journal of Theology 25 (1976) p. 133-147.

321. *What is being done for Inculturation* Word and Worship 12 (1979) p. 326-329.
322. J. WIETZKE, *Theologie im Modernen Indien: Paul David Denandan* (Berlin, Lang, 1975).
323. D. YESUDHAS, *Indigenization or Adaptation? A Brief Study of Roberto de Nobili's Attitude to Hinduism* Bangalore Theological Forum 1 (1967) p. 35-52.
324. M. ZACHARIAH (ed.), *The Indian Church: Identity and Fulfilment* (Madras, CLS, 1971).

8) Teologia in contesto asiatico: altri paesi (n. 325-342)

325. I. e M. BIERNATZKI, *Korean Catholicism in the 70's* (Maryknoll, Orbis Books, 1977).
326. W.R. BURROWS, *Theologizing in the Melanesian Context today* Verbum SVD 18 (1977) p. 89-109.
327. A. D'SOUZA, *Inculturation: In the Light of Islam in Pakistan* Prodigion 4 (1981) p. 226-234.
328. W. FLANNERY, *Theology in Context. Papua New Guinea* Philippiniana Sacra 14 (1979) p. 162-199.
329. —, *Neuguinea: Theologische Schlüsselthemen im melanesischen Kontext* in *Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (Freiburg Basel Wien, Herder, 1981) p. 125-149.
330. H. HARDOWIRYONO, *Contextual Theology in Indonesia: Pastoral Point of View* Philippiniana Sacra 14 (1979) p. 78-113.
331. —, *Indonesien heute: Herausforderung an Kirche und Theologie* in *Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (Freiburg Basel Wien, Herder, 1981) p. 55-84.
332. S.A. HAVEA, *The Pacificness of Theology* Reo Pasifka 1 (1980) p. 81-88.
333. J. INDRAKUSUMA, *L'homme parfait selon l'Ecole du Pangestu. Etude de la spiritualité javanaise et de sa rencontre avec le Christianisme* (Paris, Beauchesne, 1973).
334. KIM YONG BOCK, *Doing Theology in Asia Today: A Korean Perspective* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 315-319.
335. KOYAMA KÔSUKE, *Waterbuffalo Theology* (London, SCM Press, 1974). Pubblicato per la prima volta a Singapore nel 1970 col sottotitolo: *A Thailand Theological Notebook*. L'Autore è un teologo protestante giapponese.
336. LEE JUNG YOUNG, *The Yin-Yang Way of Thinking* in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 81-88.
337. R. MURRAY, *Syriac Christianity, as an Example of «Inculturation»* Collectanea Theologica Universitatis Fujen n. 49 (1981) p. 543-563 (in cinese).
338. J. NGUYEN HUY LAI, *La tradition religieuse spirituelle et sociale au Vietnam. La confrontation avec le Christianisme* (Paris, Beauchesne, 1981).
339. L.J. SALDANHA, *Inculturation: Its Meaning and Implications for Religions in Pakistan* Pastoral Notes 4 (1980) p. 114-124.
340. SHANTI ABEYASINGHA, *Contextualizing Theology in Sri Lanka. Some Reflections* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 66 (1982) p. 226-228.
341. A. THOMSON, *Theological Publications in Indonesia. A Bibliography* The Southeast Asia Journal of Theology 15 (1973) p. 113-116.
342. S.B. YUN, *Christian Confucianism as an Attempt at a Korean Indigenous Theology* The Northeast Asia Journal of Theology n. 24/25 (1980) p. 101-110.

9) Teologia in contesto: Africa (n. 343-404)

343. B. ADOUKONOU, *Jalons pour une théologie africaine* (Namur, Culture et Vérité, 1980) 2 volumi.
344. K. APPIAH-KUBI - S. TORRES (ed.), *African Theology en route* (Maryknoll, Orbis Books, 1979).
345. H.-J. BECKEN, *Schwarze Theologie in Südafrika* Evangelische Missions-Zeitschrift 30 (1973) p. 75-83.
346. H. BETTSCHIEDER, *Das Problem einer afrikanischen Theologie. Ein Tagungsbericht* Verbum SVD 18 (1977) p. 252-254.
347. — (Hrsg.), *Das Problem einer Afrikanischen Theologie* (St. Augustin, Steyler Verlag, 1978).
348. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondaments* (Louvain-la-Neuve, Univ. Cathol. de Louvain, 1977).
349. —, *Inculturation en Afrique et Attitude des Agents de l'Évangélisation* Bulletin de Théologie Africaine 3 (1981) p. 5-17.
350. M. BUTHELEZI, *Towards Indigenous Theology in South Africa* in S. TORRES-V. FABELLA (eds.), *The emergent Gospel* p. 56-75.
351. J. CAUVIN, *Rencontre des cultures et changement* Savanes et Forêts 1 (1979) p. 29-42, 173-186.
352. *Le Chiese d'Africa: quale avvenire?* Concilium 13 (1979) n. 6.
353. J.H. CONE, *A Black American Perspective on the Future of African Theology* Bulletin de Théologie Africaine 1 (1979) p. 57-67.
354. O. DEGRUISE, *De Afrikaanse theologie in Wording* Collationes 11 (1981) p. 259-284.
355. K.A. DICKSON, *The African Theological Task* in S. TORRES-V. FABELLA (eds.), *The emergent Gospel* p. 46-49.
356. K. DICKSON-P. ELLINGWORTH, *Biblical Revelation and African Beliefs* (Maryknoll, Orbis Books, 1977).
357. J.M. ELA, *I compiti attuali della Chiesa in ambiente africano* Il Regno Doc. 26 (1981) p. 406-414.
358. E.W. FASHOLE-LUKE, *The Quest for an African Christian Theology* The Ecumenical Review 27 (1975) p. 259-269.
359. —, *The Quest for African Christian Theologies* Scottish Journal of Theology 29 (1976) p. 159-176.
360. —, *Footpaths and Signposts to African Christian Theologies* Scottish Journal of Theology 34 (1981) p. 385-414.
361. T. FILESI, *L'Africa nelle tesi di laurea della Pontificia Università Urbaniana* Euntes Docete 34 (1981) p. 3-82.
362. GOBA BONGANJALO, *Doing Theology in South Africa: A Black Christian Perspective* Journal of Theology for Southern Africa n. 31 (1980) p. 23-35.
363. —, *Towards a «Black Ecclesiology». Insights from the Sociology of Knowledge* Missionalia 9 (1981) p. 47-59.
364. N.J. GOREHAM, *Towards an African Theology* The Expository Time 86 (1974-75) p. 233-236.
365. P. KALILOMBE, *The Salvific Value of African Religions* African Ecclesiastical Review 21 (1979) p. 143-157.
366. N. KIRIMA, *Evangelization in the Background of the African Religious Heritage. The Gikuyu of Kenya* in *Evangelizzazione e culture* III p. 93-106.
367. KONDE NTEDIKA, *La théologie au service des Eglises d'Afrique* Revue Africaine de Théologie 1 (1977) p. 5-30.

