

La Chiesa e la sfida delle culture

Guy Bedouelle O.P.

Université de Fribourg, Suisse

Sin dalle sue origini, la Chiesa si è dovuta confrontare col problema del suo inserimento nel mondo antico che l'aveva vista nascere in seno ad una religione della salvezza che, in forza del suo particolarismo, moltiplicava i segni di appartenenza, dalla circoncisione ai divieti alimentari. In nome dell'universalità del messaggio di Cristo, la Chiesa primitiva ha assunto la civiltà greco-latina e quindi le sue lingue, il suo diritto e in larga misura anche il suo modo d'essere, sebbene sempre attraverso un necessario lavoro di discernimento di ciò che era compatibile con le esigenze del Vangelo.

Venti secoli più tardi, l'universalità della Chiesa non è più un concetto teorico, fosse pure teologico, ma una realtà ben concreta. Grazie ai mezzi di comunicazione (dall'aereo al telegrafo) e alla conoscenza, superficiale o approfondita, talvolta pure "in diretta" (dalla televisione ai viaggi) di ciò che avviene nell'intero universo, l'uomo contemporaneo non si è mai sentito così unito al resto del mondo. Nello stesso tempo, tale universalità, sia essa anche solo un cosmopolitismo o annientamento sotto una massa di informazioni, è stata accompagnata da un sentimento più vivo della diversità e della specificità delle singole culture, diversità e specificità rivendicate, più che realmente assunte. Così, ad esempio, nella laboriosa costruzione dell'Europa assistiamo ad un duplice movimento, da una parte, verso l'unificazione e, dall'altra, verso l'emergenza di entità intermedie caratterizzate dalla loro lingua, tradizione, storia e modo d'essere particolari.

L'ecclesiologia cattolica ha registrato anch'essa questa duplice esigenza. Infatti, pur non rinnegando nulla del ruolo riconosciuto al Pontefice romano, garante e custode dell'unità, il Concilio Vaticano II si è mostrato sensibile alla vita delle Chiese particolari e locali, ad un esercizio equilibrato della collegialità del corpo episcopale insieme al suo capo, nonché alla diversità delle tradizioni. Non v'è dubbio, per esempio, che la scelta da parte del Concilio di introdurre e utilizzare le lingue vernacolari nella liturgia abbia rafforzato, o quantomeno provocato, un fenomeno di più grande attenzione alle culture.

La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, consacra nella sua seconda parte riguardante «alcuni problemi più urgenti» uno sviluppo sulla cultura. Dopo aver definito questo termine e aver constatato subito dopo (n. 53) che esso può essere utilizzato al plurale—«si parlerà di pluralità di culture»—il Concilio si interroga sui rapporti tra Vangelo e cultura (n. 58): «Nel rivelarsi al suo popolo fino alla piena manifestazione nel suo Figlio Incarnato, Dio ha parlato secondo diversi tipi di cultura propri a ciascuna epoca. Allo stesso modo, la Chiesa, che nel corso dei secoli ha conosciuto condizioni di esistenza molto varie, si è servita delle risorse delle diverse culture per diffondere ed esporre attraverso la predicazione il messaggio di Cristo a tutte le nazioni... Ma, nello stesso tempo, la Chiesa inviata a tutti i popoli di tutti i tempi e di tutti i luoghi non è legata in modo esclusivo e indissolubile a nessuna razza o nazione, a nessun tipo di vita particolare, né ad alcuna pratica antica o moderna. Costantemente fedele alla tradizione e insieme cosciente dell'universalità della sua missione, la Chiesa può entrare in comunione con le diverse civiltà: da ciò deriva l'arricchimento per se stessa e le differenti culture».

Niente potrebbe esprimere meglio la tensione, la dialettica, che esiste tra l'affermazione universale della fede, da una parte, e ciò che sin da allora viene definito come «inculturazione». Questo termine, non ancora utilizzato dal testo del Vaticano II, è stato impiegato da papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Slavorum Apostoli* del 1985, per designare, rievocando la figura missionaria dei santi Cirillo e Metodio, patroni d'Europa, un'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone e l'introduzione di queste culture nella vita della Chiesa. Il papa ha in seguito ripreso questa riflessione nell'enciclica *Redemptoris missio* del 1990, sottolineando così in modo particolare la ricezione nella e attraverso la cultura evangelizzata¹.

¹ Il termine teologico d'inculturazione deve essere distinto da quello di acculturazione, forgiato dall'antropologia sociale a partire dalla fine del XIX secolo. Il termine di acculturazione designa ogni tipo di incontro tra le culture: per esempio, l'accettazione, l'identificazione o l'assimilazione dell'una rispetto all'altra, processo che in termini di storia delle religioni può essere chiamato sincretismo. Lo stesso termine di cultura, in senso sociale, acquista importanza soltanto a metà del XIX secolo, pur essendo già conosciuto prima di allora. Si veda su questi problemi Hervé Carrier, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournai 1992.

Al fine di rispettare il movimento proprio del cristianesimo che, muovendo dall'Europa, è penetrato progressivamente nei diversi continenti, ne ripercorreremo qui il cammino cronologico e geografico: dal XVI secolo ove la Chiesa e l'Europa scoprono un mondo nuovo, l'America, passeremo al XVII secolo caratterizzato da una penetrazione, più stabile che nei secoli precedenti, in Asia, e ancora all'insediamento vero e proprio nell'Africa nera avvenuto nel XIX secolo in concomitanza alle esplorazioni. Infine, torneremo nell'Europa del XIX e XX secolo per considerare il rapporto difficile tra la Chiesa e il mondo moderno che essa accompagna e ha persino contribuito a formare.

I. LE AMERICHE

Ci è difficile immaginare lo choc provato dagli uomini della fine del XV secolo e dell'inizio del XVI al momento della scoperta di un mondo sconosciuto, l'America, e soprattutto dei suoi abitanti, gli Indios, così chiamati in modo dispregiativo da Cristoforo Colombo che credeva di essere arrivato in Asia². Lo stupore fu d'altronde reciproco: sia da una parte che dall'altra ci si domandava se si trattava dello stesso genere umano! Si ricordino per esempio il sollievo provato dagli Indios quando videro gli Spagnoli scendere da cavallo e divenire dei semplici bipedi, o ancora, nel 1520, il timore reverenziale dell'ultimo imperatore atzeco, Moctezuma II, davanti all'arrivo degli dèi attesi e temuti, ma annunciati da così tanti presagi³. Il racconto più sorprendente di questa esperienza di fascino reciproco nonché dei necessari e crudeli riflessi di difesa ci è offerto dal diario di viaggio (1527-1537) di Alvar Nunez Cabeza de Vaca, che attraversò l'America del Nord da un capo all'altro⁴.

Non ci deve sorprendere quindi che filosofi e teologi spagnoli dell'epoca abbiano potuto discutere così a lungo sul problema spinoso di sapere se gli Indios fossero degli esseri umani di categoria inferiore: di che natura erano questi esseri che vivevano nudi, lavoravano unicamente per sopravvivere e nutrivano un così scarso interesse per l'oro...?

Davanti a tale manifestazione inedita del disegno di Dio che apriva un nuovo orizzonte al Vangelo, anche i poteri temporale e spirituale reagirono. Così, nel suo *Testamento* Isabella la Cattolica († 1504) parlando della colonizzazione dichiara: «il no-

² 1942. *Le choc de deux mondes*, Actes du Colloque de Genève, 17-18 septembre, Paris 1993.

³ Nathan Wechtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Perou devant la conquete espagnole*, trad. dall'inglese, Paris 1972.

⁴ *Naufraios de Alvar Nunez Cabeza de Vaca*, tomo I di: *Historiadores primitivos de Indias*, ed. Enrique de Veda, Biblioteca de Autores espanoles, Madrid 1946. Una sorprendente trascrizione letteraria di alcuni episodi ci è offerta dallo scrittore argentino Juan José Saer nella sua opera *El Entenado* (1983).

stro principale interesse era volto ad attirare i popoli di queste regioni e a convertirli alla nostra religione santa». Spartendo tra la Spagna e il Portogallo il mondo scoperto e quello ancora da scoprire, la «donazione alessandrina» del 1493, definita da diverse bolle del papa Alessandro VI Borgia, aveva già affermato il dovere dell'evangelizzazione. Tuttavia, nello spirito dei *conquistadores*, appetito di ricchezze ed evangelizzazione non erano affatto incompatibili. Bernal Diaz del Castillo, collaboratore e cronista di Ferdinando Cortés in Messico, lo afferma assai crudamente: «Siamo venuti qui per servire Dio e per arricchirci!»

