

FONDAMENTI TEOLOGICI E STORICI DELL'INCULTURAZIONE DEI RITI LITURGICI

AD GENTES
5 (2001) 2
149 – 168

KEITH F. PECKLERS

1. INTRODUZIONE: DEFINIZIONE DEI TERMINI

L'inculturazione liturgica è divenuta uno dei tratti distintivi della liturgia successiva al Concilio Vaticano II grazie all'opera di antropologi sociali e teologi postconciliari; ma prima di esaminare i fondamenti teologici e storici di questo importante concetto, occorre definire i termini di cui ci serviamo. Che cosa intendiamo per inculturazione, e – questione ancora più fondamentale – che cos'è la cultura?

Quasi trent'anni fa, l'antropologo culturale Clifford Geetz ha offerto un'utile definizione di cultura in grado di fornirci il fondamento necessario per la nostra indagine:

Un sistema di concezioni ereditate, espresse in forme simboliche, mediante le quali gli esseri umani comunicano, perpetuano e sviluppano le loro conoscenze sulla vita e i loro atteggiamenti verso di essa¹.

La definizione di Geetz è utile, poiché evidenzia l'importanza delle tradizioni apprese: i modi e i mezzi della comunicazione, ovvero come interagiamo gli uni con gli altri all'interno della rete di relazioni di cui facciamo parte; e le usanze e gli atteggiamenti che impariamo, non solo in vista della sopravvivenza, ma anche riguardo alle verità e ai valori che abbiamo in comune e al modo in cui troviamo la nostra strada – il nostro posto – all'interno della società e dell'universo più ampio.

Naturalmente la definizione di Geetz è solo uno dei possibili modi per definire la realtà culturale. Altri antropologi hanno seguito vie diverse nel corso del loro lavoro, e l'utile libro di Michael Paul Gallagher, *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*, esamina le diverse scuole di pensiero nell'ambito degli approcci alla cultura. Cercando di offrire una sintesi delle varie scuole interpretative sull'argomento, egli rileva tre tendenze diverse nel definire il termine. Una descrizione “neutra” inclu-

*L'importanza
delle tradizioni
apprese*

¹ CLIFFORD GEETZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, p. 89.

derebbe una certa unione o integrazione di vari elementi nella storia e all'interno della società secolare. Una seconda tendenza, che egli chiama "idealistica", si concentra sui significati, così come sulle idee e sui simboli. Questa posizione "idealistica" talvolta mette in evidenza anche i valori insiti in una data comunità. In terzo luogo, esiste il concetto "politico e morale" di cultura che esercita un influsso sulle decisioni e sulle azioni, e quindi un potere continuo, ancorché inconscio, sugli atteggiamenti e sui comportamenti umani².

**La cultura
«universale» delle
arti e delle lettere**

Prima del ventesimo secolo, quando ci si riferiva alla cultura si pensava di solito alla grande arte di maestri come El Greco o Rubens, Michelangelo o Bernini, alla musica composta da Beethoven, Bach e Mozart, o alle opere di Shakespeare. Perciò si introduceva la distinzione fra "colti" – un termine usato spesso come sinonimo di "istruito" – e "incolti", ossia incapaci di apprezzare la bellezza dell'arte e dell'architettura, della filosofia classica, della letteratura e della musica. Esprimendo questa idea più ampiamente in termini di arti liberali, Bernard Lonergan definisce "modello classicistico" di cultura questo primo approccio:

Secondo la visione più antica, la cultura non era concepita in maniera empirica, bensì normativa. Era il contrario della barbarie. Si trattava di acquisire gusti e capacità, gli ideali, le virtù e le idee che venivano trasmessi a un individuo in una buona famiglia e attraverso un corso di studi nelle arti liberali. La cultura non poneva l'accento sui fatti, ma sui valori. Non poteva che sostenere di essere universalistica. I suoi classici erano le opere d'arte immortali, la sua filosofia era la filosofia perenne, le sue leggi e strutture erano il deposito della sapienza e della saggezza dell'umanità. L'istruzione classicistica riguardava modelli da imitare, caratteri ideali da emulare, verità eterne e leggi universali. Cercava di creare non un semplice specialista, ma l'uomo universale capace di dedicarsi a qualunque cosa con ottimi risultati³.

Naturalmente tale visione implica che esiste un'unica cultura a cui iniziare gli esseri umani, ossia la cultura delle arti e delle lettere, della musica classica e della poesia, dell'arte e dell'architettura. Gli individui più privilegiati (sofisticati) sono iniziati ad essa, mentre quelli meno fortunati (primitivi) ne restano al di fuori.

**Varietà e
complessità delle
culture secondo
l'antropologia
culturale**

Solo con la nascita delle scienze sociali, nel ventesimo secolo, e soprattutto grazie all'antropologia culturale, giungiamo a capire che la realtà culturale è molto più complessa. Non esiste un'unica cultura, bensì una molteplicità di culture, ognuna con i suoi fattori omologanti e riti di iniziazione, ognuna con un proprio processo per includere o escludere gli individui dai riti e dalle tradizioni di quel gruppo particolare. Emerge

² MICHAEL PAUL GALLAGHER, *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 1997, p. 20.

³ BERNARD LONERGAN, *Method in Theology*, Dartman, Longman & Todd, London 1972, p. 301.

quindi un modello più empirico di cultura che in realtà mette in discussione i principi di vecchia data insiti nel modello classico. Le scoperte effettuate nell'ambito delle scienze sociali hanno prodotto una pletera di informazioni circa il nostro modo di comprendere il comportamento umano e la società, i sistemi di simboli e i riti, le tradizioni e gli atteggiamenti culturali, i costumi e i tabù, e tutto questo conduce a una definizione di cultura al tempo stesso molto più complessa e molto più ricca, giacché definisce i molteplici elementi che esprimono, caratterizzano e simboleggiano l'identità di un gruppo particolare.

Mentre proseguiamo il nostro studio sull'argomento, è bene rammentare tale distinzione fra la definizione più classica di cultura descritta da Lonergan e il modello più empirico, frutto della riflessione dell'antropologia culturale. La definizione di Lonergan può essere usata infatti per spiegare l'incapacità di incarnare o inculturare il Vangelo in culture particolari nel corso della storia della Chiesa, perché si riteneva valido solo il modello culturale classico dell'Europa occidentale. Un buon esempio di tale incapacità è costituito dalla Controversia dei Riti Cinesi, che durò per quasi 150 anni, dall'inizio del diciassettesimo secolo fino al 1742. Il conflitto fra i missionari gesuiti e le autorità civili ed ecclesiastiche poteva essere definito prevalentemente in termini sociologici come un conflitto circa il modello di cultura che doveva essere ritenuto valido: modello classico o modello empirico? Matteo Ricci e i suoi colleghi gesuiti si sforzavano di inglobare gli elementi positivi della cultura cinese nel processo di evangelizzazione, in modo da rendere il Vangelo cristiano più credibile e accessibile ai cinesi, mentre la Chiesa e le autorità politiche appoggiavano il modello classico di cultura, ritenendolo l'unico modello valido⁴.

Perfino in epoca più recente, la liturgia preconciliare della Chiesa cattolica rifletteva in larga misura il modello "classicistico" descritto da Lonergan. Essere cattolici significava celebrare la messa in un modo particolare, usando la stessa lingua culturale – il latino – e seguendo gli stessi schemi culturali che in origine erano destinati solo a un gruppo culturale specifico a Roma. Un'interpretazione sociologica della liturgia postconciliare riflette un approccio più empirico alla cultura nel suo rapporto con il culto. E suggerirei che alcuni dei conflitti tuttora in corso fra missionari e autorità ecclesiastiche riguardo a problemi di inculturazione possono essere spiegati, almeno a livello sociologico, attraverso due visioni del mondo divergenti: una visione classica che promuove una liturgia cattolica omogenea con poche variazioni da un luogo all'altro o nessuna variazione; un'altra visione, dettata da un approccio più empirico alla liturgia, che tiene conto dei valori, delle tradizioni e dei simboli al-

*All'origine di
difficoltà storiche
di inculturazione*

*Alla radice dei
conflitti attuali
sull'inculturazione*

⁴ GEORGE MINAMIKI, SJ, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago 1985.

l'interno di una data cultura, valutando se è opportuno ammetterli nel culto cattolico.