368. J. KONGOLAWÉ, *Christian Sacraments and African Religious Rites in Evangelizzazione e culture* III p. 51-68.
369. *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le Colloque d'Accra (17-23 déc. 1977)* (Paris, L'Harmattan, 1979).
370. A.M. LUGIRA, *African Christian Theology* Africa Theological Journal 8 (1979) p. 50-61.
371. A. MAMPILA, *Ita Commission «Foi et Constitution» s'interroge sur la théologie africaine* Istina 19 (1974) p. 406-426.
372. J. MBITI, «*O sotír imōn*» as an African experience in B. LINDARS-S.-S. SMALLEY (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament* (Cambridge, University Press, 1973) p. 397-414.
373. —, *Some Current Concerns of African Theology* The Expository Times 87 (1975-76) p. 164-168.
374. — (ed.), *African and Asian Contributions to Contemporary Theology* (Geneva, WCC, 1977).
375. —, *New Testament Eschatology in an African Background. A study of the Encounter Between New Testament Theology and African Traditional Concept* (London, SPCK, 1978).
376. —, «*Cattle are Born with Ears, their Horns Grow Later*». *Towards an Appreciation of African Oral Theology* Africa Theological Journal 8 (1979) p. 15-25.
377. B. MOORE (ed.), *Black Theology: the South African Voice* (London, C. Hurst, 1973); tr. tedesca: *Schwarze Theologie in Afrika* (Göttingen-Zürich, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973).
378. E. MOSOTHOANE, *Towards a Theology for South Africa* Missionalia 9 (1981) p. 98-107.
379. MULAGO GWA CIKALA MUSHARHAMINA, *Africanité et évangélisation* in *Evangelizzazione e culture* III p. 7-20.
380. A.M. NGINDU, *La Théologie Africaine. De la polémique à l'irénisme* Bulletin de Théologie Africaine 1 (1979) p. 69-98.
381. V. NECKEBROUCK, *La théologie devant les églises indépendantes d'Afrique Noire* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 36 (1980) p. 98-113.
382. N.S., *Auf der Such nach einer Afrikanischen Theologie* Herder Korrespondenz 32 (1978) p. 63-65.
383. K. NISOKI, *Génèse de l'expression «Théologie Africaine»* Telema n. 20 (1979) p. 43-57.
384. NTEDIKA KONDE, *La Théologie Africaine. Bibliographie sélective (1925-1975)* Revue Africaine de Théologie 1 (1977) p. 249-266; 2 (1978) p. 141-156, 283-305; 3 (1979) p. 121-131, 257-265; 4 (1980) p. 105-131, p. 269-280; 5 (1981) p. 125-136; 269-287; 6 (1982) p. 117-134 (segue).
385. C. NYAMITI, *African Theology: Its Problems, Nature and Methods* (Kampala, Gaba Publications, 1971).
386. —, *Approaches to African Theology* in S. TORRES-V. FABELLA (eds.), *The emergent Gospel* p. 31-45.
387. S.G.A.O. ONIBERE, *Christianity and Indigenous Religion in Nigeria: The Isoko Experience* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 36 (1980) p. 15-38.
388. A. PAVAN, *Theologia e antropologia africana* Laurentianum 21 (1980) p. 110-132.
- 388^a. E.I. PENOUKOU, *Réalité africaine et salut en Jésus Christ* Spiritus 23 (1982) p. 393-422.
389. *Per una nuova teologia africana* (Milano, Jaca Book, 1973).

390. D. PLUM, *Zwischen Rassismus und Authentizität* Herder Korrespondenz 29 (1975) p. 576-581.
391. J.S. POBEE, *Towards an African Theology* (Nashville, Abingdon Press, 1979); tr. tedesca: *Grundlinien einer afrikanischen Theologie* (Göttingen-Zürich, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981).
392. A. RANDRIATSALAMA, *Vers une théologie Malagasy* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 37 (1981) p. 141-144.
393. J. SCHEURER, «*Contribution de l'Afrique et de l'Asie à une théologie contemporaine*». *A propos d'un récent colloque* Nouvelle Revue Théologique 98 (1976) p. 638-642.
394. G.M. SETILOANE, *Where are We in African Theology?* Africa Theological Journal 8 (1979) p. 7-14.
395. A. SHORTER, *Culture africaine e cristianesimo* (Bologna, EMI, 1974).
396. —, *African Christian Theology: Adaptation or Incarnation?* (Maryknoll, Orbis Books, 1977); tr. francese: *Théologie Chrétienne Africaine* (Paris, Cerf, 1980).
397. —, *African Christian Spirituality* (Maryknoll, Orbis Books, 1980).
398. I. DO SOUZA, *Foi et acculturation* Savanes et Forêts 1 (1979) p. 3-28.
399. T. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Christus, der schwarze Befreier. Aufsätze zum schwarzen Bewusstsein und zur schwarzen Theologie in Südafrika* (Erlangen, Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1973).
401. — (Hrsg.), *Zwischen Kultur und Politik. Texte zur Afrikanischen und Schwarzen Theologie* (Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1978).
402. T. TSHIBANGU, *Les tâches de la Théologie africaine. Questions aux théologiens africains* Bulletin de Théologie Africaine 1 (1979) p. 22-33.
403. D.N. WAMUTDA, *The Role of the Hermeneutics in the Search for an African Christian Theology* TCNN Research Bulletin n. 6 (1980) p. 35-44.
404. P. ZOUNGRANA (Kard.), *Afrikas Beitrag zur Theologie in der Kirche. Auf der Suche nach Inkulturation des Evangeliums* Bibel und Kirche 35 (1980) p. 78-89.

10) Teologia nordamericana e «Black Theology» (405-444)

405. H.W. BOWDEN, *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflict* (Chicago, University of Chicago Press, 1981).
- 405^a. F. BURI, *Gott in Amerika. B.I. Amerikanische Theologie seit 1960* (Berne, P. Haupt Verlag, 1969). B. II: *Religion Theologie und Philosophie seit 1969* (ib. 1972). I due volumi contengono anche esaurienti bibliografie sugli autori e sulle correnti teologiche nordamericane: cf. B. I p. 275-283; B. II p. 123-128.
406. J.J. CAREY, *Black Theology: An Appraisal of the Internal and External Issues* Theological Studies 33 (1972) p. 684-697.
407. B. CHENU, *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noires américains* (Paris, Editions du Centurion, 1977).
- 407^a. —, *La théologie noire* Spiritus 23 (1982) p. 339-373.
408. J.A. COLEMAN, *Vision and Praxis in American Theology: Orestes Brownson, John A. Ryan, and John Courtney Murray* Theological Studies 37 (1976) p. 3-40.
409. J.H. CONE, *Black Theology and Black Power* (The Seabury Press, New York, 1969).
410. —, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia-New York, J.B. Lippincott C., 1970).