La Conquista, il cui termine fu in seguito censurato da Carlo V, decimò le popolazioni. Sebbene le cifre avanzate da Las Casas siano state contestate, la realtà di questo avvenimento resta. Sua causa principale fu la malnutrizione a fronte di un lavoro estenuante nelle miniere, cui gli Amerindi non erano abituati. La riduzione in schiavitù, o quantomeno in servitù, di tali popolazioni generarono poi una società senza uguaglianza, a dispetto dei testi ufficiali che le abolivano e dei sistemi di ripartizione come l'*encomienda* che aveva il suo equivalente nel sistema feudale.

Da parte sua, l'evangelizzazione fu altrettanto brutale: così il *Requirimiento*, un rozzo riassunto della storia della salvezza, che veniva pronunciato davanti agli Indios impauriti e con il quale si intimava loro di convertirsi al Dio dei bianchi, fu ben presto abolito. Las Casas si ribellò alla distruzione precipitosa degli idoli e alla loro altrettanto immediata sostituzione con croci. Elevare croci senza preparazione, senza spiegazione, senza catechesi è «inutile e superfluo, poiché gli Indios possono credere che si propone loro un nuovo idolo raffigurante il dio dei cristiani». S'imponneva dunque una nuova riflessione sui metodi di evangelizzazione e sui suoi presupposti teologici, nonché sul ruolo delle religioni e delle culture. Ma tale riflessione avrebbe raggiunto solo faticosamente il suo equilibrio.

Vi fu una prima tentazione ancorata alla rilettura di Aristotele da parte dei sostenitori di un umanesimo neopagano uscito dalla scuola di Padova. Alcuni filosofi infatti si avvalevano di un testo oscuro di Aristotele sulla «servitù naturale» per applicarlo agli indigeni. Nel corso di una grande disputa tenutasi nell'estate del 1550 a Valladolid, Las Casas si misurò con Sepulveda, canonico di Cordova, e ne risultò trionfatore. In che modo la Chiesa avrebbe potuto evangelizzare una razza inferiore? Dio non aveva forse creato l'uomo a sua immagine e somiglianza? Per difendere le proprie opinioni, Las Casas poteva servirsi, tra l'altro, della bolla *Sublimis Deus* che, pubblicata da Paolo III nel 1537, affermava l'eminente dignità della persona degli Indios.

La medesima convizione sta alla base della profonda riflessione sia teologica che giuridica di Francisco de Vitoria, l'illustre domenicano che insegnava a Salamanca. Nelle sue *Lezioni sul diritto degli Indios* del 1539, Vitoria afferma che gli Indios possiedono «una specie di religione» e constata la loro assoluta ignoranza del Vangelo. Vitoria fonda il diritto all'evangelizzazione pacifica nel rispetto dei diritti naturali e con esso la possibilità di relazioni normali tra gli uomini, principio fondamentale del diritto internazionale di cui egli è uno dei precursori.

In opposizione a questo percorso intellettuale fatto di equilibrio tra i diritti della ragione e le esigenze della grazia, poteva sorgere però un'altra tentazione: quella di voler fondare l'evangelizzazione su una falsa teologia della storia, spesso vicina al racconto fantastico religioso. Il francescano Geronimo de Mendieta, il gesuita José de Acosta e altri si compiacciono di un certo provvidenzialismo pseudo-scritturistico. L'apocalittica della fine del Medio Evo ha giocato ugualmente un certo ruolo e Cristoforo Colombo ha preparato il suo primo viaggio chiosando il suo libro preferito, l'*Imago mundi* di Pierre d'Ailly, con frasi tratte da scritti apocriti composti da alcuni discepoli di Gioacchino da Fiore⁵. Tutto ciò contribuiva a dare all'evangelizzazione una base sicuramente fragile e soprattutto fallace.

E' questa la ragione per cui alla fine ci si rivolse a soluzioni pastorali più conformi all'equilibrio della fede, della grazia e della natura. L'itinerario e l'azione di Bartolomé de Las Casas ne rappresentano un primo tentativo.

Alla stregua del padre e degli zii, che furono tra i primi a tentare l'avventura della colonizzazione nel continente americano di recente scoperta, questo spagnolo di Siviglia attraversò l'Atlantico. Nel 1512, dopo la sua ordinazione, fu il primo prete a celebrare la messa nel Nuovo Mondo. A Hispaniola (l'attuale Haiti e San Domingo) e in un secondo tempo a Cuba, Las Casas aderì al sistema di colonizzazione che spogliava gli Indios di tutti i loro beni. Ma, vistosi rifiutare l'assoluzione da parte di uno dei domenicani che, insieme a Montesinos, nel 1511 si erano ribellati a questo stato di cose, Las Casas trasformò radicalmente le sue convinzioni, si convertì, liberò i suoi schiavi e s'imbarcò successivamente alla volta della Spagna al fine di difenderne la causa.

Nominato «Protettore degli Indios» da parte del Reggente di Castiglia, tentò, ma senza successo, un'esperienza di coabitazione tra gli Indios e i contadini spagnoli. Contemporaneamente propose di sostituire gli schiavi indiani con altri venuti dall'Africa, ma ben presto dovette pentirsene. Si rese conto quindi che non era ancora pronto per poter condurre a buon termine il compito di lotta per la giustizia e di evangelizzazione pacifica al quale egli si voleva consacrare.

Dopo essersi unito ai Domenicani nel 1522, il missionario spagnolo entra in un periodo di silenzio e di studio, per riprendere poi nuovamente la sua azione attraverso numerosi viaggi verso la metropoli. Las Casas commenta la bolla *Sublimis Deus* del papa Paolo III in un breve trattato dal titolo *Sull'unico modo di evangelizzare*. Questo modo è la carità. Più tardi otterrà dall'imperatore Carlo V alcune «Nuove leggi» protettive degli indigeni. Nel 1543 viene nominato vescovo di Chiapas (Sud dell'attuale Messico e del Guatemala) ed entra a far parte del Consiglio delle Indie.

E' in quell'occasione che tenta un'esperienza di evangelizzazione pacifica nella sua diocesi presso tribù considerate molto aggressive. Il successo dell'opera di pacificazione e di annuncio del Vangelo porteranno a dare a questo territorio il nome

⁵ J. I. Saranyana e A. de Zaballa, *Joaquin de Fiore y America*, Pamplona 1992.

di «Vera Pace». Las Casas moltiplica quindi le discussioni, le memorie, i rapporti, e nel 1547 decide di rientrare definitivamente in Spagna per rinunciare poi nel 1550 al suo vescovato. Da una parte, si consacra ormai alla difesa degli Indios denunciando le distruzioni e le atrocità commesse nei loro confronti (*Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie*, pubblicata nel 1552, e *Storia delle Indie*, opera postuma), e dall'altra, si dedica a mostrare l'illegittimità della Conquista nonché la necessità di restituire agli indigeni i beni di cui erano stati privati (*Trattato dei Dodici dubbi*, del 1564).

La preoccupazione di impedire lo sfruttamento e la decimazione degli Indios va di pari passo con un rispetto della loro cultura? Las Casas s'interessa ugualmente ai costumi degli Indios ma li guarda ancora in modo apologetico. Per lui, l'idolo è la maldestra rappresentazione di Dio, e ad ogni modo si preoccupa di sottolineare il progresso rappresentato dalle religioni più evolute, come quella degli Atzechi, rispetto ai culti più primitivi.