Le ricerche degli studiosi di scienze sociali nel ventesimo secolo ci hanno aiutato quindi enormemente a reinterpretare la cultura come qualcosa di molto più ricco e vario rispetto alla semplice concezione statica dell'*uomo universale*, istruito e sofisticato. Il professore di multiculturalismo e inculturazione liturgica Mark R. Francis, CSV, parla della cultura come di *“un modo per capire il senso della vita”*⁵.

Esaminiamo ora i fondamenti dell'inculturazione stessa.

2. L'INCULTURAZIONE NEL SUO CONTESTO TEOLOGICO E LITURGICO

In questi ultimi tempi gli studiosi tendono a convenire su un quadruplici fondamento teologico dell'inculturazione⁶: la Creazione, l'Incarnazione, la Redenzione attraverso il Mistero Pasquale e la Pentecoste. I racconti della Creazione presenti nella Genesi ci offrono un antico esempio di dialogo fra fede e cultura, poiché quei racconti positivi dell'azione creatrice di Dio erano concepiti per contrastare i miti babilonesi negativi sull'origine (conflitto e caos) durante l'epoca dell'esilio.

*L'Incarnazione è
il fondamento
teologico
dell'inculturazione*

All'interno di questa struttura quadruplici, l'Incarnazione offre il fondamento teologico per qualunque discussione seria della questione, come appare nei documenti della Chiesa e nell'opera dei teologi. Nel documento del 1995 intitolato *Ecclesia in Africa* – frutto del Sinodo Africano – papa Giovanni Paolo II ha parlato dell'Incarnazione del Verbo come di

un mistero che ha avuto luogo nella storia, in circostanze temporali e spaziali chiaramente definite, in mezzo a un popolo con la sua propria cultura”. E prosegue dicendo che l'Incarnazione “proprio perché integrale e concreta, è stata anche incarnazione in una specifica cultura⁷”.

Possiamo quindi parlare giustamente delle culture particolari come di *“lingue potenziali per il Verbo”*⁸. In altri termini, se le culture hanno bisogno di Cristo per sperimentare la loro pienezza, allora in un certo senso Cristo ha bisogno delle culture per contestualizzare il dono dell'Incarnazione in epoche e luoghi storici specifici.

L'antropologo Alyward Shorter offre una definizione utile del termine nella sua opera classica *Toward a Theology of Inculturation*. Egli descrive l'inculturazione come *“il rapporto creativo e dinamico fra il messaggio cristiano e una dinamica delle culture”*⁹. Sottolinea poi tre verità im-

⁵ MARK R. FRANCIS, CSV, *Shape the Circle Ever Wider*, Liturgy Training Publications, Chicago 2000, p. 15.

⁶ GALLAGHER, pp. 105-105.

⁷ N. 60.

⁸ *Ibidem*, p. 107.

⁹ ALYWARD SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, London, 1988, p. 11.

portanti riguardo al nostro argomento: in primo luogo, l'inculturazione è un processo in corso che concerne ogni cultura e regione in cui il Vangelo è stato predicato; secondariamente, il cristianesimo può esistere solo in una forma ed espressione culturale appropriata; in terzo luogo, dovrebbero esservi reciprocità e dialogo scambievolmente fra fede e cultura.

Tale dialogo assume un ruolo ancora più incisivo allorché si esamina la terza dimensione teologica dell'inculturazione, ossia la Redenzione, e in particolare la natura reciproca dell'evangelizzazione. Michael Paul Gallagher scrive che *“l'evangelizzazione è un processo a doppio senso: di duplice conversione o arricchimento reciproco; anche l'orizzonte di fede dell'evangelizzatore è trasformato e messo in discussione attraverso il contatto con una cultura diversa”*¹⁰. Questa dimensione reciproca è di importanza cruciale e potrebbe essere applicata anche ad altre forme di ministero (ad esempio al nostro insegnamento). Non si danno “esperti” o “specialisti” nel processo di inculturazione – non esiste alcun missionario dotato di “tutte le risposte”. Il processo somiglia piuttosto in modo molto marcato al processo in corso durante un pellegrinaggio, dove i pellegrini, ricchi e poveri, socializzano e si arricchiscono l'un l'altro. Il Sinodo Africano ha suggerito che l'inculturazione comporta necessariamente sia il “*radicamento*”, sia la “*trasformazione*” (n. 59), che seguono la logica della Redenzione; ovvero ogni cultura

ha bisogno di essere trasformata dai valori del Vangelo alla luce del mistero pasquale. È guardando al mistero dell'Incarnazione e della Redenzione che si deve operare il discernimento dei valori e degli anti-valori delle culture (n. 61).

Qui non si parla semplicemente in termini positivi della necessità di approvare o abbracciare le qualità umane all'interno di una cultura, ma si esorta anche a purificare e a trasformare gli aspetti “disumanizzanti” della cultura. L'incapacità di esaminare criticamente e in maniera adeguata una data cultura può così condurre a un potenziale “romanticismo culturale”.

La quarta dimensione teologica, ovvero la Pentecoste, pone in rilievo la diversità e il pluralismo culturali. L'evento della Pentecoste dà origine alla Chiesa missionaria, espressa simbolicamente nelle lingue di culture diverse. Le culture confuse e frammentate di Babele sono trasformate in una nuova armonia guidata dallo Spirito. Quando ciò viene riferito all'inculturazione è possibile riconoscere parecchie verità: ovvero, che lo Spirito era già vivo in queste culture ancor prima che esse fossero evangelizzate; che l'inculturazione sostiene e promuove l'unità nella diversità; e che la Chiesa offre un dono a una cultura particolare e al tempo stesso ne riceve un altro in contraccambio¹¹.

In definitiva, per giungere a un cristianesimo veramente inculturato occorrono un'antropologia e una teologia cristologiche. Gesù, che è venuto

Un processo di reciproco arricchimento e conversione

Da Babele a Pentecoste: diversità e pluralismo culturale

¹⁰ *Ibidem*, p. 104.

¹¹ *Ibidem*, p. 108.

ad abbattere le barriere fra razze e popoli, offrendo una visione liberante del mondo, invita le chiese della nostra epoca ad affrontare questa stessa sfida: vedere l'orizzonte delle culture – ciascuna con le sue usanze e tradizione uniche – come un dono piuttosto che come una minaccia. Concretamente, ciò significa che la Chiesa deve essere aperta al dialogo con il mondo in cui vive e con le varie e diverse culture del mondo in cui è incarnato il Vangelo di Gesù Cristo. La sfida dell'inculturazione, sia che parliamo dell'elaborazione teologica o dei riti liturgici, può essere definita quindi a ragione una necessità del Vangelo.

***L'introduzione
del termine
«inculturazione»
nel linguaggio
teologico ed
ecclesiale***

Analogamente a quanto avviene con il termine “cultura”, forse è più facile descrivere il processo dell'inculturazione che fornire una semplice definizione terminologica. Inoltre, tale termine è apparso in epoca relativamente recente all'interno dei documenti della Chiesa. La parola non compare mai, ad esempio, in nessun documento del Concilio Vaticano II. Il Concilio parla dell'importanza della cultura e perfino della necessità di adattare il Vangelo e la liturgia stessa (cf *Sacrosanctum Concilium*, 37-40) a culture particolari, ma il termine usato per tale processo è adattamento – “*aptatio*” – piuttosto che “*inculturatio*”.