411. W. DANTINE, *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weissen?* (Freiburg Basel Wien, Herder, 1976).
412. V. DELORIA, *God is Red* (New York, Grosset and Dunlap, 1973).
413. J.C. ENGELSMANN, *The Feminine Dimension of the Divine* (Philadelphia, The Westminster Press, 1980).
414. D.W. FERME, *American Protestant Theology, 1900-1970* Religion in Life 44 (1975) p. 59-72.
415. —, *Contemporary American Theologies. A Critical Survey* (New York, The Seabury Press, 1981).
416. —, *Feminist Theology in America* Scottish Journal of Theology 34 (1981) p. 157-178.
417. R. GIBELLINI (a cura), *Teologia nera* (Brescia, Queriniana, 1978). È una antologia di autori afroamericani, che permette un primo bilancio della «Black Theology».
418. —, *II Conferenza Teologica di Detroit. Teologie, autocoscienza delle minoranze: il caso del Nordamerica* Il Regno Attualità 25 (1980) p. 357-360.
419. —, *Percorsi femminili nella teologia nordamericana* Il Regno Attualità 26 (1981) p. 72-75.
420. L. GIUSSANI, *Teologia Protestante americana* (Venegono Inf., La Scuola, 1969).
421. A.M. GREELEY, *The Mary Myth: On the Feminity of God* (New York, The Seabury Press, 1977).
422. S.D. GREEVE, *Teologia femminista e teologia cristiana. Saggio su «Al di là di Dio Padre»* in M. HUNT-R. GIBELLINI (a cura), *La sfida del femminismo alla teologia* (Brescia, Queriniana, 1980) p. 77-99.
423. D. HOLLENBACK, *Public Theology in America: Some Questions for Catholicism after John Courtney Murray* Theological Studies 37 (1976) p. 290-303.
424. M. HUNT-R. GIBELLINI (a cura), *La sfida del femminismo alla teologia* (Brescia, Queriniana, 1980).
425. J.W. McCLENDON, jr., *Biography as Theology: How Life Stories can Remake Today's Theology* (New York, Abingdon Press, 1974).
426. A.B. McGREW, *Implicazioni teologiche del movimento femminista* in M. HUNT-R. GIBELLINI (a cura), *La sfida del femminismo* p. 30-49.
427. K. MICHAELIS, *Warum Schwarze Theologie?* Evangelische Theologie 35 (1975) p. 464-470.
428. R. MODRAS, *Eine Einwandererkirche wird erwachsen. Zur gegenwärtigen Situation der Katholischen Theologie in den USA* Herder Korrespondenz 35 (1981) p. 460-466.
- 428^a. *Au pays de la Black Theology* Revue de Théologie et de Philosophie 114 (1982) p. 277-284.
429. D. PEERMAN (ed.), *Frontline Theology* (Richmond, John Knox Press, 1967). Tr. ted.: *Theologie im Umbruch. Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie* (München, Kaiser Verlag, 1968).
430. D. PEERMAN-R. GIBELLINI (a cura), *Teologia dal Nordamerica* (Brescia, Queriniana, 1974).
431. *Per una Teologia Negra* Sacra Doctrina 18 (1973) n. 71.
432. H. PISSAREK-HUDELIST, *Feministische Theologie. Eine Herausforderung?* Zeitschrift für Katholische Theologie 103 (1981) p. 400-425.
433. N. PITTINGER, *American Theology Today: Impressions of a Revisiting Religion* in Life 42 (1973) p. 261-269.

434. R. RADFORD RUETHER, *La natura femminile di Dio: un problema della vita religiosa contemporanea* Concilium 17 (1981) p. 440-450.
435. H. RICHARDSON, *Theology for a New World* (New York, Harper and Row, 1967).
436. F. SONTAG-J.K. ROTH, *The American Religious Experience. The Roots, Trends, and the Future of Theology* (New York, Harper and Row, 1972).
437. J.L. STOTTS, *Environment and Theology* (Philadelphia, The United Presbyt. Church USA Witherspon Building, 1971).
438. L. SWILDER, *Biblical Affirmations on Woman* (Philadelphia, The Westminster Press, 1979).
439. *Théologie noire de la libération* Lumière et Vie 23 (1974) n. 120.
440. S. TORRES-J. EAGLESON, *Theology in the Americas* (Maryknoll, Orbis Books, 1976).
441. *Warum Schwarze Theologie?* Evangelische Theologie 34 (1974) n. 1.
442. N.P. WILLIAMS, *American Black Theology and the Development of Indigenous Theologies in India* The Indian Journal of Theology 30 (1981) p. 55-68.
443. G.S. WILMORE-J.H. CONE (eds.), *Black Theology Documentary History 1966-1979* (Maryknoll, Orbis Books, 1979).
444. *Zur feministischen Theologie* Evangelische Theologie 42 (1982) n. 1.

11) Teologia in contesto latinoamericano: Teologia della Liberazione. Teologia della Religiosità Popolare (n. 445-475)

445. M. ANTOLI, *La teología de la liberación entre Medellín y Puebla* Anales Valentinós 5 (1979) p. 351-422.
446. *Bibliografía Teológica Comentada del área iberoamericana*. Vol. 1-2 (Buenos Aires, Aidet, 1975). Altri volumi sono nel frattempo usciti. Si tratta di una pubblicazione annuale dell'Istituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), con la responsabilità editoriale dell'Asociación Interconfesional de Estudios Teológicos (AIDET). Contiene una bibliografia commentata suddivisa in 240 sezioni, con indice tematico e di autori. Rimandiamo a questa bibliografia per ulteriori approfondimenti e arricchimenti.
447. B.M. BOSATRA, *Recenti miscellanee sulla Religiosità Popolare* La Scuola Cattolica 110 (1982) p. 65-84.
448. R. BRIONES-P. CASTON, *Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la Religiosidad Popular* Communio, Sevilla, 10 (1977) p. 155-192.
449. CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRES EN THÉOLOGIE, *Théologies de la Libération en Amérique Latine* (Paris, Beauchesne, 1974).
450. V. CODINA, *Eclesiología latinoamericana de la liberación* Actualidad Bibliográfica 18 (1981) p. 191-206.
451. E.R. DUSSEL, *La teologia dell'America Latina. Presupposti storico-filosofici* in R. GIBELLINI (a cura), *La nuova frontiera della teologia in America Latina* (Brescia, Queriniana, 1975) p. 273-312.
452. I. ELLACURIA, *Posibilidad, necesidad y sentido de una Teología latinoamericana* Christus, México, 40 (1975) p. 12-16, 17-23.
453. EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología Latinoamericana* (Salamanca, Sígueme, 1975) 2 volumi. Si tratta di un'opera indispensabile per una visione generale della teologia latinoamericana nelle sue varie espressioni e tensioni.
454. *Fede e cambiamento sociale in America Latina* (Assisi, La Cittadella, 1975).
455. R. GIBELLINI (a cura), *La nuova frontiera della teologia in America Latina* (Brescia, Queriniana, 1975).