Ma soprattutto non mancano, all'epoca, veri e propri trattati etnografici, miniere ricche di preziose informazioni per lo storico moderno, composti dagli stessi missionari: è il caso della *Storia degli Indios* del francescano Toribio de Benavente (†1568), chiamato dagli Indios «Motolinia» (il povero), oppure della *Storia delle cose della Nuova Spagna*, composta in spagnolo e in nahuatl dal suo confratello Bernardino de Sahagun (†1590). Più singolare ancora è il caso di Garcilaso de la Vega, l'Inca (†1616), e dei suoi *Comentarios Reales de los Incas*. Garcilaso, proveniente da due culture e di lingua materna quechua, mostra, non senza il rischio di un certo sincretismo, la preparazione provvidenziale dell'avvento del cristianesimo da parte della civiltà inca e riscopre l'importanza della religione naturale.

La storia di un'inculturazione nelle Americhe richiede un esame attento delle diversità, delle evoluzioni e dei dibattiti che essa suscita. Uno studio della nozione di «idolatria» permette di seguirne le tracce⁶. Inoltre, sebbene vi sia stato un processo di espropriazione nel modo di pensare, sottoprodotto della colonizzazione, il cristianesimo degli Amerindi non è quello dell'Europa: esso esiste nella sua forma indigena e ha prodotto ugualmente dei trasferimenti culturali⁷.

Ne è un esempio significativo il fenomeno del meticcio, così caratteristico delle Americhe latine rispetto alle Americhe del Nord. Ne *Il labirinto della solitudine* (*El Laberinto de la Soledad*) Octavio Paz parla dei Messicani come dei «figli della Marina», l'amante di Cortés, che gli rivelò i segreti degli Atzechi. Nei loro discendenti coabitano il vincitore e il vinto, il traditore e il tradito. Un altro pensatore messicano, Vasconcelos, considera invece i meticci come una «razza di bronzo», realizzazione suprema dell'umanità.

⁶ Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolatrie entre 1522 et 1660»*, Lima-Paris 1972.

⁷ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*, Paris 1988.

Ma ciò che interessa più direttamente lo storico della Chiesa è piuttosto la realizzazione di una certa inculturazione per mezzo della comunione, il cui simbolo potrebbe essere l'immagine della Vergine di Guadalupe, così venerata nelle Americhe⁸. L'immagine lasciata dalla Vergine sul tessuto del mantello del povero e pio indios, Juan Diego, è sicuramente cattolica, ma è stato anche possibile decifrarvi un geroglifico atzeko, segno discreto ma centrale, che rappresenta il Sole nutrito dal sangue dei sacrifici umani, come se, al di là della prospettiva troppo stretta dei concetti di idolatria, di superstizione e di assimilazione, fossero possibili un altro linguaggio, un altro approccio per parlare delle preparazioni misteriose del cristianesimo.

Non si è forse realizzato uno scambio tra le anime dei popoli quando la fede è stata cantata sulle note delle melodie indigene nella «Terra della Vera Pace», fondata da Las Casas, o al contrario quando gli Indios Guarani vietarono di suonare con i propri strumenti la musica sacra barocca del gesuita Domenico Zipoli (†1725)?

Le "riduzioni" in Paraguay

La straordinaria avventura di una Repubblica composta da migliaia di Indios, sotto la direzione dei missionari gesuiti, che durò un secolo e mezzo, dal 1610 al 1768, è uno degli avvenimenti più sorprendenti della storia della Chiesa. Precisiamo innanzitutto i termini: il Paraguay deve essere inteso in senso lato, poiché il suo territorio comprendeva allora la vasta estensione del bacino dei grandi fiumi dell'America latina ove si riuniscono gli attuali Paraguay, Uruguay, Argentina e Nord del Brasile. Inoltre, il termine di "riduzioni" non è specifico di questo evento ma designa, nel XVI secolo e in seguito, le colonie di popolazioni indie passate da vita nomade ad un tipo di vita sedentaria.

Scopo principale delle "Riduzioni" è l'attuazione concreta e durevole di un'evangelizzazione pacifica. Loro pionieri sono stati i francescani che per primi le concepirono per le tribù dei Guarani, attraverso un abile sistema di incorporazione dei costumi indigeni con un vera cristianizzazione. Alla base vi sta l'interesse per le *Utopie*, letterarie o realizzate, che a partire da Thomas More, seducono il pensiero cristiano⁹.

Dopo i francescani, i gesuiti perfezionano un sistema di evangelizzazione originale, la cui caratteristica è di proteggere gli Indios da ogni tipo di incursione armata o mercantile. La prima comunità, chiamata Lorette, fu istituita nel 1610 dai Padri italiani Simone Maceta e Giuseppe Cataldino, con il consenso di Filippo III che concesse uno statuto speciale alle Riduzioni poste sotto la sovranità diretta del re di Spa-

⁸ Cfr. il «Nican Mopohua», primo racconto delle apparizioni, scritto in nahuatl verso il 1560, presentato da Clodomiro L. Siller Acuna, *Para comprender el mensaje de Maria de Guadalupe*, Buenos Aires 1990.

⁹ Silvio Zavala, *La Utopia de Tomás Moro en la Nueva España*, in: *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Mexico 1965.

gna e affidate alla cura della Compagnia di Gesù. Tali disposizioni furono rinnovate nel 1631, 1633 e 1647.

Questa avventura ci è nota grazie all'opera del Padre Ruiz de Montoya, *La conquista spirituale* (1639), che fu Superiore Generale della missione dei Guarani dal 1620 al 1637. Gli abitanti erano raggruppati in città che talvolta contavano fino a parecchie migliaia di abitanti. La disposizione degli edifici comuni era identica per tutte le Riduzioni e comprendeva la chiesa, la scuola, il cimitero, il municipio, l'ospedale, la casa delle vedove, la residenza dei gesuiti, ecc. Tutte le attività erano svolte in lingua guarani e, conformemente alla celebre pedagogia gesuita, gran spazio era riservato allo sport, al teatro e alle feste.

Rispettando ciò che probabilmente era già il sistema economico precedente, il suolo apparteneva all'intera comunità e tutto era messo in comune. Ogni famiglia disponeva di una casa, consegnata al momento delle nozze. Vi si conduceva un tipo di vita semplice, pia e austera. Il lavoro propriamente detto, obbligatorio per tutti, ivi compresi i capi tradizionali (*caciques*), occupava sei ore al giorno. La messa era quotidiana, obbligatoria per i bambini, e caratterizzata da un ampio uso di cantici e musica. Anche il catechismo era cantato nella lingua locale. Gli abiti erano uniformi e l'alcol bandito dalle Riduzioni. I gesuiti cercarono di adattare gli usi e i costumi locali e di cristianizzarli, ma la poligamia restò uno degli ostacoli principali al battesimo. La pena di morte non esisteva sul territorio.

Come si può ben immaginare una tale riserva di terre e soprattutto di potenziale manodopera dovettero eccitare gli animi. La prima minaccia si manifestò nel 1628 per mano di alcuni Portoghesi meticci del Brasile, i Paulisti (della regione di San Paolo), detti anche Mamelucos (dal termine *maloca*: schiavo), che si consideravano buoni cristiani, ma non erano meno decisi nel voler impradonirsi di questo corpo estraneo alla colonizzazione. Battuti da questa banda armata, i gesuiti organizzarono una ritirata delle popolazioni in territorio spagnolo: tra il 1629 e il 1631, più di 80.000 persone attraversarono le foreste e i fiumi. Nel 1635, i gesuiti ottennero dal re l'autorizzazione a munire gli Indios di armi da fuoco, ciò che permise loro di vincere la battaglia decisiva di Mbororé del 1641.

Eccetto un altro tentativo avvenuto dieci anni più tardi e qualche altra rappresaglia, gli Indios delle Riduzioni poterono condurre una vita pacifica per circa un secolo.

E' questo il lasso di tempo che gli stessi nemici delle Riduzioni dovettero attendere prima di riuscire ad abatterle. Molto criticati nel mondo cattolico, i gesuiti, collegati direttamente a Roma e in questo caso anche al re di Spagna, divennero oggetto di un'inchiesta a causa dei loro intrighi in Paraguay. Si rimproverarono loro l'autoritarismo e un certo paternalismo che avrebbero impedito il fiorire di vocazioni sacerdotali e religiose tra i Guarani. Ma la *Cedula Grande* del re Filippo V nel 1743 rese loro giustizia. Nel 1744 le Repubbliche indie furono finalmente istituite (quella dei Chiquitos, dei Mojos e dei Baures, e anche nelle Ande, forti ciascuna di parecchie decine di migliaia di abitanti).