L'introduzione del termine “inculturazione” risale al 1962 ed è attribuita al gesuita Joseph Masson, che allora insegnava alla Pontificia Università Gregoriana, a Roma. Egli scrisse: “*Oggi emerge con più urgenza il bisogno di un cattolicesimo che sia inculturato in una molteplicità di forme*”¹². In quell'articolo, Masson invitava a riconoscere il pluralismo culturale presente all'interno della Chiesa cattolica allo scopo di favorire la diffusione ottimale dello stesso messaggio evangelico. Circa undici anni dopo, nel 1973, il termine ricompare negli scritti del missionario protestante statunitense George Barney, che all'epoca insegnava alla Nyack Alliance School of Theology, a Nyack, New York. In un libro intitolato *The Gospel and Frontier Peoples*, Barney scriveva:

La natura essenziale di queste componenti sovraculturali non dovrebbe mai essere perduta o stravolta, ma dovrebbe piuttosto essere protetta e interpretata chiaramente attraverso la guida dello Spirito Santo quando esse vengono ‘inculturate’ in questa nuova cultura¹³.

***La giusta remora
di George Barney***

Per ironia della sorte, sebbene qui Barney miri soprattutto a mettere in guardia i colleghi circa il rischio di perdere gli elementi essenziali del messaggio evangelico nel tentativo di operare adattamenti culturali, egli introduce involontariamente un termine nuovo e utile che da allora è rimasto in uso. “Inculturazione” è certo un termine più utile di “adattamen-

¹² *L'Église ouverte sur le monde*, in “Nouvelle Revue Théologique”, 84, 1962, p. 1038.

¹³ GEORGE BARNEY, *The Supracultural and the Cultural: Implications for Frontier Missions*, in *The Gospel and Frontier Peoples*, Pasadena, 1973, cit. in ANSCAR J. CHUPUNGCO, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity and Catechesis*, Pueblo, New York, 1992, p. 25.

to”; infatti il compito del missionario non consiste semplicemente nell’adattare il messaggio evangelico a una cultura particolare in modo esteriore, ma nell’esaminare con discernimento il Vangelo e nel permettergli di crescere dall’interno in una cultura particolare, proprio come avviene con il seminatore e il seme (cf. Mc 4,13-20; Mt 13,18-23; Lc 8,11-15). Il processo di inculturazione offre quindi un processo ricco e complesso di integrazione che comprende un dialogo fra fede e cultura in cui ognuna arricchisce l’altra in modo dinamico. Non permettere questo processo di arricchimento reciproco equivarrebbe a “far cadere il seme lungo la strada”.

Possiamo dunque concordare con George Barney quando afferma che i predicatori del Vangelo devono stare attenti a mantenere ciò che è essenziale nel messaggio cristiano – “le componenti sovraculturali” – e al tempo stesso a permettere quel processo di fertilizzazione e fermentazione del Vangelo all’interno della cultura particolare. Il processo di inculturazione inizia dall’interno della cultura piuttosto che dall’esterno, come accadrebbe nel caso di un adattamento esterno del messaggio. Il ministro ha il compito di investigare e discernere i simboli insiti in quella cultura particolare, i quali potrebbero rendere vivo il messaggio evangelico per i suoi ascoltatori. Si tratta di un compito enorme, essendo in gioco la credibilità del Vangelo stesso.

Due anni dopo l’articolo di Barney, il termine apparve di nuovo nelle discussioni della 32ª Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, tenutasi nel 1975, dando luogo a un esplicito, ancorché breve, documento sull’argomento: “*L’opera di inculturazione della fede e la promozione della vita cristiana*”. È probabile che il termine sia stato scelto come equivalente latino del termine antropologico “enculturazione”, che descrive il processo di socializzazione in una cultura particolare. A differenza di “enculturazione”, il termine “inculturazione” fu associato ben presto a questioni teologiche, evangeliche e liturgiche. In seguito all’iniziativa della 32ª assemblea generale, il Superiore Generale Pedro Arrupe scrisse una lettera sull’argomento a tutta la Compagnia il 15 aprile 1978. Grazie a tale impulso, l’“inculturazione” guadagnò ulteriormente terreno negli ambienti cattolici missionologici e dediti all’evangelizzazione.

Un anno dopo, nel 1979, il termine apparve per la prima volta in un documento papale, con il discorso di Giovanni Paolo II alla Commissione Biblica Pontificia. Egli osservò che “*il termine acculturazione, o inculturazione, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell’incarnazione*”¹⁴. Il papa sviluppò la sua affermazione nel documento *Catechesi tradendae*, promulgato nello stesso anno, affrontando il rapporto fra catechesi e cultura. Egli scrisse:

L’impulso dei Gesuiti e di p. Pedro Arrupe

L’avallo del Papa

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Address to the Pontifical Biblical Commission*, in *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Torino, 1981, p. 5.

“Gli autentici maestri in catechesi sanno che una catechesi ‘s’incarna’ nelle differenti culture o nei differenti ambienti”¹⁵. Nello stesso anno, il 1979, il mio collega all’Istituto Liturgico Pontificio, l’antropologo culturale Crispino Valenziano, fu il primo a parlare di inculturazione “liturgica”. Trattando del rapporto fra liturgia e religiosità popolare, Valenziano propose l’inculturazione come il metodo migliore per favorire un rapporto reciproco fra liturgia e religiosità popolare¹⁶.

Il documento finale del Sinodo Straordinario dei Vescovi del 1985 offrì la sua propria definizione di inculturazione:

Poiché la Chiesa è comunione, che unisce diversità e unità, essendo presente in tutto il mondo, assume da ogni cultura tutto quello che incontra di positivo. L’inculturazione tuttavia è diversa da un semplice adattamento esteriore, poiché significa l’intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l’integrazione nel cristianesimo ed il radicamento del cristianesimo nelle varie culture umane¹⁷.

Più recentemente, il documento del 1994 della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *La liturgia romana e l’inculturazione*, preferisce il termine “inculturazione” ad “adattamento”:

Il termine “adattamento”, ripreso dal linguaggio missionario, poteva far pensare a dei cambiamenti soprattutto di punti singoli ed esteriori. Il termine “inculturazione” può meglio servire a indicare un duplice movimento: “Attraverso l’inculturazione, la Chiesa incarna l’evangelo nelle diverse culture e, nel contempo, introduce i popoli con le loro culture nella propria comunità”¹⁸.

Il Vangelo non sarà mai del tutto inculturato, perché resta anche contro-culturale

È utile descrivere l’inculturazione come un “duplice movimento”, poiché in tal modo si suggerisce che ognuno ha qualcosa da imparare dall’altro: ognuno ha qualcosa da guadagnare e da offrire. Occorre dire, comunque, che in tale processo reciproco è necessario il discernimento, giacché ovviamente non tutti gli elementi presenti all’interno di una data cultura sono necessariamente degni di essere usati o incorporati nel cristianesimo. In questo senso, possiamo dire che il Vangelo esamina criticamente la cultura con i suoi valori specifici, le sue tradizioni, i suoi simboli e riti, per determinare se queste componenti culturali siano compatibili con i principi cristiani basilari. Si deve dire inoltre che anche dopo il processo reciproco di inculturazione, il messaggio del Vangelo e il cristianesimo

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, n. 53.

¹⁶ CRISPINO VALENZIANO, *La religiosità popolare in prospettiva antropologica*, in *Ricerche sulla religiosità popolare*, Bologna 1979, pp. 83-110.