456. G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación* (Lima, CEP, 1971). Si tratta di un'opera fondamentale al riguardo, tradotta in molte lingue.
457. P. HÜNERMANN-G.-D. FISCHER, *Gott im Aufbruch. Die Provokation der Lateinamerikanischen Theologie* (Freiburg Basel Wien, Herder Verlag, 1975).
458. F. INTERDONATO, *La teología dionisiaca: Lugar teológico Latino-Americano* Revista Teológica Limense 8 (1974) p. 213-250.
459. —, *Teología Latinoamericana. Teología de la Liberación?* (Bogotá, Ed. Paulinas, 1979).
460. H. LEPARGNEUR, *Posizioni e tendenze della teologia cattolica in Brasile* Teologia 2 (1977) p. 262-292.
461. J.B. LIBANIO, *Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas* Perspectiva teológica 9 (1977) p. 27-79.
462. *Liberación Latinoamericana* Strómata 28 (1972) n. 1-2.
463. J. MIGUEZ BONINO, *Five Theses Towards an Understanding of the «Theology of Liberation»* The Expository Times 87 (1975-76) p. 196-200.
464. B. MONDIN, *I teologi della liberazione* (Roma, Borla, 1977).
465. F. PASTOR, *Inculturazione e liberazione in America Latina* in *Inculturazione* p. 122-143.
466. *Prassi di liberazione e fede cristiana. La testimonianza dei teologi latinoamericani* Concilium 10 (1974) n. 6.
467. H.-J. PRIEN (Hrsg.), *Lateinamerika: Gesellschaft - Kirche - Theologie*. B. I: *Aufbruch und Auseinandersetzung*. B. II: *Der Streit um die Theologie der Befreiung* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981).
468. *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina* (Bologna, EMI, 1979).
469. *Religiosità Popolare in America Latina. Rassegna Bibliografica* (Verona, CEIAL, 1978). Riporta oltre 180 titoli.
470. H. SCHÖPFER, *Lateinamerikanische Befreiungstheologie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1979).
471. J.L. SEGUNDO, *Perspectivas para una teología latinoamericana* Perspectiva Teológica 9 (1977) p. 9-25.
- 471^a. J.R. SEIBOLD, *El nuevo desafío a la ciencia y la cultura en Latinoamérica: del conflicto a la síntesis vital* Stromata 38 (1982) p. 97-115.
472. S.G. SILVA, *Teología Latinoamericana. Reflexiones Críticas y Consideraciones Prospécticas* Medellín 7 (1981) p. 160-186.
- 472^a. —, *Evangelización de la cultura: de Puebla en adelante* Teología y Vida 23 (1982) p. 217-239.
473. F.G.B. TROLESE, *Contributo per una bibliografia sulla religiosità popolare in Ricerche sulla religiosità popolare* (Bologna, EDB, 1979) p. 273-325. Riporta 528 titoli.
474. R. VIDALES, *Acquisizioni e compiti della teologia latinoamericana* Concilium 10 (1974) p. 1109-1121.
475. —, *Bibliografia* in R. GIBELLINI (a cura), *La nuova frontiera della teologia in America Latina* p. 441-451. Contiene una bibliografia scelta per autori.

12) Teologia in Europa (n. 476-520)

476. Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Il movimento teologico italiano* Gregorianum 48 (1967) p. 302-325.

477. M. ANDRÉS, *La situación teológica española actual* Salmanticensis 27 (1980) p. 353-375.
478. G. ANGELINI, *Presenza della teologia in Europa* Teologia 5 (1980) p. 272-278.
479. F. ARDUSSO-G. FERRETTI-A.M. PASTORE-U. PERONE, *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici* (Torino, Marietti, 1980). L'opera, di 712 pagine, dopo un'introduzione generale presenta le seguenti sezioni: K. Barth, P. Tillich, R. Bultmann, O. Cullmann, F. Gogarten, D. Bonhoeffer, Teologia radicale, della secolarizzazione e della morte di Dio, La Nuova Ermeneutica, W. Pannenberg, J. Moltmann, R. Guardini, M.-D. Chenu, H. De Lubac, Y.-M. Congar, P. Teilhard de Chardin, H.U. Von Balthasar, K. Rahner, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, H. Küng, J.B. Metz, Teologia della liberazione, Teologia nera, Teologia ortodossa.
480. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e progetto uomo in Italia* (Assisi, Cittadella, 1980).
481. A. BARCALA, *Die Entwicklung der Theologie in Spanien seit dem II. Vatikanischen Konzil* Trierer Theologische Zeitschrift 89 (1980) p. 318-335.
482. H. BOERACKER (et alii), *Bilanz der niederländischen Kirche. Eine Kritische Würdigung ihrer Theologie und Praxis* (Düsseldorf, Patmos Verlag, 1976).
483. *Correnti teologiche postconciliari* (Roma, Città Nuova, 1974).
484. P. DUMONT, *La teologia greca odierna* Oriente Cristiano 6 (1966) n. 3 p. 2-25; 7 (1967) n. 1 p. 14-48, n. 3 p. 34-66, n. 4 p. 48-53.
485. FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *La teologia italiana oggi* (Brescia, La Scuola-Morcelliana, 1980).
486. S. FAGAN, *Liberation Theology in Ireland* Doctrine and Life 27 (1977) p. 22-28.
487. D. FENNELL, *A Theology for the Irish* Doctrine and Life 27 (1977) p. 18-21.
- 487^a. C. GEFFRÉ, *Silence et promesse de la théologie catholique française* Revue de Théologie et de Philosophie 114 (1982) p. 227-246.
488. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Auf der Schwelle einer neuen Zukunft? Zur Situation der Theologie in Spanien* Herder Korrespondenz 35 (1981) p. 630-636.
489. —, *Situación actual de la teología española* Salmanticensis 29 (1982) p. 5-41; *El futuro de la teología española* Ib. p. 383-423.
490. J. HOFFMANN, *Französische Theologie heute. Glaube, Kultur, Politik* Theologische Quartalschrift 153 (1973) p. 54-67.
491. M. KASZOWSKI, *La Théologie en Pologne* Revue Théologique de Louvain 6 (1975) p. 259-263.
492. S. KEALY, *A plea for an Irish Theology* Doctrine and Life 27 (1977) p. 26-29.
493. M. KEHL-W. LÖSER, *Situation de la Théologie systématique en Allemagne* Revue de Théologie et de Philosophie 113 (1981) p. 25-38.
494. B. LAURET, *Oasen in der Wüste? Zur gegenwärtigen Situation der Theologie in Frankreich* Herder Korrespondenz 35 (1981) p. 94-100.
495. I. MANGINI, *Novecento Teologico* (Vallecchi, Firenze, 1977).
496. J. MEYENDORFF, *L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui* (Paris, Ed. du Seuil, 1960).
497. B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. I: I Teologi Cattolici. II: I Teologi Protestanti e Ortodossi* (Torino, Borla, 1969).
498. —, *La ricerca teologica in Italia* Città di Vita 26 (1973) p. 5-18.
499. —, *Le teologie del nostro tempo* (Alba, Paoline, 1976)².
500. K.H. NEUFELD, *Christliche Erfahrung und theologische Reflexion. Entwicklungen der Theologie in Frankreich* Stimmen der Zeit 100 (1975) p. 262-278.
501. G. NEWLANDS, *Systematische Theologie in Grossbritannien in den Siebziger Jahren* Kerygma und Dogma 27 (1981) p. 309-317.