Fu allora che il marchese de Pombal (†1782), signore onnipotente del Portogallo dal 1755 al 1777, figura rappresentativa dell'anticlericalismo attivo dell'Illuminismo, riuscì ad abbatte l'edificio per via diplomatica. Il 13 gennaio 1750, concluse con la Spagna il trattato di Madrid, detto anche dei Limiti, che modificava le frontiere e privava la Repubblica guaranica di quasi la metà del territorio. I gesuiti ricevettero l'ordine da parte del Generale della Compagnia, il Padre Visconti, di sottomettersi, ma la popolazione decise di resistere. Così, dal 1754 al 1757, le truppe del re di Spagna e del Portogallo si scontrarono con la resistenza armata, dapprima vincitrice nel 1753 e nel 1754, ma successivamente vinta nelle Riduzioni dell'Est con la battaglia di Caybaté: i Guarani dovettero fuggire.

E mentre, nel 1761, il nuovo re di Spagna, Carlo III, denunciava il trattato di Madrid e le altre Riduzioni erano fiorenti, queste ultime furono allora colpite dall'odio che si era scatenato contro la Compagnia di Gesù in Europa. Nel 1767, i gesuiti furono espulsi da tutti i territori spagnoli, misura che fu applicata alle Riduzioni l'anno seguente. Infine la Compagnia fu soppressa da papa Clemente XIV nel 1773.

Montesquieu, Voltaire, d'Alembert e gli articoli dell'*Enciclopedia* riservarono grandi elogi all'opera politica delle Riduzioni, il cui "mito" fu disegnato dall'opera del grande erudito ecclesiastico Ludovico Muratori (†1750) che nel 1747 scriveva *Il cristianesimo felice nel Paraguay*. Si tratta di un'esperienza eccezionale ove la pastorale religiosa dei gesuiti, a differenza di quella condotta in Estremo Oriente, non sembra essere stata messa in dubbio.

II. L'ASIA

Dopo le visite di buon e lontano vicinato che ebbero luogo nel Medio Evo attorno alle imprese di Marco Polo e a seguito delle epopee francescane in Estremo Oriente, la prima penetrazione dell'evangelizzazione è dovuta a san Francesco Saverio.

Unitosi a Sant'Ignazio di Loyola durante gli anni di studio a Parigi, Francesco è il primo missionario della nuova Compagnia di Gesù, dal temperamento focoso, passionale e intraprendente. Su invito di Giovanni III del Portogallo, il 7 aprile 1541 salpa da Lisbona per andare ad evangelizzare le Indie. Nel maggio 1542 arriva a Goa per raggiungere in seguito la Malesia, l'Indonesia e Ceylon. Nel 1549 si trova in Giappone dove incomincia a studiare la lingua. Nel 1552 lascia nuovamente Goa per tentare di entrare in Cina, ma morirà prima di raggiungerla nell'isola di Sancian (San-Tscao), al largo di Canton, dopo aver cercato invano di recarsi nel continente. Dall'appassionante corrispondenza che Francesco scambiò con sant'Ignazio, emerge il suo fervido desiderio di «portare a perfezione i limiti della santa madre Chiesa» e di lavorare «alla crescita della nostra santa fede». Accusato di aver lavorato troppo in fretta e di aver moltiplicato i battesimi, Francesco Saverio era in realtà più un pionie-

re che un consolidatore. Saranno i numerosi gesuiti che gli succederanno a tentare quest'opera di consolidamento in civiltà ben più antiche del cristianesimo.

a. Nobili e l'India

Nato a Roma nel 1577, il giovane Roberto fu affidato alla tutela del cugino, il cardinale Sforza, dal quale ottenne faticosamente il permesso di entrare nella Compagnia di Gesù a Napoli nel 1596. Nel 1603, dietro sua richiesta, è inviato missionario in India. Giuntovi nel 1605 vi resterà fino alla morte avvenuta nel 1656 a Madras.

Installatosi in un primo tempo nel regno di Madura, a Sud-Est dell'India, inizia a mettere a punto un nuovo metodo di evangelizzazione, che oggi potremmo facilmente qualificare d'inculturazione. Desideroso di integrarsi alla popolazione indigena, assume l'abito e i riti dei penitenti indù (i *sannyasis*, coloro che rinunciano), studia il sanscrito e i libri sacri dell'induismo, nonché le lingue del paese come il tamul. Ma questo desiderio di adattarsi alla civiltà che si propone di evangelizzare rifiutando ciò che conserva una portata religiosa e assumendo invece ciò che è puramente consuetudinario, fece sorgere contro di lui proteste gravi, simili a quelle che avevano colpito i gesuiti nell'affare dei riti cinesi. Tuttavia, dietro consiglio del cardinale gesuita, san Roberto Bellarmino, il papa Gregorio XV (†1623), che aveva profondamente a cuore le missioni, incoraggiò, con opportuni temperamenti, le pratiche di "accomodamento" dei gesuiti in India, attraverso una bolla del 31 gennaio 1623.

Fu così che poté svilupparsi un apostolato missionario diversificato sia presso la casta superiore dei brahmani che presso le altre caste. A seconda dei diversi interlocutori, i gesuiti adottavano un genere di vita differente, e ciò soprattutto a causa del grave problema delle divisioni religiose e sociali dell'India e a quello dei «paria» (intoccabili). Si aggira attorno ai centomila il numero dei cristiani presenti a Madura al momento della morte di Nobili. Giovanni de Britto (†1693), suo successore, evangelizzerà le caste inferiori.

Nel XVIII secolo si scatenò in India la controversia dei riti detti «malabarici». Ma Clemente XII nel 1734 e poi nel 1739, e più tardi Benedetto XIV, nel 1744, pose definitivamente fine alla questione attraverso decisioni cui i gesuiti si sottomisero totalmente. Questo episodio manifesta, da una parte, l'audacia e talvolta pure la temerarietà dell'impulso missionario del XVII secolo e, dall'altra, la prudenza usata dalla Santa Sede al fine di impedire che i costumi e i riti giudicati assimilabili dai missionari potessero generare idee false attorno alla religione di Cristo. E' proprio questo il problema dei riti cinesi.

b. L'affare dei riti cinesi

Questa controversia all'interno della Chiesa romana scatenatasi attorno ai metodi missionari utilizzati in Estremo Oriente è durata per più di un secolo, dal 1639 al 1742. Le sue ripercussioni sull'opinione pubblica dell'epoca furono altrettanto vaste:

da Pascal a Voltaire, tutti gli "intellettuali" d'Occidente hanno preso posizione su questo "affare" in un momento in cui l'entusiasmo per l'Impero di Mezzo aveva valso all'Europa il titolo di «cinese»¹⁰. Di fatto, si trattava ancora di capire in che misura l'adesione al cristianesimo permetteva l'integrazione di riti e costumi della cultura indigena. Se, nel medesimo periodo, il Padre de Nobili sembrava risolvere più facilmente il problema, ciò era senza dubbio dovuto al fatto che in Cina l'approccio del sacro e della sapienza filosofica era di natura diversa rispetto a quello dell'induismo.

Sin dall'arrivo dei primi missionari gesuiti in Cina, si pose il problema del comportamento e persino dell'abbigliamento da adottare. Resisi conto che i bonzi di cui avevano assunto lo stile di vita erano disprezzati dalla popolazione, il Padre Michele Ruggeri (†1607) e soprattutto il Padre Matteo Ricci (1522-1610) ritennero più consono prendere l'abito dei "letterati" confuciani. Di fatto, l'azione di questi primi gesuiti italiani è coronata di successo, soprattutto dopo la redazione in lingua cinese da parte di Ricci di una sorta di compendio della dottrina cristiana col titolo *Vera esposizione del Signore del Cielo (Tianzhu Shiyi)*¹¹. La competenza in matematica e in astronomia dei gesuiti come Adam Schall (†1666) è ampiamente apprezzata dalle autorità. Sono allora numerose le conversioni che si producono in un contesto d'inculturazione. Va in questa direzione il permesso eccezionale di poter celebrare la liturgia cattolica nella lingua letteraria cinese accordato nel 1615, detto privilegio di Paolo V, anche se di fatto non fu mai esercitato e non mancò di suscitare nuove dispute¹².