¹⁷ *Exeunte coetu secundo*, 7 dicembre 1984, n. 4.

¹⁸ *The Roman Liturgy and Inculturation: IVth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy (nn. 37-40)*, Roma, 1994, n. 4. [*La liturgia romana e l’inculturazione. IV Istruzione per una corretta applicazione della Costituzione Conciliare sulla Sacra Liturgia (nn. 37-40)*]

stesso rimarranno sempre contro-culturali, metteranno sempre in discussione quei principi e valori culturali che sono contrari al Vangelo di Gesù Cristo.

Molti studiosi non amano il termine “inculturazione” in quanto lo ritengono incapace di descrivere il pieno significato di questa relazione reciproca, e molti hanno esplorato possibili alternative. Il Consiglio Mondiale delle Chiese ha preferito spesso il termine “contestualizzazione” nei suoi documenti. Otto anni fa, a Hong Kong, il cardinale Josef Ratzinger ha tenuto un discorso ai presidenti delle Commissioni Dottrinali e ai presidenti delle Conferenze dei Vescovi Asiatici intitolato “*Cristo, la fede e le sfide delle culture*”. In quel discorso, ha sostenuto che si dovrebbe preferire il termine “interculturazione”, dato che “inculturazione” presuppone che una fede priva di cultura sia trapiantata in una cultura neutrale dal punto di vista religioso, per cui due soggetti formalmente ignoti l'uno all'altro si incontrano e si fondono. Ha affermato che il termine “inculturazione” è problematico, dato che non si dà fede senza cultura, né cultura senza fede¹⁹. In modo ancora più esplicito, Ratzinger ha sostenuto nella stessa occasione che “*la fede stessa è cultura*”. Mi pare che l'approccio di Ratzinger risulti poco utile e possa indurre a interpretare erroneamente il termine.

***Il Consiglio
Mondiale delle
Chiese ha
preferito
il termine
contestualizzazione***

3. L'INCULTURAZIONE LITURGICA E I SUOI FONDAMENTI STORICI

Gli stessi principi che valgono per il processo dinamico dell'inculturazione teologica possono essere applicati in modo opportuno all'inculturazione della liturgia stessa. In altri termini, l'inculturazione liturgica è un processo reciproco in cui si instaura un dialogo scambievolmente fra la cultura particolare in questione e i riti, i testi e i simboli della Chiesa. In tale processo le componenti culturali che sono state ritenute adatte vengono inserite nella liturgia, ma, oltretutto, quelle componenti culturali influenzano la composizione di nuovi testi liturgici e lo svolgimento dei riti stessi. Quando questo processo reciproco ha successo, ne consegue che coloro che partecipano al culto in un luogo particolare possono considerare i riti come i loro propri riti, poiché questi sono in grado di esprimere le convinzioni più profonde della fede cristiana nell'arte e nelle vesti, nel linguaggio simbolico e nei gesti dei celebranti. Si realizzano qui le parole di sant'Agostino: “Voi celebrate il vostro stesso mistero”.

Negli anni postconciliari, alcuni membri della Chiesa espressero grandi riserve nei confronti dell'inculturazione, sostenendo che essa non ha pre-

¹⁹ ARCIVESCOVO JEROME HANUS, OSB, “Multicultural Dimensions of the Liturgy”, (documento non pubblicato, pp. 10-11), discorso tenuto al Sadler Symposium, 11 febbraio 1999, University Club, New York, N.Y., USA.

**L'inculturazione
liturgica nel Rito
Romano**

cedenti nella storia e che è un tentativo per minare l'universalità del Vangelo. Una simile affermazione è evidentemente falsa. Nulla è istruttivo quanto la storia; e la storia dell'inculturazione liturgica è invero assai interessante, dato che la storia del Rito Romano rivela proprio il processo reciproco di "duplice movimento" richiesto nell'Istruzione Romana del 1994.

Come definiamo il Rito Romano? Alla fine del suo saggio classico, *The Genius of the Roman Rite* [*Il genio del rito romano*], Edmund Bishop scrive:

Se dovessi indicare in due o tre parole soltanto le caratteristiche principali che formano il genio del rito romano, direi che tali caratteristiche sono essenzialmente la sobrietà e il buon senso²⁰.

Però Bishop sta parlando del Rito Romano nella sua forma più pura, cioè dal secolo V al secolo VIII, prima del trapianto e successivo adattamento nell'impero franco-germanico e del "duplice movimento" che creò una nuova forma di Rito Romano (nella stessa Roma), inglobando gli elementi culturali più drammatici e vistosi del nord. Il Rito Romano nella sua forma più pura – che rappresentava il genio della sobrietà, della nobiltà e della semplicità della Roma classica – esistette perciò solo per breve tempo, cedendo il passo rapidamente al suo proprio processo di "duplice movimento" e integrazione di elementi non romani, anche in mancanza del desiderio esplicito di procedere in tal senso. Esaminiamo ora in modo più dettagliato la storia di questo dialogo reciproco fra liturgia e cultura.

**Alle radici
dell'inculturazione
liturgica**

La semplice presenza di quattro Vangeli invece di uno (con variazioni su racconti significativi come la risurrezione di Cristo) suggerisce già il bisogno di una certa contestualizzazione del messaggio cristiano. Atti 17 registra un certo cambiamento nell'atteggiamento di Paolo verso gli ateniesi: dapprima egli prova ripugnanza nei confronti di ciò che considera paganesimo dilagante ad Atene, ma in seguito ne riconosce la religiosità. Il fatto che il Nuovo Testamento giunga fino a noi in greco riflette una decisione chiara e strategica da parte dei primi cristiani di ampliare il messaggio rivolgendosi anche a destinatari non giudei²¹.

Fin dall'inizio del cristianesimo, gli apostoli e i primi discepoli di Gesù dovettero affrontare tensioni culturali riguardo alla circoncisione e all'Alleanza, al sacerdozio legato al tempio e ai sacrifici, alla sinagoga e al sabato, alla pasqua ebraica e all'agnello pasquale, alle pratiche alimentari, ecc. La posizione di Gesù, seguita dall'attività missionaria esposta negli Atti degli Apostoli, mette in discussione le norme culturali e le usanze

²⁰ EDMUND BISHOP, *The Genius of the Roman Rite*, in *Liturgica Historica*, Oxford, 1918, 1962, p. 19.

²¹ GALLAGHER, p. 101.

ebraiche in misura straordinariamente incisiva, e le dispute fra i cristiani provenienti dal giudaismo e quelli provenienti dal paganesimo rivelano lotte evidenti. Il Concilio di Gerusalemme (cfr. At 15,6-29) fu convocato per risolvere la controversia circa l'imposizione della legge mosaica ai gentili convertiti e prese posizione a favore di questi ultimi, ma le lotte per vivere in maniera appropriata il Vangelo in un contesto culturale molto particolare non cessarono con il Concilio di Gerusalemme.

Prima ancora che venissero ammessi i gentili, esisteva già una divisione fra i giudeocristiani che parlavano l'ebraico e l'aramaico e i giudei ellenistici o di lingua greca che tendevano ad avere una visione più globale. Questa divisione è evidenziata nel sesto capitolo degli Atti degli Apostoli, dove vediamo che gli ellenisti si lamentano con i giudeocristiani di lingua ebraica e aramaica per il modo in cui vengono trattate le loro vedove nella distribuzione del cibo. Il fatto che esse vengano trascurate sembra indicare in realtà un diverso approccio culturale alla pratica del cristianesimo. La liturgia stessa fu una fonte notevole di discussioni fra i due gruppi. Per gli ellenisti il tempio non era più necessario, dato che Gesù era divenuto il tempio. I giudeocristiani di lingua ebraica, invece, non vedevano alcuna incompatibilità fra le fede cristiana e l'osservanza della legge di Mosè o la fedeltà al culto nel tempio. Oltre a celebrare l'Eucarestia nelle case e a frequentare le sinagoghe in cui si parlava l'ebraico o l'aramaico, si recavano quindi anche al tempio regolarmente per pregare e vi offrivano sacrifici. Gli ellenisti, d'altro canto, si limitavano a partecipare al culto nelle sinagoghe in cui si parlava il greco e a celebrare l'Eucarestia nelle case. Dato che l'Eucarestia domestica veniva celebrata nel contesto di una pasto comunitario, le questioni riguardanti le restrizioni alimentari dettate dalla legge mosaica davano luogo verosimilmente a sfide e tensioni culturali²².