502. N.D. O'DONOGHUE, *A Plea for a Celtic Theology* Doctrine and Life 27 (1977) p. 29-31.
503. P. O'LEARY, *An Irish Theology?* Doctrine and Life 27 (1977) p. 97-100.
504. D. PIZZUTI, *Quale inculturazione della fede nell'Italia meridionale?* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede* (Napoli, Dehoniane, 1981) p. 199-222.
505. O. SANTIAGO-OTERO - F. BLAZQUEZ, *Panorama actual de la teología española* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1974).
506. L. SARTORI, *Teologia e cultura in Italia* Vita e Pensiero 63 (1980) n. 2 p. 20-30.
507. —, *Zwischen Bevormundung und Autonomie. Zur gegenwärtige Lage der Theologie in Italien* Herder Korrespondenz 34 (1980) p. 358-362.
508. S.P. SCHILLING, *Contemporary Continental Theologians* (London, SCM Press, 1966).
509. T.M. SCHOOF, *Verso una nuova teologia cattolica* (Brescia, Queriniana, 1971).
510. L. SERENTHA, *La teologia italiana postmanualistica* Teologia 5 (1980) p. 3-40.
511. *Skandinavische Theologie heute* Kerygma und Dogma (1979) n. 3 p. 155-230.
512. B. SORGE, *Mediazione culturale e ricomposizione dell'area cattolica* in B. GENERO (a cura), *Inculturazione della fede* (Napoli, Dehoniane, 1981) p. 175-197.
513. J. SPERNA WEILAND, *La nuova teologia* I (Brescia, Queriniana, 1969); II (ib. 1975).
514. S.W. SYKES, *Britische Theologie seit 1945* Evangelische Theologie 36 (1976) p. 285-310.
515. *La Teologia Italiana nel Ventennio 1950-1970* (Venegono Inf., La Scuola Cattolica, 1975).
516. P. VANZAN-H.J. SCHULTZ (a cura), *Lessico dei Teologi del Secolo XX* (Brescia, Queriniana, 1978). L'opera presenta in 891 pagine il ritratto di 111 teologi, per la maggior parte europei.
517. L. VISCHER, *Europäische Theologie - Weltweit herausgefordert* Ökumenische Rundschau 28 (1979) p. 233-244. Recensione inglese in *Theology Digest* 28 (1980) p. 16-19.
518. C. YANNARAS, *La Théologie en Grèce aujourd'hui* Istina 18 (1971) p. 131-150.
519. H. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott* (München, Piper, 1966). Tr. in varie lingue. Tr. italiana: *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo* (Brescia, Queriniana, 1969).
520. A. ZUBERBIER, *Com'è la teologia polacca* La vita cattolica in Polonia n. 2 (1975) p. 26-37.

13) Nuovi orientamenti nella cristologia contemporanea (n. 521-534)

521. A. AMATO, *La figura di Cristo nella cultura contemporanea. Il Cristo nel conflitto delle interpretazioni* in A. AMATO-G. ZEVINI (a cura), *Annunciare Cristo ai giovani* (Roma, LAS, 1980) p. 19-77.
522. —, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico in Il Salvatore e la Vergine-Madre* (Marianum-Dehoniane, Roma Bologna, 1981) p. 9-111.
523. —, *Selezione orientativa sulle pubblicazioni cristologiche in Italia* in A. AMATO-G. ZEVINI (a cura), *Annunciare Cristo* p. 355-373.
524. H. BOURGEOIS, *Libérer Jésus. Christologies actuelles* (Paris, Le Centurion, 1977).
525. *Cristología. Acceso a la divinidad de Jesús* Sal Terrae 68 (1980) n. 3.
526. *Cristologia in Italia* La Scuola Cattolica 105 (1977) n. 1-2.

527. E. FLESSMAN-VAN LEER, *Christologische Discussie in Engeland* Nederlands Theologisch Tijdschrift 33 (1979) p. 125-138.
528. J. GALOT, *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica* (Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1979). Contiene un aggiornato panorama critico sulle recenti cristologie.
529. —, *Valor de la cristología del Hijo de Dios encarnado* Burgense 21 (1980) p. 209-221.
530. M. GARZA GESTEIRA, *Notas en torno a la controversia cristológica holandesa* Estudios Trinitarios 6 (1972) p. 411-433.
531. J.-I. GONZÁLEZ FAUS, *Ultimas Cristologías* Actualidad Bibliográfica 13 (1976) p. 255-377.
532. B.O. McDERMOTT, *Roman Catholic Christology: Two Recurring Themes* Theological Studies 41 (1980) p. 339-367. Tratta: 1. del significato della vita terrena di Gesù e 2. delle interpretazioni di Calcedonia fatte da Kasper, Rahner, Schillebeeckx, Küng, Sobrino, Bouyer, Van Beeck, Mackay.
533. B. MONDIN, *Le cristologie moderne* (Alba, Paoline, 1976)².
534. A. SCHILSON-W. KASPER, *Cristologie oggi. Analisi critica di nuove teologie* (Brescia, Paideia, 1979). L'originale tedesco è del 1974: *Christologie im Präsens* (Freiburg, Herder, 1974).