E' soltanto con l'avvento dei missionari di altri Ordini che vengono sollevate le prime questioni: i domenicani e i francescani che penetrano nel continente cinese dopo il 1630, scoprono tra lo stupito e l'attonito che i gesuiti avevano concesso ai nuovi convertiti di mantenere i loro riti di offerta a Confucio e agli antenati, pratiche che essi ritenevano superstiziose almeno a giudicare da come le vedevano praticate dalle classi più semplici che essi evangelizzavano. In realtà, il culto a Kung-Fu-Tzu (in latino Confucius), il grande pensatore del V secolo a.C., e il rispetto degli antenati avevano plasmato così profondamente il pensiero cinese da portare i gesuiti a considerare questi riti, puramente culturali o "civili", come ben compatibili con la professione sincera del Dio trascendente dei cristiani. Ma, di fatto, gli altri missionari avevano posto implicitamente una vera questione: perché i gesuiti avevano privilegiato il confucianesimo a scapito del buddhismo e anche del taoismo, altrettanto presenti nella religiosità cinese? Su questi punti in contestazione s'innestò più tardi una controversia riguardante la traduzione in cinese del nome Dio¹³.

¹⁰ Etiemble, *L'Europe chinoise*, tomo I: *De l'Empire romain à Leibniz*, Paris 1988.

¹¹ Un domenicano spagnolo redige in cinese un compendio della dottrina cristiana, che nel 1593 sarà il primo libro stampato (in realtà silografato) nelle Filippine. Fidel Villaroel, «Shih Lu. Apologie de la vraie religion du dominicain Juan Cobo», *Mémoire dominicaine* 7 (1995), pp. 39-58.

¹² François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII et XVIII siècles*, Louvain-Paris 1962.

¹³ Cfr. Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris 1982.

Ne seguirono per un secolo intero influenze e pressioni sul Papato, interventi dello stesso Imperatore di Cina, numerosi malintesi, accompagnati dalla minaccia latente, e talvolta realizzata, di persecuzioni contro i cristiani. La caduta della dinastia dei Ming nel 1644 e l'avvento di quella dei Manciù portarono alla persecuzione del 1665 e successivamente a quella del 1724, che fecero numerosi martiri della fede.

Ci limiteremo a ricordare in questa sede la contraddittorietà e il danno procurato alla credibilità del cristianesimo dalle decisioni successive prese a proposito dei riti cinesi. Dopo l'intervento dei domenicani nel 1639, Innocenzo X condanna i riti cinesi nel 1645, decisione che verrà però mitigata nel 1656 da Alessandro VII, dopo che i gesuiti ebbero modo di far valere la loro versione dei fatti. Risale d'altra parte a questa data, l'accusa mossa da Pascal contro la teologia dei gesuiti, nella quinta lettera delle sue *Provinciali*, di «sopprimere lo scandalo della Croce», «come hanno fatto nelle Indie e in Cina, dove hanno permesso l'idolatria ai cristiani». Nel 1669, dopo la riconciliazione tra i missionari di tutti gli Ordini avvenuta a seguito della persecuzione, Clemente XI tenta di armonizzare le due decisioni, domandando di considerare la diversità dei casi concreti.

Ma quando i Preti delle missioni straniere di Parigi ricevettero la responsabilità dei cattolici cinesi, la questione fu portata nuovamente alla ribalta. La lettera pastorale del 1693 nella quale Monsignor Maigrot, vicario apostolico, limita l'uso dei riti cinesi viene approvata nel 1704 da un decreto di papa Clemente XI. Nel 1707, poi, questa decisione viene ulteriormente aggravata e precisata da un legato pontificio in Cina, Monsignor Tournon. Dall'altra parte i gesuiti potevano ancora beneficiare delle grazie dell'Imperatore Kang Xi (†1722), lo stesso che i filosofi dei Lumi adulavano da lontano come «l'affascinante re della Cina». Stima nata dalla concessione da parte dell'Imperatore di un editto di tolleranza di cui essi non comprendono il significato nella società cinese, e ancora dalla sua difesa di Confucio, simbolo della Ragione contro la Rivelazione. Dopo un tentativo di conciliazione nel 1721 (le otto concessioni di Monsignor Mezzabarba) e la ripresa del problema nel 1735, papa Benedetto XIV condanna i riti cinesi con la bolla *Ex quo singulari*, del 9 agosto 1742, destinata a purificare la fede cristiana dalle superstizioni. E' comunque troppo tardi poiché il cristianesimo era stato ormai dichiarato illegale e sottoposto a persecuzioni.

Nel XX secolo, la Chiesa riconoscerà il carattere civile e neutro dei riti cinesi come pure di quelli in Giappone¹⁴, ma la controversia, al di là delle differenze di valutazione del modo in cui i riti erano veramente praticati all'epoca da parte dei convertiti delle differenti classi sociali della Cina, mostra la Chiesa intrappolata nella lotta condotta contro le superstizioni dai filosofi. Così, preoccupata di sfuggire a ogni sospetto di connivenza con la superstizione nel suo annuncio della fede in Gesù Cristo, la Chiesa del XVIII secolo si è lasciata sfuggire l'occasione di un'autentica e intelli-

¹⁴ George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985.

gente «inculturazione», precludendosi per molto tempo la possibilità di una reale penetrazione nel «nuovo mondo» dell'Estremo Oriente.

Come spiegare un simile fallimento proprio nel momento in cui, a metà del secolo, la Congregazione per la Propagazione della Fede, organizzata nel 1622 dietro ispirazione del suo primo segretario, Francesco Ingoli (†1649), poteva affermare in una celebre istruzione ai vicari apostolici in partenza per la Cocincina nel 1669: «Non mettete alcun zelo per convincere questi popoli a cambiare i loro riti, le loro abitudini e costumi, a meno che essi non siano esplicitamente contrari alla morale e alla religione. Cosa vi sarebbe di più assurdo del voler trasportare presso i cinesi la Francia, la Spagna, l'Italia o qualunque altro paese d'Europa?... Non esiste una causa più potente di allontanamento e di odio di quella di voler apportare cambiamenti alle usanze proprie di una nazione, e prima di tutto proprio a quelle la cui pratica è tanto antica quanto può spingersi il ricordo degli anziani»¹⁵.

E' probabile che la critica dei filosofi contro la religione e la superstizione abbia influenzato gli autori cattolici e la stessa Santa Sede più profondamente di quanto essi stessi potessero immaginare. L'incontro di motivi divergenti ha portato ad un vero paradosso: nel nome di una pura religione, che voleva rispondere ai filosofi, l'inculturazione, sostenuta da questi ultimi per motivi che non erano quelli dell'evangelizzazione, poté di fatto esistere.

III. L'AFRICA

Abbordato sulla costa atlantica nel XV secolo da navigatori portoghesi, il continente africano resta per parecchi secoli impenetrabile agli esploratori, come un mondo misterioso e sconosciuto. Ne è un'efficace rappresentazione l'allegoria del Nilo dal capo velato della fontana costruita dal Bernini nel 1650 in Piazza Navona a Roma: a quell'epoca, infatti, le origini di questo grande fiume erano ancora sconosciute. Tuttavia, sin dal XIV secolo il Nero è già rappresentato nell'arte occidentale, sia nella figura di Balthasar, uno dei re magi, che in quella di san Maurizio (appartenente alla legione tebana reclutata nella valle del Nilo...).

I primi missionari arrivano nel regno del Congo nel 1482 e poco meno di dieci anni dopo il figlio del re è battezzato. Divenuto re col nome di Alfonso I (1506-1543), nel 1535 viene riconosciuto da Paolo III come un «buon re ma anche come pastore d'anime», per la sua opera di esortazione e di predicazione della religione cristiana. Il figlio, Don Henrique, fu il primo vescovo di razza nera, ma morì nel 1531, poco dopo il suo arrivo a Roma. Nel 1624 viene stampato il primo catechismo bilingue portoghese-kikongo.