Esistono anche esempi di scambi positivi fra giudei e cristiani in questo periodo, attraverso i quali emerge la disponibilità a inglobare usanze e pratiche ebraiche nel cristianesimo stesso. Lo dimostra soprattutto l'inclusione di parole ebraiche o aramaiche nel vocabolario cristiano con termini come *osanna*, *alleluia*, *maranatha*, *amen*, ecc. Altri esempi della tendenza a incorporare pratiche ebraiche sono la preghiera all'alba e al tramonto, la lettura pubblica della sacra scrittura nell'assemblea liturgica, seguita da una spiegazione del testo o da un'ammonizione basata sulla scrittura. La stessa Eucarestia trae origine da un pasto pasquale ebraico che commemora l'esodo degli israeliti dall'Egitto. In Giacomo 5,14-15 leggiamo che la pratica dell'unzione degli infermi da parte dei presbiteri è in origine una pratica ebraica interpretata ora in modo nuovo. Nella sua opera *De baptismo*, Tertulliano afferma che le persone appena battezzate ricevono un'unzione sulla testa, così "come Mosè unse Aronne sacerdo-

Questioni liturgiche fra giudeo-cristiani ed ellenisti

Scambi fra ebraismo e cristianesimo in campo liturgico

²² MARK R. FRANCIS, *Shape a Circle Ever Wider*, pp. 21-23.

te²³. Ciò che appare strano, naturalmente, è che l'unzione battesimale non sia mai menzionata nel Nuovo Testamento; né troviamo riferimenti patristici prima di Tertulliano. Dato che la pratica dei riti battesimali esisteva in certi culti misterici, è plausibile, invero perfino probabile, che i cristiani abbiano mutuato tale usanza per i loro scopi, limitandosi a conferire al rito un'interpretazione mosaica al fine di convalidare il sacerdozio dei battezzati²⁴.

Distinguere il culto cristiano dal culto delle altre religioni

Con il diffondersi del cristianesimo nelle città greco-romane dell'Impero, durante il II e il III secolo, emergono altri esempi interessanti di scambio culturale. Da un lato, rimase il tentativo di distinguere il cristianesimo dalle altre religioni. Mentre i culti greci misterici usavano il tempio come *locus* per il loro culto liturgico, i cristiani continuarono a incontrarsi nelle case. Mentre nei culti misterici, come quelli di Mitra, i sacrifici di animali costituivano la parte centrale della celebrazione²⁵, i cristiani offrivano a Dio sacrifici di lode e di ringraziamento. In questo periodo si discusse anche dell'adeguatezza dell'altare per il culto cristiano, a causa della sua stretta associazione con i sacrifici pagani ed ebraici di animali: "*Aras non habemus*" – non abbiamo altari – proclamò lo scrittore cristiano Minucio Felice (+ 250 ca.) proprio per distinguere il cristianesimo dalle altre religioni dell'epoca²⁶.

Ma certe pratiche pagane furono incorporate nei riti cristiani

Si tentò dunque di distinguere il cristianesimo dai culti greco-romani, ma talvolta certe pratiche pagane furono incorporate nei riti cristiani, allorché furono ritenute adatte agli scopi cristiani. Ne vediamo un esempio nel documento romano attribuito al III secolo dello pseudo-Ippolito, *La tradizione apostolica*, in cui si riferisce che alle persone appena battezzate veniva fatta bere una bevanda a base di latte e miele e un sorso d'acqua, prima di farle accostare al calice eucaristico per la prima volta. In linea di massima, tale pratica doveva significare l'ingresso dei battezzati nella terra promessa – "una terra in cui scorre latte e miele". È interessante però constatare che questa usanza sembra praticamente identica a un'antica tradizione pagana detta *susceptio*. Secondo tale tradizione, risalente almeno al I secolo, il neonato veniva posto sul pavimento davanti al *pater familias* – dato che il capo famiglia deteneva il potere di vita e di morte su tutti i familiari. In questo caso, era il padre che sceglieva di accettare il neonato nella famiglia, oppure, se il bimbo era handicappato o malformato (talvolta perfino nel caso di una bambina indesiderata), si allontanava lasciandosi alle spalle il bebé, che allora veniva portato via dai servi.

²³ *De baptismo*, in *Corpus Christianorum. Series Latina* I/1, Turnhout, 1954, p. 282.

²⁴ ANSCAR J. CHUPUNGO, *Liturgy and Inculturation*, in *Handbook for Liturgical Studies* II, Collegeville, 1998, pp. 353-354.

²⁵ Cfr. ROBIN LANE FOX, *Pagans and Christians*, New York, 1989, pp. 64-101.

²⁶ ROBERT TAFT, SJ, *The Missionary Effort of the Eastern Churches As An Example of Inculturation*, in *Le Chiese Orientali e La Missione in Asia: Riflessioni in preparazione all'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi*, Città del Vaticano, 1998, p. 31.

Tuttavia, se il *pater familias* accettava il neonato, si chinava e lo prendeva in braccio, offrendogli una bevanda a base di latte e miele, sia per dargli il benvenuto nella famiglia che per proteggerlo dagli spiriti maligni²⁷. Possiamo immaginare che cosa poteva significare tale pratica a Roma per le persone appena battezzate, già abituate all'antica pratica della *susceptio*.

Un simile scambio culturale nell'ambito dell'iniziazione cristiana non riguardava solo Roma o la *Tradizione Apostolica*. Vediamo un rapido sviluppo del sistema sacramentale cristiano dal III al VII secolo, favorito in larga misura da contatti ancora più stretti con il mondo greco-romano, da cui vengono mutuati riti e festività, lingua, architettura, ecc. L'ampliamento del vocabolario cristiano in questo periodo ne offre un esempio. Parole familiari come illuminazione, rigenerazione, bagno, risurrezione, catecumenato, iniziazione, ecc., furono tutte mutate dalle religioni misteriche in questo periodo. Inoltre, alcune prove dimostrano che anche gli stessi riti misterici presero in prestito qualche elemento dal cristianesimo. I cristiani provenienti dal paganesimo erano abituati ovviamente a tali termini.

Milano offre l'esempio di un rito battesimale in qualche misura inculturato: infatti si lavavano i piedi delle persone appena battezzate quando uscivano dalla vasca battesimale dopo il battesimo. Tale pratica è menzionata anche nel *De sacramentis*²⁸, dove l'autore la difende dalle critiche di certi che, a Roma, la ritenevano troppo profana per includerla nel santo battesimo. In quel documento si ricorda ai romani che il lavaggio dei piedi durante il battesimo era stato praticato un tempo anche a Roma, ma era caduto in disuso. Concedendo loro il beneficio del dubbio, l'autore del *De sacramentis* suggerisce che forse il rito fu eliminato a causa del gran numero di battezzandi. Milano continuò a seguire questa pratica e Roma la adottò solo un secolo dopo.