14) Cristologia in contesto: Asia (n. 535-592)

535. ABHSHIKTANADA (SWAMI A.), *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience* (New Delhi, ISPCK, 1974). Cf. n. 263-266.
536. AMAGAI TOSHIMARU-KUMAZAWA YOSHINOBU, *A Selected Bibliography of Christology in Japan* The Northeast Asia Journal of Theology n. 2 (1969) p. 117-134.
537. *Approaches to Christ* Jeevadhara 1 (1971) n. 3.
538. S.W. ARIARAJAH, *Chenchiah's Christology* Bangalore Theological Forum 2 (1968) p. 47-61.
539. H. BETTSCHIEDER, *Das asiatische Gesicht Christi* (St. Augustin, Steyler Verlag, 1976).
540. W. BIDDLE, *Finding and Presenting Jesus to Japan* The Japan Missionary Bulletin 33 (1979) p. 107-115.
541. V.M. BONET, *Christ and Christianity in Japanese Textbooks* The Japan Missionary Bulletin 33 (1979) p. 29-37.
542. R.H.S. BOYD, *Indian Christian Thinking in Relation to Christ* Scottish Journal of Theology 19 (1966) p. 446-457.
543. —, *Some Indian Christian Interpretations of the Resurrection* Indian Journal of Theology 17 (1968) p. 49-61.
544. J. VAN BRAGT, *Christ and Japanese Buddhism* The Japan Missionary Bulletin 33 (1979) p. 173-182.
545. A. CAMPS, *The Person and Function of Christ in Hinduism and Hindu-Christian Theology* Bulletin Secretariatus pro non Christians n. 18 (1971) p. 199-211.
546. J.M. COLACO (ed.), *Jesus Christ in Asian Suffering and Hope* (Madras, The Christian Literature Society, 1977).
547. K. DOCKHORN, *Christus im Hinduismus in der Sicht der neueren indischen Theologie* Evangelische Missions-Zeitschrift 30 (1973) p. 57-74. Tr. inglese in Religion and Society 21 (1974) p. 39-57.

548. D.J. ELWOOD-P.L. MAGDAMO, *Christ in Philippine Context* (Quezon City, New Day Publishers, 1971).
549. D.J. ELWOOD, *Popular Filipino Concepts of Christ: Report of an Exploratory Study* Silliman Journal 18 (1971) p. 154-163.
550. —, *The Popular Filipino Christ* DIWA 6 (1981) p. 7-21.
551. ENDŌ SHŪSAKU, *Vita di Gesù* (Brescia, Queriniana, 1977).
552. P. FALLON, *A critical Evaluation of the Hindu Interpretation of Christ* Indian Journal of Theology 1 (1969) p. 81-87.
553. A.M. FORONDA, *The Image of Christ in the Ilocano Pasión* DIWA 6 (1981) p. 22-33.
554. C. HORN, *Some Thoughts on the Development of Doctrine and Confessing Christ in Japan* The Northeast Asia Journal of Theology n. 22/23 (1979) p. 15-27.
555. *Indian Understanding of Jesus Christ* Religion and Society 11 (1964) n. 3.
556. J.X. IRUDAYARAJ, *An Attempt at an Indian Christology* Indian Ecclesiastical Studies 9 (1971) p. 125-131.
557. W. JACOB, *Towards a Theology of Devotion of the Black Nazarene in Quiapo* Philippine Priest's Forum 8 (1976) n. 2 p. 44-52.
558. S. KAPPEN, *Jesus and Freedom* (Maryknoll, Orbis Books, 1977). È una cristologia «dal basso», «in situazione» delle masse oppresse dell'India. Sembra orientata a valorizzare il Cristo storico come il liberatore cosmico, sociale, politico, religioso ed esistenziale.
559. W. KIPPES, *Jesus Christ - Japanese Buddhist University Students: «Who Do Japanese Women Say I am?»* The Japan Missionary Bulletin 33 (1979) p. 242-250. È un'inchiesta sul significato della persona di Gesù Cristo tra studenti giapponesi in generale, tra studenti buddisti e, infine, tra studentesse.
560. KITAMORI KAZOH, *Teologia del dolore di Dio* (Brescia, Queriniana, 1975). L'opera è stata pubblicata in Giappone nel 1945. È stata poi tradotta nelle principali lingue occidentali. Il noto teologo evangelico giapponese interpreta la teologia della croce di Lutero in chiave culturale giapponese.
561. K. KLOSTERMANN, *Kristvidya. A Sketsch of an Indian Christology* (Bangalore, CISRS, 1967); cf. *Kristvidya: Versuch einer indischen Christologie* Kairos 9 (1967) p. 2-21.
562. KUMAZAWA YOSHINOBU, *Confessing Christ in the Context of Japanese Culture* The Northeast Asia Journal of Theology n. 22/23 (1979) p. 1-14.
563. C. LARRE, *Et vous, chinois, qui direz-vous que je suis?* Recherches de Science Religieuse 65 (1977) p. 191-206.
564. E. MENGUITO, *Bibliography (Christology in the Philippines)* DIWA 6 (1981) p. 93-100.
565. L.N. MERCADO, *The Filipinization of the Church* Philippine Priest's Forum 11 (1979) p. 18-24.
566. —, *Notes on Christ and Local Community in Philippine Context* Verbum SVD 21 (1980) p. 303-315.
567. P. NEMESHEGYI-E. MILCENT (eds.), *Le Christ au Japon. Histoire et témoignages* (Paris, Téqui, 1979).
568. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism* (London, Darton Longman and Todd, 1964). Tradotto in varie lingue. Traduzione italiana: *Il Cristo sconosciuto dell'induismo* (Milano, Vita e Pensiero, 1976). L'autore, cattolico, apre un dialogo filosofico-teologico per una eventuale comprensione del Cristo nelle categorie dell'Induismo.
569. W.R. PAPE, *Keshub Chunder Sen's Doctrine of Christ and the Trinity: A Rehabilitation* Indian Journal of Theology 25 (1976) p. 55-71.