¹⁵ Istruzione del 10 novembre 1659. Cfr. A. Rétif, «La charte des missions modernes», *Études* 300 (1959), pp. 49-56 (Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda fide, Roma 1907, I, n. 135).

A partire dalla prima colonizzazione, ancora costiera, fino al XVIII secolo, i rapporti tra l'Africa e l'Occidente furono marcati dalla tratta dei neri, dal traffico triangolare del «legno d'ebano», così come si usava definirli. In Africa, gli armatori europei scambiavano merci contro schiavi neri che poi rivendevano in America contro l'acquisto di materie prime (tabacco, zucchero, rum).

Nonostante la condanna della bolla *Veritas ipsa* di Paolo III del 1537, la schiavitù, e dunque questo commercio lucrativo degli schiavi, in realtà già regolamentato, erano stati giustificati da teologi come Molina all'inizio del XVII secolo. Tale giustificazione, sebbene non fosse affermata in se stessa, veniva fondata su una serie talmente ampia di eccezioni da eludere ogni possibile «problema di coscienza». Verso la fine del XVII secolo, all'epoca in cui questo commercio umano si faceva sempre più intenso, le condanne della Chiesa diventano più perentorie (istruzione del Santo Uffizio del 20 maggio 1686). Ma come spesso accade, alcuni seppero vedervi chiaro prima e più efficacemente: è il caso di Alonso de Sandoval e del suo libro pubblicato nel 1627 sull'annuncio di salvezza ai Neri¹⁶, così pure del suo successore a Cartagena, porto di deposito di schiavi nell'attuale Colombia, san Pietro Claver (†1654), il gesuita catalano che nel 1622 nel fare professione presso i gesuiti aveva firmato «per sempre schiavo dei Neri»: catechista (in lingua angolese che aveva imparato), infermiere e prete, si dedicò al servizio di queste popolazioni deportate e sfruttate.

Nel XIX secolo avviene la vera e propria penetrazione nel continente africano. Una prima tappa è costituita dallo slancio mistico maturato in seno alle sofferenze, agli esili e ai «traumi» provocati dalla Rivoluzione francese e dalle sue conseguenze. La missione in Africa e altrove diventa quindi una sorta di luogo di «riparazione» e tenta di sopperire alle esigenze di un apostolato che non era più possibile esercitare nella propria nazione. I paesi cattolici dell'Europa, soprattutto la Francia, particolarmente colpiti dalle misure antireligiose, saranno i più generosi per numero di missionari disposti a partire, al momento delle Restaurazioni monarchiche, in uno spirito di assoluta abnegazione.

E' con questo spirito che vengono fondate le congregazioni missionarie maschili e femminili che avranno in seguito un ruolo così importante. Nel 1847, Monsignor Truffet, vicario delle Due-Guinee, scrive a Roma: «Il primo dovere dell'apostolo... è l'abnegazione di tutto il suo essere umano, che gli permette di scendere al livello dei propri neofiti e di identificarsi umanamente ad essi al fine di identificarli spiritualmente a sé. Tale assimilazione reciproca è il mezzo migliore per conoscere, riunire e fecondare gli elementi religiosi e sociali che Dio ha posto laddove ha creato i propri figli e le proprie immagini, qualunque sia la differenza di colore della pel-

¹⁶ Di questo trattato esiste una nuova edizione (Bogota, 1956): «*De instauranda Aethiopia salute. El mundo de la esclavitud negra en America*». Cfr. Marie-Cécile Bénassy-Berling, «Alonso de Sandoval, les jésuites et la descendance de Cham», in: *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, I, Paris 1981, pp. 49-60.

le»¹⁷. Questa «assimilazione reciproca», che Truffet arriva a paragonare al mistero eucaristico, è il fine ultimo delle vocazioni missionarie in Africa, nella scelta generosa del sacrificio.

Nello stesso periodo, Jacob Libermann (†1852), prima ancora della fusione tra la congregazione dei Padri del Santo Spirito con quella del Sacro Cuore di Maria, raccomanda sia la preparazione di un clero indigeno che la dipendenza della missione dalle iniziative della Santa Sede. Per i missionari ciò costituisce la garanzia «di un maggior fervore, di un più grande zelo e distacco dalle cose della terra e da se stessi». L'ultramontanismo del XIX secolo è uno degli elementi chiave di questo periodo che sostiene l'indipendenza dei missionari, nello stesso tempo in cui comincia a presentire e a temere il problema nascente delle nazionalità coloniali.

Nel 1864, Daniele Comboni (†1881), presentando a Roma il suo progetto per la «conversione dei Neri» (dice negritudine: *nigrizia*), scrive questa formula di felice futuro: «Non si potrebbe promuovere la conversione dell'Africa per mezzo dell'Africa... laddove l'Africano vive e abita, laddove l'Europeo lavora e sopravvive?». Nel 1878, dieci anni dopo la creazione delle congregazioni dei Padri bianchi e più tardi delle Suore bianche, il loro fondatore, Monsignor Lavigerie (†1892), arcivescovo di Algeri, scrive una relazione segreta alla Congregazione per la Propagazione della Fede dai termini molto espliciti: «Per trasformare l'Africa», cioè per renderla cristiana, «l'educazione materiale dei giovani neri (futuri insegnanti e catechisti) deve essere africana, essenzialmente africana; al contrario, la loro educazione religiosa deve essere essenzialmente apostolica»¹⁸. In opposizione ai «civilizzatori filantropi» del suo tempo, Lavigerie precisa le misure da adottare per sfuggire all'«acculturazione» (il cui senso è in questo caso opposto a quello d'inculturazione) del costume, della lingua e della mentalità, così dannosa all'identità umana e cristiana.

La seconda fase si spinge fino alla seconda guerra mondiale. Essa prende le mosse lentamente dal martirio dei neofiti dell'Uganda, avvenuto nel corso delle persecuzioni succedutesi tra il 1885 e il 1887. Sotto la guida di Carlo Lwanga, uomini e donne di ogni età e funzione furono oggetto di cruente esecuzioni, che provocarono più di un centinaio di vittime, tra cattolici, protestanti e anglicani. E' l'epoca della Conferenza di Berlino (1884-1885) che ripartisce il continente in zone d'influenza per i diversi paesi europei, ma che in realtà non fa altro che accelerare un processo di spartizione dell'Africa già in atto da diverso tempo. Questo periodo missionario coincide con l'apogeo degli imperialismi coloniali.

Spesso è stato sollevato il problema del legame esistente tra espansione missionaria e colonizzazione. Pur riconoscendo il loro sostegno reciproco, bisogna altresì

¹⁷ Citato da Jacques Gadille, «L'idéologie et la pratique missionnaire», in: *Église et histoire de l'Église en Afrique* (ed. Giuseppe Ruggieri), Paris 1988, p. 50. Si vedano anche gli articoli di Alphonse Ngindu e di François Kabasele Lumbala.

¹⁸ Xavier de Montclos, *Le cardinal Lavigerie. La mission universelle de l'Église*, Paris 1968, pp. 100-101.

sottolineare che, a fronte dell'anticlericalismo dei governi della fine del secolo, anche se la sua versione d'oltremare era edulcorata, i missionari hanno cercato di conservare una certa indipendenza e di sviluppare, tra l'altro, una sorta di diritto privato cristiano che prendesse le distanze dal diritto consuetudinario sostenuto dai colonizzatori. Tuttavia, l'opera di alfabetizzazione e di istruzione condotta dalle congregazioni missionarie fu sostenuta dalle amministrazioni. Non è un caso che papa Benedetto XV raccomandi ripetutamente, sin dal 1919 con la sua enciclica *Maximum illud* e l'anno seguente con l'istruzione *Quo efficacius*, di evitare ogni forma di nazionalismo e di intervento politico: «il missionario apostolico deve avere come unica intenzione e unico fine la conversione degli uomini a Dio e la salvezza delle anime».

Di fatto, dopo la prima guerra mondiale l'orizzonte era cambiato. In Africa si riconosce la presenza di un certo pluralismo cristiano che genera tolleranza. In generale, le missioni protestanti sono più antiche rispetto a quelle cattoliche, di cui molte finanziate e sviluppate dalla Società missionaria di Londra, fondata nel 1795 su base interconfessionale. Simbolo di queste missioni protestanti è l'esploratore, medico e missionario David Livingstone (†1873).