Quando arriviamo quindi al Rito Romano, che prende forma dal secolo V al secolo VIII, vediamo che esso era "romano" proprio perché rifletteva il genio romano dell'*homo classicus*; la sua nobiltà, semplicità e brevità, menzionate in precedenza, potevano quindi entrare in risonanza con l'esperienza di quei romani che si riunivano per la preghiera liturgica, poiché esso esprimeva il loro stesso genio culturale²⁹. Anscar Chupungco definisce giustamente il Rito Romano di quel periodo classico "un esempio perfetto di una liturgia inculturata"³⁰.

Riti e vocaboli mutuati dalle religioni misteriche

A Milano un rito battesimale inculturato

²⁷ MARK R. FRANCIS, p. 28.

²⁸ *De sacramentis* III, a cura di B. Botte, in "Sources chrétiennes", 25, Paris, 1961, 1, pp. 72-74.

²⁹ Cf. ACHILLE M. TRIACCA, *Sviluppo – Evoluzione – Adattamento – Inculturazione: iniziali riflessioni sui passaggi dalla "Liturgia Romana Pura" alla "Liturgia Secondo l'uso della Curia Romana"* in ILDEBRANDO SCICOLONE, OSB, *L'adattamento culturale della liturgia: metodi e modelli*, Roma, 1993, pp. 61-116.

³⁰ ANSCAR J. CHUPUNGO, *Liturgia and Culture*, in *Handbook for Liturgical Studies*, p. 357.

Il Rito Romano classico «contaminato» dal genio franco-germanico

Però la situazione cambia allorché il Rito Romano classico si sposta verso nord e incontra la cultura drammatica e poetica dell'Impero franco-germanico. Nel secolo VIII, quando i sacramentari liturgici furono introdotti in quella regione, grazie all'influsso delle riforme liturgiche di Pipino il Breve e Carlomagno, il genio romano della sobrietà e della nobile semplicità non poteva parlare a un gruppo culturale così differente. Il genio franco-germanico era diverso e aveva bisogno di una liturgia corrispondente. Usando i sacramentari romani come base – una sorta di *editio tipica* – si crearono liturgie e libri liturgici locali. E quel processo reciproco continuò quando anche la liturgia franco-germanica si infiltrò nel genio romano parecchi secoli dopo, allorché vescovi e abati, insieme ad altri pellegrini, facevano la spola fra Roma e le loro diocesi nel nord.

Però il risultato fu che il Rito Romano classico nella sua forma più pura cessò di esistere – perfino a Roma! Era divenuto un ibrido o un amalgama di parecchi riti diversi ed era detto ancora “romano”, ma lo era solo di nome. La situazione si complicò ulteriormente in seguito all'inclusione di elementi orientali come il canto del *Kyrie*, che non aveva mai fatto parte del Rito Romano classico. Inoltre, il Rito Romano incluse il canto del Credo Niceno fra gli elementi ordinari dell'Eucarestia domenicale solo nel secolo XI, e solamente in seguito a una richiesta speciale avanzata da un imperatore del nord, il quale chiese al papa l'inclusione del canto del Credo nella messa per la sua incoronazione, secondo la tradizione adottata nel suo paese; e il papa acconsentì.

L'inculturazione liturgica in Oriente

In un ottimo articolo sugli sforzi missionari delle Chiese orientali, l'orientalista Robert Taft ci ricorda che l'inculturazione non riguardò solo l'occidente³¹. Anche l'oriente offre esempi significativi, fra cui emergono gli sforzi missionari degli “Apostoli degli slavi”, san Cirillo (+869) e san Metodio (+885). Essi capirono con perspicacia che, se volevano che la loro missione di evangelizzazione fra gli slavi orientali producesse un effetto durevole, avrebbero dovuto creare una liturgia vernacolare, traducendo in slavo i libri liturgici necessari e i testi biblici. Ciò avvenne fra grandi lotte e conflitti, allorché essi si scontrarono con la resistenza di gruppi come i “trilingui” – i quali sostenevano che Dio poteva essere adorato solo in una delle tre lingue iscritte sulla croce – e altri che affermavano che l'unico vero modo di essere “cattolici” era essere “latini”. Guarda caso, il latino fu introdotto nella liturgia romana solo nel quarto secolo, come una sorta di adattamento culturale per i cristiani di Roma che non capivano più la *koiné* greca! Ciononostante, Cirillo e Metodio vinsero infine la loro battaglia e oggi si continua a usare lo slavo antico nella liturgia bizantina. Esistono ancora testi

³¹ ROBERT F. TAFT, *The Missionary Effort of the Eastern Churches as an Example of Inculturation in Le Chiese Orientali e la Missione in Asia: Riflessioni in preparazione all'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi*, Città del Vaticano, 1998.

liturgici in slavo risalenti ai secoli X e XI. La comunione delle Chiese orientali presenti all'interno della Chiesa cattolica attesta oggi una molteplicità di espressioni culturali e deve essere vista in modo positivo come intrinsecamente "cattolica", piuttosto che come un semplice aiuto nei confronti di quei "cittadini di serie B" incapaci di capire la ricchezza del Rito Romano.

4. IL CONCILIO VATICANO II E L'INCULTURAZIONE

Solo con il Concilio Vaticano II la Chiesa tentò di restituire al Rito Romano la sua nobile semplicità, eliminando molte delle preghiere apologetiche così caratteristiche del genio culturale della liturgia franco-germanica ed esortando ad adattare e a inculturare il Rito Romano in culture e contesti particolari. Sia che trattasse della liturgia o della missione evangelizzatrice della Chiesa in tutto il mondo, il Concilio confermò in modo vigoroso che la pluralità culturale è intrinsecamente cattolica³². Molti hanno definito giustamente i nn. 37-40 della Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla sacra liturgia come la Magna Charta dell'inculturazione liturgica:

La Chiesa, quando non è in questione la fede o il bene comune generale, non intende imporre, neppure nella liturgia, una rigida uniformità; rispetta anzi e favorisce le qualità e le doti di animo delle varie razze e dei vari popoli. Tutto ciò poi che nel costume dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizioni o ad errori, essa lo considera con benevolenza e, se possibile, lo conserva inalterato, e a volte lo ammette perfino nella liturgia, purché possa armonizzarsi con il vero e autentico spirito liturgico³³.

Il documento accenna poi alla possibilità che *«Salva la sostanziale unità del rito romano... si lasci posto alle legittime diversità e... legittimi adattamenti ai vari gruppi etnici, regioni, popoli»*³⁴. Ma l'aspetto più radicale di questa Magna Charta compare nel n. 40, quando si afferma che *«in alcuni luoghi e particolari circostanze si rende urgente un più profondo adattamento della liturgia»*. Dobbiamo menzionare anche il n. 63b, che invita a preparare *«rituali particolari»* in armonia con il nuovo Rituale Romano, i quali devono essere *«adattati alle necessità delle singole regioni, anche per quanto riguarda la liturgia...»*.

Mentre il Decreto sull'Attività Missionaria della Chiesa *Ad Gentes* sottolinea l'importanza di un cristianesimo incarnato a partire dalla prospettiva della missionologia, la sua affermazione sull'importanza del rispetto

«Si lasci posto alle legittime diversità» ...

³² Cf ARIJ A. ROEST CROLLIUS, *I metodi e i modelli dell'adattamento liturgico nella missione ad gentes*, in I. SCICOLONE, OSB, *L'adattamento culturale della liturgia: metodi e modelli*, Roma 1993, pp. 117-134.

³³ *Sacrosanctum Concilium*, n. 37.