570. B.A.M. PARADKAR, *Hindu Interpretation of Christ from Vivekananda to Radhakrishnan* Indian Journal of Theology 18 (1969) p. 65-80.
571. T.V. PHILIP, *Krishna Mohan Banerjea and Asia Witness to Christ: Jesus Christ the True Prajapati* The Indian Journal of Theology 29 (1980) p. 74-80. K.M.B. (1813-1885) fu un convertito all'anglicanesimo. Prajapati, nell'induismo vedico, è il Signore e il Redentore della creazione, che redime come vittima.
572. A. PIERIS, *Parlare del Figlio di Dio in culture non cristiane* Concilium 18 (1982) p.429-439.
573. E.D. PIRYNIS, *Christ and the Religions* The Japan Missionary Bulletin 33 (1979) p. 162-172.
574. K.L.S. RAO, *A Hindu View of Jesus Christ* Harvard Divinity Bulletin 27 (1963) p. 1-2.
575. S. RAYAN, *An Indian Christology. A Discussion of Method* Jeevadhara 1 (1971) p. 212-227.
576. RHE JONG SUNG, *Writings on Cristology in Korea* The Northeast Asia Journal of Theology n. 2 (1969) p. 11-16.
577. S.J. SAMARTHA, *Hindus vor dem universalem Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien* (Stuttgart, Ev. Verlagswerk, 1970).
578. —, *The Unbound Christ: Towards a Christology in India Today* in D.J. ELWOOD (ed.), *What Asian Christians are Thinking* p. 221-239; e in D.J. ELWOOD (ed.), *Asian Christian Theology* p. 145-160.
579. I. SANGBAE RI, *Confucius et Jésus-Christ. La première théologie chrétienne en Corée d'après l'oeuvre de Yi Ri Piek lettré confucéen (1754-1786)* (Paris, Beauchesne, 1979).
580. H. SCHUBERT, *How to Present Christ to Japanese Students* The Japan Missionary Bulletin 33 (1979) p. 420-426.
581. SINGH SURJIT, *Christology and Personality* (Philadelphia, The Westminster Press, 1961).
582. CHOAN-SENG SONG, *The Role of Christology in the Christian Encounter with Eastern Religions* The Southeast Asia Journal of Theology 5 (1964) n. 3 p. 13-31.
583. —, *The Decisiveness of Christ* in D.J. ELWOOD (ed.), *What Asian Christians are Thinking* p. 240-264.
584. J. SWINGEDOUW, *The Image of Christ in the Eyes of the Japanese* The Japan Missionary Bulletin 33 (1979) p. 21-28.
585. H.S. TAKAYANAGI, *Christologie in der japanischen Theologie der Gegenwart* Theologische Berichte 2 (1973) p. 121-133.
586. —, *La cristologia nell'attuale teologia giapponese* in KAZOH KITAMORI, *Teologia del dolore di Dio* p. 9-27. Si tratta della traduzione italiana dell'articolo precedente.
587. T. TAKEDA, *Die japanische Literatur und die Bibel* The Japan Missionary Bulletin 33 (1979) p. 594-600 (in giapponese).
588. R.W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings* (Madras, CLS-CISRS, 1976).
589. M.M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (London, SCM Press, 1969).
590. TOKUZEN YOSHIKAZU, *Confessing Christ in Japan* The Northeast Asia Journal of Theology n. 22/23 (1979) p. 101-105.
591. M. VELLANICKAL, *Hermeneutical Problem in Christology today* Biblehashyam 6 (1980) p. 5-17.
592. R.J. VILLOTE, *A Parish Priest's View of the People's Perception of Christ* DIWA 6 (1981) p. 34-44.

**15) Cristologia in contesto: Cristologia Africana e «Black Christology»
(n. 593-603)**

593. S.O. ABOGUNRIN, *The Modern Search of the Historical Jesus in Relation to Christianity in Africa* Africa Theological Journal 9 (1980) p. 18-29. Un Gesù privo della sua dimensione soprannaturale sarebbe senza significato nella religiosità africana.
594. P.J. AROWELE, *This Generation Seeks Signs. An Exposition of the Miracles of Jesus with a Reference to the African Christian Situation* Bulletin de Théologie Africaine 3 (1981) p. 247-255.
595. C. BOSHOFF, *Christ in Black Theology* Missionalia 9 (1981) p. 107-125. Analizza la cristologia della «Black Theology» nordamericana (A. Cleage, Joseph A. Johnson, J. Cone) e di quella sudafricana (Manas Buthelezi, D.D.L. Makathini, E.K. Mosothoane, Allan Boesak, Lukas de Vries, Z. Kameeta).
596. J.H. CONE, *Le Christ dans la théologie noire* Lumière et Vie 23 (1974) n. 120, p. 50-66.
597. —, *Chi è Gesù Cristo per noi, oggi* in Id., *Il Dio degli oppressi* (Brescia, Queriniana, 1978) p. 145-181.
598. DWANE SIGGIBO, *Christology and Liberation* Journal of Theology for Southern Africa n. 35 (1981) p. 29-37.
599. Z. KAMEETA, *Christus in der Schwarzen Theologie* in T. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Zwischen Kultur und Politik. Texte zur Afrikanischen und Schwarzen Theologie* (Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1978) p. 92-105.
600. O.P. MOYD, *Redemption in Black Theology* (Valley Forge PA, Judson Press, 1979).
601. C.B. OKOLO, *Christ, «Emmanuel»: An African Inquiry* Bulletin de Théologie Africaine 2 (1980) p. 15-22.
602. P. SANDNER, *Jesus Christ im Bekenntniss Afrikanischer Kirchen* Zeitschrift für Mission (1975) p. 68-87.
603. D.N. SAVANNAH, *Theology: A Biblical Reconsideration of the Concept of Salvation in the African Context* Bulletin de Théologie Africaine 3 (1981) p. 137-154.

16) Cristologia latinoamericana della liberazione (n. 604-621)

604. M. ARIAS, *Cristología popular en el documento de Puebla* Tierra Nueva 10 (1981) p. 32-40.
605. L. BOFF, *Jesus Cristo Libertador* (Petrópolis, Vozes, 1972). L'opera è stata tradotta nelle principali lingue europee.
606. —, *Como comprender a libertação de Jesus Cristo?* Grande Sinal 28 (1974) p. 509-527.
607. —, *Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão. Uma Leitura latino-americana*, ib. 589-616.
608. —, *Teologia do cativo e da libertação* (Petrópolis, Vozes, 1975). Con i precedenti due articoli, raccolti in questo volume, comincia la cosiddetta seconda fase della cristologia di Boff, che a partire dal 1974 assunse più decisamente nella sua teologia il quadro ermeneutico proprio della teologia della liberazione. Tr. italiana: *Teologia della cattività e della liberazione* (Brescia, Queriniana, 1977).
609. —, *Paixão de Cristo - Paixão do mundo* (ib. 1977). Tr. italiana: *Passione di Cristo*

- Passione del mondo. Il fatto, le interpretazioni e il significato ieri e oggi* (Assisi, Cittadella, 1979).
610. —, *Jesús Cristo Libertador. Uma visão a partir da periferia* Revista Eclesiástica Brasileira 37 (1977) p. 501-524.
611. C. BUSSMANN, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie* (München, Kösel Verlag, 1980).
612. J. COMBLIN, *Quelques grands thèmes de la christologie latino-américaine* Au Coeur de l'Afrique 19 (1979) p. 97-105.
613. *Cristología en América Latina* Cristianismo y Sociedad 13 (1975) n. 1-3.
614. D. KAPKIN RUIZ, *Una opción cristológica en América Latina* Medellín 4 (1978) p. 403-422.
615. B. KLOPPENBURG, *La Situación de la Cristología en América Latina* Medellín 6 (1980) p. 374-387.
616. B. MULLADY, *An Analysis of Christology in Liberation Theology* Angelicum 58 (1981) p. 438-459.
617. R. ORTEGA, *El Subversivo de Nazaret?* Medellín 5 (1979) p. 27-54.
618. J. RAMOS REGIDOR, *Gesù e il risveglio degli oppressi* (Milano, Mondadori, 1981).
- 618^a. J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982).
619. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (México, CRT Ed., 1976). La seconda edizione è del 1977. Insieme al Boff è l'altro noto rappresentante della cristologia latinoamericana. In questa opera adotta due criteri di fedeltà: il primo è il criterio dell'ermeneutica prassica, che indica fedeltà alla situazione concreta latinoamericana; il secondo è il criterio del Gesù storico che indica fedeltà alla prassi concreta del Gesù biblico. Cf. *Jesús en América Latina* (Santander, Sal Terrae, 1982).
620. V. ZEA, *Cristología Trinitaria desde América Latina* Theologica Xaveriana 26 (1976) p. 413-432.
621. —, *Cristología y Soteriología en la teología Latinoamericana* Theologica Xaveriana 30 (1980) p. 17-49.