Anche l'aspetto universalista e mistico si approfondisce e diventa più concreto con la proclamazione, nel 1929, da parte di Pio XI di santa Teresa del Bambin Gesù a Patrona delle missioni. Non spariscono tuttavia le tensioni di cui il Congo belga offre diversi esempi. E' il caso della disputa tra Monsignor Giovanni de Hemptinne, amico personale del re belga, Alberto, e vicario apostolico nel Katanga dal 1932 al 1958, che difende una «civiltà cristiana» e il francescano fiammingo, Placido Tempels, autore di un'opera controversa *La filosofia bantu* e ancora il «profeta» Simone Kimbangu, fondatore di una nuova religione nella quale gli elementi cristiani sono fortemente africanizzati.

Sebbene, prima del 1945, i missionari fossero ben coscienti che la loro opera era innanzitutto di evangelizzazione e non di civilizzazione, la questione di un'africanizzazione in profondità delle Chiese del continente cominciava a porsi. E' proprio questa la problematica che attraversa la terza fase, quella successiva alla seconda guerra mondiale e contemporanea alla colonizzazione. I modelli missionari cambiano e cominciano a costituirsi le «giovani Chiese». Tuttavia, questo processo di cambiamento si produce talvolta attraverso vere tragedie, come è il caso della guerra civile che strazia il Congo e coinvolge i missionari bianchi. Non era tuttavia ancora giunto il momento per esprimere un giudizio equilibrato sul periodo coloniale che pur non essendo stato certamente un'impresa disinteressata aveva d'altronde aiutato, con i suoi aspetti paternalistici, gli Africani a prendere coscienza della propria identità.

Tale cambiamento si fa percepibile con il Concilio Vaticano II ove il 10% dei Padri conciliari rappresentava l'Africa, contro praticamente la loro totale assenza al Concilio Vaticano I, che non ebbe nemmeno il tempo di discutere lo schema sulle missioni. Al contrario, con il decreto *Ad Gentes* il Concilio Vaticano II approfondisce l'attività missionaria della Chiesa. Pur non definendo in dettaglio le diverse regioni del mondo in cui tale attività si esercita, il decreto pone in modo molto chiaro le basi

«dell'inculturazione» (n. 22): «Le giovani Chiese radicate in Cristo e costruite sul fondamento degli Apostoli assumono come un meraviglioso scambio tutte le ricchezze delle nazioni che sono state confidate in eredità a Cristo (*Sal* 2,8). Esse prendono a prestito dai costumi e dalle tradizioni dei loro popoli, dalla loro sapienza, scienza, arte e disciplina tutto ciò che può contribuire a confessare la gloria del Creatore, mettere in luce la grazia del Salvatore e ordinare dovutamente la vita cristiana... è necessario che in ogni grande territorio socio-culturale venga incoraggiata una riflessione teologica di questo tipo... In tal modo, verrà respinta ogni forma di sincretismo e di falso particolarismo, la vita cristiana sarà adattata al genio e al carattere specifico di ogni cultura». Quest'ultima frase fa riferimento all'allocuzione pronunciata nel 1964 da Paolo VI in occasione della canonizzazione dei martiri dell'Uganda, beatificati da Benedetto XV nel 1920, quasi a significare la loro protezione sui momenti più importanti della vita ecclesiale africana.

Il papa, in effetti, avrebbe approfondito quest'intuizione, in un primo momento, nel suo messaggio all'Africa del 31 ottobre 1967, ove stila un bilancio equilibrato sull'opera missionaria dei secoli precedenti ed enumera le difficoltà dell'ora. Dal 31 luglio al 2 agosto 1969 si reca, poi, in Uganda. In quell'occasione afferma che la comunione con la Sede apostolica non solo non sopprime, ma anzi promuove la personalità africana e proclama, inoltre, che «gli Africani sono da questo momento missionari di se stessi». Si collocano in questa linea i discorsi di Giovanni Paolo II pronunciati nel corso dei suoi viaggi pastorali in Africa.

Il 13 agosto 1985, davanti agli intellettuali di Yaoundé in Camerun, il Papa ha affermato in modo esplicito il legame tra la fede e la cultura: «La rottura tra il Vangelo e la cultura sarebbe un dramma. Gli elementi positivi, i valori spirituali dell'uomo africano devono essere integrati, sempre più integrati. Cristo è venuto a portare a compimento. Bisogna quindi compiere uno sforzo instancabile d'inculturazione». Giovanni Paolo II l'ha definita «la seconda evangelizzazione dell'Africa», e l'ha affidata agli stessi Africani, così come non ha cessato di proporla, sin dal 1979, a tutta l'Europa.

IV. L'EUROPA

Il caso dell'Europa del XX secolo è tuttavia più complesso, poiché essa è stata la culla del cristianesimo. Non è questa la sede per stilare un bilancio, fosse pure storico, dei fattori che hanno contribuito al divorzio tra il pensiero contemporaneo e la Chiesa o lo stesso cristianesimo. Basti ricordare la situazione instabile della Chiesa davanti agli errori moderni, così come il *Syllabus*, all'origine di numerosi malintesi, ce ne offre un esempio. Lacordaire è stato uno dei pochi cattolici ad aver percepito, forse anche a motivo della sua esperienza di non credente, la generosità e la grandezza di alcuni valori del suo tempo.

Vale per tutti, in Occidente, l'esempio francese dei preti-operai, esperienza dolorosa che prosegue oggi il suo corso paziente d'inculturazione.

Sorta dai profondi mutamenti provocati dalla Rivoluzione francese e dalla Rivoluzione industriale, la decristianizzazione fa sentire i suoi effetti in tutti i paesi occidentali, in particolare in Francia, e, a partire dalla fine del XIX secolo, il fenomeno diventa lampante per la classe operaia. Sarà questa la grande preoccupazione di Pio XI, dell'abate Cardijn che, inizialmente in Belgio, fonda l'Azione cattolica con lo scopo apostolico di «rendere nuovamente cristiani i nostri fratelli», come pure di tanti altri pastori.

E' il caso del cardinale Suhard (†1949), nominato arcivescovo di Parigi all'indomani della disfatta del 1940. L'anno seguente, ottiene la fondazione della «Missione di Francia», posta a Lisieux sotto il patronato di santa Teresa del Bambin Gesù, con lo scopo di formare preti destinati alle diocesi e agli ambienti più decristianizzati. Nel 1943, gli abati Henri Godin e Yvan Daniel, cappellani della JOC (Gioventù operaia cristiana) pubblicano un libro che segna un grido d'allarme: *La France, pays de mission?* A partire da considerazioni di tipo sociologico, Godin e Daniel ritengono che soltanto delle comunità di base in ambiente operaio avrebbero potuto sopperire al terribile processo di «sradicamento», «causa principale della decristianizzazione del proletariato». Nel gennaio del 1944, allora, il cardinale Suhard istituisce la «Missione di Parigi» da cui provengono i primi preti operai. Nello stesso tempo, in Germania, si verifica un'esperienza analoga: dopo il rifiuto del governo nazista di concedere un'assistenza da parte di cappellani ai giovani partiti per il Servizio di lavoro obbligatorio, alcuni preti si uniscono ai civili mobilitati. Il gesuita Henri Perrin ha raccontato quest'esperienza nel 1945¹⁹.

In quell'anno alcuni preti francesi decidono di lavorare in fabbrica e di intraprendere un paziente lavoro di evangelizzazione a lungo termine attraverso la presenza e la condivisione di vita. Uno dei primi fu Henri Barreau che partecipa ai duri scioperi svoltisi nel clima di forte scontro sociale proprio degli anni successivi alla Liberazione. Numerosi preti al lavoro s'iscrivono ai sindacati, e persino a quello che, in Francia, era l'organo del Partito comunista, che godeva ancora di un certo prestigio grazie alla sua partecipazione alla Resistenza e all'egemonia esercitata dall'Unione Sovietica sui paesi dell'Europa dell'Est.