³⁴ *Ibidem*, n. 38.

per le diverse culture del mondo può essere riferita ugualmente alla celebrazione di riti in quei luoghi:

«... per essere in grado di offrire a tutti il mistero della salvezza»

La Chiesa, che da Cristo è stata inviata a rivelare ed a comunicare la carità di Dio a tutti gli uomini ed a tutti i popoli, comprende che le resta ancora da svolgere un'opera missionaria urgente. Ben due miliardi di uomini infatti – ed il loro numero cresce di giorno in giorno – uniti in grandi raggruppamenti e determinati da vincoli culturali stabili, da tradizioni religiose antiche o da salde relazioni sociali, o non hanno ancora o hanno appena ascoltato il messaggio evangelico. Di essi alcuni seguono una delle grandi religioni, altri restano ancora estranei all'idea stessa di Dio, altri ne negano dichiaratamente l'esistenza, anzi talvolta l'avversano. La Chiesa quindi, per essere in grado di offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita che Dio ha portato all'uomo, deve cercare di 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 visse³⁵.

Infine, il documento conclusivo del Concilio, *Gaudium et Spes*, invitava a riconoscere maggiormente che essere “cattolici” significa molto di più che identificarsi semplicemente ed esclusivamente con una cultura particolare (ossia europea). Nella sezione intitolata “I molteplici rapporti fra il vangelo di Cristo e la cultura” leggiamo:

Inviata a tutti i popoli di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo, la Chiesa non si lega in modo esclusivo e indissolubile a nessuna stirpe o nazione, a nessuna consuetudine antica o recente. Fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente della sua missione universale, è in grado di entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture³⁶.

5. L'INCULTURAZIONE LITURGICA NEL CONTESTO ECUMENICO E MULTICULTURALE DEL NUOVO MILLENNIO

Nel gennaio 1996 si tenne a Nairobi, in Kenya, la Terza Consultazione Internazionale del Gruppo di Studio della Federazione Mondiale Luterana sul Culto e la Cultura. Ne derivò la “Dichiarazione di Nairobi sul Culto e la Cultura”.

La dichiarazione di Nairobi

La dichiarazione individuava quattro modi in cui il culto cristiano si pone in relazione con la cultura in maniera dinamica: esso è 1) “transculturale” o universale, ovvero trascende la cultura; 2) “contestuale”; 3) “contro-culturale”; 4) “cross-cultural”, ovvero permette lo scambio e la collaborazione fra diverse culture locali (n. 1.3)³⁷. A mio avviso ciò che la dichiarazione di Nairobi afferma riguardo al culto potrebbe – e invero deve –

³⁵ *Decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa Ad Gentes*, n. 10.

³⁶ *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo [Gaudium et Spes]*, n. 58.

³⁷ Cit. in GORDON W. LATHROP, *Holy People: A Liturgical Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999, p. 233.

essere applicato al Vangelo e alla Chiesa stessa, ovvero la credibilità e il futuro della Chiesa in una data cultura dipenderanno dalla sua capacità di essere transculturale, contestuale, contro-culturale e capace di superare le differenze fra culture (*cross-cultural*).

Queste dimensioni sono importanti allorché esaminiamo il volto mutevole della Chiesa nel nuovo millennio. All'inizio del ventesimo secolo, l'80% di tutti i cristiani erano bianchi che vivevano nell'emisfero settentrionale; però nel 2020 l'80% di tutti i cristiani saranno "persone di colore" che vivono nell'emisfero meridionale. Nel mio paese, gli Stati Uniti, la rivista *Time* ha previsto che nel 2056 "gli avi del cittadino statunitense medio proverranno dall'Africa, dall'Asia, dal mondo ispanico, dalle isole del Pacifico e dall'Arabia – da ogni luogo fuorché dall'Europa bianca"³⁸. La propagazione del messaggio cristiano dipenderà in larga misura dalla capacità dei ministri della Chiesa di comunicare questo messaggio in modo inculturato. Sul piano liturgico, l'approvazione, nel 1988, da parte della Santa Sede, del *Messale romano per le diocesi dello Zaire*, detto comunemente "Rito zairese" ("Rito congolese") è un passo positivo verso la contestualizzazione del messaggio cristiano nel Congo. Ma riguarda solo un paese e occorre fare molto di più.

Peter Phan, professore di religione e cultura all'Università Cattolica d'America, ha scritto un articolo incisivo pubblicato sulla rivista *Worship* due anni fa, in cui trattava dell'importanza dell'inculturazione e della contestualizzazione nel suo paese natio, il Vietnam. Il contesto in esame è l'area montuosa di Dalat, nel Vietnam meridionale, e la comunità di Co Ho (un gruppo appartenente ai popoli tribali Mon-Khmer della regione). La società Co Ho è tradizionalmente matriarcale, perciò il capo della comunità è una donna. Al momento di contrarre le nozze, è la donna che fa una proposta di matrimonio all'uomo, e quando nascono i figli essi prendono il nome della famiglia della madre. Anche il termine khmer *Mékhlot*, che significa "capo famiglia" si riferisce alla donna della famiglia³⁹. Phan scrive:

Ora siete diventati cristiani cattolici. Al centro della vostra fede c'è l'Eucarestia. Ma per celebrarla sono state imposte parecchie anomalie a voi e al vostro popolo. È necessario il servizio ministeriale di una persona estranea alla tribù, perché nessun uomo fra voi è disposto a prepararsi per il sacerdozio per molte ragioni, fra cui l'obbligo del celibato. Inoltre, il prete è un uomo, una circostanza, questa, che è estranea alla struttura matriarcale della vostra società... E quando questo sacerdote di sesso maschile celebra il culto, indossa abiti stranissimi... Anche i suoi rituali e i suoi gesti appaiono bizzarri... Il sacerdote si inginocchia,

Il mutato volto della Chiesa nel nuovo millennio

Un caso di «anomia culturale»

³⁸ KEITH F. PECKLERS, *The Liturgical Assembly at the Threshold of the New Millennium: A North American Perspective*, in MARK R. FRANCIS e KEITH F. PECKLERS, a cura di, *Liturgy for the New Millennium: A Commentary on the Revised Sacramentary*, The Liturgical Press, Collegeville 2000, p. 57.

³⁹ PETER PHAN, *How Much Uniformity Can We Stand? How Much Unity Do We Need? Church and Worship in the Next Millennium*, in "Worship", 72, 1998, p. 194, 196.

presumibilmente per esprimere rispetto... Il vostro popolo non esprime la venerazione in questo modo. Per di più, le preghiere che recita hanno un accento straniero. Presumibilmente sono state composte da un comitato di esperti liturgici a Roma; in seguito, sono state mandate a un comitato di esperti vietnamiti per essere tradotte nella lingua locale, e poi sono state inviate di nuovo a Roma per essere approvate da un'altra commissione, la cui conoscenza della lingua della vostra tribù è estremamente discutibile, ma che avrà l'ultima parola nel decidere se la traduzione è accurata o inadeguata⁴⁰.

Naturalmente le osservazioni di Phan potrebbero essere applicate anche ad altre culture, e sono riecheggiate in *Models of Contextual Theology* di Stephen Bevans⁴¹. Se il messaggio sarà contestualizzato o inculturato (attraverso la liturgia e la teologia, la formazione e l'accesso al ministero), abbiamo tutte le ragioni per credere che la Chiesa continuerà a prosperare. Ma i tentativi per "chiudere la porta" di fronte all'inculturazione o a una teologia contestualizzata avranno effetti disastrosi sul nostro futuro.