17) Mariologia in contesto latinoamericano (n. 622-641)

622. J. ALLIENDE, *La cuestión Mariana en América Latina. Aporte para un temario y algunas posturas* Medellín 4 (1979) p. 423-433.
623. —, *Puebla y la Señora Santa María* (Bogotá, Celam, 1979).
624. A. AMATO, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: «Il volto meticcio di Maria di Guadalupe»* (Puebla n. 446) Marianum 42 (1980) p. 421-469.
625. L. BOFF, *Maria, Mulher Profética e Libertadora. A Piedade Mariana na Teologia da libertação* Revista Eclesiástica Brasileira 38 (1978) p. 59-72.
626. —, *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e sus formas religiosas* (Petrópolis, Vozes, 1979). Tr. italiana: *Il volto materno di Dio* (Brescia, Queriniana, 1981).
627. R. CARO MENDOZA, *María en la reflexión de la Iglesia Latinoamericana* Theologica Xaveriana 29 (1979) p. 363-405.
628. P.B. DRISCOLL, *Mary of the Americas. The Ecumenical Significance of Guadalupe One in Christ* 16 (1980) n. 1-2.
629. V.P. ELIZONDO, *Nostra Signora di Guadalupe simbolo di una cultura: «La forza dei deboli»* Concilium 13 (1977) p. 205-218.

630. —, *La Morenita Evangelizer of the Americas* (S. Antonio, Distribution Center, 1980).
631. F. FALLA, *Juan Pablo II, Papa Mariano* Theologica Xaveriana 29 (1979) p. 457-462.
632. E. HOORNAERT, *L'evangelizzazione secondo la tradizione guadalupana* in EQUIPE SELADOC, *Religiosità popolare* (Roma, Asal, 1977) vol. II p. 125-126.
633. J. LAFAYE, *Quetzalcóatl et Guadalupe* (Paris, Gallimard, 1975).
634. P. DE MARCOS, *Nuestra Señora de América Latina* (Bogotá, Ed. Paulinas, 1980).
635. J. MEJIA, *Il ruolo materno di Maria nella teologia e nella missione della Chiesa latinoamericana* in *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Roma, Marianum, 1979) p. 137-152.
636. R. ORTEGA, *Para una renovación y profundización de la Mariología* Medellín 2 (1976) p. 151-181.
637. M.T. PORCILE SANTISO, *Puebla la hora de María la hora de la mujer* (Bogotá, Ed. Paulinas, 1980).
638. A. QUEVEDO, *María y la liberación de América Latina* (Bogotá, Indo American Press Service, 1980).
639. A. RAMIREZ, *María, Madre del Señor. Madre y modelo de la Iglesia en Puebla* Cuestiones Teológicas 6 (1979) n. 16 p. 52-57.
640. L. RAMIREZ URIBE, *La práctica y difusión del Rosario en la Colombia del Siglo XVI* Theologica Xaveriana 29 (1979) p. 425-455.
641. *La Señora Santa María* (Bogotá, Celam, 1977). Cf. il contributo di J. LOZANO: *María en la historia de la salvación en América Latina* p. 83-92.

INDICE

<i>Presentazione</i>	5
<i>Elenco dei partecipanti</i>	7
Paolo NATALI SDB, <i>Inculturazione e formazione salesiana</i>	9-14
Zoltán ALSZEGHY SJ, <i>Il problema teologico dell'inculturazione del cristianesimo</i>	15-39
Albert VANHOYE SJ, <i>Nuovo Testamento e inculturazione</i>	41-56
Ferdinando BERGAMELLI SDB, <i>Cristianesimo primitivo e inculturazione greca. L'esperienza dei Padri preniceni</i>	57-73
Ottorino PASQUATO SDB, <i>Inculturazione: la lezione dei Padri (sec. IV-V)</i>	75-115
Prospero STELLA SDB, <i>Videmus ad sensum a superioribus nubium effluere. (Principium: Rigans montes): La prolusione di Tommaso d'Aquino e il suo contesto</i>	117-136
Rubén D. GARCIA SDB, <i>La storia dell'evangelizzazione dell'America Latina dal sec. XVI a Puebla</i>	137-182
Ary A. ROEST CROLLIUS SJ, <i>La storia dell'evangelizzazione in Asia e l'inculturazione</i>	183-189
Adriano ALESSI SDB, <i>Cultura ed esperienza religiosa. Principi di una criteriologia filosofica</i>	191-209
Rubén D. GARCIA SDB, <i>Inculturación en América Latina. Ensayo de criteriologia zonal</i>	211-221
Julian RODRIGUEZ SDB, <i>Inculturación y formación salesiana en América Latina</i>	223-246
Joseph THEKEDATHU SDB, <i>Inculturation in the context of Asian social realities</i>	247-251
Joseph CASTI SDB, <i>Inculturation in Asia: religious and cultural aspects</i>	253-275
Vinko KRALJEVIC SDB, <i>Inculturazione nei paesi a ideologia marxista</i>	277-287
Andrea MARYNIARCZYK SDB, <i>Inculturazione nei paesi a ideologia marxista sull'esempio della Polonia</i>	289-302
Marcel VERHULST SDB, <i>Inculturation et formation salésienne en Afrique noire</i>	303-316
<i>Criteriologie zonali emerse nei gruppi</i>	317-328
Mario MONTANI SDB, <i>Inculturazione e formazione filosofica</i>	329-341
Achille M. TRIACCA SDB, <i>Inculturazione e liturgia. Traccia per una chiarificazione</i>	343-367
Giuseppe BIANCARDI SDB, <i>Inculturazione e formazione pastorale</i>	369-377
Sebastian KAROTEMPREL SDB, <i>Inculturazione e formazione missionaria</i>	379-397
<i>Tesi su inculturazione e formazione salesiana. Conclusioni</i>	399-403
<i>Omelia conclusiva del Rettor Maggiore D. EGIDIO VIGANÒ</i>	405-410
Angelo AMATO SDB, <i>Inculturazione - Contestualizzazione - Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta</i>	411-447