E' nel clima di «guerra fredda» tra il blocco del Patto atlantico e quello del Patto di Varsavia, costituiti all'indomani della seconda guerra mondiale, che si colloca la «questione» sorta tra i preti-operai e le autorità romane. Lo stile di vita dei preti-operai e il loro impegno sindacale e politico sono in effetti assolutamente inediti e pongono nuove domande sull'identità sacerdotale, il cui modello era stato fornito dal rinnovamento cattolico sorto dal Concilio di Trento, ma in un mondo profondamente diverso.

¹⁹ Henri Perrin, *Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne*, Paris 1945. Si vedano anche Jacques Loew, *Journal d'une mission ouvrière*, Paris 1959 e i lavori di Emile Poulat, in particolare, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris 1965.

Pio XII si mostra presto preoccupato del fascino esercitato dal marxismo su questi preti, i cui discorsi, pur portando il segno di una grande generosità, non mancano spesso di apparire come una riduzione del messaggio della Chiesa. A partire dal 1953, alcune prime misure pongono freno a questa esperienza e il 23 settembre dello stesso anno Monsignor Marella, nunzio apostolico a Parigi, esprime il divieto per i preti di lavorare in fabbrica.

A fronte di tale affermazione insorgono gli intellettuali cattolici e i cardinali francesi decidono di recarsi a Roma per spiegare la situazione al Papa. Ma la decisione è confermata il 1 marzo 1954. Buona parte dei preti-operai francesi, forse 60 su 100, disobbediscono e continuano a lavorare. La reazione delle autorità ecclesiastiche è poi mal compresa dall'insieme dell'opinione pubblica.

A partire dall'agosto del 1954, il seminario della Missione di Francia viene riaperto, ma il lavoro retribuito, limitato a qualche ora al giorno, sarà sottoposto ad alcune condizioni, tra le quali l'inserimento di questi preti in parrocchia. Progressivamente, nonostante i richiami effettuati nel 1959 della disciplina in vigore, la situazione tenderà alla normalità. A seguito dell'enciclica di Giovanni XXIII, *Mater et Magistra* (1961), e del Concilio Vaticano II, ma anche dei grandi cambiamenti politici nel mondo, l'esistenza dei preti al lavoro non pone oggi più problemi, sebbene non siano scomparse del tutto le dovute esigenze di prudenza.

E' questo uno dei tanti esempi che avremmo potuto scegliere anche in altri paesi, che testimonia l'esigenza di confronto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo in Europa e altrove. Ma se, oggi, la società europea è sempre meno agricola, è anche sempre meno operaia. Quali sono allora gli ambienti principali cui la Chiesa dovrebbe rivolgersi? Quello dei "tecnici", degli scienziati o ancora degli addetti ai mezzi di comunicazione?

Al termine di questo ampio percorso, una domanda si pone spontanea allo storico, che tuttavia non ha alcuna pretesa di predire il futuro: quale sarà la sfida del prossimo secolo? Sappiamo che le sfide incontrate dalla Chiesa nel corso della sua storia, salvo eccezione, non sembrano scomparire, ma sussistere sotto altre forme. E' per questo motivo che esse consentono di definire una certa tipologia. Possiamo tuttavia tentare di immaginare alcune di queste sfide: quella dell'inculturazione, di cui la «teologia della liberazione» può essere un'espressione, che non è stata ancora del tutto superata e resta connessa al problema dello sviluppo e dello iato esistente non tanto tra Nord e Sud quanto piuttosto tra ricchi e poveri. Ma anche la sfida dell'Europa ritornata attuale dopo il disgelo quasi completo della glaciazione marxista, simboleggiato dagli avvenimenti del 1989 e ripreso dall'enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II. Infine, aperta ormai da tanti secoli, sussiste la sfida dell'unione dei cristiani: l'ecumenismo.

Riassunto. Uno sguardo miope sulle difficoltà che spesso contraddistinguono i rapporti tra la Chiesa e il mondo contemporaneo potrebbe facilmente indurre a credere che si tratti di un fenomeno esclusivo del nostro tempo. Questo articolo ci offre delle "lenti" per vedere più lontano. Per la natura stessa della sua missione—annunciare la salvezza compiutasi nella Persona del Verbo incarnato, morto e risorto, a ogni uomo di qualsiasi tempo e luogo—la Chiesa si muove da sempre in un processo dialettico tra l'affermazione universale della fede e l'incarnazione di quest'ultima nelle singole culture che essa incontra. L'*excursus* storico e geografico qui proposto ci sembra ricondurre le sfide particolari di ieri e di oggi affrontate dalla Chiesa a quell'unica e sempre attuale sfida già annunciata da san Paolo: «predicare un Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e follia per i pagani» (1 Cor 1,24) in un continuo ed instancabile lavoro di discernimento e di integrazione di ciò che vi è «di vero, nobile, giusto, puro...» (Fil 4,8) e buono nella virtù e nella giustizia umana.

Résumé. Une vision myope des difficultés qui caractérisent souvent les rapports entre l'Église et le monde contemporain pourrait facilement nous amener à croire qu'il s'agit d'un phénomène spécifique de notre époque. Le présent article s'efforce de nous fournir les éléments, les "verres correcteurs" qui nous permettent de voir plus clairement et plus loin. Par la nature même de sa mission—annoncer le salut qui est accompli par le Verbe Incarné, mort et ressuscité, à tous les hommes de tous temps et tous lieux—l'Église se situe depuis toujours dans un processus dialectique qui affirme l'universalité de la Foi et, en même temps, reconnaît le fait que cette même foi s'incarne dans les différentes cultures qu'elle rencontre. Le précis historique et géographique qui est exposé dans le présent article nous semble ramener les défis particuliers auxquels l'Église a été confrontée hier et doit encore faire face aujourd'hui à ce défi unique et toujours actuel que saint Paul avait déjà annoncé: «prêcher le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens» (1 Cor 1,24) dans un effort continu et inlassable pour discerner et intégrer ce qu'il y a de «noble, vrai, juste, pur...» (Ph 4,8) et bon, ce qui s'appelle vertu et justice humaine.

Summary. A near-sighted look at the difficulties which often characterize the relations between the Church and the world of today could easily lead one to believe that we are dealing with a phenomenon unique to our era. This article offers some "lenses" for taking a longer view. By the very nature of its mission, which is to announce the salvation accomplished in the Person of the Word Incarnate, who died and rose again, for every person no matter of what time or place, the Church always acts in a dialectical process. This occurs between the universal affirmation of faith and the incarnation of this purpose in the individual cultures which it encounters. The historical and geographical overview which is proposed here seems to link the particular challenges of yesterday and today which confront the Church to the unique and always real challenge already announced by St. Paul: «we preach Christ crucified, a scandal for the Jews and folly for the pagans» (1 Cor. 1,24). The Church is in a continuous and untiring process of discernment and integration of that which is «true, honorable, just, pure... good in virtue and in human justice» (Phil. 4,8).

Inhaltsangabe. Bei kurz-sichtiger Betrachtung der Schwierigkeiten, welche die Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt der Gegenwart markieren, könnte man leicht dazu geführt werden zu glauben, es handle sich ausschließlich um Probleme unserer Zeit. Dieser Artikel bietet uns sozusagen die Sehhilfe, um weiter zu blicken. Auf Grund der Natur ihres Auftrages—die Verkündigung des Heils, welches sich in der Person des fleischgewordenen Wortes mit Tod und Auferstehung erfüllt hat und zwar für jeden Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort—bewegt sich die Kirche seit jeher im dialektischen Prozeß zwischen der universellen Bestätigung des Glaubens und der Inkarnation desselben in der jeweiligen Kultur, auf die er stößt. Der hier angebotene historische und geographische Exkurs scheint uns von den besonderen von der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart bewältigten Herausforderungen auf jene einzige und immer gültige Herausforderung hinzuführen, welche bereits von Paulus genannt wurde: «einen gekreuzigten Christus zu verkünden bedeutet ein Ärgernis für die Juden und eine Torheit für die Heiden» (1 Kor. 1,24). Dies ist verbunden mit einer ständigen unermüdlichen Arbeit des Erkennens und der Integration dessen, was uns in der menschlichen Tugend und Gerechtigkeit als «wahrhaftig, edel, gerecht, rein... und gut» scheint (Phil. 4,8).