6. CONCLUSIONE

I dieci punti di Robert Taft

Traendo le sue conclusioni circa il compito dell'inculturazione liturgica che ci attende, Robert Taft offre qualche utile osservazione: 1) l'esistenza dell'inculturazione liturgica nella storia passata della Chiesa dimostra che il concetto stesso di culto contestualizzato non è qualcosa di impossibile. 2) L'inculturazione ha sempre comportato delle lotte e non si è mai realizzata senza problemi e controversie significative. 3) In virtù dell'inclusione nei riti cristiani stessi, tutto ciò che viene mutuato da altre culture è – e invero deve essere – “reinterpretato e trasformato”. 4) Quando il Vangelo incontra culture diverse, è la cultura, e non il Vangelo, a subire una trasformazione. 5) Il processo di inculturazione è sempre “dialettico”, dato che implica un dialogo reciproco fra cultura e fede. 6) Il processo di discernimento accompagna sia il rifiuto che l'adozione di certi elementi culturali. 7) Con pochissime eccezioni, l'inculturazione ha successo solo quando si adotta la lingua vernacolare di un gruppo particolare. 8) È sempre la Chiesa (ossia le “autorità ecclesiali competenti”), e non gli individui, a decidere quali elementi culturali sono accettabili in vista del loro inserimento nella liturgia. 9) Le tradizioni liturgiche non sono inventate; esse si evolvono e si sviluppano nel corso del tempo. La storia dirà se certi elementi perdureranno o meno e se rimarranno radicati nella liturgia di un popolo particolare. 10) L'inculturazione è un processo senza fine e “l'incapacità di inculturarsi equivale a morire”⁴².

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 196-197.

⁴¹ STEPHEN B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis, Maryknoll, NY, 1998.

⁴² ROBERT TAFT, *The Missionary Effort of the Eastern Churches as an Example of Inculturation*, pp. 43-45.

In questo articolo abbiamo visto, dal punto di vista teologico e storico, che se la liturgia deve essere per la nostra Chiesa e il nostro mondo quella voce profetica che è chiamata ad essere, allora occorrerà ricontestualizzarla, inculturarla, incarnarla. In un suo libro recente, il vescovo di Como, mons. Alessandro Maggiolini, esprime qualche preoccupazione per il futuro della Chiesa cattolica in Italia. Continua a diminuire il numero dei praticanti... e il vescovo lancia un monito affermando che la Chiesa rischia l'estinzione. Egli rileva la noia e l'apatia di molti giovani nei confronti di ciò che viene proposto nell'Eucarestia domenicale, che non offre loro granché.

Diversi punti sollevati da mons. Maggiolini nel suo libro sono validi. Però il problema è proprio il modo in cui il vescovo interpreta o legge il *malaise* liturgico e perfino ecclesiale che egli descrive accuratamente. È proprio vero che bisogna incolpare solo i giovani (o i laici italiani in generale) per la noia che sperimentano la domenica? È possibile che coloro che guidano la Chiesa – in particolare coloro che, come noi, hanno ricevuto il compito di presiedere e predicare durante i riti liturgici – non siano ugualmente responsabili?! Che cosa potrebbe attrarre dei giovani professionisti italiani intelligenti verso liturgie elaborate in maniera inadeguata, con omelie che non riescono a entrare in contatto con i problemi che essi affrontano nella loro vita? Con ciò non si vuole dire che il messaggio del Vangelo non dovrebbe mettere in discussione o esaminare criticamente la nostra cultura moderna. Al contrario, l'incontro autentico fra il Vangelo e la cultura in definitiva trasforma la cultura. Ma il Vangelo conferma anche la validità di ciò che è buono e bello all'interno di una cultura particolare; e se l'unico messaggio che viene comunicato nella predicazione è negativo e permeato di giudizi critici nei confronti della modernità e della postmodernità, allora le preoccupazioni di mons. Maggiolini circa il futuro della Chiesa sono giustificate.

Invero, il problema di cui tratta mons. Maggiolini non riguarda solo l'Italia. Se esaminiamo il Nordamerica e l'America meridionale, ad esempio, dobbiamo chiederci perché più di 100.000 ispanici lasciano ogni anno la Chiesa cattolica per entrare in chiese fondamentaliste. È semplicemente una questione di proselitismo o è possibile che il messaggio e il ministero non siano contestualizzati/inculturati in modo adeguato per quel gruppo culturale particolare – o per le varie culture presenti in quel gruppo?

Come sempre, dobbiamo essere cauti nelle nostre riflessioni. Come osserva Stephen Bevans, la cultura è importante, ma non è mai così importante come il "sovraculturale, ossia il messaggio universale del Vangelo"⁴³. L'inculturazione deve dunque realizzarsi all'interno della solida tradizione della Chiesa e mai accanto a essa o al di fuori di essa. Allo stesso tempo, Bevans osserva che non esiste un unico modo di fare teologia e

***Il malessere
liturgico
ed ecclesiale
in Italia***

***L'inculturazione
deve realizzarsi
all'interno della
solida tradizione
della Chiesa***

⁴³ Cf BEVANS, p. 34.

che una teologia pluralistica conferma l'importanza della contestualizzazione per la propagazione efficace del messaggio. La posta in gioco nella chiamata all'inculturazione della Chiesa è la credibilità del Vangelo e, in quanto a ciò, la credibilità della Chiesa stessa. In verità, propongo che, insieme al dialogo interreligioso, l'inculturazione sia *la* voce dominante nell'ordine del giorno del nuovo millennio e nel futuro di quella che Rahner ha definito una "Chiesa mondiale".

SOMMARIO

L'ampio saggio parte da alcuni cenni sull'accezione "classica" e su quella moderna del termine cultura. Si ferma quindi a considerare come siano entrati progressivamente nella Chiesa il termine e il concetto di "inculturazione". Considera poi i fondamenti teologici di questo processo, sottolineandone anche alcuni problemi e rischi. Trattando più esplicitamente dell'inculturazione in campo liturgico, mostra come ci sia sempre stato, nella storia cristiana, un processo di inculturazione del rito e, quindi, di diversificazione dei riti nella celebrazione dello stesso mistero di fede. Il Concilio Vaticano II ha ridato slancio a questo processo, ponendone le basi nei nn. 37-40 della Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, che possono essere considerati come la *magna charta* dell'inculturazione liturgica. Il "discernimento" del Concilio è della massima importanza nel contesto ecumenico e multiculturale del nuovo millennio. Un certo malessere liturgico, che si avverte anche in Italia, forse ha proprio nell'incapacità di inculturazione una delle sue radici.

SUMMARY

This long essay starts with some references to the "classic" and the modern acceptance of the term "culture". It then dwells on how the term and the concept of "inculturation" made its way into the Church. It goes on to consider the theological foundations of this process, highlighting some of the problems and risks involved. In dealing more explicitly with inculturation in the liturgical field, it demonstrates that in the liturgical field, there has always been a process of inculturation of rites and, in consequence, of diversification of rites in the celebration of the mystery of Faith itself. The Second Vatican Council re-launched this process, setting its foundations in nn. 37-40 of the Constitution *Sacrosanctum Concilium*. These articles can be considered the *magna charta* of liturgical inculturation. The "discernment" of the Council is of the greatest importance in the ecumenical and cross-cultural context of the new millennium. A certain liturgical malaise, which is felt in Italy too, may have one of its roots precisely in an inability to inculturate.

KEITH F. PECKLERS, gesuita, della provincia di New York, USA, è professore di Storia della liturgia e di Inculturazione liturgica al Pontificio Istituto Liturgico di Roma (Sant'Anselmo). Insegna, inoltre, alla Pontificia Università Gregoriana. Autore di numerosi articoli, ha pubblicato questi libri: *The Unread Vision: The Liturgical Movement in the United States of America 1926-1955* (Collegeville, 1998) che ha vinto un premio dalla Catholic Press Association nel 1999, e *Liturgy for the New Millennium: a Commentary on the Revised Sacramentary* (co-editore con Mark R. Francis) (Collegeville, 2000), che ha vinto un premio dalla Catholic Press Association nel 2001.

Pontificio Istituto Liturgico, Piazza Cavalieri di Malta 5 - 00153 ROMA